

Celle qui n'existe pas. Soufisme et autorité féminine à Istanbul

Thèse présentée par **Anna Neubauer**
Pour l'obtention du titre de Docteur en Sciences humaines
A l'Institut d'ethnologie, Faculté des lettres et sciences humaines
Université de Neuchâtel

Sous la direction de la Professeure Ellen Hertz
Soutenue le 13 mai 2009

Jury:

Dr. Martin van Bruinessen, Professeur, Arabic and Islamic Studies, Department of
Theology and Religious Studies , Université de Utrecht, Pays-Bas

Dr. Carl W. Ernst, William R. Kenan, Jr., Distinguished Professor of Islamic Studies
University of North Carolina, Chapel Hill, USA

Dr. Benoît Fliche, anthropologue, chargé de recherche au CNRS, Paris, France

Dr. Ellen Hertz, Professeure, Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, Suisse

**Faculté des lettres et
sciences humaines**

La doyenne

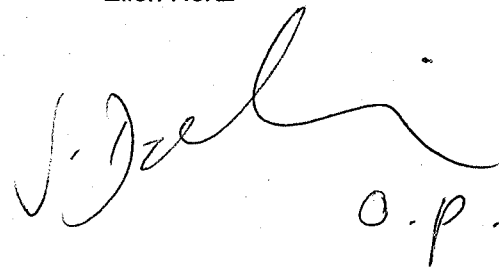
- Espace Louis-Agassiz 1
- CH-2000 Neuchâtel

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de Mme Ellen Hertz, directrice de thèse, professeur ordinaire d'ethnologie à l'Université de Neuchâtel ; M. Martin van Bruinessen, professeur à l'Université d'Utrecht, Pays-Bas ; M. Carl W. Ernst, professeur à l'Université de Caroline du Nord, USA ; M. Benoit Fliche, anthropologue, chargé de recherche au CNRS, Paris, autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Anna Neubauer, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 13 mai 2009

La doyenne
Ellen Hertz



Ellen Hertz
o.p.

Mots-clés: autorité féminine, charisme, relation maître-disciples, soufisme, Rifā'iyya, Turquie

Keywords: female authority, charisma, master-disciple relationship, Sufism, Rifā'iyya, Turkey

Résumé:

Cette étude cherche à saisir la vie d'un groupe de femmes et d'hommes, issu-e-s des classes aisées d'Istanbul, ayant choisi de se soumettre à la guide soufie Cemalnur Sargut. Celle-ci se rattache à une branche de la Rifā'iyya fondée au début du XX^{ème} siècle à Istanbul, par Kenan Rifai Büyükkaksoy (1867-1950).

Le cas de Cemalnur Sargut sert d'exemple pour comprendre par quels mécanismes des femmes peuvent prétendre à des positions d'autorité dans le soufisme contemporain et justifier leur présence dans des chaînes de transmission (*silsile*) - où figurent principalement, sinon exclusivement, des hommes.

Je m'intéresse aussi aux motivations de ces femmes et ces hommes de s'engager dans une voie soufie et en particulier de devenir les disciples de cette maître. La relation maître-disciple est centrale dans le soufisme tel qu'il est enseigné par Cemalnur Sargut. Une attention particulière a été portée à la manière dont le genre influence cette relation. En effet, ce groupe représente l'un des rares où une femme maître a des hommes pour disciples. Je m'arrête aussi sur l'idée de soumission des disciples à leur maître en regardant la manière dont elle est vécue dans les interactions quotidiennes.

Enfin, les effets du récent succès de la guide auprès du grand public turc et international sur son autorité et son "métier" de maître sont analysés.

Table des matières

Remerciements	1
Note liminaire.....	3
Introduction.....	5
Le soufisme en Turquie	7
La Rifā‘iyya: une confrérie pour les classes inférieures?	10
Kenan Rifai: fondateur d’une branche de la Rifā‘iyya pour l’élite stambouliote	11
Celle qui n’existe pas.....	12
Structure de la thèse.....	15
1. Approche théorique et méthode	17
1.1. Approches anthropologiques du soufisme	17
Le soufisme, une relique du passé?	17
Nouvelles approches dans la recherche sur le soufisme.....	18
1.2. Le genre dans les études sur l’islam	21
L’androcentrisme dans les études sur la religion	21
La question de l’oppression des femmes	23
1.3. Soufisme et autorité féminine.....	25
L’autorité féminine en islam.....	25
La question de la ségrégation entre hommes et femmes	26
L’importance des liens de parenté	27
La question de la reconnaissance formelle de l’autorité féminine	28
Contraintes particulières pour les femmes.....	28
Cemalnur Sargut en tant que femme d’autorité	30
1.4. Le concept de charisme en sciences sociales	30
1.5. Méthode.....	32
La démarche: observation participante, entretiens et documents.....	32
Une femme chrétienne et étrangère mène l’enquête	33
Relations avec Cemalnur Sargut et ses disciples	36
Choix des interlocuteurs pour les entretiens	39
Implication personnelle de la chercheuse	41
2. Cemalnur Sargut ou la légitimation d'une femme maître	45
2.1. Enfance parmi les disciples et premiers pas comme maître.....	45
La vie quotidienne de la guide	47
2.2. Légitimations traditionnelle et charismatique	48
2.3. L'émergence de femmes dans une chaîne initiatique.....	50
Une <i>silsile</i> courte et des <i>icazet</i> symboliques.....	50
La mère de Kenan Rifai: une femme au début de la <i>silsile</i> ?.....	50
Succession de Kenan Rifai: Samiha Ayverdi	52
Passage à Cemalnur Sargut.....	55

2.4. Construction du charisme par la mise en scène de la biographie de Cemalnur Sargut	56
Selon sa mère: le récit d'une naissance miraculeuse	56
Selon ses disciples: une force extraordinaire	58
Selon Cemalnur Sargut: une vie de souffrances pour atteindre la félicité.....	59
3. Cemalnur Sargut et ses disciples	67
3.1. Des sympathisant-e-s et des disciples	67
Différents cercles de personnes autour de la guide	67
Profil sociologique des disciples	68
3.2. L'association TÜRKKAD	71
Financement	73
3.3. Le soufisme selon Cemalnur Sargut	74
Le soufisme en tant que chemin initiatique	74
Les sources de son enseignement	78
Au service de la société	80
Rapport à la laïcité	81
Les rituels	83
Soufisme "académique"	85
Politique d'ouverture	85
3.4. Les cours	86
Les <i>sohbet</i>	86
Les cours de Coran	89
Ibn 'Arabī pour les hommes	92
Ibn 'Arabī pour un petit groupe féminin d'élite	93
4. Discours sur le féminin et le masculin dans l'islam et le soufisme.....	95
4.1. Les femmes dans le Coran et aux débuts de l'islam	97
4.2. La femme soufie par excellence: Rābī'a	100
4.3. La femme comme figure symbolique ambiguë	102
La femme comme symbole de la <i>nefs</i>	103
La femme en tant que manifestation de Dieu	106
Reflet de cette conception du féminin et du masculin dans la vie quotidienne du groupe	107
4.4. Accès des femmes à différentes positions dans la hiérarchie religieuse.....	109
4.5. Position de Cemalnur Sargut par rapport au voile.....	114
4.6. Conception du mariage	117
4.7. Conclusion.....	120
5. Pourquoi choisir cette voie?	121
5.1. Quelques itinéraires de disciples	123
5.2. Auto-perception	126
5.3. Motivations.....	127
Une quête de sens et de sacré	128

A la recherche de relations vraies.....	129
5.4. Un soufisme pour une élite moderniste et laïque	131
Dichotomie fondatrice de la Turquie moderne	132
Musulmanes et modernes.....	134
Définition par opposition aux "fanatiques".....	136
Renouer avec la spécificité turque.....	137
S'engager dans une voie religieuse sans changer de mode de vie	140
5.5. Conclusion.....	143
6. La relation maître-disciples.....	145
6.1. Fondements de l'autorité de Cemalnur Sargut	146
6.2. Une idée contestée	150
6.3. Affiliation	152
6.4. La direction spirituelle personnalisée	154
6.5. Avoir une femme pour <i>mürşid</i>	156
La <i>mürşid</i> en tant qu'être au-delà des sexes	159
Mixité des sexes dans la relation maître-disciple.....	159
Les qualités spécifiquement "féminines" des femmes <i>mürşid</i>	163
6.6. La soumission vécue au quotidien	166
La soumission en tant que processus	168
Les règles du jeu.....	169
Interprétation et négociations	174
Quand la disciple choisit de se soumettre totalement.....	177
Quand la maître force la main.....	177
Un processus actif.....	179
6.7. De la "pauvreté" du maître	180
7. La dimension communautaire de l'expérience religieuse.....	183
7.1. L'importance du groupe dans le quotidien des disciples de Cemalnur Sargut	184
Nouveaux moyens de communication.....	187
7.2. Les bases de l'idéal communautaire	189
7.3. Séances de travail communes	192
7.4. Construction de l'expérience religieuse au sein du groupe.....	194
7.5. Renforcement des liens	195
Entraide économique	196
Liens matrimoniaux.....	198
7.6. Danger de repli	199
7.7. Qualité des relations.....	199
7.8. Conclusion.....	204
8. Expansion de l'influence de Cemalnur Sargut en Turquie et à l'étranger	207
8.1. Nouvelles activités.....	210

En Turquie.....	210
Au niveau international.....	219
8.2. Nouvelles fonctions	223
Autorité morale féminine.....	223
Propagatrice des valeurs musulmanes dans la société turque	224
Porte-parole de l’islam auprès des Occidentaux et des Occidentales.....	225
Actrice dans le dialogue interreligieux?	226
8.3. Conséquences sur la fonction de mürşid.....	229
8.4. Présentation de soi dans des contextes divers	232
La question de la relation maître-disciples dans la présentation de soi.....	234
8.5. Le succès à l'étranger comme légitimation	235
8.6. Conclusion.....	236
9. Conclusion	239
Bibliographie.....	243

Table des itinéraires spirituels

Itinéraire spirituel 1, Derya, née en 1965, économiste, femme au foyer, 2 enfants.....	5
Itinéraire spirituel 2, Ipek, née en 1962, économiste, femme au foyer, 2 enfants	121
Itinéraire spirituel 3, Bahar, née en 1942, femme au foyer, 2 enfants adultes.....	125
Itinéraire spirituel 4, Emine, employée de banque retraitée, 1 enfant adulte	125
Itinéraire spirituel 5, Lale, née en 1973, gestionnaire, célibataire	129
Itinéraire spirituel 6, Rıza, né en 1970, chef d'entreprise, 1 enfant	130
Itinéraire spirituel 7, Mahir, né en 1967, cinéaste, marié	138
Itinéraire spirituel 8, Ayşe, née en 1952, pharmacienne, 2 enfants.....	142
Itinéraire spirituel 9, Ahmet, né en 1976, ingénieur, divorcé, sans enfant	156

Table des encadrés

Encadré 1, La naissance de Cemalnur racontée par sa mère	57
Encadré 2, Récit autobiographique de Cemalnur Sargut.....	60
Encadré 3, Histoire du derviche et du gouverneur	76
Encadré 4, Sortie à la mosquée	83
Encadré 5, Conférence de Cemalnur Sargut "Les femmes dans l'islam", extraits	96
Encadré 6, Anecdotes mettant en scène Rābi'a	101
Encadré 7, Les 7 stations de la <i>nefs</i>	105
Encadré 8, Les pois chiches	111
Encadré 9, Rūmī à propos du voile	116
Encadré 10, Rūmī à propos du mariage.....	118
Encadré 11, Histoire de Harekani et de sa femme	119
Encadré 12, Poème de Kenan Rifai.....	143
Encadré 13, Histoire de l'enfant qui ne mangeait que du miel.....	147
Encadré 14, Les attributs du maître et du disciple selon Cemalnur Sargut	149

Encadré 15, <i>Mürşid</i> pour tou·te·s.....	207
Encadré 16, Questions posées par internet	229
Encadré 17, Recherche de fonds	233

Table des photos

Photo 1, Kenan Rifai	11
Photo 2, Cemalnur Sargut et deux disciples	13
Photo 3, Meşküre Sargut.....	45
Photo 4, Samiha Ayverdi et Kenan Rifai.....	53
Photo 5, Cemalnur Sargut et Nazık Erik, qui lui a donné des cours de Coran.	66
Photo 6, soirée dans une villa au bord du Bosphore appartenant à une des disciples lors du colloque sur Ibn ‘Arabī (23.05.2008).....	71
Photo 7, <i>Sohbet</i> de Meşküre Sargut.....	89
Photo 8, Cours de Coran.....	90
Photo 9, En cas d’oubli, les disciples peuvent partager un foulard lors d’un rituel.....	117
Photo 10, Cemalnur Sargut et ses disciples en train de chanter des chants religieux.	135
Photo 11, Deux disciples écoutent attentivement leur guide	161
Photo 12, Pique-nique des disciples avec quelques anciennes <i>mürid</i>	190
Photo 13, La guide danse avec un de ses disciples lors du mariage de celui-ci	201
Photo 14, <i>Sohbet</i> ouvert au public.....	210
Photo 15, De gauche à droite: le métropolitain syriaque orthodoxe, le patriarche grec orthodoxe et le responsable des syriaques catholiques.....	217
Photo 16, Colloque international "L’époque moderne et Ibn ‘Arabī " (mai 2008).....	218
Photo 17, Conférence à la Liebfrauenkirche.....	221
Photo 18, Carl Ernst et Omid Safi en visite à Istanbul.....	222

Remerciements

Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans l'aide que de nombreuses personnes m'ont offerte dans divers domaines pendant toutes ces années.

Premièrement, je suis immensément reconnaissante à Cemalnur Sargut pour m'avoir accueillie comme observatrice parmi ses disciples et permis de réaliser cette étude, et aussi pour son soutien durant toute cette aventure. Je remercie aussi chaleureusement toutes ses disciples qui ont partagé leurs vies et leurs expériences avec moi, en tout particulier celles ceux qui m'ont accueillie dans leur foyer. Leur amitié et leur confiance sont des cadeaux inestimables. Je tiens à remercier aussi tous les membres et chefs spirituels des autres groupes qui ont accepté de me recevoir pour un entretien ou pour un rituel. Merci également à toutes les personnes avec qui j'ai pu faire des entretiens en Allemagne, en particulier Christian Troll. Toute ma gratitude va à ma directrice de thèse, Ellen Hertz, qui a su distinguer les moments où il fallait me laisser me débrouiller toute seule et ceux où il fallait qu'elle me dispense ses précieux conseils. Je la remercie pour la rigueur de sa relecture et la clairvoyance de ses commentaires qui ont grandement contribué à améliorer mon texte. Merci à Martin Van Bruinessen, Carl Ernst et Benoît Fliche pour leur précieuse participation au jury. Leurs remarques constructives ont positivement stimulé ma réflexion.

A Istanbul, je remercie l'Institut français d'études anatoliennes pour m'avoir accueillie et soutenue financièrement à plusieurs reprises. Je suis particulièrement reconnaissante envers Alexandre Toumarkine pour l'intérêt qu'il a montré dès le départ pour ma recherche. Les moments passés avec Nikos Sigalas à visiter les différentes *tekke* d'Istanbul et les heures à en discuter ensemble ensuite resteront parmi les souvenirs les plus précieux de ce terrain. Pour nos nombreux échanges et son soutien amical indéfectible, merci à Alberto Ambrosio, ainsi qu'aux Dominicains d'Istanbul pour m'avoir hébergée. Toute mon amitié va à Aslihan Akman; partager le même terrain qu'elle fut un plaisir et un honneur. Un grand merci à Ayşe Özil pour la chaleur de son accueil et à Marci Laughlin pour sa capacité à m'inspirer.

J'adresse mes plus vifs remerciements aux deux instituts qui m'ont accueillie pendant mon année en Allemagne. Merci à Bärbel Beinhauer-Köhler de l'Institut de Sciences des Religions de la Johann Wolfgang Goethe-Universität à Francfort pour ses efforts visant à m'intégrer dans son équipe. Les nombreuses discussions que j'ai pu avoir avec les membres du Zentrum Moderner Orient à Berlin ont été très précieuses. Un merci tout particulier à Marloes Janson, Diyala Hamzah et Britta Frede.

Que toute l'équipe de l'institut d'ethnologie de Neuchâtel trouve ici l'expression de ma gratitude et de mon amitié pour les nombreux échanges intellectuels et la qualité de l'ambiance de travail. Un merci particulier à Patricia Demailly, secrétaire de l'institut, à Raymonde Wicky et Camille Gehlfi, bibliothécaires, et Bruno Locatelli, de la bibliothèque publique universitaire; grâce au soin et à la bonne humeur mis dans leur travail, il et elles contribuent de manière significative à faire de Neuchâtel une ville où il fait bon vivre et travailler. J'exprime aussi ma reconnaissance à l'Institut universitaire d'études du développement qui a soutenu financièrement mes recherches. Un merci particulier à Isabelle Schulte-Tenckhoff pour l'attention constante avec laquelle elle a veillé à modeler ma charge de travail de façon à ce que je puisse avancer dans ma thèse.

Toute ma gratitude va à mes ami·e·s Olivia Killias, Anne Lavanchy, Martine Schaer, Petra Bleisch Bouzar, Béatrice Hendrich, Alessandro Monsutti, David Bozzini, Patricia Fish, Ihsan Kurt, Bülent Kaya, Naima Topkıran et Valerie Chatelain qui ont relu patiemment divers passages de ce travail et dont les commentaires m'ont été d'une aide précieuse.

Un merci tout particulier pour ses minutieuses corrections de français à Catherine Brugger qui elle aussi, à sa manière, n'existe pas. Merci également à Jolanda Crettaz qui a contribué à améliorer le style de ce travail. A Alexander Boehmler qui m'a aidée pour la transcription des termes d'origine arabe et persane. A Daniel Elmiger, Docteur en linguistique, qui m'a fait profiter de ses lumières pour trouver une voie dans les méandres de la féminisation correcte du français. A Jean-Hugues Ravel qui m'a dispensé son aide sans compter pour la mise en page et d'autres questions techniques.

C'est grâce à une bourse Jeune Chercheur du Fonds national suisse de la recherche scientifique que j'ai pu rédiger une première version de ce travail entre octobre 2007 et septembre 2008.

Un immense merci à ma famille, en particulier à mes parents, qui m'ont soutenue de leurs précieux encouragements et témoigné une confiance inébranlable. Merci aussi à mes sœurs et à leurs conjoints pour m'avoir accompagnée, écoutée et hébergée. C'est avec une profonde gratitude que je reconnais ici ma dette envers mon mari, Sarbast Azad Khurshid, qui m'a soutenue de si nombreuses manières pendant cette recherche. Sa patience pendant toutes ces périodes où j'étais loin, son humour qui m'a permis si souvent de prendre une distance salvatrice et sa foi en moi ont illuminé ces années de manière inestimable.

Sauf indication contraire, les photos publiées dans ce travail proviennent de la collection d'Aygül et Mehmet Okutan, photographes. Je les remercie chaleureusement de m'avoir donné la permission de les utiliser ici.

Note liminaire

J'ai essayé d'adopter dans ce texte une manière de me servir de la langue française qui rende justice à la position prééminente des femmes dans le groupe que j'étudie. J'utilise donc en priorité des formes féminines ou féminisées pour les désigner. Je parle par exemple de la maître et de la disciple, formes relativement peu courantes mais répertoriées dans les dictionnaires. J'utilise le plus souvent possible un langage épïcène, indiquant clairement que des hommes et des femmes sont impliqué·e·s dans l'action décrite, par exemple: "La maître adapte son comportement en fonction des différent·e·s disciples présent·e·s." Dans les cas où cette formulation épïcène devient trop complexe et risque de rendre la lecture pénible, je me sers de formes génériques, où un terme d'un genre donné désigne des hommes et des femmes. Lorsqu'il s'agit d'un contexte où les femmes sont clairement en majorité, comme les cours de Coran, j'utilise une forme générique féminine qui inclut aussi les hommes. Par contre, lorsque je décris un cours destiné principalement aux hommes, j'utilise un générique masculin qui inclut les quelques femmes qui y participent.

J'ai gardé l'alphabet turc pour tous les noms propres de lieux et de personnes liées au contexte turc. Voici les différences de l'alphabet turc par rapport au français:

Le *ı* est une voyelle intermédiaire entre *i* et *é*.

Les *ö* et *ü* se prononcent comme en allemand, donc *ö* se prononce "eu", comme dans "jeu" et *ü* se prononce "u", comme dans "tu".

Le *u* se prononce "ou" comme dans "cou".

Le *c* se prononce "dj", comme dans "Azerbaïdjan". Le prénom Cemalnur par exemple se prononce "Djemalnour".

Le *ç* se prononce "tch", comme dans "tchèque".

Le *ş* se prononce ch, comme dans "chemin". Le prénom Meşküre se prononce "Mechkuré".

Le *ğ* est un g doux qui ne se prononce pas, mais la voyelle qu'il suit est allongée, ex: derneği (association) se prononce derne'i.

En ce qui concerne les termes techniques et concepts liés au soufisme ou à l'islam, j'ai également conservé l'orthographe turque mais j'indique la forme arabe ou persane entre parenthèse à la première utilisation. La translittération de l'alphabet arabe a été effectuée selon les normes de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

Pour des raisons comparatistes, j'ai utilisé la forme arabe ou persane (et non pas turque) des noms d'auteurs et de confréries qui ne sont pas spécifiquement liés au contexte turc. Pour quelques noms communs et noms propres passés dans l'usage courant en français, comme Mohammed, derviche, Coran, charia, etc, j'utilise la forme française pour plus de commodité.

Pour ce qui est du pluriel des mots turcs, j'ai là aussi choisi de rester au plus proche de la langue originale. Le turc ne marque le pluriel (en ajoutant –ler ou –lar à la fin des mots) que lorsqu'aucun autre élément de la phrase ne permet de comprendre qu'il s'agit d'un pluriel. J'ai ainsi choisi de garder les mots turcs dans leur forme singulière, précédés par un déterminant pluriel en français, par exemple "les réponses fournies par les *mürid*".

Par ailleurs, en turc, les mots n'ont pas de genre (masculin ou féminin). Dans une phrase comme "Arkadaşımla Ankara'ya gittim", il est impossible de savoir si la personne qui parle est un homme ou une femme et si le mot *arkadaş* fait référence à un homme ou une femme. On pourrait donc traduire cette phrase par "Je suis allée à Ankara avec mon amie" ou "Je suis allée à Ankara avec mon ami" ou encore "Je suis allé à Ankara avec mon ami" ou finalement "Je suis allé à Ankara avec mon amie." Lors de la traduction d'extraits d'entretien, je sais s'il s'agit d'un locuteur ou d'une locutrice mais seule ma familiarité avec le contexte me permet de deviner le genre des autres personnes évoquées. Dans les cas où il m'est impossible de résoudre cette question de manière univoque, j'utilise des formes du type "avec mon ami-e" pour marquer l'indétermination quant au genre de la personne concernée.

Dans les citations, j'ai gardé les titres d'adresse pour les divers-es maîtres spirituel-le-s de la lignée étudiée ici tels qu'ils sont utilisés par la personne qui parle sans les traduire, Samiha Ayverdi par exemple est appelée Samiha Anne, Mère Samiha, par les disciples de même que Meşküre Sargut, dont les *mürid* parlent en termes de Meşküre Anne. La guide est appelée soit Cemalnur Abla, Grande sœur Cemalnur, car elle est trop jeune pour être appelée Mère, soit Cemalnur Hoca, *hoca* étant un titre donné aux personnes à qui on reconnaît un certain savoir (dans le domaine religieux ou non). Finalement, Kenan Rifai est le plus souvent évoqué par le mot Efendi, titre donné sous l'Empire ottoman aux princes de sang, que l'on pourrait traduire par seigneur ou maître.

Les citations du Coran sont données dans la traduction de Régis Blachère (Coran, 1957). Quant aux passages du *Maṭnawī* de Ğalāl al-Dīn Rūmī, sauf indication contraire, ils proviennent de la traduction d'Eva de Vitray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi (1990).

Pour préserver l'anonymat des personnes avec lesquelles j'ai travaillé, j'ai utilisé des prénoms fictifs pour les disciples et les sympathisant-e-s cité-e-s. Par contre, avec l'accord de Cemalnur Sargut, j'ai gardé les noms originaux pour elle-même et sa mère, ainsi que les autres maîtres de leur lignée spirituelle. J'ai aussi gardé les noms des autres figures publiques, comme les académicien-ne-s invité-e-s aux colloques et les représentants de communautés religieuses avec lesquelles elle est en contact.

Introduction

Itinéraire spirituel 1, Derya, née en 1965, économiste, femme au foyer, 2 enfants

Ma famille est une famille turque ordinaire. Pour eux, être musulman, cela veut dire faire le ramadan, peut-être faire les cinq prières. Ils ne se sentent pas obligés mais ils pensent que s'ils faisaient ces rituels, ce serait bien. Après s'être occupés de leurs enfants, s'être assurés que ceux-ci sont mariés et après s'être bien amusés, etc, ils font le pèlerinage à la Mecque quand ils sont vieux. Je viens d'une famille comme ça. Ma mère est venue de Konya pour se marier, elle avait un diplôme de l'institut. Je suis le premier enfant de mes parents. J'ai étudié d'abord dans une école publique puis dans une école française. En tant que fille de famille riche, j'allais en vacances en Suisse, en Angleterre, etc. J'essayais d'imiter l'Europe. Notre famille nous poussait dans cette direction. Je rêvais d'étudier en Europe.

Lors de ma deuxième année à l'université à Ankara, j'ai commencé à être mal à l'aise par rapport à ma famille et mon milieu. J'ai commencé à voir le mensonge, la tromperie, le mépris des pauvres. Petit à petit, j'ai eu envie de me révolter. Et j'ai pensé que je pourrais trouver la solution dans l'islam. Il y avait beaucoup de livres concernant la religion dans notre maison, aucun ne traitait du soufisme, mais plutôt du visage extérieur de la religion, de la charia. Je lisais presque un livre par jour. Je cherchais mais je ne trouvais pas ce que je cherchais. Je me suis mise à la place des personnes de l'époque du Prophète et je me suis demandé si j'aurais cru cette personne qui descend de la montagne en disant qu'elle est un prophète. Qu'est ce qu'il avait pour que les gens le suivent en se brouillant avec leurs familles? Je ne comprenais pas comment ils pouvaient faire la guerre contre les membres de leur propre famille pour la prière, le ramadan, etc et j'ai commencé à me dire qu'il devait y avoir autre chose: "Il y a une raison pour laquelle ces gens suivent ce Prophète, c'est cela que je dois apprendre". Parce que c'est une vie très difficile, cela ne me paraissait pas logique. Puis j'ai lu un livre d'al-Ġazālī et je suis tombée sur le passage où un homme meurt et deux anges viennent le voir en lui demandant: "Il y a un trésor en toi, pourquoi ne l'as-tu pas trouvé? Pourquoi l'as-tu laissé traîner dans la saleté?" "Ah, je me suis dit, il y a un trésor caché..." et j'ai commencé à le chercher. Je cherchais ce trésor mais je ne le trouvais pas et il n'y avait personne pour m'aider dans mon entourage. Un jour, j'en avais tellement marre, je me souviens très bien, j'ai frappé la table avec mon poing et j'ai crié: "Je veux une personne qui puisse m'expliquer ça au XX^{ème} siècle! Mon Dieu, envoie-moi cette personne." Une semaine n'avait pas passé...j'étais à la bibliothèque et en sortant j'ai croisé une connaissance. Elle m'a invitée chez elle et j'y suis allée. J'étais arrivée à un stade, je ne te dis pas, je jeûnais le lundi et le vendredi et je faisais les cinq prières, mais je les faisais en lisant les mots à partir d'un papier. J'essayais de mettre en pratique et d'apprendre par moi-même mais cela m'a fait déprimer. Comme cela ne me satisfaisait pas, je ne faisais que de me demander ce que ce Prophète avait fait à ces gens pour qu'ils le suivent. Donc je suis allée chez cette connaissance. Sur le chemin, je lui ai raconté mes recherches, mes soucis mais je ne savais pas du tout qu'elle venait d'une famille de soufis. Nous sommes arrivées chez elle. Elle m'a dit qu'elle allait faire du thé. Pendant ce temps, j'ai commencé à regarder la bibliothèque et j'y ai vu un livre vert sur lequel était écrit: *Yirminci asrın ışığında Müslümanlık* (L'islam à la lumière du XX^{ème} siècle). Tu vois ce titre? Je me suis dit: "voici le livre que je cherchais". Je lui ai demandé de me le prêter. Elle m'a dit que je ne pourrais pas le comprendre parce qu'elle savait très bien de quel genre de famille je venais. J'ai insisté et je l'ai emprunté. J'ai lu chaque page en me disant: "C'est toi que je cherchais." Ensuite, j'ai emprunté tous les livres de Samiha Anne. J'ai dû acheter un grand dictionnaire ottoman pour pouvoir le lire parce que le turc de Samiha Anne est impressionnant. J'ai souligné des mots incroyables parce que je ne savais pas ce que cela voulait dire. Je ne savais rien. Je voulais comprendre: pourquoi ces personnes sont-elles devenues musulmanes? Pourquoi suivent-elles un homme? N'ont-elles

pas de raison pour penser par elles-mêmes? J'ai lu chaque page en me disant que c'était ce que je cherchais, cette conception de la morale. J'ai compris pourquoi elles suivent le Prophète, parce qu'il tient parole, parce qu'il te donne de l'importance, parce qu'il est bienveillant. Je me suis dit que c'était cela que je cherchais. En fait, je cherchais l'unicité et la vérité mais je ne le savais pas. J'ai lu tous les livres de Samiha Anne. Elle a changé mon point de vue sur le monde. J'ai vu que des choses auxquelles je donnais de l'importance avant étaient en fait sans importance, que le trésor est à l'intérieur de chacun-e.

Ma relation avec ma famille allait mal et j'étais prête à partir finir mes études aux Etats-Unis. Mais le jour où j'ai fini mes examens, la famille de mon futur mari est venue chez nous. Une personne m'avait recommandée à eux [en tant que belle-fille potentielle]. J'ai dit à ma mère que je n'avais aucune intention de me marier, je n'avais que vingt ans à l'époque. Ils sont venus et je n'ai pas du tout aimé mon futur mari. Lui non plus ne m'a pas aimée du tout. Je te raconte cela pour que tu comprennes comment Dieu a tracé mon destin. On joue son rôle sans se rendre compte. Le lendemain, il a voulu aller manger avec moi. J'ai dit que je ne voulais pas. Ma mère a dit: "Ils sont venus depuis Istanbul, je ne peux pas les renvoyer comme ça." Nous sommes allés manger en ayant chacun l'intention de dire non à l'autre. Je ne savais pas quoi lui dire, une personne que je vois pour la première fois de ma vie. Je lui ai demandé ce qu'il lisait. Ce qui était sûr pour moi, c'est que s'il ne montrait pas d'intérêt pour la spiritualité, je lui aurais tout de suite fermé la porte. Pendant que je parlais [de mes lectures], Mustafa est resté la bouche ouverte et me regardait. Il a commencé à me poser plein de questions. Cela l'a incroyablement attiré, il est tombé amoureux. Et moi, ça m'a plu que cela lui ait plu. Puis ils sont rentrés à Istanbul, sans qu'une décision n'ait été prise. Le 7 juillet 1986, la connaissance qui m'avait fait découvrir les livres m'a donné l'occasion de rencontrer Samiha Anne. Elle était très malade et n'acceptait pas beaucoup de visites. Nous sommes entrées. Samiha Anne ne m'a montré aucune réaction. Elle ne m'a même pas souhaité la bienvenue. Mon amie parlait sans arrêt, elle lui embrassait les pieds et les mains et moi je me disais: "Pourquoi elle lui embrasse les pieds alors qu'elle pourrait lui embrasser la main? Si tu l'aimes, prends-là dans tes bras!" Cela me dérangeait. Samiha Anne parlait très peu, elle répondait par deux ou trois mots. Je ne me souviens pas de tous les détails mais ce dont je me souviens, c'est que mon amie a dit: "Voici mon amie Derya" et Samiha Anne, comme si elle venait de se rendre compte que j'étais là, a tourné son regard vers moi. Anna, il fallait la voir. Deux yeux immenses, des cheveux gris-blancs, une peau très blanche, une femme toute frêle, mais elle était grande. Elle ne devait pas faire plus de quarante kilos. Elle n'a fait que me regarder, elle n'a rien dit, elle m'a détruite du regard, comme si elle me passait au crible fin, comme un projecteur. J'ai regardé ses yeux et je n'ai eu qu'une pensée: "Comme elle est belle!". Belle, rien d'autre ne m'est venu à l'esprit. C'était une femme de quatre-vingt ans, maigre, une personne d'un âge pour lequel une jeune fille de vingt ans ne devrait ressentir aucun intérêt, mais je n'avais pas vu une personne aussi belle de toute ma vie. C'est ça la beauté. Le regard de ces yeux était beau, son attitude était belle, je ne peux pas le décrire, belle, c'est ça. J'ai été très impressionnée par elle. Quand elle te regarde, tu sens qu'elle voit tout en toi et tu te demandes ce qu'elle voit dont tu n'es même pas consciente. Nous avons demandé la permission de partir et nous sommes sorties. Dès que je suis sortie, je ne sais pas pourquoi, j'ai commencé à pleurer. Je pleurais sans pouvoir m'arrêter. Mon amie m'a dit: "Pourquoi pleures-tu, ma fille?" "Je ne sais pas", j'ai répondu. Nous avons marché de Fatih jusqu'à Beyazit parce que je pleurais sans arrêt, tout ce que j'avais à l'intérieur de moi se déversait. Elle m'a demandé pourquoi je pleurais et je lui ai dit que je n'en savais rien mais j'ai dit: "Ne me demande rien, ne me dis rien. Je veux juste profiter de ce moment, le plaisir d'avoir pu la rencontrer et d'avoir pu être avec elle." C'est à cet instant que tu comprends pourquoi les gens ont suivi les prophètes. Que ce soit Jésus, Moïse ou Mohammed, quand tu vois cette beauté, tu la suis. (Istanbul, 20.07.2006)

Le récit de Derya livre le portrait d'une jeune femme en quête de spiritualité, bouleversée par la rencontre d'une maître soufie. Il illustre parfaitement les questions que peut se poser une observatrice extérieure qui rencontre les disciples d'un-e maître: comment se fait-il que ces personnes aient changé de vie pour suivre un autre être humain?

Ce travail de thèse cherche à saisir la vie d'un groupe de femmes et d'hommes, issu-e-s des classes aisées d'Istanbul, ayant choisi de se soumettre à la guide soufie Cemalnur Sargut. Il s'agira de faire le portrait de cette maître, ainsi que de mettre en lumière la manière dont elle dirige son groupe, en tant que femme, dans le contexte politico-religieux complexe de la Turquie laïque du XXI^{ème} siècle.

Cemalnur Sargut est la successeuse de Samiha Ayverdi (1905-1993), évoquée dans le témoignage présenté en encadré. Les deux femmes se rattachent à une branche de la Rifā'iyya fondée au début du XX^{ème} siècle à Istanbul, par Kenan Rifai Büyükkaksoy (1867-1950). Voyons tout d'abord de quelle façon le mouvement de la Rifā'iyya se positionne dans le paysage religieux turc, et en particulier de quelle manière il se distingue d'autres mouvements soufis en Turquie.

Le soufisme en Turquie

Le soufisme (tr. *tasavvuf*, ar. *taṣawwuf*) peut être défini comme une voie ésotérique et initiatique, consistant en une progression spirituelle dont le but est la purification de l'âme. L'aboutissement de la voie soufie est conçu comme l'extinction en Dieu, l'annihilation de la conscience individuelle dans la Présence divine. Cemalnur Sargut exprime souvent cette idée en utilisant les termes de *yokluk* et *hiçlik* qui désignent le fait de ne pas exister, le néant. La voie s'ordonne autour d'une doctrine selon laquelle toute réalité comporte un aspect extérieur apparent - ou exotérique, *zahir* (ar. *ẓāhir*) - et un aspect intérieur caché - ou ésotérique, *batın* (ar. *bāṭin*); et le soufisme se présente lui-même comme l'aspect intérieur et ésotérique de l'islam (Bonaud, 1991, p. 11). Cette dialectique du manifeste et du caché, de l'apparent et du secret, est aussi couramment exprimée par les personnes étudiées ici, en termes d'opposition entre la forme (*şekil*) et le sens profond, symbolique (tr. *mana*, ar. *ma'nā*). En effet, pour les disciples de Cemalnur Sargut tout comme pour d'autres soufis, il s'agit de respecter les règles de bases de l'islam, la charia, sans toutefois se borner à une mise en pratique purement formelle, mais en cherchant au contraire à en saisir le sens profond. Cette idée s'applique aussi au Coran, dont les versets sont perçus comme ayant une signification symbolique qui s'ajoute à son sens littéral (Sedgwick, 2001, p. 18). La plupart des soufis s'accordent à penser

qu'il serait vain et périlleux de s'engager sur cette voie sans la guidance avisée d'un-e maître. La relation maître-disciple est donc centrale à cette forme de spiritualité.

Dès les premiers siècles de l'islam, le soufisme fut en effet transmis au sein de petits cercles informels de disciples se rassemblant autour de maîtres. Peu à peu, vers le XII^{ème} siècle, ces groupes s'organisèrent sous forme de confréries, ce qui leur donna un cadre institutionnel (Chih, 2000, p. 16). Le terme le plus couramment utilisé en turc pour désigner ces confréries est *tarikāt*, mot d'origine arabe (*ṭarīqa*) qui signifie à l'origine "voie". *Tarikāt* a pris plusieurs acceptions qui peuvent prêter à confusion et qu'il est important de distinguer ici. Le mot désigne en premier lieu la voie initiatique, chaque *tarikāt* représentant une méthode spirituelle, héritée d'un maître qui lui a donné ses caractéristiques spécifiques (Chodkiewicz, 1996, p. 539). Par extension, le terme est venu caractériser aussi l'ensemble des personnes qui suivent cette voie sous la direction d'un maître. Il s'agit ici d'une forme d'organisation associative particulière. Cette distinction est d'une grande importance dans le contexte turc puisque, comme nous le verrons plus loin, les *tarikāt*, dans le deuxième sens d'organisations associatives spécifiques, y sont interdites. Le terme *tarikāt* a par ailleurs pris une connotation très péjorative en Turquie, particulièrement dans les médias, où il est devenu synonyme d'organisations souterraines et d'activisme religieux antilaïque (Manço, 1996, p. 3). Ainsi les divers groupes se réclamant d'une tradition soufie ont intérêt à marquer une distance claire avec l'idée de *tarikāt*.

Dès les XII^e et XIII^e siècles, les confréries se propagèrent rapidement dans tout le monde musulman et elles firent leur apparition dans l'actuelle Turquie à l'époque seldjoukide. Au XVI^e siècle, le soufisme parvint à s'établir comme un élément central de la société ottomane (Lapidus 1992). L'influence des confréries sur l'histoire politique, sociale et culturelle de l'Empire ottoman fut véritablement déterminante. Elles connurent chez les Ottomans un développement et une diffusion plus large que partout ailleurs dans le monde musulman (Zarcone, 2004). Il est important de noter que les *tarikāt* étaient présentes en ville comme à la campagne et qu'elles comptaient des membres dans tous les segments de la société, notamment parmi les élites de l'Empire; de nombreux oulémas¹ y étaient par exemple affiliés. La place essentielle que les confréries occupaient dans la société et la culture ottomanes fut pourtant foncièrement remise en question avec la fondation de la République turque en 1923 et le flot de réformes qui l'ont accompagnée. Ces réformes visant à établir un Etat laïc se sont attaquées principalement aux deux ailes de l'establishment religieux de l'Empire ottoman, à

¹ Le mot ouléma, passé en français, est construit à partir de *‘ulamā*, pluriel du mot arabe *‘ālim*, qui signifie "savant". Il est utilisé pour nommer les personnes versées dans les sciences islamiques.

savoir les oulémas et les confréries soufies. Les oulémas étaient vus comme des obscurantistes médiévaux et les cheikhs soufis comme des agents favorisant les superstitions et l'arriération de leurs disciples (Esposito, 1998, p. 98). En 1925, le créateur de la Turquie moderne, Mustafa Kemal, aussi appelé Atatürk ("Père des Turcs"), fit interdire les confréries à la suite d'une révolte dirigée par le chef d'une d'entre elles, Cheikh Said. Il ordonna en même temps la fermeture des *tekke*, les lieux de rencontre des derviches (pr. *darwīš*, tr. *derviş*)² Dans l'idéologie moderniste développée par la République, les *tarikāt*, qui symbolisaient ce passé dont on cherchait justement à se démarquer, n'avaient plus leur place. C'est ainsi qu'Atatürk déclara:

"La République turque ne peut pas être le pays des cheikhs, des derviches et des membres de confréries... Les chefs de *tarikāt* fermeront leurs *tekke* volontairement et immédiatement... Le but des *tekke* est d'endormir et d'abrutir le peuple." (cité dans Kreiser, 1986, p. 50).

Dans les années qui suivirent, toute résistance à ces réformes fut sévèrement réprimée et de nombreux membres de confrérie furent pendus pour s'y être opposés. Selon Thierry Zarcone, il n'est pas possible d'analyser convenablement le discours actuel de ces groupes sans s'être sérieusement penché sur la période au cours de laquelle l'idéologie soufie, persécutée par le régime républicain, s'est vue contrainte d'adopter de nouvelles stratégies pour maintenir ses traditions (1992, p. 133). Nous reviendrons plus loin sur la manière dont cette période a été vécue par le groupe étudié ici.

Ce n'est qu'à partir des années 1950, avec le passage au multipartisme et l'arrivée au pouvoir du Parti démocrate, plus tolérant envers la religion, qu'une certaine détente se fit sentir à l'égard de l'islam. Après vingt-cinq années de vie clandestine, et malgré la disparition des *tekke*, la vie soufie réapparut. Les confréries, ne dépendant pas d'une organisation centrale, avaient continué à fonctionner comme des cellules indépendantes discrètes, mettant à profit des liens d'allégeance sélectifs avec certains membres de la police, de l'armée et du parlement (Kafadar, 1992, p. 310). Dès les années 1980, avec l'accord tacite de certains gouvernements, les soufis purent s'organiser sous la couverture d'associations de bienfaisance (*vakıf*) qui leur donnèrent une raison sociale (Zarcone, 1996). Il a été de notoriété publique, durant toute l'aire kémaliste, que des réunions de soufis avaient lieu, et de nombreux politiciens de droite étaient affiliés à ces cercles. Cela était toléré tant qu'ils ne fonctionnaient pas ouvertement comme organisations religieuses (Raudvere, 2002, p. 28).

² Mot d'origine persane, signifiant "pauvre", dans le sens matériel ou spirituel (Sedgwick, 2001, p. 21). Dans ce travail, j'utilise "derviche" et "soufi" comme des synonymes.

Un rapide état des lieux de la situation actuelle des groupes soufis en Turquie montre que la loi de 1925, toujours en vigueur à ce jour, a eu des conséquences très importantes: certaines confréries ont totalement cessé d'exister et les autres ont dû se transformer. Au nombre de celles qui ont cessé d'exister, on compte la Şādīliyya et la Badawīyya (Zarcone, 2004, p. 273). Parmi celles qui ont continué à être actives, les Naqşbandi sont incontestablement les plus importants en nombre et en influence, suivi des Qādirī. Ensuite, on trouve les Rifā'ī, Ḥalwātī, Mevlevī (ar. Maulawī), Bektaşī (ar. Baktaşi). A l'heure actuelle, il existe une multitude de groupes très divers à Istanbul et dans les grandes villes. Le soufisme est aussi présent dans les villages en Anatolie, les Qādirī et les Naqşbandi étant très influents parmi les Kurdes notamment³.

La Rifā'īyya: une confrérie pour les classes inférieures?

La Rifā'īyya figure parmi les plus vieilles confréries mystiques musulmanes. Apparue au XII^e siècle dans l'Irak actuel, son saint fondateur est Aḥmad Rifā'ī. La Turquie fut durant de longs siècles l'un des principaux bastions de la confrérie avec l'Irak, l'Égypte et la Syrie. Après avoir marqué un certain recul dans la première moitié du XX^e siècle, lié notamment à l'interdiction de 1925, la Rifā'īyya semble actuellement être dans une phase de renouveau dans cette région (Popovic, 1996, p. 494). Peu de traits la distinguent à vrai dire des autres confréries; on peut dire toutefois que son fondateur avait opté pour la voie de l'humilité et de la modestie, et que celles-ci sont considérées comme les fondements de la confrérie (Popovic, 1996, p. 495). Une des caractéristiques de la Rifā'īyya est sa forme particulière de *zikir* (ar. *ḍikr*), rituel soufi par excellence. Il comprend des épreuves physiques impressionnantes comme se transpercer certaines parties du corps avec des piques en métal ou mâcher du verre. Plusieurs récits de voyageurs européens à l'époque de l'Empire ottoman livrent des descriptions édifiantes de cérémonies rifā'ī (Lifchez, 1992).

Les confréries ont été amenées à être associées à différentes classes sociales, certaines étaient considérées comme "aristocratiques", tandis que d'autres attiraient plutôt les classes populaires (Trimingham, 1998, p. 233). La Rifā'īyya est souvent présentée comme une confrérie recrutant ses disciples dans les zones rurales ou parmi les couches populaires des villes et dont les membres disposent de peu d'éducation. Alexandre Popovic (1994) mentionne par exemple le niveau intellectuel modeste de la majorité des cheikhs rifā'ī des Balkans. Dans son étude du soufisme dans le nord de la Syrie (2001), Paulo Pinto, quant à lui, contraste les

³ Il existe très peu d'études sur des groupes se trouvant en dehors d'Istanbul. Voir Atacan (1999), pour une étude portant sur un cheikh de la région de Malatya, Çakır (1998) et Bruinessen (1992).

Qādirī, qui recrutent parmi la classe moyenne marchande et abordent leur pratique religieuse par une approche esthétique et intellectuelle, avec les Rifā'ī, dont le cercle se compose de paysans et de travailleurs ruraux qui mettent surtout l'accent sur la dimension corporelle des rituels.

Les disciples de Cemalnur Sargut ne ressemblent en rien à cette image de la Rifā'īyya, dominante dans la littérature sur le sujet, qui mêle origines modestes et rituels extravagants. Il faut remonter au fondateur de cette branche stambouliote de la Rifā'īyya, Kenan Rifai, pour comprendre sa particularité.

Kenan Rifai: fondateur d'une branche de la Rifā'īyya pour l'élite stambouliote

La seule biographie de Kenan Rifai disponible à ce jour a été écrite par Samiha Ayverdi et trois autres de ses disciples, toutes des femmes (Ayverdi et al., 1983). Le fait que ce livre ait été écrit par des disciples pose bien sûr la question de l'objectivité de cette référence⁴.

Selon ses disciples, Kenan – qui ne portait pas encore le nom de Rifai à l'époque - est né en 1867 à Filibe (dans l'actuelle Bulgarie), dans une grande famille de bey de l'Empire ottoman⁵.

En raison de l'insécurité croissante régnant dans les provinces balkaniques, sa famille déménagea à Istanbul quand il était encore un petit garçon. Il étudia dans le prestigieux établissement scolaire francophone de Galatasaray. Dès sa sortie du lycée, il commença à travailler dans l'administration tout en poursuivant des études de droit. Jusqu'à sa retraite, il travaillera dans le domaine de l'éducation, occupant des postes de directeur d'école dans différentes villes de l'Empire ottoman. Il passera notamment quatre années à Médine dans le cadre de ses fonctions.



Photo 1, Kenan Rifai

Là-bas, il devint le disciple du cheikh Ḥamza al-Rifā'ī, dont il reçut une *icazet* (ar. *iğāza*), diplôme lui

permettant d'enseigner à son tour, et il prit le nom de Kenan Rifai (Ayverdi, Araz, Erol, & Huri, 1983, p. 80)⁶.

⁴ Sur la difficulté de distinguer faits historiques et hagiographie dans les récits de disciples, voir Jamous (1994)

⁵ Sous l'Empire ottoman, les beys étaient des notables, gros propriétaires terriens, profitant d'une grande autonomie dans les provinces, en particulier au XVIIIe et XIXe siècle.

⁶ Nous verrons dans le chapitre 2 que d'autres personnages ont joué un rôle dans son éducation spirituelle. Je me concentre pour le moment sur son lien avec la Rifā'īyya. Par ailleurs, en 1934, lorsque la République turque

C'est après son retour de Médine et son installation à Istanbul en 1904 qu'il prit la fonction de cheikh et commença à enseigner. Autour du maître se rassemblaient régulièrement un cercle de personnes cultivées, des intellectuels, des poètes, des artistes. L'enseignement de Kenan Rifai était centré en particulier autour du commentaire du *Maṭnawī* (tr. *Mesnevi*), chef d'œuvre écrit en persan de Ğalāl al-Dīn Rūmī (tr. Celaleddin Rumi) et sa vision de l'islam se caractérisait par une grande souplesse et liberté de penser. Il faisait par ailleurs preuve d'une grande tolérance religieuse et une ouverture aux non-musulmans (Zarcone, 2004, p. 294). Il n'était pas rare que des chrétiens, notamment des prêtres, soient présents lors des réunions autour de Kenan Rifai et même le représentant du patriarcat chaldéen fréquentait parfois cette assemblée (Ayverdi et al., 1983, p. 91).

L'écart entre les rifā'ī ruraux et populaires d'une part et le style urbain et intellectuel du cercle de Kenan Rifai d'autre part, a poussé certaines personnes, notamment dans les milieux académiques turcs, à les considérer comme parfaitement distincts. Le terme "Rifai" est alors utilisé pour désigner spécifiquement les disciples de Kenan Rifai et sert à distinguer ces derniers du reste de la confrérie, pour laquelle on préfère le terme "Rufai" (Demirci, 2006)⁷. Cemalnur Sargut rejette toutefois cette distinction et je n'ai jamais entendu le terme "rufai" parmi ses disciples. Selon elle, le terme "Rifai" est à adopter pour tous les groupes liés à la Rifā'īyya et à Aḥmad Rifā'ī, sans opérer de distinction.

Il faut préciser ici que s'il arrive que la guide soit réticente à qualifier son groupe de branche de cette confrérie, cette prudence s'explique par une autre raison. Elle craint une confusion entre les deux acceptions du terme *tarikāt* mentionnées plus haut: la *tarikāt* comme concept mystique de voie (la Rifā'īyya étant dans ce cas le chemin mystique dessiné par Aḥmad Rifā'ī) et la *tarikāt* comme organisation (la Rifā'īyya faisant, dans cette acception, partie des confréries interdites en Turquie).

Celle qui n'existe pas

"Ah, les femmes soufies, ça existe?" est la réaction la plus fréquente que je rencontre lorsque je décline le sujet de ma thèse. La surprise ne fait que grandir quand j'ajoute que c'est aussi une femme qui est à la tête du groupe que j'étudie et que, de plus, celle-ci est même reconnue comme guide spirituelle par des hommes.

décréta la loi sur les noms de famille qui obligea tous les Turcs à se choisir un nom de famille, son nom fut changé en Kenan Büyükkaksoy.

⁷ Ces deux termes sont utilisés pour des groupes présentés comme distincts par exemple dans Özdemir et Frank (2000).

Cemalnur Sargut existe bel et bien. Pourtant, parfois ses disciples en doutent. Combien de fois n'ai-je pas entendu la formule: "Est-ce qu'elle existe ou est-ce qu'elle n'existe pas, je ne le sais pas...". Par là, ils entendent qu'elle a atteint le stade où sa propre individualité s'est effacée face à un principe supérieur qui s'exprime à travers elle. Voici comment en parle un de ses *mürid*:

Tu veux que je te dise comment je vois Cemalnur Abla? Je pense qu'elle n'existe pas mais en même temps, il y a quelque chose qui existe. [...] C'est comme si elle était liée à quelque chose qui la dépassait. Ce qui la rend différente de tou-te-s les autres est qu'elle n'a pas d'existence propre... (Engin, 05.08.2007)



Photo 2, Cemalnur Sargut et deux disciples

J'ai pu constater à maintes reprises pendant toutes ces années où j'ai parlé de mon sujet de thèse avec mes connaissances en Turquie ou mes collègues et ami-e-s en Suisse et en Allemagne, qu'on avait tendance à ne pas prendre au sérieux la religion et la spiritualité des personnes avec lesquelles je travaillais. J'ai décelé énormément de réserves à leur égard, et à mon sens, ces réticences peuvent être mises en lien avec trois types de raisonnement: premièrement, c'est l'origine sociale des membres du groupe qui dérange et qui semble faire douter de la profondeur et de la sincérité de leur engagement. En effet, parce qu'elles sont bourgeoises, ces femmes semblent d'office être perçues comme superficielles, ne pouvant s'intéresser à la religion que pour des motifs futiles, tels qu'occuper leur temps libre ou se donner bonne conscience. Deuxièmement, c'est l'approche souple que la guide montre à

l'égard des obligations de l'islam qui lui vaut des critiques, en particulier de musulman·e·s. Une jeune femme voilée me disait en souriant que ces ami·e·s traitaient les membres de ce groupe de "light Muslims", signifiant par là que ces riches ne pouvaient être prêt·e·s à se soumettre à des normes strictes et que ceci démontrait forcément une absence d'engagement réel. Finalement, une certaine condescendance se fait sentir à l'égard de la guide elle-même chez certain·e·s qui mettent en doute ses compétences en raison de son manque d'éducation religieuse formelle. En effet, elle n'a pas étudié la théologie à l'université et ne lit ni l'arabe, ni le persan, ce qui fait naître chez d'aucun·e·s du scepticisme quant à sa maîtrise des textes classiques.

Du point de vue de la chercheuse, ces attitudes appellent deux remarques. Je me dois tout d'abord de constater que d'autres maîtres, que j'ai eus l'occasion de fréquenter au cours de cette recherche, partagent l'une ou l'autre de ces caractéristiques avec Cemalnur Sargut et ses disciples. Or, ils ne se voient pas reprocher leurs origines bourgeoises ou leur manque d'éducation religieuse. Il y a donc fort à parier que les trois points relevés plus haut ne remettraient pas en doute la validité des pratiques de la maîtresse, si Cemalnur Sargut et la majorité de ses disciples n'étaient pas des *femmes*⁸.

Il me faut ensuite souligner qu'en tant qu'anthropologue, mon rôle n'est pas de déterminer la valeur de l'islam enseigné par Cemalnur Sargut, ni de juger de sa proximité avec les sources coraniques ou avec une certaine "orthodoxie", ou encore de me demander si ses disciples sont des "vrai·e·s" musulman·e·s. L'anthropologie rejette l'idée qu'il pourrait y avoir des groupes plus "authentiques" que d'autres, et que ces derniers seraient moins dignes d'être étudiés. C'est justement l'un des objectifs de cette thèse que de comprendre comment cette femme, malgré ou grâce à son genre, son origine sociale et son éducation religieuse particulière parvient à légitimer son autorité.

⁸ La question de la formation universitaire et celle de la connaissance de l'arabe, en particulier, semblent être des arguments fréquemment utilisés pour remettre en question l'autorité de femmes dans l'islam. Zainah Anwar, fondatrice du collectif féministe malaisien *Sisters in Islam* le dit de la façon suivante: "No one demands that you have a degree in political science or economics or social studies before you can talk about politics, economics, or social ills. We are deemed qualified to comment simply because we live these realities. But when it comes to talking about Islamic laws, qualifications suddenly become indispensable. We must hold a degree in Islamic studies, we must be able to speak Arabic. Once you jumped through these hoops, a new condition is set: the hijab. And when we wear the hijab, their masterstroke is delivered – they say our ideas are against Islam (...). Evidently, the problem is not with Islam. It is with the position that men in authority take in order to preserve their privilege." (Publié le 5 mars 2009 dans *International Herald Tribune*, accessible online: www.iht.com/articles/2009/03/05/opinion/edanwar.php, page consultée le 27.03.2009).

Structure de la thèse

Le premier chapitre est consacré à mon approche théorique et à une discussion de la méthode. Dans le chapitre suivant, je présente la guide spirituelle, Cemalnur Sargut, et la manière dont elle se positionne par rapport aux maîtres qui l'ont précédée. Je montre notamment comment elle légitime sa position d'autorité en mettant en avant la place des femmes dans cette lignée initiatique et en soulignant certains éléments de sa biographie. Le chapitre 3 consiste en la présentation du groupe de disciples et leurs activités. Je mets en évidence certains éléments du contenu des enseignements de Cemalnur Sargut et décris les réunions lors desquelles ceux-ci sont transmis. Le chapitre 4 donne lieu à une analyse des enseignements de la guide sur le masculin et le féminin et du statut qui en découle pour les femmes au sein du groupe. Dans le chapitre 5, nous verrons ce que disent ces femmes et ces hommes sur leur choix de s'engager dans une voie soufie et en particulier de devenir la ou le disciple de cette maître. Le chapitre 6 est consacré à la relation maître-disciple et une attention particulière est portée à la manière dont le genre influence cette relation. En effet, ce groupe représente l'un des rares où une femme maître a des hommes pour disciples. Je m'arrête aussi sur l'idée de soumission des disciples à leur maître en regardant la manière dont elle est vécue dans les interactions quotidiennes. Après la relation verticale entre la maître et les disciples, je passe, au chapitre 7, à l'analyse des relations *entre* les disciples pour montrer l'importance du groupe dans l'éducation des *mürîd*. Enfin, le dernier chapitre est consacré au rôle de Cemalnur Sargut dans l'espace public. Nous verrons qu'avec sa politique d'ouverture au grand public turc et international, elle a acquis de nouvelles fonctions sans toutefois abandonner son rôle de *mürşîd*.

1. Approche théorique et méthode

1.1. Approches anthropologiques du soufisme

Le soufisme, une relique du passé?

Les études anthropologiques consacrées au soufisme ont souvent abordé ce phénomène dans un contexte rural, villageois, ou de sociétés tribales (Bruinessen, 1992; Evans-Pritchard, 1949; Gellner, 1969). Dans certaines de ces études, le soufisme, pensé en opposition avec la religiosité des lettrés urbains, était vu comme une forme d'islam particulièrement adaptée à ces modes de vie. Ernest Gellner a par exemple défendu la thèse que l'islam puritain et littéraire des oulémas urbains ne pouvait répondre aux aspirations des tribus musulmanes dont les membres ne savaient ni lire, ni écrire et vivaient éloignés des villes. Par opposition, il considérait qu'une version «populaire» de cette religion, s'incarnant dans des formes concrètes au travers des figures de saints locaux, convenait mieux à ces populations.

Ce lien entre soufisme et monde rural, établi par les premiers anthropologues s'intéressant au sujet, allait de pair avec l'idée que les confréries étaient sur le point de disparaître en raison des changements causés par la modernisation et la montée simultanée des courants réformistes dont le but était d'établir un islam légaliste ou scripturaliste. Beaucoup d'anthropologues ont approché le soufisme en étant convaincus que les confréries allaient perdre leur place dans la vie culturelle et sociale, ne conservant une influence que parmi les segments les plus "arriérés" de la population. Cette manière de penser a trouvé un représentant influent en la personne de Clifford Geertz (1960, 1992), qui a mené des recherches au Maroc et en Indonésie. Il est d'ailleurs intéressant de constater que la position de Geertz sur la question correspond au discours moderniste qui se diffusait dans les pays musulmans à l'époque où il y faisait ses recherches, discours qui percevait les confréries soufies comme des reliques du passé.

La conception du soufisme comme un islam menacé de disparition imminente est à replacer dans le cadre de la théorie de la sécularisation qui a dominé les sciences des religions dès les années 1950. Cette théorie, qui remonte à l'époque des Lumières, repose sur l'idée que la modernisation conduit de façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans les esprits des individus (Berger, 2002). Dès la fin des années 1970, cette théorie a été remise en cause et il est aujourd'hui admis que la plupart des prévisions liées à ce soi-disant processus de sécularisation se sont révélées erronées. Peter Berger lui-même, un des plus fervents défenseurs de cette théorie dans les années 1960, a dû l'admettre: "Le monde

d'aujourd'hui [...] est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été" et de conclure "la relation entre religion et modernité est assez compliquée" (2001, p. 15 et 16).

Etant donné qu'au XXI^{ème} siècle, les confréries ne semblent pas être de simples éléments résiduels de la société pré-moderne, mais qu'elles ont au contraire l'air de prospérer, on se doit de réévaluer certains présupposés conceptuels qui ont fondé jusqu'à présent l'étude du soufisme. Il s'agit en particulier de se distancier d'explications qui collent trop à des modèles dépassés des sociétés musulmanes ou à la théorie de la sécularisation afin de pouvoir appréhender le succès actuel et la visibilité croissante des confréries auprès de personnes éduquées travaillant dans les secteurs "modernes" de la société (Voll, 2007).

Nouvelles approches dans la recherche sur le soufisme

Depuis quelques années, les chercheur·e·s ont pris conscience que la réislamisation dans le monde musulman ne se présente pas que sous les formes largement étudiées de l'islam radical politique mais aussi sous d'autres formes, notamment liées au soufisme. Tandis que les personnes qui font partie de groupes militants doivent se compter en milliers, il y a des millions de musulman·e·s qui sont membres actifs de confréries soufies ou de mouvements similaires de par le monde (Voll, 2007). Ces dernières années ont vu la parution de plusieurs volumes s'attachant à explorer la résurgence du soufisme à l'aide de nouvelles approches.

Un ensemble de contributions qui vont dans ce sens ont été rassemblées dans *Sufism and the "Modern" in Islam* publié par Martin Van Bruinessen et Julia Day Howell (2007). Les auteur·e·s ayant participé à cette publication se concentrent particulièrement sur l'attrait du soufisme pour celles et ceux qui sont à l'avant-garde des changements sociaux et de la modernisation dans les sociétés musulmanes actuelles. Ces chercheur·e·s rejettent les définitions simplistes du soufisme qui le confinent au monde rural en déclin. Ils remettent en cause la théorie de la sécularisation et sa conception du destin de la religion dans le processus de modernisation. Ils contribuent à mettre en lumière le caractère inadéquat de l'opposition simpliste entre sociétés "traditionnelles" et "modernes", en montrant comment des formes d'organisations sociales caractéristiques de sociétés préindustrielles peuvent fonctionner dans des contextes modernes et être adaptées pour répondre à des besoins émergents et des sensibilités nouvelles (Bruinessen & Howell, 2007, p. 17).

Deux contributions de ce volume traitent en particulier de populations partageant nombre de caractéristiques sociologiques avec les personnes qui font l'objet de cette thèse. Patrick Haenni et Raphaël Voix ont étudié les membres de la bourgeoisie marocaine occidentalisée, qui, après des études à l'étranger et des expériences dans les religions asiatiques et les

mouvements New Age, découvrent dans la Boutchichiyya une tradition spirituelle autochtone attractive. Cela les amène à recomposer des croyances religieuses en combinant le soufisme avec des éléments empruntés au New Age, que les auteurs définissent comme "les nouveaux modes de croyance dans lesquels l'éclectisme domine et le bien-être de l'individu est fixé comme l'objectif d'une quête personnelle qui se constitue au carrefour de la spiritualité et des thérapies psychologiques" (Haenni & Voix, 2007, p. 312, ma traduction). Les membres de cette bourgeoisie marocaine évitent les formes institutionnalisées de la religion et se défient profondément de l'autorité religieuse (Haenni & Voix, 2007). Julia Day Howell, de son côté, a mis en lumière l'intérêt grandissant en Indonésie, parmi les classes éduquées, urbaines et cosmopolites, pour le soufisme. Elle décrit tout un éventail de nouvelles activités liées au soufisme et extrêmement populaires dans les grands centres urbains du pays (Howell, 2000, 2007a, 2007b).

Un autre livre contribuant de façon importante à ce débat est celui de Suha Taji-Farouki (2007), consacré à l'étude de Beshara, un mouvement spirituel fondé en Grande-Bretagne dans les années 1970 par Bulent Rauf. Rauf est un descendant de l'élite ottomane et s'est attaché à transmettre les enseignements du grand penseur mystique Ibn 'Arabī à des jeunes, souvent non musulman·e·s, appartenant aux milieux de la "contre-culture" et poursuivant une quête spirituelle. Le livre, très érudit et soigneusement élaboré, porte essentiellement sur l'histoire du mouvement, ses enseignements et les pratiques qui y sont liées. L'auteure explore l'interface entre le soufisme et le New Age dans cette rencontre entre l'islam et l'Occident. C'est surtout le dernier chapitre de l'ouvrage de Taji-Farouki qui nous intéresse ici; l'auteure y élargit sa réflexion aux pays à majorité musulmane et se demande quel pourrait être l'avenir des spiritualités soufies/du soufisme dans ces régions, en partant de l'expérience de Beshara. Elle concentre son analyse sur les classes moyenne et supérieure des grandes villes car elle décèle des ressemblances importantes entre leur religiosité et les changements dans les modalités du croire que l'on peut observer dans les sociétés industrialisées occidentales. Elle éclaire cette discussion par trois études de cas qui portent sur l'Indonésie, le Maroc et la Turquie. Dans cette dernière, elle a choisit de présenter en particulier Cemalnur Sargut et ses disciples⁹. L'islamologue utilise cet exemple pour illustrer son idée d'un soufisme, dans ses nouvelles formes détachées des confréries traditionnelles, qui fournit à une certaine frange de la population des pays musulmans un discours qui peut sous-tendre une identité musulmane

⁹ Pour le Maroc et l'Indonésie, Taji-Farouki se fonde principalement sur les travaux des trois auteur·e·s associé·e·s au projet "Sufism and the 'Modern'" présentés plus haut. En ce qui concerne la Turquie, elle a fait ses propres recherches de terrain.

moderne et cosmopolite tout en laissant la place à une certaine autonomie intellectuelle, au syncrétisme, à une approche éclectique et à un nouvel accent sur l'individu.

Je place mon travail dans ce courant qui cherche à appréhender le soufisme comme un phénomène qui, loin de disparaître, semble parfaitement adapté aux aspirations et au style de vie d'une population aisée et cosmopolite dans les pays à majorité musulmane, à laquelle appartiennent aussi les personnes avec lesquelles j'ai travaillé. Je suis toutefois prudente quant à analyser les particularités de la spiritualité des disciples de Cemalnur Sargut en termes d'influences New Age. Certes, on remarque chez les disciples de Cemalnur Sargut, comme chez d'autres groupes qui font l'objet des études citées plus haut, un accent sur l'expérience intérieure, l'humanisme et le dialogue, par opposition par exemple à la discipline, fortement assouplie. Ces éléments ne sont toutefois pas uniques au New Age et font même partie des caractéristiques du soufisme. Il est vrai que d'autres éléments observés dans le cadre de ma recherche à Istanbul font plus directement référence des formes nouvelles de religiosité. On peut par exemple constater l'utilisation par certain·e·s disciples d'un langage dérivé de la psychologie, avec un accent sur le bien-être de l'individu, et de fréquentes références aux "énergies". Cependant, au moins deux des qualificatifs centraux à la définition que Taji-Farouki et d'autres auteur·e·s donnent des *New Agers* ne sont pas appropriés pour décrire les personnes que j'étudie. Premièrement, les adeptes du New Age sont définis comme très éclectiques, combinant des éléments de spiritualités diverses pour se construire leur propre univers religieux. Or, une fois que les *mürîd* se sont lié·e·s à Cemalnur Sargut, ils ou elles se concentrent exclusivement sur ses enseignements sans aller voir d'autres maîtres et sans se permettre (en tout cas consciemment) de les combiner avec des éléments pris ailleurs. Deuxièmement, on ne retrouve pas parmi les *mürîd* la méfiance par rapport à l'autorité et l'autonomie caractéristiques des personnes décrites par la littérature sur les nouvelles religiosités. Les disciples de Cemalnur considèrent la soumission à son autorité comme un élément essentiel de leur vie spirituelle.

De ce point de vue, même si ils et elles sont clairement influencé·e·s par des idées liées au New Age, et en incluent des éléments dans leur conception du monde, j'ai choisi de ne pas retenir ce fait comme angle d'analyse principal.

1.2. Le genre dans les études sur l'islam

En plus de son appartenance à la classe supérieure, le groupe soufi qui forme le sujet de cette étude se caractérise par le fait que la majorité de ses membres, ainsi que la majorité des personnes occupant des positions de responsabilité, sont des femmes. Erika Friedl, qui a étudié les femmes d'un village en Iran pendant plus de 25 ans, nous met en garde:

Speaking about women now necessitates the delineation of the frame in which one places them, if one wants to avoid being accused of hidden motives and tendentious reporting. (1994, p. 93).

Suivant cette mise en garde, je consacre les paragraphes suivants à la clarification du cadre dans lequel je place Cemalnur Sargut et ses disciples.

L'androcentrisme dans les études sur la religion

Pendant longtemps, la question du genre était presque entièrement absente des études portant sur la religion. La situation a changé en partie grâce à l'impact de ce qu'on a appelé la deuxième vague du féminisme qui s'est développée dans les années 1960. Ces approches ont peu à peu influencé les différentes disciplines qui s'occupent de l'étude de la religion, de l'histoire à l'anthropologie (Woodhead, 2002). A partir de cette époque, les féministes ont cherché à provoquer une prise de conscience dans les milieux de la recherche en mettant en avant la nécessité d'étudier les femmes de manière aussi approfondie, critique et empathique que les hommes. Rita Gross (1977, 1994, 1996, 2005), pionnière dans l'étude des femmes dans le domaine de la religion, a clairement exposé la nécessité d'un changement de paradigme visant à remplacer une approche androcentrique par une approche se fondant sur un modèle d'humanité neutre et inclusif en ce qui concerne le genre¹⁰. Elle commence par définir les trois caractéristiques principales de l'approche androcentrique dont il s'agit de se distancer. Premièrement, la norme masculine et la norme humaine sont confondues et deviennent identiques. La féminité est vue comme une exception à cette norme. Il n'y a aucune conscience du fait que la masculinité n'est qu'une des facettes de l'expérience humaine. Ceci implique, deuxièmement, qu'on estime qu'étudier les manières de faire et de penser des hommes revient à étudier l'humanité. Il ne serait donc pas nécessaire de s'intéresser aux femmes, puisqu'elles sont incluses dans le générique masculin. Enfin, troisièmement, lorsque les femmes sont prises en considération, elles sont présentées comme des objets extérieurs à l'humanité, dont l'existence appelle une explication parce qu'elles

¹⁰Dans ses premiers articles, elle utilisait les termes "androgynous models of humanity" pour dire aussi bien masculin que féminin mais cela a été mal compris et interprété comme une sexualité vague et indifférenciée. C'est pourquoi, dans ses écrits suivants, elle a employé l'expression plus complexe "gender neutral and gender inclusive models of humanity" (Gross, 2005, p. 18).

différent de la norme masculine. Dans la plupart des études classiques, ces trois manières de penser induisent que les hommes sont présentés comme des sujets religieux à part entière, tandis que les femmes ne sont présentées qu'en relation avec les hommes étudiés. Dans ces études androcentriques, la discussion sur les femmes et la religion concerne le plus souvent la manière dont les hommes voient les femmes, les restrictions qui leur sont imposées ou encore le symbolisme et les personnages mythiques féminins. Leur vie religieuse et les rôles qu'elles ont au sein d'une religion sont le plus souvent passés sous silence, de même que leur appropriation du système religieux ou leur indépendance par rapport à l'ordre religieux. Si elles ne sont pas totalement ignorées, les femmes sont reléguées à un chapitre à part ou à une note de bas de page. Gross nous invite à abandonner ce type d'approche et à opérer le changement de paradigme présenté plus haut.

L'auteure américaine se défend contre une objection fréquente affirmant que ce sont les religions elles-mêmes qui sont androcentriques. Savoir si la religion étudiée ou non est androcentrique n'est pas importante d'un point de vue méthodologique, car même un système hautement centré sur les hommes ne peut pas être compris de manière adéquate si les données récoltées ne portent que sur ces derniers. La vraie question se situe au niveau du regard des chercheur·e·s. Selon Gross, la plupart des religions auraient l'air moins androcentriques si les chercheur·e·s ne projetaient pas leur propre androcentrisme sur elles.

Elle a identifié trois perspectives à prendre en compte dans les futures recherches touchant aux femmes dans le domaine de la religion. Les deux premières sont présentées ici, car elles s'avèrent particulièrement pertinentes pour mon étude. D'après Gross, il s'agit en premier lieu d'étudier les vies et les pensées de femmes en chair et en os. Elle précise:

Cultural stereotypes and normative laws *about* women cannot, under any circumstances, be substituted for the actual information about what women, in fact, do and think. What they are supposed to do, how they should feel, and the like, are merely cultural projections placed upon women. While interesting and important, they do not tell us about women's religious lives (1994, p. 342).

Il faut donc les étudier comme des sujets à part entière et non pas comme des objets dans l'univers religieux masculin. Deuxièmement, Gross estime que si on les reconnaît pour ce qu'ils sont, les stéréotypes culturels et les normes concernant les femmes et la féminité sont aussi très intéressants et importants à étudier. L'étude simultanée de ces deux domaines permet en effet de mettre en lumière le fait qu'il existe un écart significatif entre ce que les femmes devraient faire et ce qu'elles font en réalité. Cela montre aussi la manière dont elles manipulent et se réapproprient ces normes.

La question de l'oppression des femmes

Pourtant, des limites à certaines approches féministes dans les études portant sur la religion ont aussi été relevées. Selon Linda Woodhead, un des effets négatifs de l'influence de la deuxième vague féministe sur l'étude de la religion a été la tendance à approcher la question sous l'angle d'une seule problématique: la religion est-elle un élément "favorable" (libérateur) ou "mauvais" (oppressant) pour les femmes? Or cette approche comporte certaines limites. Premièrement, la question est trop large. Elle ne permet pas de rendre justice à l'immense variété des pratiques religieuses et surtout aux manières subtiles et complexes dont les femmes les habitent, les subvertissent et les négocient. Deuxièmement, le critère de libération/oppression en lui-même est trop vague et ne prend pas en compte les différences culturelles et historiques. Comme la notion de libération est souvent pensée en termes d'autonomie, les études qui s'y rapportent tendent à conclure que toutes les formes de religion sont insatisfaisantes. De plus, cette approche ne permet pas d'expliquer l'attrait qu'exercent les religions sur les femmes dans le monde entier autrement qu'en termes d'intériorisation de normes patriarcales (Woodhead, 2002, p. 332).

Bien que depuis deux décennies les théoricien-ne-s de la troisième vague du féminisme cherchent à intégrer les questions de différence sexuelle, raciale, nationale et de classe dans leurs raisonnements, la différence religieuse a été largement négligée. De plus, comme le relève Saba Mahmood, il semblerait que le caractère épineux de la relation entre féminisme et religion se manifeste le plus clairement dans les discussions à propos de l'islam (2001, p. 202). En effet, la question dominant le débat dans les médias, et parfois aussi dans les travaux scientifiques, est de savoir si cette religion oppresse les femmes, ou alors comment celles-ci font face à cette oppression. Le grand public occidental, nourri d'images de femmes voilées dans les médias, a pris l'habitude de penser les musulmanes comme étant forcément opprimées et confinées dans leurs foyers. Des conceptions essentialisantes de la culture et de la religion sont invoquées pour expliquer la violence subie par les femmes musulmanes et empêchent de considérer le contexte politique et historique. Ces femmes sont constamment traitées en victimes, que ce soit dans leur pays d'origine ou en tant que migrantes en Europe et en Amérique du Nord. Elles ne sont pas reconnues comme actrices de leur propre vie.

Leila Ahmed (1992) a montré que cette obsession autour de la question de l'oppression des femmes musulmanes prend ses racines dans les discours liés à la colonisation européenne. En effet, vers la fin du XIX^{ème} siècle, les administrateurs coloniaux ont lié voile et oppression patriarcale dans le but de démontrer l'infériorité des sociétés non-européennes. En s'appropriant le langage du féminisme naissant, les puissances coloniales pouvaient justifier

leur domination sur l'Asie et l'Afrique en se présentant comme les hérauts de la modernité éclairée. Bien entendu, ces mêmes hommes, qui critiquaient les musulmans et leur manière de traiter leurs femmes, étaient souvent farouchement opposés aux mouvements féministes dans leur propre pays. Or, ce genre d'argumentations est encore à l'œuvre de nos jours, par exemple dans la "guerre contre le terrorisme" lancée par l'administration Bush après le 11 septembre 2001. La volonté affichée d'améliorer le sort des femmes musulmanes, afghanes en l'occurrence, continue à être utilisée pour légitimer des actions politiques et militaires à visées impérialistes (Abu-Lughod, 2002). Cette imbrication problématique entre féminisme et racisme, donnant lieu à un racisme genré touchant spécifiquement les femmes musulmanes, a été mise en lumière par Christine Delphy dans le cas du débat sur le foulard en France (2006). Qu'on le veuille ou non, les images et les discours dominants dans les médias influencent aussi les questions de recherche et les analyses scientifiques. Comme le dit David Lepoutre à propos des jeunes vivant dans les banlieues françaises:

Ces espaces et les populations qui les occupent sont déjà sous les feux de la rampe. Ils sont par conséquent l'objet de discours préconstruits qui s'imposent à la pensée et orientent – ou désorientent - l'analyse (2001, p. 99).

La persistance de l'image coloniale de "la" femme musulmane, avec ses biais ethnocentriques et racistes, forme un obstacle majeur à la compréhension du point de vue des femmes musulmanes dans le monde contemporain (Hoodfar, 2001, p. 440).

J'ai signalé plus haut que les féministes actuelles, dites de la 3^{ème} vague, ont pris conscience des erreurs des féministes occidentales blanches qui tendaient à imposer leurs préoccupations particulières à toutes les femmes sans prendre en compte les différenciations qui pouvaient exister *entre* elles. Par ailleurs, un nombre croissant de féminismes non occidentaux sont apparus de par le monde, au sein desquels les idées de base de ce mouvement sont reprises et adaptées aux situations locales particulières. Parmi eux, des féminismes musulmans gagnent en importance depuis les années 1990, ancrant leur discours et leurs pratiques dans les enseignements du Coran et des hadiths.

Pour ma part, je reprends les enseignements des études genre à mon compte dans la mesure où ils m'ont sensibilisée à l'omniprésence du biais androcentrique et à la nécessité de prendre en compte le genre dans une étude comme celle-ci. Cette approche me paraît judicieuse pour autant que l'on évite de tomber dans des discours stigmatisant les femmes musulmanes et qu'on refuse de les enfermer dans une réflexion se centrant uniquement sur la question de leur oppression.

1.3. Soufisme et autorité féminine

La question de l'autorité féminine est centrale dans cette thèse. En partant du cas concret de Cemalnur Sargut, je cherche à explorer la manière dont une femme peut légitimer son autorité dans une fonction bien souvent réservée aux hommes. Mon but principal est de déterminer quels mécanismes lui permettent de justifier sa place en tant que guide spirituelle dans une chaîne d'initiation et d'accepter des disciples masculins.

Depuis une dizaine d'années, des efforts ont été faits pour donner plus de visibilité aux femmes dans les recherches sur le soufisme¹¹. Leur relative absence dans les comptes-rendus ethnographiques concernant les confréries ou les pratiques soufies est en effet d'autant plus injustifiée que, si les femmes sont en général moins visibles que les hommes, elles sont très souvent plus nombreuses à fréquenter ces groupes ou à s'adonner à ces pratiques. Certaines de ces recherches plus récentes décrivent les responsabilités prises par des femmes d'autorité dans le soufisme. Dans les paragraphes suivants, je vais tenter de dégager les enjeux centraux de la question en me référant à plusieurs de ces études.

L'autorité féminine en islam

Pendant des siècles, dans les sociétés musulmanes, seuls les hommes avaient accès aux institutions dans lesquelles l'éducation religieuse était dispensée et aux espaces publics où ils pouvaient exprimer leurs opinions à ce sujet. L'éducation religieuse des femmes avait lieu à la maison par l'intermédiaire d'autres femmes. Pourtant, les possibilités pour elles d'exercer différents types d'autorité religieuse islamique se sont passablement accrues au XX^{ème} siècle, spécialement dans ses deux ou trois dernières décennies. On assiste à une acceptation grandissante des femmes dans les mosquées et les madrasas dont elles ont traditionnellement été exclues (Kalmbach, 2008).

Même si ces transformations ont permis l'émergence de formes d'autorité féminine dans l'islam sunnite exotérique, la plupart des sources s'accordent pour dire que le soufisme offre plus de possibilités aux femmes en termes d'épanouissement spirituel ainsi qu'en termes d'accès à des positions de pouvoir. Différent-e-s auteur-e-s ont relevé que la gent féminine a trouvé dans le soufisme des sources alternatives pour légitimer leur autorité depuis les tous

¹¹ Je n'en citerai ici que les plus importantes. En ce qui concerne le Moyen-Orient, on peut signaler Hoffman (1995), Schielke (2008), Boettcher (1998b, 2001), Andezian (2001), Dwyer (1978) et Clancy-Smith (1991). Pour la Turquie en plus particulier, on se référera à Rauvdere (1998, 2002, 2003). Un certain nombre de recherches ont été produites sur les femmes soufies en Afrique: Coulon et Reveyrand (1990), Coulon (1988), Rosander (1998, 2003), Bop (2005), Hutson (2001) Declich (2000) et Grandin (1988). Pemberton (2006), Abbas (2002) et Flueckiger (2006) se penchent sur les femmes dans le soufisme en Asie du Sud. Depuis peu, des chercheuses ont commencé à étudier cette question dans les groupes soufis présents en Occident, comme par exemple Andezian (1983), Rosander (2004) et Jawad (2006).

débuts de l'islam (Gürsoy-Naşkalı, 1983; Schimmel, 2000). En effet, dans le soufisme, l'autorité se fonde surtout sur la notion de sainteté. Or, depuis les débuts de l'islam, il a été admis que les femmes pouvaient, au même titre que les hommes, accéder à la sainteté. Dans la relation directe et personnelle qui lie les croyant·e·s à Dieu, il n'y a pas de place pour la distinction entre les hommes et les femmes, distinction qui est liée au monde matériel. La sainteté est un état offert par Dieu à ses élu·e·s et Il ne les choisit pas en fonction de critères valables dans ce monde. Ainsi, l'autorité de type charismatique est plus facile d'accès pour les femmes que que l'autorité traditionnelle ou celle basée sur un savoir formel (Kalmbach, 2008, p. 41). Ceci a très bien été exprimé par Valérie Hoffman pour l'Egypte:

Leadership in mosque-centered Islam requires certification from the religious school system crowned by al-Azhar [mosquée et université reconnue comme un centre intellectuel important dans le monde musulman], and preachers and leaders of prayer are all men. But the credentials of mysticism are by definition of another order, from the grace of God, and therefore the boundaries of sex and of literacy and formal education do not apply. (1995, p. 227)

Cependant, si l'on y regarde de plus près et que l'on essaie de préciser quelles sont exactement les possibilités que le soufisme leur offre et comment celle-ci se traduit effectivement en terme d'autorité, on se rend compte que les femmes soufies sont confrontées à des limites qui ressemblent beaucoup à celles de leurs consœurs de l'islam exotérique (Bop, 2005).

La question de la ségrégation entre hommes et femmes

L'argument principal contre la participation des femmes et leur accès à des positions de pouvoir est le rejet de la mixité. Elles ne peuvent pas remplir les fonctions religieuses parce qu'elles sont considérées comme impures et susceptibles d'attirer le regard des hommes. Cet argument est aussi fréquemment utilisé dans le soufisme, qui admet pourtant qu'à partir d'un certain stade d'élévation spirituelle et de détachement par rapport aux questions liées au corps physique, la distinction entre homme et femme cesse de jouer un rôle. Comme le relève Kelly Pemberton, l'autorité féminine dans le soufisme est toutefois perçue par beaucoup comme une menace à l'ordre hégémonique qui idéalise l'exclusion des femmes des rituels, la ségrégation et la subordination des femmes à l'autorité masculine (2005, p. 5). Même au niveau de la participation des femmes en tant que disciples, la question de la ségrégation pose problème. Hoffman montre qu'en Egypte, le Conseil suprême des confréries interdit aux femmes d'être membres de confréries soufies pour éviter la mixité, interdite par la loi islamique, et ainsi préserver la moralité (1995, p. 25).

Une façon d'éviter cette mixité prohibée est de faire intervenir des femmes enseignantes. C'est le cas dans les mosquées en Syrie, décrites par Hilary Kalmbach, mais aussi dans beaucoup de groupes soufis. Annabelle Boettcher (1998a, 2001) fournit un bon exemple de cette pratique

dans son étude sur la Kaftāriyya. Cette branche de la Naqšbandiyya, très active en Syrie, recrute avec une grande efficacité des jeunes femmes qui sont ensuite formées dans le but d'instruire d'autres femmes. Ces enseignantes ne dirigent toutefois pas leurs groupes de manière indépendante puisqu'elles sont incluses dans une hiérarchie où elles sont subordonnées à un supérieur masculin. Cette soumission comporte deux dimensions. Administrativement parlant, les groupes de femmes qu'elles dirigent sont inclus dans un ensemble plus grand, qui lui-même est dirigé par un homme. Cette dépendance administrative se double d'une dépendance spirituelle. En effet, les cheikha ne peuvent pas remplir le rôle de guides spirituelles, c'est-à-dire qu'elles peuvent enseigner et conseiller, mais leurs tâches ne comprennent pas la direction spirituelle à proprement parler. Le lien d'allégeance des membres féminins de sous-groupes dirigés par une cheikha les lie en effet directement au cheikh Aḥmad Kaftārū, le chef de la confrérie (Boettcher, 1998a, p. 130). Comme le relève Kalmbach, la volonté de séparation entre les hommes et les femmes est certes l'argument qui permet à ces dernières d'accéder à des positions d'autorité dans certains groupes, mais ce même principe représente également la plus grande limite. Il les empêche d'enseigner aux hommes et les enferme par ailleurs dans des structures où elles sont subordonnées à une hiérarchie masculine.

Aussi, seule l'acceptation de la *mixité* dans la relation maître-disciples permet l'apparition de femmes maîtres *indépendantes*, comme les exemples cités dans la littérature le confirment (Clancy-Smith, 1991; Coulon & Reveyard, 1990; Hoffman, 1995). En conséquence, l'un des éléments importants permettant de distinguer différents types d'autorité féminine est de savoir si ces femmes n'enseignent qu'à des femmes, ou si elles ont aussi des disciples masculins qui les considèrent comme des maîtres spirituelles.

L'importance des liens de parenté

Un autre élément à prendre en compte est la présence ou non d'un lien de parenté avec un cheikh établi. Les femmes qui occupent des positions d'autorité sont généralement les épouses, filles, mères ou sœurs d'hommes de pouvoir. Souvent elles complètent les tâches d'un homme de leur parenté, par exemple en le secondant lors des rituels (Pemberton, 2006). Ou alors, il arrive qu'elles prennent la succession d'un de leur parent à la mort de celui-ci. Dans les confréries ayant adopté un système de succession parentale, le fils d'un cheikh lui succède. En l'absence de fils présentant les qualités requises, il arrive qu'une fille prenne la place de son père. Plusieurs cas ont été décrits dans la littérature (Clancy-Smith, 1991; Coulon & Reveyard, 1990; Grandin, 1988), mais il faut noter que souvent, s'il n'y a pas de garçons

dans la lignée directe, la fonction de chef de confrérie passe plutôt au mari de la fille. J'ai trouvé un seul exemple dans la littérature où la fonction de chef de confrérie avait été transmise à une femme sans que celle-ci ait un lien de parenté avec le chef décédé. Mark Sedgwick mentionne une branche de l'ordre Dandarawi à Beyrouth, qui est dirigée, depuis les années 70, par une femme professeur d'université qui n'a aucun lien de parenté avec un cheikh antérieur et qui a installé une crèche dans les locaux de l'ordre (2001, p. 37). Cela montre que la transmission de cette fonction à une femme provient d'une volonté de conserver l'autorité religieuse au sein de la famille. Il n'y a pas là de reconnaissance des qualités particulières de la personne.

La question de la reconnaissance formelle de l'autorité féminine

Un examen de la littérature traitant de la place des femmes dans le soufisme révèle que si les femmes peuvent *de facto* être actives en tant que guides spirituelles, elles ne sont souvent pas officiellement reconnues comme telles.

Plusieurs auteur-e-s relèvent des cas dans lesquels les femmes remplissent les mêmes fonctions que les hommes, mais le titre associé à ces fonctions ne leur est pas attribué (Dwyer, 1978; Hutson, 2001; Pemberton, 2006). Hoffman en livre un exemple très parlant; elle présente le cas d'une jeune femme dont tous les disciples reconnaissent qu'elle a hérité des pouvoirs spirituels de son père, mais c'est le fils qui a repris la direction officielle de la confrérie (1995, p. 129).

Vu la peine qu'elles ont à obtenir cette reconnaissance institutionnelle, il n'est pas étonnant que les femmes se soient repliées sur les marges du soufisme. En effet, selon Pemberton (2006), comme les études concernant les relations maître-disciples ont eu tendance à se concentrer sur le soufisme institutionnel, formel et dominé par les hommes, la présence de femmes, non seulement comme disciples mais aussi comme figures d'autorité, est passée inaperçue. On trouve le même type de réflexion chez Schielke (2008), qui explique le manque d'études consacrées aux femmes dans le soufisme égyptien par le fait que les chercheur-e-s ont eu tendance à se concentrer sur les ordres soufis d'orientation réformiste et organisés de manière formelle.

Contraintes particulières pour les femmes

En y regardant de plus près, on se rend compte que des contraintes particulières pèsent sur les femmes. Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'autorité dans le soufisme est liée à la sainteté et c'est pour cette raison qu'elle est théoriquement accessible aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Pourtant, cette même notion de sainteté implique des contraintes particulières

pour les femmes, limitant leur pouvoir. Ce qui frappe en effet dans les divers comptes-rendus, c'est qu'elles peuvent avoir du pouvoir, mais seulement si elles se montrent d'autant plus pieuses et modestes. Cette même modestie revient dans les faits à limiter leurs possibilités de prendre la parole en public et d'être actives sur le devant de la scène, ce qui n'est pas le cas pour les hommes.

Dans son article présentant Sokhna Magat Diop, qui a repris la direction d'une branche de la confrérie mouride à la mort de son père en 1943, Christian Coulon parvient à la conclusion que, de façon générale, rien ne la distingue des autres grands marabouts mourides. Il décèle néanmoins quelques caractéristiques qui lui sont propres. Parce qu'elle est une femme, il y a par exemple certaines fonctions qu'elle ne peut pas remplir, comme diriger la prière. Par ailleurs, elle ne célèbre pas les mariages et ne prend pas la parole en public, tâches qu'elle laisse à son fils. De plus, la vie très ascétique qu'elle mène semble la rendre d'autant plus remarquable aux yeux de sa communauté et la distingue des autres marabouts, beaucoup plus tournés vers le monde. Coulon explique que malgré ces limites, Sokhna Magat Diop exerce un réel pouvoir en coulisse. Par exemple, si elle ne dirige pas la prière, c'est elle qui choisit les imams. L'auteur affirme que:

One should not be led to believe that this relative public invisibility of the *khalifa* indicates some sort of limit to her authority. On the contrary, her discretion is interpreted as a sign of her holiness. It is not only because she is a woman that Sokhna shows such reticence, but especially because she is a *wali* whose *baraka* transcends 'ordinary' manifestations of authority [...]. Hence it is less important that Sokhna lacks the legal powers of a man. This only makes her more holy (Coulon, 1988, pp. 131-132).

Cette description illustre à merveille le paradoxe du pouvoir des femmes basé sur la sainteté et la piété, paradoxe qui semble d'ailleurs échapper à l'auteur de l'article. Tout semble indiquer que moins les femmes ont de pouvoir, plus elles paraissent saintes, ce qui en retour leur donne du pouvoir mais seulement si elles s'efforcent de donner l'impression qu'elles n'en ont pas. Coulon dit que la discrétion de Sokhna n'est pas due au fait qu'elle soit une femme mais doit être liée à son statut de *walī*, d'amie de Dieu, de sainte. Pourtant, il reconnaît lui-même que les marabouts hommes peuvent se permettre de se montrer beaucoup plus préoccupés par l'argent et le pouvoir que par le mysticisme, sans que cela ne remette en cause leur autorité.

D'autres sources montrent que le pouvoir des femmes dans le soufisme vient souvent au prix de grands sacrifices personnels. L'exemple de Lalla Zainab, présenté par Clancy-Smith (1991), décrit une femme qui a renoncé à toute vie familiale, sexuelle et affective pour pouvoir établir sa réputation de sainte, qui seule pouvait lui garantir le respect de la population du Sahara.

Cemalnur Sargut en tant que femme d'autorité

Cette mise en lumière des enjeux de l'autorité féminine dans le soufisme et dans la littérature sur la question permet de mieux cerner la position assez particulière que revêt Cemalnur Sargut. En effet, bien que la majorité de ses disciples soient des femmes, un nombre non négligeable d'hommes la reconnaissent comme leur guide spirituelle. De plus, elle gère son groupe de manière totalement indépendante et n'a aucun lien de parenté avec un cheikh établi qui puisse justifier sa position. On ne peut pas non plus dire que la guide stambouliote se situe dans une marge ou en dehors du soufisme officiel. Il est difficile de reprendre ces réflexions en termes de soufisme "officiel" dans le contexte turc. En effet, les confréries y sont justement formellement interdites de même que le titre de cheikh. On ne peut donc dire de personne, homme ou femme, que son titre ou sa fonction soit publiquement reconnue. En Turquie, il n'existe plus non plus d'ordre organisé de manière suffisamment formelle pour que l'on puisse affirmer que différents statuts ou fonctions ait été reconnus au sein de la hiérarchie de l'ordre. Ainsi, bien qu'il soit difficile de situer Cemalnur Sargut par rapport à un soufisme "officiel" qui n'existe pas dans son pays, on peut quand même relever sa particularité en soulignant que, même si son autorité est contestée à beaucoup de niveaux, elle est une figure publique du paysage soufi turc. A ce jour, il n'existe pas, à ma connaissance, d'ethnographie présentant de manière détaillée un groupe de disciples hommes et femmes sous la guidance d'une maîtresse spirituelle femme¹².

1.4. Le concept de charisme en sciences sociales

Comme nous l'avons vu plus haut, le soufisme se distingue de l'islam exotérique par son accent sur une forme d'autorité spécifique, l'autorité charismatique. Sur ce point, le soufisme rejoint de nombreuses autres traditions spirituelles, en particulier mystiques, qui insistent sur la nécessité de se confier à la direction d'un maître. Ces traditions soulignent la nature quasi surhumaine du maître, ainsi que l'importance non seulement de suivre son enseignement mais de s'exposer à son influence spirituelle. Les disciples s'y soumettent sans réserve, car c'est ainsi qu'ils et elles pourront espérer atteindre le même niveau. Bien que l'image du maître se différencie au gré des images de l'Ultime que professent les différentes religions, dans tous les cas, le maître est plus qu'un être humain (Keller, 1989, p. 103). Comme le constate Claude Geffré en conclusion d'un colloque consacré à la relation maître-disciples dans différentes traditions religieuses, c'est en particulier sur ce thème que d'étonnantes convergences peuvent

¹² Il faut toutefois signaler un mémoire de master non publié à propos des disciples de Cemalnur Sargut (Akman, 2007).

être trouvées, comme si la relation maître-disciple était une structure fondamentale ou un archétype de l'expérience spirituelle (1990, p. 221).

En sociologie et en anthropologie, les recherches sur la relation maître-disciples ont souvent pris comme point de départ la théorie du charisme de Max Weber. Celui-ci a introduit le concept de charisme dans les sciences sociales pour décrire les formes d'autorité qui se fondent sur l'attribution de qualités extraordinaires ou surhumaines, voire divines, à un individu par ses adeptes. Weber définit l'autorité (ou la domination) comme la possibilité de voir ses ordres suivis sans avoir besoin de recourir au pouvoir coercitif (1971, p.219). C'est en effet l'absence de coercition qui distingue l'autorité du pouvoir: on peut être forcé à reconnaître le pouvoir, alors qu'on entre dans une relation d'autorité par choix. Weber distingue l'autorité charismatique de l'autorité traditionnelle et de l'autorité rationnelle-légale. Il définit le charisme comme "la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels; ou encore qui est considéré comme envoyé de Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un 'chef'." (Weber, 1971, p. 249). Dans ce cas, les adeptes obéissent non parce que cela a du sens ou parce que la soumission est ancrée dans les coutumes, mais parce qu'ils et elles reconnaissent intuitivement le droit intrinsèque de la personne charismatique à commander (Lindholm, 1997).

Le charisme tel que définit par Weber est avant tout un concept descriptif qui met un nom sur un phénomène, plutôt que d'expliquer le pouvoir des chefs ou la soumission des adeptes (Robbins, 1998). Le sociologue amène cependant une idée qui nous sera particulièrement utile dans ce travail: bien que l'autorité charismatique repose sur des qualités personnelles, c'est la volonté d'autrui de créditer une personne de charisme qui en détermine la validité (Weber, 1971, p. 249). En d'autres termes, l'autorité religieuse n'est pas un attribut fixe, mais se fonde sur la reconnaissance et l'acquiescement; elle est donc essentiellement relationnelle. Les anthropologues et les sociologues après Weber se sont attachés à démontrer la nature sociale de l'émergence, de la reconnaissance et de la perpétuation du charisme (Wallis, 1996).

La typologie de Weber a bien sûr été utilisée dans les recherches portant sur le soufisme. On considère en général que l'autorité des maîtres soufis repose sur une combinaison de l'autorité traditionnelle et charismatique (Bruinessen, 1992; Kerrou, 1998). En effet, la fonction de cheikh se transmet souvent de père en fils ou au sein de lignées spirituelles, légitimations typiquement traditionnelles. Cependant, de telles légitimations sont rarement suffisantes et le futur maître doit aussi être perçu comme ayant des qualités personnelles exceptionnelles, tels

que des pouvoirs spirituels ou une piété exemplaire; bref, c'est l'idée de charisme qui entre en jeu. Martin van Bruinessen fait remarquer que dans ces stratégies de légitimation, la présentation de soi est particulièrement importante, et la plupart des cheikhs en sont très conscients (1992, p. 308). Pourtant, comme nous le signalions déjà plus haut, il serait faux de penser que seuls les maîtres ont un rôle dans la construction de leur charisme. L'anthropologue doit aussi porter son attention sur la manière dont l'autorité charismatique est interprétée et vécue par les croyant·e·s qui participent à sa fabrication.

1.5. Méthode

La démarche: observation participante, entretiens et documents

Les descriptions et analyses présentées dans cette thèse sont le résultat de sept mois de terrain à Istanbul, répartis entre mars 2005 et septembre 2007. En espaçant les moments passés sur le terrain, j'ai pu observer l'évolution du groupe soufi étudié sur une période de deux ans et demi et adapter mes questions au fur et à mesure de l'avancée de mes réflexions et des lectures théoriques. Depuis, je suis restée en contact avec les disciples de Cemalnur Sargut par téléphone et par e-mail. En mai 2008, ils et elles ont organisé un colloque auquel j'ai assisté. Leurs pratiques et les activités se transforment constamment et, tandis que j'écris ces lignes, beaucoup de choses auront sans doute déjà changé. A part les exceptions expressément signalées, les analyses présentées ici prennent en compte les événements et changements qui ont eu lieu avant septembre 2007.

Tout au long du terrain, j'ai principalement utilisé la méthode de l'observation participante en étant présente le plus souvent possible lors des diverses activités. L'observation a été complétée par une série d'entretiens semi-directifs avec Cemalnur Sargut, sa mère et des disciples¹³. J'ai rencontré la plupart de ces personnes à deux reprises pour une discussion d'une heure environ. J'ai observé que revenir pour un deuxième entretien permettait de passer à un niveau plus profond dans le dialogue, et je suis convaincue que cette manière d'opérer est plus judicieuse qu'une longue discussion. Enfin, j'ai parlé avec six femmes qui ne sont pas des disciples de Cemalnur Sargut mais qui participent de manière irrégulière à certaines activités ouvertes au grand public. Les entretiens ont toujours eu lieu en turc et ont été enregistrés.

Une troisième source de données consiste en un certain nombre de documents écrits et audiovisuels que j'ai récoltés durant mon terrain. Alors que beaucoup d'ethnologues doivent

¹³ J'ai fait 9 entretiens d'environ une heure avec Cemalnur Sargut et deux d'une même durée avec sa mère, Meşküre Sargut. 24 disciples, dont 18 femmes et 6 hommes, ont été interviewé·e·s.

se débrouiller avec des sources lacunaires, je fais face au phénomène inverse. Comme le dit André Mary (2000, p. 128), dans l'étude de mouvements religieux actuels, le problème n'est plus tant de surmonter les obstacles de l'accès à l'information que de savoir comment gérer l'inflation de documentation écrite et audiovisuelle que les acteurs religieux produisent eux-mêmes et mettent volontiers à disposition une fois la confiance établie.

Chaque conférence de la guide spirituelle et la plupart des activités sont largement documentées, photographiées, filmées ou enregistrées. J'ai récolté une grande quantité de DVDs qui sont venus s'ajouter à mes propres enregistrements de conférences et je me suis procuré les divers documents non publiés écrits par Cemalnur et ses disciples. A cela s'ajoute la littérature publiée par les maîtres de la lignée qui fait l'objet de cette étude.

En plus des observations menées à Istanbul, j'ai profité de ma proximité géographique avec l'Allemagne pour effectuer trois courts séjours (novembre 2005, avril 2007, octobre 2007) afin d'accompagner Cemalnur Sargut et ses disciples lors de leurs voyages dans ce pays. A cette occasion, j'ai pu faire cinq entretiens avec des personnes chrétiennes et musulmanes, habitant à Francfort et impliquées dans les activités de la guide dans cette ville.

Enfin, lors de mes séjours à Istanbul, j'ai participé à plusieurs reprises aux activités d'autres groupes soufis liés à des confréries différentes et dont les membres provenaient de couches socio-économiques très diverses. J'ai visité plusieurs groupes de Qādirī, participé régulièrement aux rencontres du jeudi soir d'un autre groupe de Rifā'ī, eu des contacts avec des personnes rattachées aux Cerrahi (ar. ġarrāhī) de Karagümruk et à un groupe de Mevlevi. J'ai passé une après-midi avec des femmes liées aux Naqšbandi de la mosquée d'Iskender Paşa. Ces expériences au sein d'autres groupes ont élargi ma connaissance du milieu soufi d'Istanbul, laquelle a enrichi mon travail de thèse de plusieurs manières. Premièrement, j'ai pu introduire des éléments comparatifs lorsque c'était pertinent. Ensuite, cela m'a permis de récolter les informations nécessaires à la compréhension des relations entre Cemalnur Sargut et les autres groupes. Finalement, mais à un degré moindre, j'ai pu mieux comprendre comment Cemalnur Sargut était perçue de l'extérieur du groupe.

Une femme chrétienne et étrangère mène l'enquête

Les auteur·e·s sensibles à la question de la réflexivité ont démontré que la construction du savoir dépend de différentes caractéristiques du chercheur ou de la chercheuse. L'anthropologue n'est jamais juste un·e anthropologue mais aussi une personne avec un genre, un âge, une classe, une identité ethnique, une éducation, une religion et une orientation sexuelle particulière (Bell, Caplan, & Karim, 1993).

Lorsqu'on lit les travaux de chercheuses ayant travaillé sur les femmes dans des pays musulmans, on tombe fréquemment sur l'affirmation qu'un homme n'aurait pas pu mener ce genre de recherche parce qu'il n'aurait pas eu accès aux femmes. Cela est certainement vrai pour les communautés qui pratiquent une ségrégation sexuelle stricte, comme celle avec laquelle a travaillé Catharina Raudvere (2002) à Istanbul ou celles étudiées par Mary Hegland (2003) ou Sabine Kalinock (2004) en Iran. Mais pour les groupes que j'ai moi-même visités à Istanbul, je pense que la situation est moins claire. Par exemple, je suis convaincue qu'un chercheur pourrait facilement faire une étude de terrain parmi les femmes du groupe de Cemalnur Sargut. Il pourrait être présent et participer librement à la plupart des activités de ces femmes, comme c'est le cas des membres masculins de la communauté. En ce sens, je ne peux pas dire que le fait que je sois une femme ait joué un rôle essentiel dans les relations que j'ai pu nouer avec mes interlocuteurs et interlocutrices. Pourtant, bien que j'ai eu accès aux hommes du groupe, j'ai incontestablement été plus proche des femmes. Je reviendrai ci-dessous sur les difficultés que j'ai eues lors de mes entretiens avec les hommes.

Bien que les différent·e·s auteur·e·s, notamment féministes, traitant de la réflexivité aient conscience que le genre s'articule avec diverses autres caractéristiques personnelles pour forger l'expérience de terrain, il n'est pas rare qu'elles oublient la religion dans leur liste (Castelli, 2001, p. 4)¹⁴. Mon expérience montre pourtant que c'est un facteur important, en particulier lorsqu'on travaille avec des communautés religieuses et sur des thématiques touchant à la religion. La littérature disponible approche souvent l'importance méthodologique de la religion en termes d'insider/outsider (MacCutcheon, 1999). Les études traitant plus particulièrement de l'islam semblent montrer que l'accès à des groupes musulmans peut être difficile pour des personnes non musulmanes. Habiba Fathi raconte comment les interactions avec les personnes qu'elle a étudiées en Asie Centrale sont devenues beaucoup plus chaleureuses lorsqu'elle a cessé de se présenter comme une chercheuse française et a mis en avant ses origines algériennes (2004). Raudvere explique qu'il lui a fallu un certain temps jusqu'à ce que les remarques comme "seul·e·s les musulman·e·s peuvent vraiment comprendre" ont commencé à se faire plus rares (2002). Dans la très belle conclusion de son livre, Pnina Werbner réfléchit longuement sur les difficultés qu'elle a eues et les conflits qui sont apparus à cause de ses origines juives tandis qu'elle faisait du terrain parmi les soufis au Pakistan et en Grande-Bretagne. Des rumeurs ont commencé à circuler

¹⁴ Pat Caplan cite l'âge, la sexualité, l'ethnicité et la classe (1993, p. 19) tandis que Carol Warren et Jennifer Hackney parlent d'âge, de classe, d'ethnicité ou d'identité sexuelle (2000, p. ix).

dans la communauté qu'elle était une espionne juive. On lui a refusé l'accès à une salle de prière d'une branche anglaise de cette confrérie car elle était une "infidèle" (2003).

La frontière prise en considération dans ces réflexions sur l'impact de la religion de la chercheuse est souvent celle qui sépare les musulman·e·s des non-musulman·e·s. Or, dans le cas de mon étude, une autre frontière me paraît plus importante. Il s'agit de celle séparant les croyant·e·s (des religions du Livre) des non-croyant·e·s. Cette idée a été confirmée par un de mes collègues qui a aussi travaillé dans le domaine religieux en Turquie. Il a admis qu'il devait taire son athéisme parce qu'il sentait que ses interlocuteurs seraient choqués s'ils l'apprenaient et qu'ils pourraient refuser de répondre à ses questions. Dans mon cas, il m'a semblé très important de dire aux personnes avec lesquelles je travaillais que la religion et la foi étaient très importantes pour moi. Ainsi, mes interlocuteurs et interlocutrices, bien que pleinement conscient·e·s que je ne partageais pas leur religion, me percevaient comme une personne capable de prendre leur expérience religieuse au sérieux¹⁵. Il faut toutefois souligner que les disciples de Cemalnur Sargut sont ouvert·e·s au dialogue interreligieux en général, ce qui leur a permis de m'accepter en tant que chrétienne sans se sentir menacé·e·s ou obligé·e·s de me convaincre de la supériorité de l'islam. Dans les autres groupes que j'ai fréquentés à Istanbul, je me suis souvent retrouvée la cible de tentatives de conversion et les relations devenaient plus tendues lorsqu'ils prenaient conscience que je ne changerais pas d'avis.

Néanmoins, la caractéristique identitaire qui me semble avoir les conséquences les plus importantes lorsqu'on travaille sur la religion en Turquie est la nationalité. Il est intéressant de voir la manière décisive dont elle s'articule avec les autres caractéristiques discutées précédemment. Cela est vrai en particulier pour la religion de la chercheuse, qui n'est pas perçue de la même manière si elle est turque ou non. Or, il est intéressant de noter que les personnes "de l'extérieur" semblent avoir la tâche plus facile de ce point de vue. En effet, la religion est une affaire délicate en Turquie. Depuis la fondation de la République, et même avant, les franges laïques ont été en conflit avec des courants religieux. Les groupements religieux, en particulier les soufis, sont facilement accusés, soit par les conservateurs qui leur reprochent d'être trop libéraux, soit par les élites modernistes qui les soupçonnent de favoriser des croyances arriérées, voire de menacer la laïcité.

En l'occurrence, il est plus facile pour une étrangère de se mouvoir dans ce champ de tensions que pour une personne de nationalité turque, tout simplement parce qu'elle est extérieure à ces

¹⁵Il ne fait aucun doute pour moi qu'une anthropologue athée consciencieuse prendra aussi les expériences religieuses de ses interlocuteurs et interlocutrices au sérieux. Son athéisme sera toutefois un désavantage selon le groupe étudié.

questions liées aux politiques identitaires. Pour une chercheuse turque, il est impossible de prétendre rester neutre dans ces débats. Elle doit avoir une position sur l'échiquier politico-religieux de la Turquie, et cette position ne peut jamais satisfaire tout le monde. Ayşe Saktanber raconte les difficultés qu'elle a eues à se faire accepter dans un quartier musulman populaire à cause de la suspicion des habitant·e·s envers l'élite urbaine laïque (2002). Son étude-pilote a échoué parce que les personnes qu'elle voulait interroger avaient eu des expériences déplaisantes avec des étudiant·e·s de la même université, réputée particulièrement à gauche et opposée à la religion. Cependant, être religieuse ne résout pas le problème de la chercheuse, comme le prouve le cas de cette collègue turque qui a fait son mémoire de master sur les disciples de Cemalnur Sargut. Aslıhan Akman est une jeune anthropologue, formée dans une bonne université turque, mais elle porte le foulard, alors que ce n'est pas le cas des femmes qu'elle a choisi d'étudier. Bien que la guide se montre en général très respectueuse des femmes voilées et qu'elle lui ait répété à plusieurs reprises que les questions d'habillement n'avaient aucune importance, la jeune anthropologue a senti une forte tension (Akman, 2007). Il n'a pas été possible de savoir si le malaise avait pris sa source uniquement chez la chercheuse – laquelle avait une conscience aiguë d'être la seule femme voilée dans la pièce – ou s'il y a eu effectivement une réaction de rejet de la part de certaines personnes du groupe. Quoi qu'il en soit, il est probable que ce carré de tissu, qui symbolise tant de tensions dans la situation semble donc être plus délicate pour des chercheur·e·s co-citoyen·ne·s, dont la position, plus ou moins religieuse que celle du groupe étudié, est immédiatement identifiable pour des personnes partageant le même contexte culturel. Elle peut dans certains cas être perçue comme problématique par les interlocuteurs ou interlocutrices. Une personne de l'extérieur, même si elle ne peut pas non plus prétendre à une position neutre, est moins rapidement mêlée à ces questions politiques.

Relations avec Cemalnur Sargut et ses disciples

Dans le cas où le groupe étudié est très hiérarchisé, le plus important pour pouvoir mener sa recherche dans de bonnes conditions est de gagner la confiance du chef (ou de la cheffe dans les rares cas où il s'agit d'une femme). Les disciples font alors confiance au jugement de leur maître et se tournent vers la chercheuse avec bienveillance. Cemalnur Sargut s'est immédiatement montrée prête à m'aider pour mon étude et son soutien n'a pas failli jusqu'à ce jour. Il faut souligner que cette décision a nécessité un certain courage et implique une prise de risque de sa part. En effet, les confréries soufies étant officiellement interdites en Turquie et leurs activités faisant souvent l'objet de critiques virulentes, beaucoup auraient

sans aucun doute préféré garder profil bas et ne pas s'exposer au regard d'une chercheuse. J'ai appris par la suite que la guide avait été critiquée par certaines personnes, certes extérieures à son groupe, mais qui se réclament aussi de l'héritage de Kenan Rifai. Elles ne voyaient pas d'un bon œil ma recherche et surtout la publication des résultats. Malgré les risques et les inconvénients de s'ouvrir à la chercheuse, la guide a certainement aussi trouvé son intérêt dans cet échange, puisqu'elle accorde une grande importance aux relations avec le monde académique étranger (cf. chapitre 8).

Certains disciples m'ont avoué avoir été tout d'abord très réticents à mon égard puis s'être ravisés après en avoir parlé avec la guide. Dans leur conception du monde, le hasard n'a pas de place et tout événement sera interprété comme voulu par Dieu ou contrôlé par les saints. La guide a dit à plusieurs reprises qu'on ne peut rien écrire sur un saint si celui-ci ne donne pas sa permission. Quand je lui ai proposé de lire ma thèse avant sa publication, elle m'a dit que Kenan Rifai ne me laisserait pas écrire quelque chose de faux. Les disciples partagent aussi l'idée que les personnes qui ont la chance de se trouver dans l'entourage de la guide, y compris l'anthropologue, sont là pour une raison particulière. Ceci a été exprimé dans un entretien par celui qui était l'un des plus réticents à mon égard et qui a fini par devenir un de mes meilleurs amis parmi les disciples:

Même si je suis plus proche de certains disciples et plus distant avec d'autres, par défaut, nous nous aimons tous et nous nous faisons tous confiance à cause de Cemalnur Abla [...] L'exemple le plus simple est ma relation avec toi. Alors que j'étais parti en disant "A quelle organisation secrète appartient-elle?", je me suis retrouvé à t'aimer parce qu'elle t'aimait. Pouvoir être ici est déjà quelque chose de particulier. Beaucoup de personnes aimeraient être ici mais ne le peuvent pas, d'autres disent qu'elles ne veulent pas venir mais peut-être qu'elles n'ont pas été appelées. Si nous avons pu venir ici, c'est que nous sommes particuliers et nous devons nous aimer. (Ömer, 16.09.2007)

Cet état d'esprit qui pousse les soufis à tout accueillir comme un cadeau envoyé par Dieu a sans aucun doute favorisé mon acceptation par le groupe. La guide elle-même me l'a explicité de manière touchante:

Tu es une fille très particulière (*çok özel*) mais sache que même si tu étais venue comme une ennemie de l'islam, tu serais quand même très spéciale pour nous et nous t'aimerions quand même. (Cemalnur Sargut, 05.10.2006)

Cette attitude ne l'empêche pas de se protéger par ailleurs de personnes qui pourraient lui causer du tort et il est clair qu'elle aurait pu se montrer moins ouverte si elle avait senti un danger¹⁶. Lorsque Aslihan Akman, l'anthropologue turque, et moi avons comparé nos

¹⁶ Valérie Hoffman (1995, p. 36) raconte comment la conviction du cheikh avec lequel elle a travaillé en Egypte que leur rencontre était le fruit de la volonté divine n'a pas empêché celui-ci de contrôler avec un ami qui travaillait à la sécurité de l'Etat s'ils avaient des informations sur elle.

recherches de terrain, nous en sommes arrivées à la conclusion qu'elle a eu un accès limité par rapport à moi, puisque la guide l'a découragée de venir à certaines rencontres auxquelles j'ai pu assister. Nous pensons que ce refus est lié au foulard islamique qu'elle porte; la guide aura jugé que certains disciples pourraient en être indisposé·e·s.

De mon côté, grâce au soutien de la guide, j'ai pu assister à de nombreuses activités du groupe, enregistrer et photographier tout ce qui m'intéressait, de la conférence publique à la simple réunion de travail en passant par les moments d'enseignement dans un cercle restreint. J'ai passé beaucoup de temps à bavarder dans les locaux de l'association, j'ai assisté à tous les cours de Coran qui ont eu lieu pendant les périodes où je me trouvais à Istanbul, aux diverses conférences et réunions. Je me suis rendue à la mosquée avec le groupe les samedis matins et j'ai participé à leurs loisirs. Durant la plus grande partie de mon terrain, j'ai logé dans un autre quartier de la ville¹⁷, mais j'ai aussi été invitée à plusieurs reprises à passer la nuit chez certain·e·s disciples. Un couple en particulier, avec lequel j'ai établi une relation d'amitié, m'a hébergé lors de mes deux derniers séjours. En plus de m'éviter de longues heures dans les transports publics, cette hospitalité m'a permis de partager l'intimité de certains membres du groupe et de me rendre compte de leur vie quotidienne en dehors des activités liées à leur guide spirituelle. En résumé, j'ai participé à tous les aspects de la vie sociale du groupe. J'ai été invitée à leurs mariages et enterrements. Par contre, je n'ai pas eu accès au *konak*, la maison où Kenan Rifai a habité. C'est à ma connaissance la seule restriction qui m'a été faite. Cemalnur Sargut n'est pas en charge de l'édifice et elle craignait que la personne responsable n'apprécie pas la présence d'une chercheuse dans ce lieu. Par ailleurs, je ne peux pas non plus exclure que certaines activités ésotériques du groupe, réservées aux disciples, m'aient été cachées.

En règle générale, j'ai eu des relations très détendues et agréables avec les disciples, aussi bien hommes que femmes. J'avais la plupart du temps un carnet de notes ou parfois même mon ordinateur avec moi. Par la présence de ces objets, je tenais à marquer constamment mon activité de chercheuse, que nos relations d'amitié grandissante avaient tendance à faire oublier. Une disciple en particulier ne manquait aucune occasion pour rappeler, sur le ton de la plaisanterie, la particularité de ma situation: "Elle est toujours avec nous, on dirait que c'est une amie, mais en fait elle écrit tout."

En général, mes interlocutrices et interlocuteurs ont toujours témoigné de la confiance en ma capacité de les comprendre et de rendre fidèlement leur quotidien dans mes écrits. De leur

¹⁷ J'ai pu profiter à plusieurs reprises d'une chambre à l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes.

insistance à me dire qu'ils et elles étaient persuadé·e·s que j'allais écrire quelque chose de très bien à leur sujet résulte aussi une grande pression, celle de ne pas décevoir leurs attentes. Cela dit, je suis bien consciente que mon approche scientifique met en évidence d'autres facettes que celles qu'ils et elles aimeraient mettre en avant, et j'imagine qu'ils et elles ne partageront pas la plupart de mes analyses.

Choix des interlocuteurs pour les entretiens

Il me semble intéressant de dire quelques mots sur le choix des personnes interviewées. Pour les femmes, la sélection s'est opérée assez facilement. J'avais déjà passé beaucoup de temps avec elles au moment où j'ai commencé les entretiens et la plupart me connaissaient bien. J'ai simplement demandé à parler à plusieurs d'entre elles en faisant attention à avoir une certaine diversité dans l'âge, l'origine sociale, la proximité avec la maîtresse spirituelle, la situation familiale et professionnelle, etc...

Le choix des hommes a été un peu plus difficile. J'avais commencé par interviewer les personnes que je voyais régulièrement, principalement celles du cours de Coran, et il n'y avait qu'un seul homme parmi elles. Ce n'est qu'assez tard que j'ai pris la décision d'inclure spécifiquement plus d'hommes dans mon échantillon. Comme il me restait peu de temps sur place à Istanbul, j'avais le souci d'être efficace. De plus, même si je connaissais certains hommes de vue, je n'étais pas suffisamment proche d'eux pour leur demander spontanément de faire des entretiens. J'ai donc décidé de procéder "par le haut" et de demander à Cemalnur Sargut avec quels hommes elle me conseillait de parler. J'espérais aussi qu'elle servirait de médiatrice pour organiser les rendez-vous. Elle a très bien compris ma démarche et nous avons établi ensemble une liste d'une poignée d'hommes, la guide en proposant certains et moi d'autres. Elle a immédiatement appelé le premier de la liste et lui a présenté la chose de la sorte: "Je vais te demander un petit rendez-vous. Anna veut faire un entretien de 30-40 minutes avec toi à mon propos, c'est moi qui t'ai choisi." La suite de l'histoire m'a fait beaucoup réfléchir aux conséquences de cette manière de procéder. Sur les neuf hommes que j'ai approchés pour un entretien, cinq seulement se sont prêtés au jeu sans problème. Pour les autres, l'affaire s'est corsée.

Cela a commencé lorsque Mahir, seul homme avec lequel j'avais fait un entretien au début de mon terrain, m'a raconté, hilare, que c'était la panique parmi les hommes. Il m'a assuré que depuis plusieurs jours, il ne cessait de recevoir des appels inquiets lui demandant quel genre de questions je posais. Je savais qu'il exagérait et qu'il prenait du plaisir à me taquiner, mais il devait bien y avoir un fond de vérité. Quelques jours plus tard, j'ai parlé avec le jeune homme

à qui Cemalnur Sargut avait téléphoné. Celui-ci était tellement anxieux et stressé qu'il était difficile pour moi de poursuivre mes questions. J'ai coupé court et renoncé à le rencontrer une deuxième fois. Je ne lui ai jamais demandé pourquoi il était si angoissé et j'en suis donc réduite à des suppositions. Il fait partie des personnes qui ne me connaissaient que de vue (raison pour laquelle j'avais demandé à Cemalnur Sargut de l'appeler) et donc il n'existait pas de relation de confiance entre nous. D'après le déroulement de l'entretien, je crois qu'il était surtout soucieux de donner les "bonnes réponses" et de ne rien dire qui pourrait être utilisé contre sa guide. Par la suite, trois autres hommes ont carrément refusé de m'accorder un entretien. Comme ces refus n'ont été ni directs ni explicites, il ne m'a pas été possible d'en connaître la raison. D'après un disciple, ces personnes sont plus exposées de par leur profession et doivent donc se montrer très discrètes sur leurs activités religieuses. Ainsi, cela m'a coûté beaucoup d'efforts pour réussir à rencontrer un nombre satisfaisant d'hommes.

Les difficultés survenues lors de l'organisation de ces entretiens me paraissent également intéressantes car elles ont enrichi mes réflexions sur la relation maître-disciples en me forçant à prendre position. Comme nous le verrons au chapitre 6, les disciples considèrent en général que Cemalnur Sargut donne des conseils en fonction d'un savoir auquel eux-mêmes ou elles-mêmes n'ont pas accès. Il s'agit donc de suivre ses conseils même s'ils peuvent sembler contraires à la logique. Or, un épisode m'a amenée à me positionner moi aussi par rapport à la nature du savoir de la guide. En effet, voyant mes difficultés à joindre les hommes pour des entretiens, l'ami chez qui je logeais s'est tout naturellement proposé de les remplacer. "Mais tu n'es pas sur la liste" lui ai-je répondu, penaude, ne sachant pas très bien quel statut accorder à l'échantillon que la guide et moi avions choisi ensemble. Cette liste soulevait en effet beaucoup de questions: Y avait-il une sagesse cachée dans la manière dont elle avait été établie? Cemalnur Sargut avait-elle perçu quelque chose qui m'échappait et qui lui avait permis de dresser une liste optimale que je gâcherais en essayant de la modifier? Était-ce commettre un impair que de la réviser sans lui en demander la permission? Nous avons décidé d'un commun accord qu'il valait mieux d'abord essayer de joindre les hommes dont les noms avaient été inscrits.

Ce même ami m'a raconté plus tard que la guide lui avait demandé pourquoi lui-même ne s'était pas proposé pour un entretien. Il lui a répondu que son nom n'avait pas été retenu lors du choix. La guide lui a rétorqué que le contenu de cette liste était sans importance, que c'était juste pour me rendre service. Je l'ai donc inclus parmi les hommes interviewés et noté mentalement que le savoir de la guide ne comportait pas toujours une sagesse cachée ou que je ne faisais pas partie des personnes sensées agir en fonction de cette sagesse. Comme nous

le verrons plus bas, ma position par rapport à la guide n'était pas seulement important pour la méthodologie que j'allais adopter mais aussi dans mes relations avec les disciples: qu'allaient-ils penser en se rendant compte que j'étais moi aussi prête à accorder une sagesse cachée aux propos de la guide?

Cette liste m'a aussi demandé de me situer face aux rapports de pouvoir dans le groupe. Je savais que passer par la maître pour choisir les hommes à interroger était à double tranchant. D'un côté, ils seraient rassurés de savoir que la guide les avait choisis, y voyant une autorisation de parler. J'hésitais pourtant à utiliser cet argument parce que je savais qu'avoir été choisis par la guide les mettait en même temps sous pression. Cependant, d'un autre côté, si je ne leur disais pas que la liste avait été établie par Cemalnur Sargut, je les mettais dans une situation où ils risquaient de s'opposer à la volonté de la guide sans le savoir, alors qu'ils auraient peut-être aimé disposer de cette information pour agir en conséquence. J'ai réglé ces questions au coup par coup de la manière qui me semblait ménager à la fois mes interlocuteurs, mon étude et ma conscience.

Implication personnelle de la chercheuse

La description de mes difficultés à gérer la liste d'hommes à interviewer et à me positionner par rapport aux conseils de la guide met en lumière un point méthodologique qui me paraît d'une grande importance: jusqu'où la chercheuse est-elle censée s'impliquer dans ses relations avec les personnes qu'elle étudie? Doit-elle cacher ses idées, son avis, ses doutes/son approbation à ses interlocuteurs et interlocutrices ou au contraire les partager? En effet, pendant nos études, nous apprenons que la chercheuse doit rester neutre le plus possible, c'est-à-dire ne pas montrer ce qu'elle pense pour ne pas influencer les réponses. Ce que ces conseils ne disent pas, c'est que ne rien montrer influence aussi les interactions et, me semble-t-il, d'une manière peu favorable au déroulement de l'enquête. Comme l'a exprimé Kim Knott, si on veut que des gens nous livrent une partie de leur vie dans les entretiens, on se doit de leur offrir la réciprocité:

You can't just expect that people will be willing to speak about themselves without knowing who you are, without also being free to ask questions. It has to be reciprocal [...]. You can only legitimately extract information on the basis of an honest relationship, as far as you can have one as a researcher and an informant (1995, p. 206).

Cette réflexion est particulièrement pertinente lorsqu'on travaille sur un sujet comme le soufisme, où le groupe étudié voit ses convictions intimes régulièrement raillées, attaquées et mésinterprétées par l'entourage, les médias et la société dans laquelle il vit. Il me semble que les personnes interrogées avaient le droit de connaître ma position sur les questions débattues

lors des entretiens. D'ailleurs, mes interlocuteurs et interlocutrices me demandaient régulièrement de me situer par rapport à leurs convictions. Au début, j'évitais de répondre directement à leurs questions, mais petit à petit j'ai appris à réagir différemment.. Lorsque je m'ouvrais, ces personnes semblaient rassurées de l'usage que j'allais faire des informations qu'elles partageaient avec moi. Je leur devais de dévoiler ma position, non seulement par honnêteté mais aussi pour l'efficacité de mon enquête. Je suis persuadée que si je ne leur avais pas au préalable donné la garantie que je pouvais comprendre leur religiosité, ou même éprouver de la sympathie, les disciples ne m'auraient pas témoigné la même confiance. Ils et elles auraient alors uniquement abordé les sujets dont elles et ils pensaient qu'ils ne pouvaient en aucun cas donner lieu à des mésinterprétations.

Malgré mon ouverture par rapport à leur vision du monde et les moments où j'ai même pu en partager certain des éléments, je ne prétends certainement pas avoir eu accès à leur expérience spirituelle personnelle. C'est là une limite des études scientifiques faites par une personne extérieure. Je reprends à mon compte les paroles de Christian Bonaud (1991, p. 12):

Nous nous proposons de donner plusieurs éclairages, sous différents angles, de cet océan spirituel qu'est le soufisme, ou plus exactement de ce qui nous en est accessible. Autrement dit, l'exotérisme de l'ésotérisme. La difficulté lorsque l'on a affaire à un courant ésotérique, c'est d'abord le secret, bien sûr, mais aussi et surtout ce qui est secret par nature: la méditation des enseignements et l'expérience des états. On ne peut connaître la poire qu'en y goûtant, dit la sagesse.

En 2005, j'ai rencontré une femme d'un certain âge chez les Qādirī de Kasımpaşa, appelée Suat. J'ai été amenée à l'apprécier énormément et à admirer sa grande sagesse. Suat vit de manière très modeste, mais sa vie spirituelle est foisonnante et sa relation avec les saints musulmans et chrétiens fascinante. Un jour que je lui rendais visite, elle m'a raconté comment elle avait souffert de gangrène à un doigt de pied. Le médecin qui a diagnostiqué la maladie lui a expliqué qu'il devait amputer l'orteil pour éviter que la maladie ne se propage à tout le pied puis à la jambe. Elle a refusé de procéder à l'opération, préférant rester couchée chez elle et prier en attendant que cela passe. Elle ne s'est pas privée de m'expliquer que ceci était très difficile en raison de l'odeur qui se dégageait de sa blessure. Cependant, après trois mois, son orteil a guéri de lui-même. Lorsqu'elle a constaté la guérison et pris conscience du fait qu'elle avait presque perdu un membre, sa première réaction fut d'être très en colère contre son médecin. Mais Suat conclut son histoire avec un sourire malicieux: "Ensuite, j'ai compris. Ce médecin, il avait raison, du point de vue de la médecine. Mais moi aussi, j'avais raison, de mon propre point de vue!"

J'espère que les hommes et les femmes avec lesquelles j'ai travaillé tout au long de cette recherche concèderont que l'anthropologue peut avoir raison même si son point de vue est différent. Peut-être qu'ils et elles apprécieront même certaines nouvelles perspectives engagées par ce regard distancé qui a formé mon point de vue tout au long de cette étude. Pour ma part, je conçois parfaitement qu'ils ou elles peuvent aussi avoir raison de leur point de vue. J'ai été transformée par cette aventure scientifique, humaine et spirituelle bien plus que je n'aurais pu l'imaginer au départ. J'en fais l'analyse ici avec une profonde gratitude et un grand respect.

2. Cemalnur Sargut ou la légitimation d'une femme maître

Le but principal de ce chapitre est de mettre en lumière la manière dont Cemalnur Sargut légitime sa position en tant que maître. Dans un premier temps, je présente quelques éléments biographiques nécessaires pour comprendre la suite du raisonnement.

2.1. Enfance parmi les disciples et premiers pas comme maître

Cemalnur Sargut est née en 1952 dans une riche famille de la bourgeoisie stambouliote. Son grand-père paternel fut commandant en Libye sous l'Empire ottoman. Aussi bien son père Faruk, médecin, que sa mère Meşküre étaient de proches disciples de Kenan Rifai. La première personne de la famille à se lier à ce dernier fut une femme appelée Hayriye, la sœur de l'arrière grand-mère de Cemalnur. Elle a entraîné une grande partie de sa famille dans cette aventure spirituelle, si bien que Cemalnur Sargut et sa sœur représentent la quatrième génération de derviches en lignée maternelle. Comme Meşküre Sargut a choisi son époux au sein du groupe, la majorité des ancêtres qui forment l'arbre généalogique de Cemalnur Sargut sur les trois générations précédentes ont été affilié.e.s à cette branches de la Rifā'iyya.

Meşküre Sargut a grandi dans l'entourage du maître et avait 25 ans lorsque Kenan Rifai est décédé. Selon son propre récit, elle a profité non seulement des enseignements collectifs du maître, mais aussi d'un enseignement personnel. En effet, lorsque qu'elle avait 20 ans, celui-ci a commencé à lui donner des cours particuliers sur le



Photo 3, Meşküre Sargut

Maṭnawī, qui se sont poursuivis pendant cinq ans:

Il m'a dit: "Tu es une broderie entre mes mains, je te travaille comme une broderie, tu entends et tu feras entendre". (Meşküre Sargut, 14.07.2006).

Depuis la mort de Kenan Rifai jusqu'à nos jours, Meşküre Sargut a en effet transmis l'enseignement de son maître dans le cadre des *sohbet* (ar. *şuḥba*) qu'elle donne plusieurs fois par semaine¹⁸. Elle a toujours eu un rôle un peu effacé, notamment par rapport à Samiha Ayverdi, mais les disciples lui témoignent un très grand respect. En raison de son grand âge (plus de 80 ans), Meşküre Sargut se retire petit à petit au profit de sa fille.

Née deux ans après le décès de Kenan Rifai, Cemalnur Sargut a grandi parmi les disciples sous la guidance de plusieurs maîtres. Elle fait toujours référence en premier lieu à Samiha Ayverdi, morte en 1993, qu'elle considère comme la successeuse de Kenan Rifai. Elle évoque aussi Nazlı Anne, une autre femme très proche du maître¹⁹ et enfin à sa mère. Après avoir terminé ses études d'ingénieure en chimie à l'âge de 22 ans, elle s'est mise à travailler comme enseignante de l'école secondaire dans cette discipline. Quelques années plus tard, Samiha Ayverdi l'a encouragé à enseigner les écrits de Ğalāl al-Dīn Rūmī aux jeunes. Elle l'a aussi envoyée vers d'autres personnes pour sa formation dans le domaine religieux. C'est ainsi que Cemalnur Sargut suivra deux années de cours de Coran avec Hayrı Bilecik et travaillera pendant six années le *Maṭnawī* avec Nermin Suner Pekin. Cette dernière était une disciple proche de Şefik Can, un Mevlevi connu comme un des derniers grands spécialistes du *Maṭnawī* de Turquie, mort en 2005.

Les enseignements donnés par Cemalnur Sargut se sont développés et diversifiés au fil des années. Elle dit avoir commencé avec une poignée de personnes, puis en quelques années, leur nombre est monté à environs 60-70. Alors qu'au départ, il ne s'agissait que de jeunes, petit à petit, des personnes plus âgées les ont rejoint·e·s. Jusqu'à sa retraite en 1996, Cemalnur Sargut a mené en parallèle sa vie professionnelle d'enseignante de chimie et les enseignements en tant que guide spirituelle les soirs ou les week-ends. Depuis qu'elle a arrêté de travailler, elle se dédie essentiellement à son rôle de guide spirituelle et ses disciples considèrent que c'est à elle qu'est revenu le rôle de *mürşid* à la mort de Samiha Ayverdi. Elle est ainsi à la tête d'un petit groupe d'une centaine de disciples hommes et femmes. Certaines de leurs activités, comme les cours de Coran ou les *sohbet*, ont lieu dans des maisons privées. Cemalnur Sargut et ses disciples sont par ailleurs très actifs et actives dans le cadre de la branche stambouliote de TÜRKKAD (*Türk kadınlar kültür derneği*, "Association culturelle des femmes turques"), dont la guide est la présidente.

¹⁸ Le *sohbet* est une forme d'enseignement caractéristique du soufisme. Il s'agit d'une discussion menée par le maître, pendant laquelle les disciples peuvent poser des questions. Le maître passe d'un sujet à l'autre en improvisant en fonction des questions ou de ses réflexions du moment.

¹⁹ Pour une raison que je n'ai pas réussi à éclaircir, Nazlı Anne (Mère Nazlı) est la seule femme proéminente du cercle de Kenan Rifai dont le nom de famille n'est jamais mentionné.

Cemalnur Sargut est une personnalité relativement connue du paysage du soufisme stambouliote. Depuis quelques années, elle passe régulièrement à la radio et à la télévision en Turquie. Ses activités dans le cadre de l'association et auprès des médias lui donnent l'occasion de toucher un public plus large. Elle est aussi périodiquement invitée à donner des conférences à l'étranger, aux Etats-Unis, au Pakistan, en Allemagne. Cemalnur Sargut remplit donc à la fois une fonction d'autorité religieuse vis-à-vis du grand public et un rôle plus spécifique de maître spirituelle (*mürşid*) pour les personnes dont elle a la charge.

La guide a été mariée deux fois et les deux unions se sont terminées en divorce. De son deuxième mariage sont nés deux enfants, dont une fille décédée en bas âge. Son fils est ingénieur et travaille aux Etats-Unis, où il s'est installé avec sa femme, également turque. Bien qu'il participe aux réunions du groupe lorsqu'il est en vacances en Turquie, il ne semble pas donner une grande importance à la spiritualité dans sa vie personnelle outre-Atlantique.

La vie quotidienne de la guide

Cemalnur Sargut consacre la grande majorité de son temps à ses activités de maître spirituelle. Elle habite seule, en face de l'immeuble où logent sa sœur et sa mère. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle ne rentre chez elle que pour dormir. En effet, elle passe toutes les journées de la semaine en compagnie de ses disciples. Si elle n'est pas en train d'enseigner ou en rendez-vous à l'extérieur, elle se trouve dans les locaux de TÜRKKAD pour travailler à différents projets ou régler des affaires courantes. Jusqu'à récemment, elle consacrait le dimanche à se reposer et s'occuper de son ménage, mais depuis la fin de 2006, les leçons pour les hommes ont lieu ce jour-là. Il est à noter qu'elle ne prend pratiquement pas de vacances, à part une semaine en famille au bord de la mer certaines années. Elle vit grâce à sa petite retraite d'enseignante et, lors des activités, ses frais sont pris en charge par les disciples ou les personnes qui l'ont invitée.

La *mürşid* a un horaire journalier assez particulier. Elle se lève en général à 3h du matin. Elle commence par faire la dernière des cinq prières rituelles du jour précédent (tr. *yatsı namazi*, ar. *ṣalāt al-‘iṣā’*), qu'elle ne peut effectuer le soir, car elle se couche trop tôt. A 3h30, elle passe dans l'appartement de sa sœur et de sa mère et commence à préparer le petit déjeuner. Au moment de l'appel du muezzin, elle fait la prière de l'aube. Puis, si elle donne un cours ou une conférence ce jour-là, elle travaille, sinon, elle regarde la télévision. A 6h, sa mère se lève et les deux femmes parlent de ce qu'elles vont faire dans la journée autour du petit déjeuner. A 9h, elle sort de la maison pour se rendre à l'association ou à divers rendez-vous. Elle se couche entre 19h et 21heures.

2.2. Légitimations traditionnelle et charismatique

Comme je l'ai expliqué dans le chapitre 1, l'autorité dans le soufisme se fonde généralement sur une combinaison de légitimation traditionnelle et de légitimation charismatique, c'est-à-dire à la fois sur une chaîne initiatique de maîtres et sur les qualités extraordinaires du maître actuel.

Dans la plupart des confréries, les chaînes initiatiques (tr. *silsile*, ar. *silsila*) ont une place très importante. Un maître ne peut théoriquement enseigner légitimement que lorsqu'il a été reconnu apte à cette tâche par un autre maître, qui lui-même avait été reconnu compétent par son propre maître. Se forment ainsi des chaînes initiatiques qui remontent idéalement jusqu'au prophète Mohammed. Nombre de cheikhs connaissent par cœur toute leur chaîne initiatique, avec les noms de tous les maîtres qui en forment les maillons. Des représentations graphiques de la *silsile* sont souvent affichées dans les lieux de rencontre des soufis et elles sont récitées collectivement lors de rituels. En règle générale, lorsqu'un maître autorise un de ses disciples à devenir maître à son tour, il lui donne une sorte de diplôme d'investiture, appelé *icazet*. Les chaînes initiatiques étant une forme de légitimation centrale pour les cheikhs, les documents écrits qui en attestent revêtent une grande importance.

Il existe deux modes principaux de succession au sein des communautés soufies. La transmission se fait soit de manière héréditaire et passe de père en fils, soit selon une lignée spirituelle, auquel cas, la fonction est reprise par un disciple proche. Si le cheikh défunt n'a pas désigné explicitement son successeur, le plus souvent se présentent plusieurs candidats. La compétition peut être rude, car chaque prétendant allègue de paroles ou de gestes du cheikh défunt qui trancheraient en sa faveur, et revendique l'exclusivité de son héritage (Geoffroy, 2003, p. 228). Parmi les signes qui contribuent à confirmer la désignation de l'un ou de l'autre, les rêves figurent aussi en bonne place. Les disciples attendent souvent d'avoir une confirmation reçue du monde onirique, avant de se lier au successeur de leur maître.

Cemalnur Sargut défend une conception de sa lignée spirituelle qui la présente comme la successeure de Samiha Ayverdi, qui elle-même aurait repris la fonction de Kenan Rifai. Cette conception ne fait toutefois pas l'unanimité. Ni Samiha Ayverdi à son époque ni Cemalnur Sargut de nos jours n'ont été reconnues comme *mürşid* par toutes les personnes rattachées à la lignée spirituelle de Kenan Rifai. A l'heure actuelle, les personnes suivant le chemin de Kenan Rifai et/ou de Samiha Ayverdi forment différents ensembles, qui consistent soit en cercles informels centrés sur des personnalités charismatiques, en cercles de discussion, en associations ou en fondations. La plupart des membres de cette nébuleuse se connaissent et partagent un certain sentiment d'identité commune. Il arrive même qu'ils collaborent sur

divers projets. Pourtant, leurs relations ne sont pas dépourvues de conflits et des divergences considérables sont observables. Ainsi toutes ces personnes ne reconnaissent pas forcément à Cemalnur Sargut un rôle important, et encore moins le statut de *mürşid* et successeure de Kenan Rifai et Samiha Ayverdi. La mort d'un grand maître est toujours un moment délicat pour les groupes soufis, et les successions sont souvent occasions de polémiques et divisions. La situation de Cemalnur Sargut est cependant assez particulière.

La bibliographie de Cemalnur Sargut nous montre qu'elle a trois particularités, qui représentent autant de difficultés majeures pour se légitimer comme *mürşid* aux yeux de certain·e·s. Premièrement, elle est une femme. Deuxièmement, elle n'a pas d'*icazet*. Elle se présente *de facto* comme successeure de Samiha Ayverdi mais n'a pas reçu de diplôme d'investiture de cette dernière, qui elle-même n'en avait pas non plus d'ailleurs. Enfin, Cemalnur Sargut n'a pas étudié la théologie et ne dispose donc pas d'un diplôme attestant un savoir formel dans le domaine religieux. Le fait qu'elle ne maîtrise ni l'arabe ni le persan joue aussi en sa défaveur.

Il s'agira de montrer dans les pages qui suivent comment la guide s'y prend pour contrebalancer cette situation initiale peu favorable. Premièrement, au niveau de la légitimation par la chaîne initiatique, nous verrons que Cemalnur Sargut insiste sur la présence d'autres femmes avant elle dans la *silsile* et sur le manque d'importance des *icazet*. Deuxièmement, au niveau de la légitimation charismatique, je montrerai la manière dont sa vie est mise en récit pour souligner ses qualités extraordinaires qui en font un être doté d'autorité charismatique.

Ce travail de légitimation est effectué en partie par la guide elle-même mais aussi par les personnes de son cercle proche. En effet, la modestie dont un maître doit faire preuve l'empêche de parler de lui-même en termes de maître. Elle ne parle jamais d'elle-même dans ces termes, et ne peut donc pas directement argumenter pour justifier sa position. Elle peut par contre mettre en place des éléments qui contribuent indirectement à cette justification. Une part importante du travail est aussi faite par son entourage qui participe à la construction de cette légitimation, en particulier à la construction de Cemalnur en tant que figure charismatique.

2.3. L'émergence de femmes dans une chaîne initiatique

Une *silsile* courte et des *icazet* symboliques

Il faut préciser que dans le cas du groupe étudié ici, on se trouve face à une conception un peu particulière de la *silsile*. Cemalnur Sargut n'utilise pratiquement jamais le terme de *silsile* et donne peu de place à ce concept. Elle se contente d'insister sur les deux maîtres qui l'ont précédée. L'idée de s'inscrire dans une lignée reste très importante, mais celle-ci est remarquablement courte. En effet, il est rarement fait référence à la *silsile* avant Kenan Rifai et un certain flou règne à ce sujet. On a l'impression que Kenan Rifai représente le point de départ de la chaîne; ce qui vient avant est rarement évoqué, sauf pour mentionner rapidement les personnes qui ont joué un rôle dans son éducation spirituelle.

De même, Cemalnur Sargut insiste sur le fait que dans ce groupe, on ne donne plus d'*icazet*. Selon elle, ceux-ci font partie d'un système lié à la fonction de cheikh et au *tekke*, qui a disparu depuis l'interdiction des confréries en 1925.

Selon Cemalnur Sargut, Kenan Rifai lui-même aurait obtenu quatre *icazet* de confréries différentes. La première, de la Qādiriyya, lui aurait été donnée par de son premier maître, Edhem Efendi, tandis que la deuxième viendrait de Ḥamza al-Rifā'ī à la Mecque. Après son retour à Istanbul, Kenan Rifai aurait encore obtenu des diplômes d'investiture de la Mevleviyye et de la Şaḍiliyya. Lui-même aurait toutefois renoncé à en donner après que la loi de 1925 soit entrée en vigueur. Depuis, les *icazet* matérielles de papier sont remplacées par des *icazet* symboliques, sous formes de signes qui ont soit été donnés par le maître de son vivant soit qui viennent du monde onirique.

La mère de Kenan Rifai: une femme au début de la *silsile*?

J'ai mentionné les grandes lignes de la biographie de Kenan Rifai dans l'introduction, en me concentrant sur ses liens avec la Rifā'iyya. En fait, divers récits²⁰ évoquent trois personnages ayant eu un rôle déterminant dans son éducation spirituelle. Ils s'accordent tout d'abord pour dire que sa mère Hatice Cenān, une femme très pieuse, influença beaucoup sa vie spirituelle. Toujours selon ces récits, elle a ensuite confié son fils à son propre maître spirituel, Edhem Efendi, pour qu'il complète son éducation. Edhem Efendi était un personnage mystérieux, une sorte de derviche errant, apparaissant et disparaissant au gré de ses tribulations, disant qu'il était venu au monde dans le seul but de former deux personnes, Kenan et sa mère. Il rendit visite à plusieurs reprises à son disciple dans les diverses villes où celui-ci travaillait, pour

²⁰ Voir Sargut (2006), Ayverdi et al. (1983), Ayverdi (1999), Demirci (2006), Tahrahi (1995) et un texte de Sofi Huri, disponible online, <http://www.kenanrifai.com/fikirleri/index.html>, page consultée le 11.09.2006.

parfaire son éducation spirituelle. Peu de temps après une de ses visites, il apparut en rêve à Kenan et l'informa qu'il était décédé et qu'il le désignait comme son successeur. Cemalnur Sargut raconte qu'Edhem Efendi a inspiré l'amour du Divin à Kenan et l'a amené à la perfection spirituelle, mais, comme il n'était pas lui-même le cheikh d'un groupe de disciples établi, il ne lui a pas transmis de savoir formel, notamment concernant les rituels et le protocole. Ainsi, Kenan compléta sa formation pendant la période où il travaillait à Médine en passant plusieurs années dans l'entourage du cheikh Ḥamza al-Rifā'ī, qui lui remit une *icazet*. J'ai évoqué jusqu'à présent les points communs des divers récits. Or, celui de Cemalnur Sargut, diverge légèrement des autres par l'accent particulier qu'il place sur le rôle de la mère de Kenan Rifai. Elle ne dit pas simplement que celle-ci l'a influencé ou participé à son éducation spirituelle, mais elle utilise clairement le terme *mürşid* pour la qualifier. A ma connaissance, les seuls textes employant explicitement le terme *mürşid* pour désigner la mère de Kenan Rifai sont la biographie écrite par ses quatre disciples (1983) et le livre de Cemalnur Sargut (2006). Or, la question de la désignation n'est pas anodine. Plusieurs auteures ayant travaillé sur le soufisme dans diverses régions du monde (Dwyer, 1978; Hutson, 2001; Pemberton, 2006) relèvent en effet que dans certains cas, les femmes remplissent les mêmes fonctions que les hommes, alors que le titre associé à ces fonctions ne leur est pas attribué, ce qui empêche une réelle reconnaissance de leur rôle de maître. En employant clairement ce terme en parlant de Hatice Cenani, Samiha Ayverdi et Cemalnur Sargut insistent sur le fait que les femmes peuvent non seulement transmettre un savoir religieux, mais aussi être des *mürşid* de plein droit, reconnues comme telles. Voici les passages du livre de Cemalnur Sargut:

Le premier *mürşid* de son fils fut sa mère. Hatice Cenani, qui lui a ouvert les portes du monde spirituel, du chemin de Dieu, puis l'a confié à son propre *mürşid* Cheikh Edhem Efendi, ainsi la personnalité spirituelle de Kenan Rifai a pris forme avec ces deux *mürşid* et a atteint la perfection.

Elle revient à la charge quelques lignes plus loin:

Il faut accepter que le premier *mürşid* de Kenan fut Hatice Cenani. (C. Sargut, 2006, pp. 149-150, ma traduction)

Présenter l'histoire de cette manière permet à Cemalnur Sargut de souligner que Kenan Rifai connaît la valeur des femmes *mürşid*, puisqu'il en a lui-même fréquenté une dans la personne de sa mère. Cette justification par la pratique est d'autant plus nécessaire qu'à ma connaissance, il n'y a pas de passage dans les écrits de Kenan Rifai où il s'exprime expressément au sujet du droit des femmes à occuper la fonction de *mürşid*.

Mais Cemalnur Sargut va plus loin en donnant un rôle prépondérant à sa mère dans la chaîne initiatique de Kenan Rifai. De fait, elle place une femme dans la *silsile* avant même Kenan

Rifai. En l'interrogeant, j'ai pu clarifier la position de Cemalnur Sargut par rapport à cette question. Dans sa vision, ce n'est pas juste un savoir, une fonction ou un statut qui est transmis dans la *silsile*, mais la lumière muhammadienne (*nur*). Or, elle affirme que Kenan Rifai n'a pas reçu cette lumière d'Edhem Efendi, encore moins de Ḥamza al-Rifā'ī, mais bien de sa mère:

Edhem Efendi a vu cette lumière chez Valide Sultan et il l'a travaillée. Il est celui qui travaille la lumière comme Šams [le maître de Ġalāl al-Dīn Rūmī]. Elle était chez Valide Sultan et elle est passée chez Kenan Rifai [...]

Et elle l'a reçue d'où?

Ezeli nuru (une lumière de la pré-éternité). On ne sait pas d'où elle venait, probablement d'Aḥmad Rifā'ī²¹. C'est mon idée personnelle, ne l'écris pas. (Cemalnur Sargut, 21.04.2007)

Le fait qu'elle me précise que c'est une idée personnelle, qui n'engage qu'elle et me demande de ne pas l'écrire montre qu'elle sait que c'est une idée controversée. Elle est toutefois assez importante pour qu'elle me la livre, en sachant que c'était précisément pour l'écrire que je lui posais la question.

Succession de Kenan Rifai: Samiha Ayverdi

Kenan Rifai: un regard particulier sur les femmes

Pour donner plus de force à ses propos sur la légitimité d'une présence féminine dans la *silsile*, la guide souligne souvent la place favorable des femmes dans le groupe et le grand respect que le maître leur vouait. La majorité des disciples de Kenan Rifai furent des femmes. Selon Cemalnur Sargut et ses biographes, Kenan Rifai a développé une conception originale des femmes et de leurs capacités spirituelles, affirmant qu'elles peuvent vivre la religion de manière plus profonde que les hommes²²:

Pour Kenan Rifai, comme pour Ibn 'Arabī, leurs maîtres étaient des femmes, ainsi ils comprennent que les femmes peuvent aller à Dieu très rapidement. Quand on regarde Kenan Rifai, on peut voir une majorité de femmes autour de lui. Cela est dû au regard qu'il portait sur elles. Après sa mort, il a choisi une maître femme, Samiha Ayverdi. Elle est morte il y a dix ans. Après mon maître, les femmes se succèdent comme maître. (Cemalnur Sargut, 26.09.2006)

Ainsi, le maître aurait formé complètement plusieurs disciples féminines pour qu'elles soient des exemples pour la communauté. L'une d'entre elles était Samiha Ayverdi.

²¹ Aḥmad Rifā'ī ayant vécu au XII^e siècle, il s'agirait là d'une transmission d'un type un peu particulier. On connaît des cas de transmissions par rêve entre personnes qui ne peuvent s'être rencontrées sur le plan physique (Sedgwick, 2001).

²² Voir le chapitre "Kadın anlayışı ve Semiha Cemal (Sa conception des femmes et Semiha Cemal)" dans Ayverdi, Araz, Erol & Huri (1983).

Samiha Ayverdi

Née à Istanbul en 1905, Samiha Ayverdi est la fille d'un lieutenant-colonel de l'armée impériale ottomane. Elle est surtout connue en tant qu'écrivaine et historienne, c'est une figure importante de la littérature turque (Schimmel, 1967). Ses œuvres portent essentiellement sur Istanbul, l'histoire de l'Empire ottoman - qu'elle dépeint avec une grande nostalgie - et l'amour mystique. Samiha Ayverdi est devenue écrivaine sur les encouragements de Kenan Rifai (Helminski, 2003). Elle s'est très tôt mise à prendre note des enseignements et de tous les événements qui se passaient dans l'entourage de son maître, avec pour but de publier et transmettre ses



Photo 4, Samiha Ayverdi et Kenan Rifai

idées. Selon Cemalnur Sargut et de nombreux disciples, à la mort du maître en 1950, c'est une femme, Samiha Ayverdi qui a pris en main l'éducation spirituelle de ses disciples, assumant le rôle de *mürşid*.

On trouve dans la littérature quelques cas de femmes ayant repris la direction d'une confrérie après la mort d'un cheikh, notamment chez Clancy-Smith (1991), Coulon (1988) et Grandin (1988). Ces articles présentent trois femmes ayant pu s'imposer à la succession en l'absence d'héritier mâle. La suite du raisonnement sera fondé sur l'exemple de Sokhna Magat Diop, présenté par Christian Coulon, car il est le mieux documenté. Lorsqu'elle reprend la direction d'une branche de la confrérie mouride à la mort de son père en 1943, Sokhna Magat Diop se fonde sur une double légitimation. Premièrement, par le sang, puisqu'elle est la seule descendante de son père, ses deux frères étant morts avant lui. La parenté est d'une très grande importance chez les Mourides, qui pensent que la baraka passe par le sang, mais cette justification n'est pas suffisante. Elle y ajoute le fait que son père l'avait choisie lorsqu'elle était encore petite, du vivant de ses frères, et l'avait spécialement formée pour reprendre la direction de la confrérie. Le cas de Samiha Ayverdi est un peu différent et certainement plus rare, car elle ne peut pas se fonder sur un lien biologique avec Kenan Rifai pour prétendre à la succession. D'ailleurs, selon Cemalnur Sargut, certains membres de la famille de Kenan Rifai

estiment que la charge de *mürşid* se transmet par le sang et ont refusé Samiha Ayverdi pour cette raison. La guide actuelle affirme au contraire que Kenan Rifai s'élevait contre l'idée de la succession par lignée biologique, parce que celle-ci installe la routine et affaiblit la teneur initiatique.

Comme je l'ai expliqué plus haut, dans les groupes qui ne favorisent pas la transmission de la charge de cheikh de père en fils, c'est souvent un de ses *halife*, que le cheikh a nommé de son vivant, qui lui succède. Effectivement, Kenan Rifai avait désigné cinq hommes comme ses *halife* pour le seconder dans ses tâches de cheikh de son vivant et pour lui succéder dans cette fonction après sa mort. Or, ces cinq personnes sont toutes décédées avant lui et il n'a jamais officiellement désigné quelqu'un d'autre pour les remplacer. Donc, pour certaines personnes, notamment une partie des descendants de Kenan Rifai, la *silsile* spirituelle s'est arrêtée et personne ne peut prétendre lui succéder. C'est par exemple l'avis d'une femme faisant partie d'une autre confrérie qui m'a confié qu'on ne savait pas exactement ce qui s'était passé après la mort de Kenan Rifai, après combien de luttes Samiha Ayverdi s'était imposée. Cemalnur Sargut a toutefois sa propre interprétation de cette succession et introduit l'idée de désignation tacite. Pour elle, cela ne fait aucun doute que Kenan Rifai avait choisi sa disciple la plus proche pour lui succéder, même s'il ne l'a pas dit ouvertement. Le maître aurait désigné des hommes comme *halife* uniquement pour la forme, car il savait que la désignation d'une femme ne serait pas acceptée. Toutefois, il aurait laissé des signes indiquant clairement son choix:

Efendi savait que cette histoire fonctionnerait grâce aux femmes, il savait tout. Quand je dis ceci, on se moque de moi, mais je sais ce qu'il savait parce que je l'ai vécu. Il savait tout ceci mais pour ne pas contredire les règles de son époque, il a choisi cinq représentants (*vekil*) masculins qui allaient mourir pour que personne ne puisse dire qu'il a choisi un représentant de sexe féminin. Parce qu'à son époque, il s'est fait accuser de séduire les femmes, de donner trop de valeur aux femmes, il n'a pas voulu donner encore une occasion de faire parler de lui mais il a laissé sa place de manière très claire à Samiha Anne. Il a dit: "Eh, grande Samiha, tu as rouvert ma *tekke* avec tes livres." (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

C'est ici que Samiha Ayverdi présente une similitude avec Sokhna Magat Diop. Dans les deux cas, c'est à cause du décès des hommes qui auraient dû hériter de la charge - les fils dans un cas et les *halife* dans l'autre - que les femmes ont pu s'introduire dans les *silsile*.

Samiha Ayverdi pouvait par ailleurs se fonder sur sa très grande érudition et sa renommée en tant qu'écrivaine et historienne. Elle a obtenu en Turquie plusieurs prix littéraires prestigieux. Selon Cemalnur Sargut, il était nécessaire pour elle de se construire cette renommée pour être acceptée en tant que femme. Elle m'a en effet expliqué que Kenan Rifai était un génie, que s'il avait eu envie, il serait devenu professeur de droit à l'université, mais qu'il n'a rien fait

pour devenir célèbre, il a préféré se consacrer à ses disciples. Samiha Ayverdi, au contraire, "en tant que femme, était obligée de se faire accepter. C'est pourquoi elle a dû devenir d'abord célèbre et faire connaître Kenan Rifai avec ses livres. Après cela, elle s'est consacrée à éduquer des personnes." (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Enfin, j'ai évoqué qu'en cas d'absence de désignation univoque de la part du maître de son vivant, les rêves des disciples sont importants pour désigner le ou la successeur-e. En ce qui concerne Samiha Ayverdi, une histoire de rêve la concernant contribue à la légitimer dans sa position. En effet, selon Meşküre Sargut, lors de l'enterrement du grand maître, un cheikh qādirī renommé lui a confié avoir vu en rêve que Samiha Ayverdi était la successeure de Kenan Rifai. Le fait que le récit de ce rêve figure sur la première page d'un article que Meşküre Sargut a dédié à Samiha Ayverdi après sa mort témoigne de son importance pour la légitimité de celle-ci:

En 1950, lorsque mon maître Kenan Rifâi est décédé, l'ancien parlementaire de la ville d'Erzurum, Monsieur Sâlih Yesil, me dit: - "Ma fille, la grande dame dont tu me parlais, Sâmiha Ayverdi, quel être exceptionnel! Je l'ai vue cette nuit dans mes rêves; l'héritage spirituel de son maître lui a été attribué et les anges ont été les témoins de cet événement". (M. Sargut, 1993, p. 21)²³

Ainsi, les disciples actuels justifient le passage à Samiha Ayverdi en insistant sur le fait que Kenan Rifai refusait la descendance biologique et lui préférait la désignation tacite. Pour soutenir leurs dires, elles et ils peuvent se fonder sur des signes que Kenan Rifai aurait laissés et un rêve d'un cheikh renommé.

Passage à Cemalnur Sargut

On ne trouvera aucune allusion directe au passage à Cemalnur Sargut après le décès de Samiha Ayverdi dans les discours de la guide actuelle. Elle ne peut pas explicitement revendiquer la succession, mais doit se contenter de la suggérer. Elle précise souvent que Samiha Ayverdi lui avait personnellement demandé d'enseigner aux jeunes de son vivant. Elle mentionne aussi assez fréquemment un texte écrit par Samiha Ayverdi, dont le titre est "Cemalnur Hoca". On désigne par *hoca* toutes sortes de personnes, à qui on reconnaît un certain savoir, pas forcément dans le domaine religieux. Le texte de trois pages ne traite que de l'activité d'enseignante en chimie de Cemalnur Sargut. La façon dont elle en parle, en ne citant que son titre sans détailler son contenu, peut pourtant faire penser qu'il la décrit en tant qu'enseignante dans le domaine religieux. Un auditeur ou une auditrice n'ayant pas lu le texte peut facilement avoir l'impression que Samiha Ayverdi l'a écrit spécifiquement dans le but de

²³ Ce texte a aussi été reproduit sur le site de Cemalnur Sargut, <http://cemalnur.org/content/view/25/38/lang.tr/>, page consultée le 08.03.2009.

l'encourager dans cette voie. La guide évoque cet écrit d'une manière qui confère à celui-ci le rôle d'une sorte d'*icazet* laissée par Samiha Ayverdi pour elle.

Ainsi, Cemalnur Sargut prépare le terrain pour légitimer son statut de *mürşid* en mettant l'accent sur les femmes qui ont pris place dans la *silsile* avant elle et sur les signes qui suggèrent que Samiha l'avait choisi comme successeuse. Parallèlement, on peut aussi observer un processus de construction de la guide en tant que figure charismatique.

2.4. Construction du charisme par la mise en scène de la biographie de Cemalnur Sargut

Une grande part du charisme de Cemalnur Sargut provient de la mise en récit de sa biographie soulignant ses qualités extraordinaires. Comme je l'ai évoqué dans le chapitre 1, les récits concernant les faits et gestes des maîtres tiennent une place très importante dans la construction de leur charisme²⁴. Dans le cas de Cemalnur Sargut, une partie du travail est fait par sa mère et par les disciples.

Selon sa mère: le récit d'une naissance miraculeuse

Dans la carrière de *mürşid* de Cemalnur Sargut, un rôle important est joué par sa mère, Meşküre, femme très respectée dans le groupe. Elle est une des rares personnes ayant suivi un enseignement spécialisé avec le grand maître Kenan Rifai qui soit encore vivante aujourd'hui. Un des récits favoris de Meşküre Sargut est celui qui raconte la naissance exceptionnelle de sa fille. Elle me l'a racontée spontanément au début de notre premier entretien, alors que j'étais en train de lui poser des questions sur un tout autre sujet. Ce même récit m'a été raconté encore une fois, toujours de manière non sollicitée, lors de notre deuxième rencontre, en présence d'une invitée d'une université américaine. Tout semble indiquer que chaque nouveau visiteur l'entende au moins une fois.

²⁴ Pour un excellent exemple de la manière dont les histoires racontées à propos d'un cheikh participent à la construction de sa réputation de sainteté, voir le chapitre 4 de l'ouvrage de Pnina Werbner (2003).

Encadré 1, La naissance de Cemalnur racontée par sa mère

Je vais vous raconter la naissance de Cemalnur. Pendant huit ans, je n'arrivais pas avoir d'enfants. Monsieur le docteur [Doktor Bey, c'est ainsi que Meşküre Sargut appelle son mari] aimait beaucoup les enfants. Les médecins voulaient que je subisse une opération, ils disaient tous que c'était obligatoire, car mon utérus était en arrière et il fallait le tourner vers l'avant. A cette époque, les opérations étaient très dangereuses et mon mari a dit: "Je ne veux pas faire prendre ce risque à ma femme. Si Dieu le veut, il lui donnera un enfant." L'oncle de mon mari avait une fille, qui vivait chez son père avec son mari et leurs deux enfants. Son mari s'appelait Nurettin Bey. Nurettin Bey travaillait au MİT (*Milli istihbarat teşkilatı*, service de renseignement). Un de ses poumons était mal en point, ils l'ont opéré. Il était obligé de vivre avec un seul poumon et il a été renvoyé de son travail. Sa femme habitait avec ses deux enfants chez son père et son mari était sans travail. Nous sommes parents, mais elle n'est pas venue voir mon mari, parce qu'il est président du parti [d'une section locale du Parti démocrate], mais refuse catégoriquement de tirer profit de sa position [pour en faire profiter sa parenté]. C'est pourquoi elle va voir Nazlı Anne. Madame Nazlı m'appelle: "Meşküre, dit à Faruk - Faruk ne disait jamais non aux grand-e-s [*büyükler*, personnes influentes dans leur groupe spirituel] - Que Faruk se rende ce soir à Ankara". Nous venions d'ouvrir un cabinet, les malades commençaient à venir. S'il restait ne serait-ce qu'un jour fermé, cela représentait des pertes pour nous. "Que Faruk se rende à Ankara et trouve un travail pour Nurettin Bey. Qu'il ne revienne pas avant d'avoir trouvé un travail. Qu'il reste une semaine ou quinze jours si nécessaire." Je suis allée le dire à mon mari. Il a écouté, dit "si elle l'ordonne" et est parti pour Ankara avec le train le soir même. A Ankara, il est tombé sur un très cher ami d'enfance. Celui-ci lui a dit: "Tu viens d'ouvrir un cabinet, qu'est-ce que tu fais ici?" et mon mari lui a raconté la situation. "Un parent à moi à été renvoyé du MIT et je dois lui trouver du travail." Il lui a répondu: "Va m'attendre dans mon bureau, j'arrive." Il est arrivé le soir: "Retourne à Istanbul avec le train du soir, ton parent a obtenu un poste à la municipalité de Beykoz". Faruk a pris le train le soir et est arrivé le matin. "Va, dit à Madame Nazlı que Monsieur Nurettin a obtenu un poste à la municipalité de Beykoz" me dit-il. Moi, j'y suis allée et j'ai embrassé la main de Madame Nazlı "Madame, lui ai-je dit, en fonction de votre souhait, Monsieur Faruk est allé à Ankara, Monsieur Nurettin a obtenu un poste à la municipalité de Beykoz." Ses yeux se sont remplis de larmes: "Mon Dieu, donne un bel enfant à Faruk" a-t-elle dit et je suis tombée enceinte le même mois. [...]

Il y avait une vieille femme qui s'occupait de l'accueil au *konak* [maison ottomane en bois, désigne le lieu où a vécu Kenan Rifai]; elle avait le pouvoir de voir des choses. J'y suis allée avec mon berceau. Je l'ai laissé là-bas une semaine, c'est notre coutume. Ensuite, je suis venue le chercher, "Meşküre, m'a-t-elle dit, Efendi et Valide Sultan [Kenan Rifai et sa mère] sont venus cette nuit et ils m'ont dit: "Meşküre va avoir une fille, son nom sera Cemal (beau)" Cela m'a beaucoup surprise [Kenan Rifai était mort en 1950 et sa mère en 1919] mais je savais que cette femme pouvait faire des prodiges. Je suis immédiatement allée chez Madame Nazlı et je lui ai raconté cette histoire parce que je lui avais demandé à elle de choisir le prénom de l'enfant. "Ma fille est née grâce à vos prières, mais maintenant Valide Sultan a choisi un nom, qu'en dites-vous?" lui ai-je demandé. "Ajoutons-y Nur (lumière), Meşküre" a-t-elle dit et elle est devenue Cemal-i Nur, c'est ça, Cemal-i Nur.

On constate que dans ce récit, Cemalnur Sargut a pu naître grâce aux prières faites pour récompenser le dévouement de ses parents, en particulier de son père, qui s'est soumis à la volonté d'une personne respectée de la communauté, au risque de mettre ses propres intérêts

en danger. Cette naissance "miraculeuse" participe de la construction de la guide actuelle comme personne exceptionnelle, destinée dès le départ à avoir un rôle important.

Selon ses disciples: une force extraordinaire

Les *mürid* passent énormément de temps à se raconter différents faits et gestes de la guide qui montrent qu'elle a un pouvoir particulier, par exemple de voir le futur ou de comprendre les liens entre les événements invisibles au commun des mortels. Chaque fois qu'une telle histoire est racontée, répétée, échangée, le caractère exceptionnel de la guide est réaffirmé et les disciples rassuré·e·s dans leur décision de se lier à elle. Je donnerai ici quelques exemples ayant trait à son physique. En effet, la petite taille et la grande minceur de la guide, lui donnant un aspect très frêle, contraste de manière remarquable avec la grande énergie qu'elle déploie et son activité constante. Cela donne lieu à de nombreux commentaires de la part des disciples, pour qui cette force étonnante dans un corps si fragile a forcément une origine extraordinaire.

Un élément frappant chez Cemalnur Sargut est sa manière de se nourrir. Elle mange peu et semble suivre un régime particulier (pas de viande, d'huile, beaucoup de sel et d'épices fortes, ainsi que de très grandes quantités de liquide). J'avais entendu dire que ceci était lié à un problème de santé et j'ai interrogé les disciples à ce sujet. Les réponses obtenues présentent des caractéristiques du récit de type hagiographique, laissant entendre que le fait même que la guide soit en vie relève du prodige. J'ai appris que Cemalnur Sargut avait en effet un état de santé très précaire. Il semblerait qu'elle accumule plusieurs maladies, dont certaines remontent à son enfance, et qu'un dysfonctionnement de l'estomac et des intestins l'oblige à se nourrir de cette manière. Le contraste entre son aspect fragile et son activité débordante est source d'émerveillement constant pour les disciples. Voici ce qu'en dit une de ses disciples, Güler, médecin:

Son métabolisme ne travaille pas comme le nôtre, selon ce que j'ai pu constater en tout cas. Elle a une très grande énergie. Son corps essaye de s'y adapter. Ce n'est pas quelque chose que l'on peut vraiment comprendre d'un point de vue médical. Elle dit: "Güler est mon médecin", mais en fait, je ne fais rien, je ne fais que ce qu'elle dit. Par exemple, quand elle a une chute de calcium, elle prend des médicaments très dangereux. Normalement, on amène le patient à l'hôpital, on le connecte au moniteur et on donne le médicament très lentement parce que cela peut provoquer un arrêt cardiaque. Il m'est arrivé une fois de le lui donner, par manque de temps, dans la voiture directement avec une seule piqure. Son calcium était tellement bas que c'était dangereux, normalement, elle aurait dû être dans le coma. Je l'ai amenée pour des examens, ils m'ont dit: "Votre malade est certainement aux soins intensifs.". J'ai dit non [rires]. Des fois, cela ne correspond pas vraiment à la médecine. (Güler, 23.09.2006)

Une autre disciple exprime elle aussi une grande admiration, en soulignant le côté ascétique de la vie de la guide:

Toutes ces personnes ne vivent pas éternellement. A une époque, je ne pouvais pas du tout supporter l'idée que Cemalnur Abla puisse mourir un jour. Maintenant, je ne pense pas que je serais triste si elle mourrait, parce qu'elle n'appartient pas à ce monde et d'ailleurs, je ne suis même pas sûre qu'elle est dans ce monde. Elle est ici pour servir, elle est pressée, c'est parce qu'elle a beaucoup de choses à faire qu'elle travaille avec ce rythme. Moi je la connais de très près, je sais des choses que d'autres ne savent pas. La manière dont elle vit, la manière dont elle se nourrit, prend soin d'elle, ce n'est pas quelque chose qu'un métabolisme humain peut supporter. Je n'ai jamais vu une personne qui a fait tant de concessions au niveau de son propre confort, de sa vie privée. Elle dort sur une sorte de planche alors qu'elle pourrait dormir ailleurs. (Binnaz, 28.06.2007)

En général, Cemalnur Sargut ne promeut un style de vie ascétique ni dans ses enseignements ni dans son comportement avec ses disciples. Elle souligne au contraire qu'il faut profiter de toutes les beautés de la vie, pour autant qu'on n'en fasse pas des idoles. Binnaz suggère pourtant que la guide a une attitude très différente dans son intimité. Cette comptable, qui s'occupe des affaires personnelles de la guide, aime à souligner qu'elle connaît des aspects de celle-ci dont les autres n'ont aucune idée. Pour montrer la dimension réellement exceptionnelle de cet être dont elle n'est "même pas sûre qu'elle appartient à ce monde", elle raconte le côté très contraignant et ascétique de sa vie privée. Elle suggère une certaine grandeur dans le fait que la guide, au lieu d'étaler sa piété au grand jour, reste très discrète sur ces éléments, qui ne deviennent apparents qu'à celles et ceux qui la connaissent de très près.

Selon Cemalnur Sargut: une vie de souffrances pour atteindre la félicité

Cemalnur Sargut, contrairement à Samiha Ayverdi, ne peut pas se reposer sur un savoir livresque exceptionnel ou sur une réputation d'écrivaine reconnue. La guide actuelle se fonde sur une autre légitimation, typiquement mystique: elle a vécu ce qu'elle enseigne, elle a une expérience intime des réalités dont elle parle. C'est pourquoi les nombreux récits tirés de sa propre vie tiennent une place très importante dans ses enseignements. Elle n'hésite pas à raconter des épisodes très personnels, souvent douloureux, pour illustrer la mise en pratique de ce qu'elle professe. Les éléments principaux de sa biographie sont connus de ses disciples mais aussi du public plus large. Voici le récit autobiographique qu'elle a fait à ma demande lors d'un entretien.

Encadré 2, Récit autobiographique de Cemalnur Sargut

-Pouvez-vous me raconter votre vie et la place qu'y tient le soufisme?

-En fait, c'est tout ce qu'il y a dans ma vie. Depuis que je suis née, j'ai été en relation avec Samiha Ayverdi. Notre maison avait trois étages, dans le quartier de Fatih. Notre appartement était au deuxième et le cabinet médical de mon père au troisième. Je sentais la venue de Samiha Ayverdi même quand j'étais toute petite. Je descendais lui ouvrir la porte avant qu'elle ne sonne. Je me souviens aussi que j'étais très amoureuse de Nazlı Anne. Elle habitait en face du *konak* et ma sœur et moi passions tous les jours devant chez elle sur le chemin de l'école. Nous demandions aux habitants du *konak* s'ils avaient besoin de quelque chose, mais en fait notre but était de voir Nazlı Anne. Ainsi, j'ai été élevée par deux sultanes [deux personnalités exceptionnelles] à la même époque. Deux sultanes d'un seul coup, mais elles étaient très différentes. Nazlı Anne, était comme Abu Bekir (ar. Abū Bakr), son but était de protéger, aider tout le monde et parler de manière à ce que chacun-e puisse la comprendre. Elle est devenue une vraie mère pour l'humanité. Samiha Anne quant à elle représente une incroyable extinction en Dieu (*hiçlik*) et en même temps un énorme savoir qui inspire le respect. Nous allions vers Nazlı Anne pour nous faire aimer, cajoler, apprendre le service (*hizmet*) et les bonnes manières (*edep*) et chez Samiha Ayverdi pour acquérir des connaissances. Nous pouvions méditer chacune des phrases de cette dernière.

A six ans, j'ai vu pour la première fois mon maître, Kenan Rifai, en rêve. Je me définis un peu comme *uwaisī*, tu sais, ce sont celles et ceux qui n'ont jamais vu leur maître [à part en rêve]. Bien sûr, Samiha Anne est ma maître, Nazlı Anne est ma maître, ma mère est aussi une sorte de maître mais elles ont toutes eu une fonction de ponts vers Kenan Rifai, car il est *Hakikat-i Muhammedi*²⁵, c'est-à-dire la vraie signification de Mohammed (*H. Muhammedin hakiki manasi*). Comme je ne l'ai jamais vu, je me sens un peu *uwaisī*. Je me souviens que je me suis réveillée très excitée en rendant grâce à Dieu d'avoir vu *Efendi*. Ensuite, j'ai eu une tuberculose très grave. Pendant trois mois, je n'ai pas pu sortir de mon lit et durant un mois, j'ai eu plus de 40 degrés de fièvre et tout le monde s'attendait à ce que je meure. D'ailleurs, un jour ma mère est allée vers eux²⁶ [Kenan Rifai] - ils étaient morts - elle est allée à leur tombe et leur a dit: "Prenez-la si vous voulez, je vous la confie (*size teslim ediyorum*)." Ce jour-là, j'ai guéri. C'est ainsi que j'ai eu une maladie très grave qui laisse beaucoup de traces.

A ce moment, j'aimais beaucoup mon père, de manière exagérée parce que mon père était tout pour moi, après ma maître. Je voyais très peu ma mère qui était toujours à des rencontres spirituelles (*sohbet*). Je suis une personne qui a très peu vu sa mère pendant son enfance. Mon père est allé en prison en 1960, j'avais 6 ans et demi. Cela a provoqué une grande souffrance dans ma vie, je n'ai pu le voir que deux fois en trois ans et demi.

-Pourquoi a-t-il été en prison?

-Il était du Parti démocrate. Il a été condamné à mort juste pour ça, c'est terrifiant, mais c'était une période comme ça de ténèbres en Turquie²⁷. Le matin du coup d'Etat, Samiha Anne est

²⁵ La guide fait ici référence au concept de réalité muhammadienne. Plusieurs hadiths mentionnent le prophète comme le premier élément créé par Dieu, une substance lumineuse par laquelle le monde lui-même a été créé. Ce concept d'essence spirituelle du prophète semble avoir été développé au XVIII^{ème} siècle.

²⁶ Cemalnur Sargut utilise ici le pluriel pour marquer son respect envers son maître.

²⁷ Elle fait ici référence aux événements ayant entouré le coup d'Etat militaire de 1960. Le Parti démocrate est arrivé au pouvoir lors des premières élections libres de 1950. Son usage autoritaire du pouvoir et sa politique de tolérance envers l'islam lui gagnèrent de nombreux ennemis, notamment chez les militaires. En réponse à ce mécontentement, le gouvernement a été renversé par l'armée le 27 mai 1960. Ömer Faruk Sargut était président de la section de Fatih du Parti démocrate à cette époque et a été arrêté avec d'autres députés et cadres du parti (592 personnes au total) après le coup d'Etat. Le procureur demanda la peine capitale pour 288 d'entre eux, dont Sargut, qui sera finalement relâché après quelques années de prison. Une enquête journalistique au sujet de cette

venue chez nous très tôt, avec de l'argent pour un mois de loyer dans sa main. Elle a attendu que les soldats viennent chercher mon père. Mon père a dit à Samiha Anne: "Je vous confie ma femme et mes enfants." Samiha Anne a répondu: "En fait, c'est toi qui m'est confié" et mon père est parti comme ça. Ensuite, avec Nazlı Anne, elles se sont occupées de tout, notre confiture, notre thé, un animal pour la fête du sacrifice, pendant trois ans et demi. Nous avons vécu tellement tranquillement, nous sommes même allées en vacances en été. Nous étions devenues très pauvres, mais les membres du groupe venaient tous les jours. Nous avons vécu une période comme ça. Cela a joué un rôle très destructeur dans ma vie, de vivre ça après la maladie et je suis devenue une petite fille très renfermée.

Puis mon père est sorti de prison et il a commencé à travailler comme médecin. Il travaillait pour pas cher. Tout le monde était très pauvre et mon père s'occupait d'eux, il était même le médecin des Tsiganes! Quand il est mort, on a découvert plein de dettes à la pharmacie, parce qu'il disait aux pauvres qu'ils pouvaient aller acheter des médicaments à son nom.

Puis nous avons déménagé dans le quartier de Kadıköy, sur la rive asiatique. Je suis allée au collège pour filles de Kadıköy, j'étais une très bonne élève. L'année où j'ai terminé l'école secondaire, j'avais treize ans, Samiha Anne a proposé que je me marie avec un homme du groupe, lorsque j'aurais fini le lycée. Ceci ne peut pas être saisi avec la raison, il ne faut pas regarder cette histoire avec la raison. Comme c'est elle qui a voulu, je n'ai pas protesté et j'ai dit: "Si elle l'ordonne." Encore aujourd'hui j'en suis très surprise. Je ne proteste toujours pas, mais je me dis que j'aurais pu y réfléchir, mais je me souviens que je n'y ai même pas réfléchi. Je ne l'aimais tellement pas! Il était comme mon grand frère, il avait dix-sept ans de plus que moi. Je ne l'aimais tellement pas que pour ne pas être seule avec lui, j'amenais plein de copines avec moi quand nous allions au cinéma ensemble. A l'école, je ne racontais rien, parce que j'avais vraiment honte, pour moi c'était très honteux d'être fiancée. Je voulais étudier.

Mon seul souci était d'aller à l'université. J'étais une fille très renfermée. C'est ainsi que j'ai été fiancée à cette époque et j'ai commencé à me sentir comme si j'avais trente ans. J'ai commencé à avoir plein de responsabilités. Je me suis concentrée de toutes mes forces sur mes cours. Mon seul but était de terminer l'école comme première de classe. C'est effectivement en tant que première que je l'ai terminée, Dieu merci. Mais j'étais une fille pleine de convoitise, mon âme était frustrée et j'essayais de la satisfaire avec des premières places.

Je lisais tout le temps les livres de Samiha Anne. Pendant l'école secondaire, j'avais lu tous les classiques, Dostoïevski, etc. Nazlı Anne était morte mais ma relation proche avec Samiha Anne se poursuivait pendant ce temps. Bien sûr, je pouvais la voir moins souvent, parce qu'elle était très occupée, mais elle a continué à se tenir au courant de ce qui m'arrivait. J'ai terminé le lycée à quinze ans et demi. Je me suis mariée et nous avons déménagé dans la ville de Malatya, où mon mari devait faire son service militaire. Malatya a été intéressant pour moi. J'ai connu beaucoup de nouvelles personnes. Mais après un moment, j'ai compris que je n'allais pas y arriver. Je venais d'une vie où il n'y avait pas de médisance, rien de tout cela, alors je me suis renfermée. Il y avait une bibliothèque de l'armée. Pendant une année, j'ai lu jour et nuit. Tout ce que j'ai pu trouver. Après, quand je suis venue voir Samiha Anne, en été, elle m'a demandé comment était Malatya. Je lui ai dit: "C'est très bien, je lis avec beaucoup de plaisir." Elle m'a dit: "Bien s'adapter à un milieu est une affaire d'intelligence." Cela m'a beaucoup influencée. Ensuite, le service militaire de mon mari étant fini, nous sommes revenus à Istanbul et j'ai commencé des études d'ingénieure en chimie.

[Après quelques années de mariage Cemalnur Sargut et son mari se séparent.]

Après la séparation, j'ai vécu un choc, c'est la période la plus douloureuse de ma vie, parce que je n'ai pu raconter à personne pourquoi je m'étais séparée [Par respect pour son ex-mari, elle m'a demandé de ne pas non plus en dévoiler la raison ici]. Les membres du groupe -et il faut savoir que j'aurais donné mon âme pour eux, je les aimais tous- ont commencé pour la première fois à médire à mon propos, parce que mon ex-mari était leur ami. Tout le monde, même les personnes auxquelles je faisais le plus confiance. Les seules à m'avoir soutenue sont Samiha Anne et sa belle-sœur. A part elles, tout le monde médisait et je le savais. Alors je me suis tout à fait renfermée. J'étudiais et j'avais des amis masculins, mais je gardais une bonne distance. Ça a continué ainsi pendant trois ans et demi. J'ai beaucoup souffert, comme tu ne peux pas te l'imaginer. J'ai maigri jusqu'à ne peser plus que quarante kilos et j'ai beaucoup souffert. Mais pendant ce temps, ma relation à *Efendi* était très solide.

Simplement, j'ai commencé à m'intéresser à la philosophie à cette époque. J'ai lu Sartre, De Beauvoir, Nietzsche, Schopenhauer, je me suis laissé entraîner vers la philosophie. Tu connais Sartre, il a un effet très négatif sur les gens, il provoque la tristesse, l'envie de mourir. Je me souviens avoir écrit plusieurs fois à ma sœur que je voulais mourir. Je ne pensais pas au suicide, mais juste au fait qu'il ne fallait pas vivre. J'avais beaucoup d'ami·e·s athées. Tu sais qu'à mon époque, dans les universités, il y avait beaucoup de communistes. Les gens pensaient que pour être modernes et cultivés, ils devaient être athées. J'avais des amis communistes. J'ai toujours été très religieuse, je faisais mes prières, mais j'ai commencé à être de gauche...non, j'étais solidement ancrée à droite et nationaliste, mais j'étais très influencée par Sartre. Je me disais que tout était vide.

Puis j'ai rencontré celui qui allait devenir mon second mari. Il était la personne que j'attendais, parce qu'il m'a immédiatement proposé de l'épouser. C'était la première fois qu'une personne à qui on pouvait faire confiance, sûre d'elle, me proposait de m'épouser. Il était beau, avait un diplôme universitaire. De l'extérieur, il était tout à fait la personne que je cherchais. Mes parents ont sauté sur l'occasion, parce qu'ils commençaient à penser que je n'allais jamais me marier, que je m'étais tout à fait retirée de la vie. Je l'ai tout de suite connu, j'ai tout de suite compris qu'il aurait un impact très négatif sur ma vie. J'ai senti que je devais connaître encore un mariage, bien que je savais que je ne serais pas heureuse. Je ne sais pas pourquoi, peut-être le destin, je me suis mariée.

-Vous aviez quel âge?

-19-20 ans, c'était lors de la dernière année d'université. Je suis tombée enceinte après trois mois de mariage. La raison en est que mon mari ne m'aurait pas laissé aller à l'université, il était très jaloux. J'aimais les enfants et j'ai pensé que si nous avions un enfant, mon mari serait moins jaloux. Ainsi, j'ai donné naissance et j'ai terminé l'université. Kerim est né. Jusqu'à la naissance de Kerim, notre relation...c'est tout à fait moi qui la menais. J'ai commencé à lui donner tout ce qu'il voulait. Je me disais tant pis s'il ne me donne rien, c'est moi qui vais lui donner. J'ai donné mon amour, je l'ai servi, j'ai tout fait. Je n'ai pas pu rendre mon mari heureux, parce que rien ne pouvait le rendre heureux, c'était sa nature. Maintenant, je m'en occuperais beaucoup plus facilement parce que je me dirais: "Il ne peut pas être heureux, je ne vais pas perdre mon temps pour rien." Mais à l'époque j'étais très jeune, je sortais d'une vie très difficile, très déséquilibrée. Je voulais de l'affection et de l'amour, mais Dieu merci, il ne me les a pas donnés. Cette période de douze ans a été la période la plus difficile de ma vie. Que Dieu soit satisfait de mon mari (*Allah razı olsun kocamdan*), les difficultés qu'il m'a données m'ont fait prendre conscience que ce n'est pas Sartre ou Nietzsche qu'il me fallait. J'avais un certain amour pour Mevlana [Rūmī] dans ma vie, mais il n'était pas encore solidement ancré, je ne savais pas encore ce que c'était. C'est

l'enseignement qui m'a fait revenir à la vie. Parce que dans l'enseignement, on aime beaucoup et on est beaucoup aimé. C'était en 1974, dès que j'ai fini l'université, j'ai commencé à enseigner la chimie au collège. J'ai eu tellement de plaisir à enseigner durant 20 ans de ma vie... Pendant ce temps, je lisais sans arrêt les commentaires du *Maṭnawī* et, pendant la cinquième année de mon mariage, Samiha Anne m'a proposé de donner des cours de *Maṭnawī* aux jeunes. J'ai été très surprise parce que je ne savais rien. Oui, je lisais beaucoup, je travaillais le *Maṭnawī* mais je ne pensais pas que je savais au point d'enseigner aux jeunes. Après j'ai compris que c'est elle qui enseignait et que je n'étais qu'une marionnette. Puis nous avons commencé et ces leçons ont changé ma vie, car elles me donnaient beaucoup de bonheur.

-Votre fille est aussi née entre temps?

-Dix ans après Kerim, je suis retombée enceinte. J'étais tellement contente, c'était un miracle parce que j'avais eu une opération de l'utérus et je ne pouvais plus tomber enceinte. Mon médecin a été très surpris. Quand j'ai appris que j'étais enceinte, j'ai vécu l'année la plus joyeuse de ma vie. J'aimais beaucoup les enfants, anormalement beaucoup. J'ai fait un rêve. En fait, j'ai fait ce rêve la nuit où je suis tombée enceinte et j'ai fait le lien après. C'était l'apocalypse (*kıyamet koparıyordu*) et il (Kenan Rifai) m'a tendu une petite fille qu'il tenait dans ses bras et il a dit: "Je te donne ma propre rose". C'était réellement sa rose. Mais cette grossesse était très risquée. Ma fille est née au 8^{ème} mois et elle a vécu 25 jours. Elle a vécu à l'hôpital, chaque jour a été un enfer pour moi. Puis elle est morte. Le jour où elle est morte, il y avait une rencontre spirituelle (*sohbet*) à la maison, notre maison était pleine de gens. Et je me souviens avoir supplié Dieu en lui disant: "Si tu vas la prendre, prends-la aujourd'hui, car aujourd'hui je peux le supporter." Et le soir même, j'ai reçu la nouvelle de sa mort. Mon père était atteint de la maladie de Parkinson et mon mari était anéanti, lui aussi voulait beaucoup une fille. J'étais occupée à les rendre heureux. J'ai téléphoné à Samiha Anne et je lui ai dit: "Je ne pleure pas, ne vous faites pas de soucis, je tiens debout grâce à ce que vous m'avez enseigné." Après cela, Samiha Anne a écrit sur la douleur de la perte d'un enfant dans *Rahmet Kapısı* pour moi. Elle a été très contente. Pour elle, le savoir n'a aucune valeur, la seule importance est de voir à quel point on peut mettre en pratique ce qu'on a appris dans sa vie quotidienne.

-Excusez-moi, mais j'ai entendu cette histoire avant et il me semble que c'est votre mère qui a voulu que vous téléphoniez...

-Oui, c'est elle qui m'a dit de me prosterner: "Prosterne-toi et rends grâce à Dieu, car c'est une grande grâce (*lütuf*) de perdre un enfant. Il intercédéra en ta faveur dans l'autre monde". Mais il faut imaginer: d'un côté tu consoles ton père, de l'autre tu dis à ton mari qu'il y aura un autre enfant, en même temps tu te prosternes, mais personne ne sait quelles tempêtes se déchaînent au fond de toi. Dès que Gülüm [prénom qui veut dire ma rose] est née, ils l'ont amenée dans un autre hôpital. Le docteur avait dit à mon mari de ne pas me quitter une seconde, car je pouvais mourir d'un moment à l'autre. Mais il est parti en Libye, il devait s'y rendre pour le travail, le pauvre. J'étais très fâchée contre lui. Exactement à ce moment, Samiha Anne est rentrée dans la pièce. Elle avait une seule rose à la main et elle m'a dit: "Cemalnur, c'est le plus beau prénom que j'aie jamais entendu." J'ai oublié mon mari, j'ai oublié Gülüm, la pièce était remplie de Samiha Anne. Et j'étais tellement heureuse qu'elle soit avec moi! Elle est restée une demie heure et je ne me souviens pas de quoi nous avons parlé. Mais je me souviens que le monde s'est éclairé et qu'il est devenu paradis.

Quand Gülüm est morte, pour que je ne sois pas triste, ma mère et moi sommes allées chez ma sœur. Là-bas je suis restée toute seule, parce que mon fils et mon mari sortaient tous les jours se promener. Peut-être que le fait que je reste seule m'a permis de m'apprendre la

souffrance à moi-même. Je suppliais constamment Dieu de me délivrer de ces souffrances. Cela a duré trois jours, puis j'ai été délivrée. Grâce à Dieu, j'ai vécu cette période, j'en ai appris beaucoup. Après cela, mon mari et moi avons commencé à vraiment nous séparer. Des questions de biens ont commencé à se mettre entre nous. Je ne parle pas de ce qu'il me faisait, ça je m'y étais habituée, mais des biens ont commencé à poser problèmes. Ma famille a commencé à poser problème, il s'est très mal comporté avec elle. Puis ma sœur m'a dit que si je n'étais pas masochiste, je devais me séparer. Et puis Kerim. Il a joué un grand rôle dans ma vie, il m'a dit: «Si tu ne te sépares pas, je vais aller habiter avec ma grand-mère, je ne peux plus le supporter.» A ce moment, j'ai pris la décision de me séparer. [...]

Et ainsi, depuis mes 32 ans, Dieu merci, je vis en célibataire. Je n'ai plus jamais pensé avoir un homme dans ma vie. J'ai eu une vie très heureuse. Il n'était pas nécessaire pour moi de vivre avec un homme. Je ne dis pas cela pour vous, mais pour moi, ce n'était pas nécessaire, parce que j'avais un enfant et ma vie spirituelle. Cela remplissait ma vie. Il fallait que je vive tout cela. Mes mariages sont comme ça, ma vie est comme un conte. Ça a vraiment fait de moi un être humain. Après, j'ai commencé à vivre la vie que tu connais.

(Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

Plusieurs épisodes douloureux reviennent régulièrement dans les récits de Cemalnur Sargut. Elle raconte souvent comment, enfant, elle a souffert d'une tuberculose, dont elle dit d'ailleurs entre les lignes avoir guéri de manière miraculeuse, au moment où sa mère a fait preuve d'une soumission exceptionnelle à la volonté divine, en acceptant la possibilité que sa fille lui soit reprise. Ce récit n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui de sa naissance, qui est aussi présentée comme ayant eu lieu suite à un acte de soumission, de son père cette fois-ci. L'arrestation de son père, qui l'a fait tellement souffrir alors qu'elle était encore si petite, est également mentionnée souvent. La mort de sa fille est probablement son récit personnel qui revient le plus fréquemment. Elle en donne l'exemple chaque fois qu'elle présente les différentes stations à parcourir sur le chemin initiatique, au moment où elle mentionne la quatrième station, qui est atteinte lorsque la personne se soumet totalement à la volonté de Dieu (voir Encadré 7, p. 105). C'est évidemment son récit le plus puissant, qui peut toucher tant les personnes de sa culture qu'un public international. Elle a vécu ce qui est probablement considéré par la plupart des êtres humains comme la plus grande souffrance imaginable, la perte d'un enfant, et montre comment elle a atteint la félicité en transcendant cette douleur et en la transformant en amour. Les récits de ses deux mésaventures conjugales ne sont par contre connus que des personnes plus proches, mais participent de la même logique d'épreuves que Cemalnur Sargut a surmontées. En général, elle est assez pudique sur ses mariages, pour ne pas manquer de respect à ses ex-maris, selon ses dires. Elle doit pourtant expliquer les raisons de ses divorces au moins à ses disciples, car ils contredisent ses propres enseignements sur le mariage. On constate que la trame de base du récit est de montrer

comment elle a fait une vertu des nombreux désavantages de son parcours biographique. Elle répète d'ailleurs toujours que c'est grâce à ce qu'elle a vécu qu'elle est devenue ce qu'elle est. Cemalnur Sargut termine son récit par cette conclusion "J'ai eu une vie très heureuse" qui semble contredire chaque paragraphe du récit, mais rend bien le regard qu'elle porte sur son existence.

Le thème principal de ce récit est l'idée qu'il faut se soumettre à la volonté de Dieu, que toutes les souffrances ont un sens et sont envoyées par Lui pour faire grandir spirituellement, ce qui est un des messages fondamentaux de ses enseignements²⁸. Elle se présente comme l'exemple vivant que cela est possible et que cela amène à la paix intérieure. On peut observer que la soumission est récompensée, soit par une solution miraculeuse au problème (naissance d'un enfant alors que cela semblait impossible, guérison inattendue de la tuberculose), soit par une paix intérieure qui vient soulager la douleur.

En soulignant qu'elle a dépassé toutes ces souffrances pour devenir un être d'amour, elle légitime son message. Elle peut se permettre d'exhorter les gens à la suivre sur cette voie, car elle sait de quoi elle parle. Son message gagne en profondeur, car il n'est pas proféré dans le vide, mais se base sur du vécu. C'est une femme qui a été humiliée, blessée, confrontée à des épreuves très difficiles, qui vient, le visage lumineux, parler d'espoir et d'amour. Sa biographie donne ainsi une tout autre dimension à son enseignement.

Les expériences qu'elle a vécues donnent à celles et ceux à qui elle s'adresse l'impression qu'elle peut les comprendre. On retrouve dans sa biographie un thème très fréquent dans divers récits de conversion (dont le plus célèbre est peut-être celui de Saint-Augustin), qui souligne que la personne est passée par une période d'égarement et de rejet des valeurs religieuses qu'elle a été amenée à défendre par la suite. Cela donne une autre profondeur à l'engagement actuel de Cemalnur Sargut et assure à ses auditeurs·trices qu'elle peut comprendre les athées et celles et ceux qui n'ont pas grandi comme elle dans un milieu religieux. Une disciple me confiait:

Quand on entend le récit de certains moments de la vie de Cemalnur, on se dit que c'est incroyable, tant de souffrances. La beauté de Cemalnur vient de ce qu'elle a vécu. Elle a vécu toutes les difficultés pour nous. Elle peut tout comprendre (Ebru, 22.04.2006)

Pour finir, j'aimerais encore relever que Cemalnur Sargut arrive à placer dans ce récit un deuxième texte de Samiha Ayverdi qui, comme celui que j'ai mentionné plus haut, vient en quelque sorte sanctionner sa légitimité en tant que maître. En lui dédiant un texte sur la douleur consécutive à la perte d'un enfant, Samiha Ayverdi affirmerait, si on lit entre les

²⁸ Ces idées sont développées au chapitre suivant.

lignes de l'interprétation de Cemalnur Sargut, que la jeune guide a démontré avoir assimilé l'enseignement transmis: "Elle a été très contente. Pour elle, le savoir n'a aucune valeur, la seule importance est de voir à quel point on peut mettre en pratique ce qu'on a appris dans sa vie quotidienne." Ainsi l'écrivain confirmerait que cette expérience a plus de valeur que le savoir formel qui fait partiellement défaut à Cemalnur Sargut.



Photo 5, Cemalnur Sargut et Nazık Erik, qui lui a donné des cours de Coran.

3. Cemalnur Sargut et ses disciples

Le but de ce chapitre est de présenter plus en détails le groupe qui fait l'objet de cette thèse, en donnant plus d'informations sur ses membres et sur ses activités. Je mets aussi en évidence quelques éléments du contenu des enseignements de Cemalnur Sargut et décris les réunions lors desquelles ceux-ci sont transmis.

3.1. Des sympathisant-e-s et des disciples

Différents cercles de personnes autour de la guide

Les activités de guide spirituelle de Cemalnur Sargut ne sont pas rassemblées dans un seul lieu, mais fragmentées spatialement et juridiquement. Elle porte plusieurs casquettes. D'une part, elle est présidente d'une branche de l'association TÜRKKAD et membre du comité de la fondation Cenana²⁹. D'autre part, elle donne une fois par semaine des *sohbet* ouverts au grand public et fait des émissions de radio, de télévision, etc... Elle donne également des cours de Coran à un cercle restreint de disciples dans la maison de l'une d'entre elles. Cemalnur Sargut est ainsi en contact avec des publics différents.

Je n'ai pas cherché à déterminer un groupe particulier comme objet de mon étude, mais je me suis laissé porter par la flexibilité des pratiques centrées sur Cemalnur Sargut. Toutes les personnes qui, pour une raison ou pour une autre, étaient en contact avec elle pendant mon terrain ont été prises en considération dans cette recherche³⁰. Ces personnes peuvent être divisées en deux cercles concentriques. Il y a tout d'abord le cercle extérieur, soit les gens qui suivent l'enseignement de Cemalnur Sargut au sens très large, en écoutant ses émissions à la radio, en visitant son site internet et en allant à ses conférences ouvertes au public. Ils viennent d'horizons très variés et ne sont pas forcément engagés sur une voie soufie ou, si c'est le cas, ils sont rattachés à d'autres maîtres spirituels. Cette catégorie comprend le public turc et le public international. Ces personnes profitant de manière ponctuelle de l'enseignement de Cemalnur Sargut sont souvent appelées *muhip* (sympathisant-e-s, ar. *muhib*).

²⁹ La fondation portant le nom de la mère de Kenan Rifai, Cenana, existe depuis 2000. Comme Cemalnur Sargut est beaucoup moins impliquée dans ses activités que dans celles de TÜRKKAD, je ne l'évoque qu'en passant. Pour en savoir plus sur la fondation Cenana, se référer au site internet www.cenana.org (page consultée le 29.01.2009).

³⁰ Par contre, je n'ai pas réussi à entrer en contact avec des personnes qui avaient quitté le groupe. Je n'ai pas non plus essayé de faire des entretiens avec des personnes d'autres groupes se réclamant de l'héritage de Kenan Rifai. Au vu des tensions existantes, j'aurais risqué d'être pris dans des conflits, ce qui aurait pu porter préjudice à la confiance que me témoignent les disciples de Cemalnur Sargut et remettre en question ma recherche.

Le cercle intérieur, quant à lui, comprend celles et ceux qui se considèrent comme ses disciples (*mürîd*). Ces hommes et ces femmes sont engagé·e·s dans une relation maître-disciples qui a une dimension exclusive (ils ou elles ne vont pas voir d'autres maîtres) et des implications beaucoup plus importantes pour leur vie quotidienne.

Ces deux catégories ne sont pas toujours faciles à distinguer. Il n'est pas évident de déterminer, parmi toutes les personnes qui fréquentent la guide spirituelle qui se considère ou est considéré·e comme son ou sa disciple. Il n'existe pas de rituel d'initiation particulier marquant le début de la relation maître-disciple, comme cela est souvent le cas dans d'autres groupes soufis. De plus, il faut signaler que le degré d'engagement à l'intérieur de la catégorie des *mürîd* peut varier. Les disciples ne sont pas tou·te·s impliqué·e·s avec la même passion dans la voie spirituelle et ne passent pas tou·te·s autant de temps avec la guide. Toutefois, le critère essentiel ici est qu'ils et elles la considèrent comme leur *mürşîd* et prennent donc ses enseignements comme cadre de référence pour tous les domaines de leur vie.

En principe, les personnes engagées dans l'association font toutes parties du cercle de disciples, mais on ne peut pas pour autant dire que la catégorie des membres de l'association recoupe parfaitement celle des disciples³¹. En effet, les *mürîd* ne sont souvent pas formellement membres de l'association, cette procédure leur paraissant inutile. Je n'utilise donc pas l'adhésion à l'association comme critère mais plutôt la nature du lien à la guide.

En raison des frontières floues et du caractère informel de ces catégories, il est extrêmement difficile d'articuler des chiffres pour quantifier le nombre de *muhîp* et de *mürîd*. J'estime à un peu plus d'une centaine, peut-être deux cents, le nombre de personnes qui se considèrent comme disciples (*mürîd*) de Cemalnur Sargut et sont régulièrement en contact avec elle à Istanbul. Le nombre d'individus touchés par ses autres activités est évidemment beaucoup plus élevé et impossible à estimer. Selon les dires des disciples, confirmés par mes propres observations, le nombre de membres de leur groupe augmente d'année en année, de même que la notoriété de la guide au niveau national et international.

Les chapitres suivants portent essentiellement sur les personnes entrant dans la catégorie des disciples. Je reviendrai sur les personnes formant le cercle plus large des sympathisant·e·s dans le dernier chapitre.

Profil sociologique des disciples

Un nombre important de disciples appartient à la classe définie par David Behar comme la grande bourgeoisie turque, née après la fondation de la République. Issue de la classe

³¹ TÜRKKAD compte 117 membres (chiffres datant de novembre 2008).

militaro-bureaucrate de l'Empire ottoman, elle a bâti sa légitimité dans le nouveau contexte de la République autour des principes kémalistes. Cette grande bourgeoisie a en effet su s'adapter en devenant pro-kémaliste et favorable à l'Occident. Ces familles, dont la grande majorité sont installées à Istanbul, cumulent l'ensemble des capitaux permettant d'accéder au statut de dominant·e, à savoir le capital économique, social, culturel, scolaire et symbolique (Behar, 2006, p. 39). Les membres de cette classe adoptent en général des positions progressistes. Les femmes choisissent un style d'habillement moderne; elles mettent des jupes et ne se voilent pas. Leurs descendants sont envoyés à l'étranger pour leurs études. Ces personnes se distinguent de la nouvelle bourgeoisie ayant ses racines en Anatolie. Née grâce à la libéralisation de l'économie des années 1980, cette dernière représente un pouvoir économique grandissant. Ses membres ont un mode de vie conservateur, lié à leurs racines rurales et fortement marqué par leur attachement religieux.

La majorité des disciples de Cemalnur Sargut est titulaire d'un diplôme d'études supérieures. On peut noter, par exemple, la participation de plusieurs économistes, médecins, architectes, avocat·e·s et ingénieur·e·s. Un nombre important de *mürîd* ont suivi leur scolarité primaire ou secondaire dans des lycées privés où les cours sont donnés en français ou en anglais. Certain·e·s ont fait un séjour à l'étranger pour un master ou un doctorat. Elles et ils disposent ainsi d'une solide éducation occidentale et maîtrisent souvent une ou deux langues européennes. Il est à noter que je n'ai rencontré personne dans ce groupe ayant suivi sa scolarité obligatoire dans des écoles de type "imam-hatip"³².

Les situations professionnelles sont très variées et le groupe comprend aussi bien des femmes au foyer que d'autres actives ou retraitées. En revanche, la majorité des hommes travaillent à plein temps. Bien que plusieurs *mürîd* aient des revenus modestes, la plupart peuvent être considéré·e·s comme riches par rapport à la moyenne de la population turque. Le groupe comporte plusieurs personnes très fortunées, notamment des hommes d'affaires et des industriels influents. Un nombre non négligeable de disciples peut compter sur l'aide d'employé·e·s de maison à plein temps, ce qui facilite leur engagement intensif aux côtés de la guide. Les disciples de Cemalnur sont très mobiles et leurs activités ont lieu aux quatre coins d'Istanbul; il est donc assez difficile d'y participer si on ne dispose pas d'un véhicule. A cela s'ajoute le coût des sorties en groupe (restaurant, cinéma) et les voyages à l'étranger. Cet aspect financier représente un obstacle clair à la participation des personnes à revenu modeste.

³² Il s'agit d'écoles publiques confessionnelles, chargées de former des imams et des prédicateurs, comme leur nom l'indique. Les matières religieuses y sont enseignées en plus du cursus normal. De nombreuses familles pieuses les considèrent comme une alternative aux écoles secondaires laïques.

La présence de disciples aisé·e·s influence le fonctionnement de l'association de manière déterminante. Elles et ils jouent un rôle essentiel en mettant à disposition leurs ressources, financières entre autres, pour les activités de la guide. Leurs salons spacieux de villas luxueuses peuvent accueillir des réunions rassemblant plus d'une cinquantaine de personnes. Il est à noter que les *mürid* ont tendance à percevoir leur cercle comme ouvert à toutes et à tous et à ne pas être conscient·e·s de leur spécificité de classe.

Environ 80% de l'entourage de Cemalnur Sargut est féminin. Les femmes sont en première ligne tant au niveau des fonctions occupées au sein de l'association que de leur présence auprès de la guide. Plusieurs *mürid* masculins sont toutefois également très impliqués, avec des rôles importants pour certains, par exemple dans la conduite des rituels. Un grand nombre des personnes de l'entourage de la guide sont célibataires. Les conjoint·e·s des disciples marié·e·s font le plus souvent aussi partie du groupe. De fait, c'est en général dans ce cadre qu'ils se sont rencontrés ou alors, ils ont découvert la guide ensemble. Parfois l'un·e des deux a entraîné l'autre. Rares sont les cas de personnes engagées dont le ou la conjoint·e garde ses distances.

Les disciples ont en moyenne entre 30 et 50 ans. La plupart s'est affiliée récemment. De fait, durant ces dix dernières années, Cemalnur Sargut a développé ses activités de guide spirituelle et les a rendues plus visibles. Les plus âgé·e·s ont toutefois aussi connu l'époque de Samiha Ayverdi, voire de Kenan Rifai.



Photo 6, soirée dans une villa au bord du Bosphore appartenant à une des disciples lors du colloque sur Ibn 'Arabī (23.05.2008).

(Photo: Anna Neubauer)

3.2. L'association TÜRKKAD³³

Comme évoqué dans l'introduction, en Turquie, les groupes soufis sont souvent constitués en association. Cela leur permet d'avoir une existence légale officielle et de se démarquer des *tarikats*. Par exemple, la confrérie des Cerrahi est officiellement devenue une "association pour la recherche et le maintien de la musique soufie turque et du folklore" (Zarcone, 1996, p. 374). Sous l'impulsion de Samiha Ayverdi, la branche de la Rifā'iyya étudiée ici a aussi emprunté ce chemin dès les années 1960. Deux associations existant encore de nos jours ont été constituées. Il s'agit de TÜRKKAD, fondée en 1966³⁴, qui met l'accent sur les femmes et leur éducation dans les domaines spirituel et profane, et de la fondation de *Kubbealti Akademisi, Kültür ve Sanat Vakfı* ("Académie Kubbealti, Fondation pour la culture et les arts"). Créée en 1970, le but de cette dernière est de promouvoir la culture et les valeurs turques notamment au travers de conférences ainsi que de cours de musique, de calligraphie et de littérature³⁵.

³³ www.turkkad.org (page consultée le 29.01.2009).

³⁴ L'association portait au début le nom de *Türk Ev Hamınları Derneği* ("Association des femmes au foyer turques"). Celui-ci a été légèrement modifié en 1973 pour son appellation actuelle, *Türk Kadınlar Kültür Derneği*, ("Association culturelle des femmes turques").

³⁵ www.kubbealti.org.tr (page consultée le 10.12.2006).

Le siège de TÜRKKAD se trouve à Ankara. Il existe plusieurs branches dans différentes villes de l'Ouest de la Turquie, dont la plus active, qui nous intéresse ici, est celle d'Istanbul. Depuis 2007, ses locaux se situent dans un immeuble résidentiel près de Bağdad Caddesi, quartier chic situé sur la rive asiatique de la ville. Après presque 40 ans d'existence, la branche stambouliote traversait une période d'inertie et les manifestations organisées étaient devenues rares. Lorsque Cemalnur Sargut a été élue présidente en 2000, elle a repris les choses en main et en a fait une association extrêmement dynamique. En fait, elle s'est approprié cette structure pour la mettre au service de ses propres activités. La séparation entre les activités de TÜRKKAD à proprement parler et celles liées à sa fonction de guide spirituelle est assez peu claire. Grâce à l'association, la guide dispose d'un lieu où elle passe ses journées, reçoit ses invité·e·s et règle les affaires courantes. Les locaux ont longtemps aussi servi de lieu de rassemblement à ses disciples³⁶. Elle offre par ailleurs une fonction officielle à la guide, qui peut se présenter en tant que présidente de la branche stambouliote de TÜRKKAD dans ses relations publiques.

Les buts de TÜRKKAD, tels que définis dans un document présentant l'association et reprenant les thèmes principaux développés dans les statuts, sont les suivants:

Faire vivre aux femmes membres de notre association les valeurs qui sont essentielles à notre existence nationale, défendre le système démocratique, les droits humains, la supériorité de la liberté et de la dignité individuelle et lutter pour ces idées en saisissant toutes les opportunités (ma traduction).

En fait, la majorité des activités de l'association ne s'adresse pas particulièrement aux femmes et ne correspond pas exactement à cette description, dont la dimension religieuse est absente. Une partie des projets tend à faire connaître l'islam et le soufisme à une population plus large. Depuis 2005, TÜRKKAD organise régulièrement des colloques dont les thèmes sont variés, mais touchent toujours au soufisme: "La femme et le soufisme" en 2005, "Mevlana [Rūmī] et les femmes" en 2007, "L'époque moderne et Ibn 'Arabī" en 2008. Chaque année pendant le Ramadan, l'association organise une soirée spéciale pour les enfants dans le but de leur enseigner le sens du jeûne et de les familiariser avec cette pratique, activité qui existait déjà à l'époque de Samiha Ayverdi. Depuis plusieurs années déjà, TÜRKKAD met sur pied en collaboration avec d'autres associations, une grande soirée de conférences et concerts pour fêter l'anniversaire du Prophète. En 2007, TÜRKKAD a monté une exposition au Musée des arts turcs et islamiques, présentant des objets ayant appartenu au Prophète. L'exposition a connu un grand succès et eu un retentissement international. En 2008, l'association a

³⁶ Nous verrons au chapitre 7 que cette situation a un peu changé avec le déménagement dans des nouveaux locaux.

renouvelé l'expérience en organisant une exposition dans le célèbre musée du Palais Topkapı sur les proches du Prophète, les *Ehl-i Beyt* (ar. *ahl al-bait*). Toutes ces événements d'envergure importantes répondent à des standards de qualité très élevés et nécessitent des sommes considérables³⁷. Une telle organisation exige une structure très efficace, difficile à fournir pour une association reposant majoritairement sur un engagement bénévole. Dans ces circonstances, l'efficacité de TÜRKKAD est d'autant plus remarquable. Les locaux de l'association ont été aménagés et équipés de matériel informatique moderne de sorte à pouvoir fonctionner comme un bureau. Quatre personnes y travaillent à plein temps, dont une comme chargée de la communication. Une employée est entièrement bénévole tandis que les trois autres reçoivent un salaire minime. Les collaboratrices perçoivent leur travail comme un engagement personnel et non pas comme un moyen de gagner de l'argent. Tout le reste de cet énorme travail est fourni gracieusement par les disciples. Une dizaine de personnes y consacrent une grande partie de son temps, entre 20 et 40 heures par semaine. Les *mürîd* effectuent différentes tâches, selon leurs compétences. La présence de disciples hautement qualifiés et introduits dans les milieux politiques, économiques et universitaires permet à TÜRKKAD de s'assurer un réseau de spécialistes de domaines très divers pouvant être mobilisés si nécessaire.

Financement

Toutes ces activités nécessitent des sommes considérables. La participation financière des disciples de Cemalnur Sargut constitue la ressource la plus importante. Par exemple, les locaux de l'association ont été achetés et mis à disposition gratuitement par un disciple très fortuné qui travaille dans l'immobilier. Un autre, chef d'entreprise prospère, a fait don des 40'000 YTL (un peu moins de 35'000 CHF) nécessaires la création de la maison d'édition de TÜRKKAD, appelée *Nefes*. Les *mürîd* moins bien lotis participent aussi, chacun·e selon ses moyens. La guide m'a expliqué par exemple que l'argent de la soirée organisée pour l'anniversaire du Prophète en 2007 avait été entièrement récolté parmi les membres du groupe. Certain·e·s avaient participé en versant 10 YTL, d'autres 10'000 YTL (Entretien avec Cemalnur Sargut, 26.10.2007). Les *mürîd* financent également les bourses distribuées aux

³⁷ Selon les dires de la guide, la soirée organisée en l'honneur du Prophète en 2007 avait un budget entre 40'000 et 50'000 YTL, tandis qu'elle prévoyait de dépenser autour de 200'000 YTL pour le colloque consacré à Ibn 'Arabî (Entretien avec Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

étudiant·e·s soutenu·e·s par TÜRKKAD. Ces dons sont souvent considérés comme leur *zekat* (ar. *zakāt*)³⁸.

De manière ponctuelle et pour différents projets, Cemalnur Sargut et son équipe font aussi appel à des sponsors extérieurs, comme la municipalité d'Istanbul ou l'Union européenne. Les projets de TÜRKKAD ayant commencé à gagner en ampleur, de mêmes que les moyens nécessaires à leur réalisation, une réflexion à été menée en 2007 pour systématiser la recherche de fonds. Dans le but de convaincre les sponsors de soutenir de manière régulière les activités de TÜRKKAD, un grand repas de bienfaisance a été organisé pendant le Ramadan. Ce repas a rassemblé 250 personnes (hommes et femmes d'affaires, personnes travaillant pour l'Etat). Chacune d'elle a payé son invitation 500 YTL. Le succès en termes d'argent récolté fut assez mitigé, mais l'expérience a été renouvelée en 2008. Enfin, en 2007, TÜRKKAD a fondé la maison d'édition *Nefes*, dont une des vocations à long terme est de générer des revenus propres.

3.3. Le soufisme selon Cemalnur Sargut

Le but de cette section est de présenter l'enseignement de Cemalnur Sargut sur les concepts de base du soufisme et sur la place de celui-ci dans la société turque actuelle. Il ne m'est pas possible de présenter l'ensemble de l'enseignement, seuls les concepts importants à la compréhension des idées développées plus loin sont abordés.

Le soufisme en tant que chemin initiatique

La meilleure manière de saisir ce qu'est le soufisme est de le considérer comme un chemin initiatique sur lequel les derviches aspirent à progresser sous la conduite d'un ou d'une maître. Cemalnur Sargut distingue différentes parties à l'intérieur d'une personne. Il y a tout d'abord *ruh* (ar. *rūh*), l'esprit, dont le Coran dit qu'il est insufflé directement par Dieu dans l'être humain³⁹. Puis il y a *nefs* (ar. *nafs*), l'âme charnelle et *akıl* (ar. *'aql*), la raison. La progression sur la voie est conçue comme une lutte contre la *nefs*, le but étant de la dompter et de l'éduquer. La *nefs* est le siège des passions et des instincts (traduit parfois aussi par ego). Il s'agit de la nature animale de l'homme, ce qui nous pousse à manger, nous reproduire, perdre le contrôle de nous-mêmes et nous battre (Sedgwick, 2001, p. 17). A l'issue de ce processus de perfectionnement, l'âme, avec l'aide de la raison, se transforme en *ruh* (esprit).

³⁸ Le *zekat* est l'aumône légale versée par tout·e musulman·e qui en a les moyens, recommandé en maints passages du Coran (Alili, 1996).

³⁹ Coran, 15:29.

Les théoriciens du soufisme ont défini très précisément les différentes étapes de la transformation de la *nefs*. Ces étapes marquent le progrès psychologique, moral et spirituel du cheminant ou de la cheminante. On y distingue les stations initiatiques (tr. *makam*, ar. *maqām*) -qui constituent des paliers d'accomplissement obtenus par l'effort- et les états (tr. *hal*, ar. *ḥāl*) octroyés par Dieu. Le nombre et la nature des stations et des états varient selon les différents auteurs (Alili, 1996, p. 205). Je présenterai les différentes étapes selon Cemalnur Sargut en même temps que sa conception du féminin et du masculin dans le chapitre 4 car, comme nous le verrons, dans sa pensée, *nefs* et *akıl* sont genrés.

Par cette discipline de la purification de l'âme, les disciples de la guide stambouliote s'assignent différents buts⁴⁰. La première finalité est de favoriser l'émergence d'un noble caractère (tr. *ahlak*, ar. *ahlāq*). Voici une définition du soufisme donnée par la guide:

Le soufisme consiste en nobles vertus (*tasavvuf güzel ahlaktır*). S'inspirer d'une juste attitude (tr. *edep*, ar. *adab*) intérieure et extérieure. La juste attitude intérieure consiste à être capable de voir Dieu partout et en toute chose [...] Quant à la juste attitude extérieure, elle consiste, grâce à l'éducation venant de la juste attitude intérieure, à être capable de se comporter envers quiconque et toute chose de la même manière, de les respecter, de les accueillir avec bienveillance (*hoş görebilmek*) et de se conformer aux ordres de Dieu (C. Sargut, 2008, p. 10).

Cet accent sur les vertus éthiques, que l'on retrouve aussi dans d'autres groupes, a poussé certains auteurs à se distancier d'une définition du soufisme mettant l'accent sur la dimension mystique et à préférer le considérer comme un enseignement éthique (Ernst, 2005) ou une discipline éthique (Silverstein, 2007).

Toutefois, à l'instar d'autres soufis, Cemalnur Sargut, considère que la purification est un moyen et non une fin en soi. Ainsi la purification de l'âme a aussi comme but la connaissance directe de Dieu (tr. *marifet*, ar. *ma'rifa*) pour mieux L'adorer. Cette connaissance passe par l'inspiration et le dévoilement et non par la lecture de livres. Comme le dit Eric Geoffroy (2003, p. 26):

[...] tous les soufis ont cherché à accueillir en eux l'"irradiation" (*tajalli*) de cette lumière. Dégageant la nature humaine de son opacité, de la même façon que le soleil chasse l'obscurité, cette théophanie révèle Dieu au cœur de l'homme.

Le troisième but de la voie est l'extinction en Dieu (tr. *fena*, ar. *fanā'*), l'annihilation de la conscience individuelle dans la Présence divine. Cemalnur Sargut exprime cette idée en utilisant les termes de *yokluk* et *hiçlik* qui désignent le fait de ne pas exister, le néant. Dans la préface de son livre, écrite par une disciple, cette dernière commence la présentation de sa maître par ces mots:

⁴⁰ La distinction que Geoffroy (2003, pp. 24-30) opère entre différents buts est particulièrement utile et je m'en suis largement inspirée pour ce passage.

Pour raconter notre Maître Cemalnur il suffirait d'écrire ceci en fait: Elle s'efforce de n'être rien (*hiç olma gayret içindedir*), il faut le vivre, on ne peut pas le raconter. (C. Sargut, 2006, p. 7)

Pour illustrer cet idéal de n'être rien, de ne plus exister en tant qu'individu, qui dépasse tous les honneurs liés à ce monde, la *mürşid* raconte souvent l'histoire du derviche et du gouverneur reproduite dans l'encadré ci-dessous.

Encadré 3, Histoire du derviche et du gouverneur

Un derviche est allé chez le gouverneur. Celui-ci n'était pas encore là et le derviche s'est assis. Puis le gouverneur est arrivé et tout le monde s'est levé, mais le derviche n'avait rien remarqué. Le gouverneur s'est fâché et il lui a dit:

-Eh, toi, pourquoi ne te lèves-tu pas?

Le derviche lui a dit: Excusez-moi, je ne vous ai pas reconnu.

-Mais je suis le gouverneur!

-Et après? a dit le derviche.

-Après, peut-être que je deviendrai premier ministre, a dit le gouverneur, ou président.

-Et puis après? a dit le derviche.

-Le gouverneur était très irrité: Et après, rien!

-Eh bien moi, je suis ce rien, Monsieur, et c'est pour cela que je ne me lève pas.

Cemalnur Sargut, conférence à Francfort, 17.11.2005

Le concept central qui se trouve derrière ces trois buts est celui de *tevhid* (ar. *tawhīd*). Le *tevhid* est l'unicité absolue de Dieu, doctrine essentielle de l'islam, formulée dans la profession de foi: "Il n'y a de Dieu que Dieu". La *mürşid* donne cependant au mot *tevhid* un sens plus large, très proche du concept de *vahdet-i vücud* (ar. *waḥdat al-wuġūd*) d'Ibn 'Arabī. Selon elle, l'idée de *tevhid* implique que toute création est théophanie, manifestation de Dieu (tr. *tecelli*, ar. *taġallī*). Les derviches doivent donc voir Dieu partout. C'est pourquoi elle écrit:

Le soufisme consiste à rendre manifeste le sens de 'Il n'y a de Dieu que Dieu'. Il s'agit de voir la même manifestation dans l'enfer (le feu, les soucis) comme dans la lumière, dans l'abondance comme dans la pauvreté, chez le ou la mécréant·e comme chez le ou la croyant·e. (C. Sargut, 2008, p. 11)

Ainsi, il s'agit d'accepter toutes les souffrances comme étant des épreuves envoyées par Dieu, comme aide pour progresser sur la voie. Comme nous l'avons déjà évoqué au chapitre précédant, ce dernier point est un thème qui revient sans cesse dans les interventions de Cemalnur Sargut. Que ce soit avec ses disciples ou lors de conférences, elle insiste régulièrement sur l'idée de soumission à la volonté de Dieu qui implique d'accepter les soucis et difficultés de la vie avec joie. Elle y ajoute toujours quelques exemples édifiants de sa propre vie ou de personnes qu'elle a connues. Lorsque les soufis ont atteint un certain stade, ils ou elles ne considèrent plus les souffrances comme telles:

Je ne vis plus les souffrances comme des souffrances. Bien sûr, ceci n'est pas garanti, je ne sais pas ce qu'il adviendra demain. Ce qu'on appelle la souffrance, est la souffrance de la *nefs*. L'esprit (*ruh*) ne peut pas souffrir, il souffre si l'âme charnelle prend le dessus. C'est la *nefs* qui souffre. Elle souffre de choses qui lui sont pénibles, si on ne l'aime pas, si on la néglige, on l'insulte. Lorsque tu as foi en le fait qu'il n'y a pas de *nefs* qui dit "moi", tu ne souffres plus, la peur n'existe plus. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Un des éléments centraux des enseignements de Kenan Rifai tels qu'ils sont transmis par Cemalnur Sargut consiste à apprendre aux gens à se montrer satisfaits quoi qu'il arrive et ne jamais se plaindre. Un disciple m'a expliqué comment ceci avait changé sa vie:

Rejoindre le groupe a-t-il représenté une rupture? Quelles sont les plus grandes différences dans ta vie?

Il y a beaucoup de différences mais en fait j'ai compris que la différence vient de mon regard. Les événements restent les mêmes. Les soucis d'avant sont encore là, mais ils ne sont plus des soucis, ils sont... "welcome, teach me something". Après cette révolution, après avoir fait connaissance de Hoca [Cemalnur Sargut], les événements que je vis sont les mêmes, mais les sentiments sont tout différents. Ces soucis ne sont plus des soucis maintenant. (Rıza, 01.08.2007)

Le travail spirituel que pratiquent les disciples de Cemalnur Sargut pour éduquer et dompter leur *nefs* se fait sous la guidance de la maître. Il est souvent dit du maître soufi qu'il dispose de mille et une méthodes pour amener ses disciples à la perfection spirituelle. L'éducation (tr. *terbiye*, ar. *tarbiye*) des aspirant·e·s sur la voie passe par un enseignement discursif, mais emprunte aussi des canaux plus mystérieux et subtils. En effet, la *mürşid* éduque également au travers de ses actions et même par sa simple présence. Les modes de transmission les plus subtils sont difficilement connaissables pour l'ethnologue et même souvent pour les disciples eux-mêmes, le mystère participant aussi à l'efficacité du système.

Confrontée à la question "Comment Cemalnur enseigne-t-elle?", une grande majorité des disciples a répondu sans hésitation en un seul mot: "*halyile*", par son état spirituel (tr. *hal*, ar. *ḥāl*). On peut distinguer sous l'idée de l'enseignement au travers du *hal* deux dimensions. La première a trait au rôle du *mürşid* en tant que modèle. Il ne s'agit pas d'assimiler un enseignement uniquement théorique, au contraire, un exemple vivant de mise en pratique est fourni par la guide. Les disciples peuvent être témoins, observer, vivre, expérimenter, sentir le contenu de l'enseignement, car elle l'incarne à chaque instant. Par son existence, elle prouve que c'est possible de le mettre en pratique et montre comment le faire. La deuxième découle de la simple la présence de la maître; elle sera développée plus bas, dans la section réservée au *sohbet*. Une bonne partie de la *terbiye* passe aussi par l'idée de soumission à la maître et par les conseils personnalisés de la guide à ses disciples sur la manière dont ils et elles doivent mener leur vie, sujet qui sera traité dans le chapitre 6.

Les sources de son enseignement

Nous avons évoqué que la connaissance recherchée par les soufis est d'un autre ordre que la connaissance livresque. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils ou elles rejettent le recours à des sources écrites dans leur quête du savoir. Les disciples de Cemalnur Sargut donnent même une grande importance à la lecture de divers·e·s auteur·e·s.

Bien qu'elle se définisse comme rifā'ī, Cemalnur Sargut ne s'appuie pas spécifiquement sur les écrits d'Aḥmad Rifā'ī. Elle puise, au contraire, dans un vaste répertoire appartenant à diverses époques et confréries. Elle souligne d'ailleurs souvent qu'actuellement, il est temps de rassembler les enseignements de toutes les confréries en une seule voie qui suit l'exemple de Mohammed, qu'elle appelle *Tariki Muhammedi*⁴¹:

Ce qui est important, c'est de trouver le vrai maître et de se rapprocher de Dieu grâce à lui. On peut dire *tariki Muhammedi*, les chemins ne sont pas importants, ce qui est important, c'est d'aller vers Dieu. Dire toi tu es rifā'ī, moi je suis qādiri ce ne sont que des moyens de séparer, alors que nous sommes obligé·e·s d'être rassembleurs et rassembleuses. (Cemalnur Sargut 29.09.2006)

En dehors de ses maîtres Kenan Rifai et Samiha Ayverdi, les deux auteurs auxquels elle fait le plus fréquemment allusion et dont elle s'efforce de perpétuer le commentaire et l'étude sont Ğalāl al-Dīn Rūmī, inspirateur de la Mevleviyye (ar. Maulawiyya) et Ibn 'Arabī, qui n'a jamais fondé de confrérie.

Rūmī est né dans une petite ville dans l'actuel Afghanistan au début du XIII^{ème} siècle. Lorsqu'il était enfant, il fuit l'invasion mongole avec son père, un éminent théologien, et s'installa à Konya, siège du sultanat seldjoukide de Rūm. Là-bas, il entama une carrière de prédicateur et de théologien, jusqu'à sa rencontre avec un mystérieux derviche errant, Šams-i Tabrīzi qui fit de lui un mystique. Il est l'auteur du fameux *Maṭnawī*, un poème de vingt-six mille vers rédigé en persan. Rūmī manie une langue simple, recourant à de nombreuses paraboles qui parlent aussi aux personnes peu éduquées. Annemarie Schimmel relève la capacité de ce poète à discerner en toutes choses de ce monde un indice de Dieu. Chez lui, chaque chose, chaque être est un signe pointant vers une vérité supérieure, comme par exemple le minuscule ver de terre qui lentement évide un tronc d'arbre, jusqu'au jour où il ne reste plus de celui-ci que l'écorce, en analogie à l'amour lorsqu'il prend possession d'un être humain (2004, p. 70). C'est principalement à lui que le soufisme doit sa popularité en Occident, où ses œuvres poétiques ont été traduites et connaissent un succès immense.

⁴¹ Ce concept, qui existait de manière implicite dans le soufisme antérieur, apparaît vers le XVI^{ème} siècle et devient une marque distinctive des soufis réformistes du XIX^{ème} siècle. Ceux-ci, dans leur quête de retour aux sources, se réfèrent plus que jamais au Prophète et prônent une Voie muhammadienne (aṭ-ṭarīq al-muḥammadiyya) transcendant les différentes voies initiatiques (Geoffroy, 2003, p. 192).

Ibn ‘Arabī est un des grands théoriciens du soufisme, connu pour sa doctrine métaphysique de l’Être. Tandis que Rūmī personnifie la voie de l’amour et de l’ivresse dans le soufisme, Ibn ‘Arabī représente la voie de la gnose, de l’intellectualité métaphysique (Geoffroy, 2003, p. 137). Il est né à Murcie 1165, dans le Sud de l’Espagne musulmane. Après des études à Séville, il se rend à la Mecque en 1202, puis séjourne au Caire et à Konya. Il s’installe ensuite à Damas, où il meurt en 1240. Il a énormément influencé le soufisme, même si ses oeuvres ont alimenté de nombreuses et virulentes polémiques qui sont encore d’actualité. En particulier son concept de *vahdet-i vücud* (ar. *waḥdat al-wuġūd*), l’unicité de l’être, a été l’un des plus controversés dans l’histoire de l’islam, puisqu’il a été considéré par ses détracteurs comme une sorte de panthéisme ou même de polythéisme (Sedgwick, 2001, p. 28). On attribue à Ibn ‘Arabī plus de 400 ouvrages, dont les deux plus importants sont *al-Futuḥāt al-Makkiyya* (*Les Illuminations de La Mecque*) et *Fuṣūs al-Hikām* (*Les Chatons de la sagesse*). La lecture de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī est ardue, car celle-ci rassemble une somme impressionnante de connaissances métaphysiques et ésotériques transmises dans un langage très complexe. Geoffroy (2003, p. 146) rapporte que certains maîtres soufis, tout en vénérant Ibn ‘Arabī, ont interdit à leurs disciples de lire son œuvre⁴².

Il est à noter que Cemalnur Sargut ne maîtrise ni le persan, ni l’arabe et lit donc ces deux auteurs en traduction turque. Elle affirme que ce n’est pas un problème de travailler à partir de traductions, car le soufisme est une "langue du cœur". Le soufi dispose donc d’autres moyens que des compétences d’ordre intellectuel pour comprendre le sens profond d’un texte. Selon elle, dans le soufisme, même s’il est souhaitable de connaître les textes classiques, il n’est pas nécessaire d’être un·e ‘*ālim* (savant·e dans le domaine des sciences religieuses) pour être un grand maître.

Cemalnur Sargut a une certaine connaissance des travaux publiés en anglais par des musulman·e·s et/ou académicien·ne·s. Comme elle maîtrise relativement mal cette langue, elle les lit aussi en traduction turque. Elle recourt en particulier aux travaux d’Annemarie Schimmel et connaît les écrits des traditionalistes⁴³. Elle ne cite pas souvent René Guénon, mais elle se réfère parfois à Frithjof Schuon et Seyyed Hossein Nasr. Martin Lings rencontre

⁴² Pour un exposé synthétique de la vie et de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī, voir Addas (1996).

⁴³ Pour une présentation complète du mouvement traditionaliste, voir le remarquable ouvrage de Mark Sedgwick (2004). Sedgwick cite parmi les premières apparitions des écrits de Guénon en Turquie une mention dans un ouvrage de Samiha Ayverdi. Par ailleurs, le premier texte traditionaliste à avoir été traduit en turc a été publié dans la revue de Kubbealtı.

clairement son approbation, puisque TÜRKKAD l'a distingué de manière posthume en 2006, en lui attribuant un prix pour sa biographie du Prophète, intitulée *Muhammad*⁴⁴.

Contrairement à sa prédecesseure, Samiha Ayverdi, qui est connue pour avoir écrit plus d'une cinquantaine de romans et d'essais, Cemalnur Sargut écrit très peu. La plupart de ses textes, publiés dans des revues ou sur internet, sont des retranscriptions d'émissions radio ou d'interviews. Le meilleur exemple est son premier livre, résultat d'un entretien-fleuve avec le journaliste Sadık Yalsızuçanlar. Tandis qu'on raconte que Samiha Ayverdi ne se séparait jamais de son crayon et qu'elle écrivait des milliers de lettres à une quantité invraisemblable de personnes, je me suis rendue compte que je n'avais jamais vu Cemalnur Sargut écrire. Que ce soit pour rédiger un texte (en préparation d'une émission radio ou pour une brochure) ou prendre note d'une simple liste de commissions, la *mürşid* dicte à l'une de ses disciples qui prend note. Cemalnur Sargut est avant tout une enseignante. C'est dans le contact avec les gens et dans l'oralité qu'elle est le plus à l'aise. La transmission se passe chez elle en premier lieu par le contact, par la parole lors de *sohbet* ou par des conseils personnalisés.

Au service de la société

La grande assiduité au travail des disciples décrite plus haut vient de l'accent mis dans les enseignements de la guide sur le service (tr. *hizmet*, ar. *hidma*). Les disciples estiment qu'il faut vivre avec son temps, ce qui implique d'être actifs et actives pour la société:

C'est utile de faire le *zikir* bien sûr, mais il y a certainement quelque chose de plus utile que nous pouvons faire à notre époque, parce que le mode de vie est très différent. Il nous faut toujours être vigilant·e·s, alertes. A notre époque, il n'y a plus cette idée de s'asseoir et de réciter des chapelets. (Bahar, 17.04.2006)

Cette importance donnée au service vient aussi de l'idée que dans le soufisme, l'éducation se fait non seulement par les cours, mais aussi par des actions au service de la société:

D'être toujours en groupe, toujours en train de servir, de courir à droite et à gauche... tu commences à voir celles et ceux qui t'entourent, et non toi-même. Servir les autres devient ton but et cela enlève ton égoïsme. Cela peut aller vite ou lentement, mais finalement le but, c'est ça, de se libérer de ses envies et de ses désirs. (Eren, 02.08.2007)

Un volet des activités impliquant des disciples de Cemalnur Sargut qui n'a pas été évoqué jusqu'à présent et qui est fortement lié à l'idéal du *hizmet*, consiste en œuvres de charité. Celles-ci sont organisées au nom de la Fondation Cenani, dans le comité de laquelle siège Cemalnur Sargut. Par ce biais, de la nourriture et divers biens de première nécessité sont livrés chaque mois à une soixantaine de familles dans le besoin. Des bourses sont aussi mises à disposition d'étudiant·e·s défavorisé·e·s. Pour récolter les fonds nécessaires à ces activités

⁴⁴ Pour plus de détails sur ce prix, se reporter au chapitre 8.

caritatives, la fondation organise des ventes d'objets artisanaux fabriqués par des femmes dont la plupart sont des disciples de Cemalnur Sargut.

Rapport à la laïcité

Pour comprendre la forme que prend le soufisme enseigné par Cemalnur Sargut, il faut aussi le replacer dans son contexte historique et social. Comme les soufis d'autres pays, les groupes turcs actuels doivent concentrer une grande partie de leurs efforts sur la négociation des formes de leur existence sociale dans le cadre des limitations imposées par l'Etat (Ernst, 2005). La caractéristique principale de l'attitude de l'Etat turc par rapport à la religion est son adoption de la laïcité et, plus particulièrement, l'interdiction des confréries qui remonte à 1925.

Kenan Rifai fait partie des nombreux cheikhs qui ont vécu la tempête provoquée dans les milieux soufis par la loi de 1925 et la période de répression qui a suivi. Leurs réactions ont été diverses (Küçük, 2007). Une bonne partie s'y est opposée, activement ou passivement. La majorité toutefois semble avoir accepté la fermeture des *tekke* ou prétendu l'accepter, poursuivant leurs activités en secret. Kenan Rifai est l'un des rares, dit-on, à avoir activement soutenu les réformes d'Atatürk et sa décision. Comme tous les auteurs rapportant la position du maître par rapport aux réformes (Kara, 1990; Vakkasoglu, 1987; Zarcone, 1992), Hülya Küçük se base sur l'ouvrage écrit 25 ans plus tard par ses disciples (Ayverdi et al., 1983), qui avaient un certain intérêt à le présenter sous ce jour-là. Cela ne veut pas forcément dire que Kenan Rifai n'a pas effectivement soutenu de tout cœur ces réformes dès le début, mais comme Küçük le dit elle-même, il manque les sources nécessaires pour faire une histoire objective de cette période (2007, p. 124).

Küçük montre que certains éléments de l'enseignement et de l'attitude soufis ont contribué à l'acceptation tacite des réformes par la majorité des confréries. Parmi eux se trouve la règle selon laquelle tout, bon ou mauvais, vient de Dieu et doit donc être accueilli avec reconnaissance. Kenan Rifai aurait lui aussi estimé que c'était la volonté de Dieu qui s'exprimait dans les actes du chef d'Etat. Meşküre Sargut, la mère de Cemalnur, rapporte qu'il aurait répondu à un ami s'enquérant de sa réaction face à la fermeture des *tekke*:

"Je n'ai aucune réaction, car rien ne peut se faire, même une feuille ne peut bouger, sans l'ordre de Dieu. Cela s'est passé sur ordre de Dieu. Ceux qui l'ont fait n'ont été qu'un outil, Dieu l'a voulu ainsi. Les *tekke* ont fait leur temps, on en a abusé en les utilisant pour un autre profit. Ce qui est mouillé brûle avec ce qui est sec." (Meşküre Sargut, 14.07.2006)

De plus, Kenan Rifai aurait partagé l'idée que beaucoup de confréries n'étaient plus que des structures vides, détournées de leur fonction initiale de transmission du savoir (Ayverdi et al.,

1983, pp. 97-98). Enfin, il était convaincu que la doctrine mystique pouvait continuer à vivre en empruntant d'autres formes. Il aurait ainsi déclaré:

"Autrefois, nous étions compagnons dans des *tekke* extérieurs, aujourd'hui, nous sommes à l'unisson dans le couvent du cœur." (cité dans Zarcone, 1992, p. 139).

Cela correspond à l'idée du soufisme en tant que voie ésotérique de l'islam, qui privilégie le sens profond (*mana*) tandis que la forme (*şekil*) n'a que peu d'importance. En accord avec les nouvelles lois, il ferma donc sa *tekke*, abandonna le titre de cheikh et cessa de pratiquer les rituels interdits, notamment le *zikir*. Il continua à remplir son rôle de maître spirituel jusqu'à sa mort, mais limita ses rapports avec ses disciples. Dorénavant, l'enseignement se transmettait exclusivement par les *sohbet* et au sein d'un cercle restreint.

Encore aujourd'hui, les disciples de Cemalnur Sargut montrent un grand respect pour la République laïque. En se référant à son maître, la guide spirituelle insiste sur l'importance pour les soufis de respecter les lois du pays dans lequel ils vivent: "Nous avons appris que les lois de l'époque à laquelle nous vivons ont valeur de charia, c'est-à-dire de lois de Dieu." (Cemalnur Sargut, le 14.07.2006). Ainsi, au lieu d'avoir comme but de transformer la société, pour mettre en place un système juridique fondé sur la charia plutôt que sur le droit positif d'origine européenne, les maîtres de cette lignée apprennent à leurs disciples à respecter les lois de leur pays au point de considérer que celles-ci sont la charia, c'est-à-dire qu'elles découlent de la volonté divine. Les disciples de Cemalnur Sargut ne voient aucune contradiction entre la laïcité et leur mode de vie et ne considèrent en aucun cas qu'elle constitue un obstacle à leurs pratiques religieuses. Leurs efforts pour voir la volonté divine partout se conjuguent à la conviction que la forme n'a qu'une importance relative. Cela leur permet une grande souplesse et leur donne la capacité d'articuler leur discours et d'adapter leurs pratiques en fonction d'un contexte changeant (Akman, 2007).

Par ailleurs, le groupe se tient à l'écart de la politique. S'il est vrai que lorsqu'on parle de religion en Turquie, la politique n'est jamais très loin, leurs projets n'ont pas de visée directement politique. La guide souligne souvent qu'elle n'aime pas la politique et qu'elle en reste le plus éloignée possible. Je l'ai même entendu dire: "Je vous interdis d'avoir des rapports de près ou de loin avec la politique si vous êtes mes étudiant·e·s" (lors d'une réunion, 23.06.2007).

Les rituels

Les disciples de Cemalnur Sargut semblent accorder peu de poids aux rituels collectifs. Il est particulièrement frappant de constater l'absence de *zikir* (ar. *ḍikr*), un rituel essentiel dans le soufisme, partie intégrante de l'éducation spirituelle et support de l'expérience mystique⁴⁵. On ne trouvera pas non plus chez elles les pratiques de transpercement qui ont rendus célèbres les Rifā'ī. Une très grande importance est par contre donnée à la prière rituelle (tr. *namaz*, ar. *ṣalāt*) commune à tou·te·s les musulman·e·s. La plupart des disciples s'acquittent de ses cinq prières chaque jour et la guide en rappelle souvent la signification symbolique dans ses enseignements. Depuis janvier 2007, les membres du groupe ont commencé à se retrouver chaque samedi matin dans une mosquée différente de la ville pour le premier *namaz* de la journée, qui doit être accompli vers 5-6h du matin, selon les saisons. Malgré l'importance qu'elle donne à ce rite, la guide a une approche assez souple de la prière canonique, l'adaptant aux exigences du mode de vie des personnes vivant dans les secteurs sécularisés de la société turque. Elle permet à ses disciples de retarder leurs prières jusqu'à ce qu'ils et elles rentrent à la maison le soir. Un disciple qui exerce la profession d'ingénieur m'a expliqué qu'il s'acquittait de cette obligation assis à son bureau, car son entreprise n'a pas de lieu prévu à cet effet. Par ailleurs, j'ai vu à plusieurs reprises Cemalnur Sargut faire le *namaz* pendant un trajet en voiture, par manque de temps, entre deux rendez-vous.

Encadré 4, Sortie à la mosquée

Les rues d'Istanbul sont presque désertes dans la lumière de l'aube. Je ne croise que quelques chats et deux jeunes qui rentrent chez eux après une nuit de fête. Plusieurs taxis s'arrêtent à ma vue: une femme seule à cette heure dans les rues de la métropole, un samedi matin de surcroît, a forcément besoin d'une course. Je refuse leur offre d'un signe de la tête. Après une dizaine de minutes d'attente, Engin, le jeune homme que j'attends, fini par arriver et nous nous rendons chez sa fiancée en voiture. Le grand pont sur le Bosphore est presque vide et nous filons à travers la ville endormie. Engin appelle un ami sur son téléphone portable pour lui dire de nous rejoindre chez sa fiancée. Après nous être rassemblés tous dans la même voiture, nous passons encore devant la maison de la guide spirituelle, où nous repérons les voitures des autres disciples. Nous décidons de les suivre pour être sûrs de trouver le chemin. Cette semaine, la guide a choisi une mosquée assez éloignée, car elle voulait se rendre sur la tombe d'un saint enterré là-bas. Nous lui téléphonons rapidement pour être sûrs qu'un des disciples est passé la chercher. Dans la voiture, nous échangeons les nouvelles. Personne ne compte plus de trois heures de sommeil et nous rions de bon cœur. Nous sommes parmi les premiers à arriver à la mosquée, il reste encore un peu de temps avant la prière de l'aube. Nous enlevons nos chaussures et les femmes sortent des foulards de leur sac. Les hommes

⁴⁵ Bien que les disciples de Cemalnur Sargut ne pratiquent pas de *zikir* en groupe, quelques hommes font partie d'un cercle d'une quinzaine de personnes mené par l'un des petit-fils de Kenan Rifai. Leur but est de maintenir vivante la forme particulière de *zikir* pratiquée dans cette tradition ainsi que ses chants spécifiques.

nous quittent pour se diriger vers la pièce centrale de la mosquée et nous montons dans la section réservée aux femmes. Trois personnes de notre groupe sont déjà là. Elles font les deux cycles de prière de salutation. Je m'assieds dans un coin et je n'en bougerai pas jusqu'à la fin du rituel, mon carnet de notes à la main. Les autres femmes arrivent peu à peu, elles se saluent et s'embrassent en plaisantant. Dans la pénombre, une grappe d'une dizaine de disciples se presse autour de la guide spirituelle. Certaines sont assises, d'autres accroupies, leurs corps tendus vers le point central que représente la guide, pour pouvoir entendre ce qu'elle dit. Un autre groupe est assis au fond de la pièce, tout contre le mur. Parmi elles, une jeune femme sort un grand foulard de son sac qu'elle passe rapidement sur ses cheveux. La voix de l'imam fait se lever précipitamment tout le monde. On se met en rangées, on réajuste les foulards, on tire un petit coup sur un T-shirt trop court. Puis la prière commence.

Extrait du journal de terrain, 04.08.2007

Cet accent sur les prières canoniques et l'absence apparente de pratiques ésotériques est difficile à interpréter. Cemalnur Sargut justifie l'absence de *zikir* dans son groupe par la volonté de se conformer à l'interdiction de ce rituel entrée en vigueur en même temps que les autres lois à l'encontre du monde confrérique en 1925:

Kenan Rifai a approuvé les lois d'Atatürk et cessé les cérémonies de *zikir*. Bien que les lois soient plus souples aujourd'hui, nous respectons la volonté de notre maître et ne faisons pas de *zikir*⁴⁶. (Cemalnur Sargut, 04.04.2006)

Cette attitude par rapport aux rituels pourrait aussi s'expliquer par un effet de classe. On observe dans d'autres contextes, comme par exemple en Egypte, que l'élite éduquée et acquise au modernisme des Lumières critique certaines pratiques populaires, dites "émotionnelles", liées au soufisme, en particulier les pèlerinages aux tombeaux des saints et le *zikir* (Hoffman, 1995, p. 7). La perte de maîtrise du corps, à laquelle donnent lieu les rituels extatiques, est souvent stigmatisée comme un comportement des classes inférieures. Les groupes s'adressant à une élite intellectuelle peuvent donc préférer les éviter. On retrouve chez Cemalnur Sargut une volonté de se démarquer des aspects du soufisme qui sont le plus souvent l'objet de critiques, mais il serait faux d'affirmer que le groupe condamne ces pratiques. Kenan Rifai faisait des *zikir* à l'époque où ces rituels n'étaient pas encore interdits et son cercle se composait déjà de personnes de la classe supérieure. Cemalnur Sargut et ses disciples pratiquent les pèlerinages et elles ont fait un *zikir* lors de leur voyage en Syrie, où cela n'est pas interdit. Par ailleurs, elles donnent une place importante aux *ilahi* (ar. *ilāhī*), chants sacrés, qu'elles chantent souvent lors de leurs réunions et qui pourraient bien remplir certaines fonctions du *zikir*. Ces chants sont aussi une activité hautement "émotionnelle",

⁴⁶ Elle fait référence au fait que certains groupes pratiquent régulièrement le *zikir* de nos jours en Turquie sans être inquiétés.

impliquant le corps, mais aussi l'aspect de perte de contrôle est moins prononcé et ils sont beaucoup moins stigmatisés.

Enfin, il est possible que l'absence de rituels soit plus apparente que réelle. Je ne peux pas exclure que le groupe ait des pratiques ésotériques inaccessibles aux personnes extérieures qui m'auraient été cachées.

Soufisme "académique"

Cette prise de distance avec des rituels comme le *zikir*, où le corps et les émotions ont une grande importance, se retrouve dans l'affirmation de Cemalnur Sargut que sa manière d'envisager le soufisme est avant tout une approche "académique". Cette désignation laisse aussi entendre que cet enseignement a un côté intellectuel, scientifique prépondérant, qu'il s'adresse en premier lieu à un public éduqué et qu'il se situe par conséquent à l'opposé de l'image de croyance populaire arriérée qui colle souvent au soufisme. Cet accent sur l'aspect "académique" était déjà présente chez Samiha Ayverdi. On le voit d'ailleurs dans le nom qu'elle donne à sa fondation, "Kubbealtı Akademisi". Samiha Ayverdi accordait tant d'importance à cette idée qu'elle affirme, dans la biographie qu'elle lui a consacrée, que Kenan Rifai lui-même aurait déjà créé une académie plutôt qu'une *tekke* (Ayverdi et al., 1983, p. 89) si les conditions de son époque l'avaient permis.

Après avoir participé à plusieurs festivals soufis aux Etats-Unis, Cemalnur Sargut a ensuite préféré y donner des conférences dans un cadre universitaire. Le tournant "académique" s'est accentué encore depuis quelques années avec les colloques organisés par TÜRKKAD. Ces réunions sont pensées sur le modèle de colloques scientifiques, avec des panels, des interventions d'une vingtaine de minutes, des modérateurs et modératrices et la présence de chercheur·e·s de l'étranger, éminent·e·s spécialistes dans leur domaine.

Politique d'ouverture

Ce qui caractérise le soufisme de Cemalnur Sargut par rapport à ses deux prédécesseurs, Kenan Rifai et Samiha Ayverdi, est sa politique d'ouverture. En effet, traditionnellement, le soufisme était un savoir ésotérique qui se transmettait de manière orale dans un cercle restreint de disciples. Cette dimension de secret a été accentuée, en Turquie, par l'interdiction de 1925. Pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie, Kenan Rifai a réduit son enseignement à un cercle très limité. Cette prudence a également été de mise à l'époque de Samiha Ayverdi. Les disciples portaient une attention extrême à ne pas révéler leur appartenance à un groupe soufi. Pour Cemalnur Sargut, ces temps sont révolus. Selon elle, de

nos jours, l'enseignement soufi doit sortir au grand jour, d'où ses apparitions dans les médias et ses cours ouverts au grand public.

Alors que la nouvelle politique d'ouverture de Cemalnur Sargut s'explique par un assouplissement de l'Etat turc par rapport aux activités soufies, elle est aussi à mettre en lien avec un phénomène plus large, que Carl Ernst appelle "publication of the secret", qui touche le soufisme dans le monde entier. On passe en effet d'un savoir ésotérique, transmis au sein d'un réseau de relations interpersonnelles dans des groupes restreints de disciples sélectionnés, à une diffusion grand public grâce aux moyens de communication modernes (Ernst, 2005). Cette diffusion, qui a commencé au XIX^{ème} siècle avec l'apparition de l'imprimerie, prend une dimension sans précédent avec les nouvelles technologies audiovisuelles et surtout internet.

Cemalnur Sargut est de plus en plus présente à la radio et à la télévision turque Elle voyage régulièrement à l'étranger pour y donner des conférences. Ses disciples ont par ailleurs mis sur pied un site internet⁴⁷. En élargissant ses activités de la sorte, la guide spirituelle répond en fait à une nouvelle attente du public. Son succès en Occident - et partiellement celui qu'elle connaît en Turquie - doit être replacé dans l'engouement pour le soufisme lié à la vague des spiritualités de type New Age qui a pris son essor en Occident et qui s'est étendu aux pays musulmans. Cette tendance est illustrée par le succès phénoménal de la traduction des poèmes de Rūmī, dont on dit qu'il est devenu le poète le plus lu aux Etats-Unis, et la diffusion de plus en plus large de la musique soufie (Ernst, 2005). Ces évolutions et leurs conséquences sur le groupe sont traitées plus en détails dans le chapitre 8.

3.4. Les cours

Pour faire suite à l'aperçu du contenu des enseignements de Cemalnur Sargut, ce chapitre décrit les *sohbet* et les cours donnés aux disciples. C'est dans le chapitre 6 que l'éducation plus individuelle, telle qu'elle a lieu dans le cadre de la relation étroite entre la *mürşid* et la ou le *mürid* est développée.

Les *sohbet*

Le mot *sohbet* est utilisé dans le langage courant moderne en Turquie dans le sens de "conversation" mais, dans les sources classiques, il porte la signification de compagnonnage (ar. *ṣuḥba*). Ce terme rassemble donc à la fois l'idée de conversation, et celle de partage et d'amitié, si bien que Brian Silverstein le traduit par "companionship-in-conversation" (2007,

⁴⁷ www.cemalnur.org.

p. 42). De manière générale, lorsqu'il est utilisé par des soufi·e·s, il désigne l'idée d'être rassemblé·e·s en présence du ou de la maître (Algar, 1992, p. 42).

Le *sohbet* est une forme de transmission caractéristique du soufisme. Il est considéré comme le meilleur moyen de transformer sa personnalité morale et spirituelle, de progresser sur la voie dont le but est de maîtriser sa *nefs*. L'accent est mis sur la présence du disciple et du maître au même endroit. En effet, quelque chose de fondamental se passe en la présence du ou de la *mürşid*, qui ne se situe pas seulement au niveau du contenu transmis par la parole. Ce "quelque chose", sur la nature exacte duquel on laisse délibérément planer un certain mystère, est exprimé en termes de *nur* (ar. *nūr*, lumière divine) ou d'énergie, parfois même d'amour, ou d'émotion. Chodkiewicz parle de "substance", en citant un célèbre soufi du XIII^{ème} siècle:

Le shaykh ne se borne pas à dispenser un enseignement théorique: il "nourrit" le disciple, non seulement par ses propos ou son exemple mais en quelque sorte par infusion de sa propre substance. "Lorsque le *murîd* sincère se place sous l'autorité d'un maître et le fréquente assidûment, affirme Suhrawardî, un état spirituel venu de l'intérieur du maître pénètre dans le novice, à la manière dont un flambeau s'allume à un autre flambeau..." (Chodkiewicz, 1998, p. 41)

Meşküre Sargut, selon une disciple, utilise la métaphore de la lumière:

Un jour Meşküre Anne a dit: "Vous êtes heureux quand vous vous voyez, parce qu'il y a chez chacun d'entre vous la lumière d'Efendi [Kenan Rifai]." Elle est transmise à nous lorsque que nous sommes présent·e·s au *sohbet*. Comme un miroir qui reflète le soleil. La beauté qui vient d'en-haut se reflète aussi chez nous. Nous aimons cette beauté. (Ebru, 07.09.2007)

En tant que figure charismatique, Cemalnur Sargut est perçue comme donnant énormément d'amour et elle provoque aussi un amour très fort. Du point de vue des disciples, ce que dégage la guide par sa simple présence suffit à avoir un effet sur les gens qui l'écoutent: la *mürşid* transmet de l'amour et celles et ceux qui rencontrent cet amour en sont transformé·e·s. Un *mürîd*, Ahmet, me parlait de sa mère, qui ne semble pas saisir grand-chose du contenu des cours, mais s'y rend avec enthousiasme:

Quand je demande à ma mère de quoi elle [Cemalnur Sargut] a parlé, elle me répond: "Mon fils, je ne sais pas mais j'en ai eu les jambes coupées, on est sorti comme si on était saoules." Elles vont plus pour regarder Cemalnur que pour écouter une leçon, elles y vont pour profiter de cette présence. (Ahmet, 07.09.2007)

Ahmet fait la différence entre la partie de l'enseignement dont les disciples sont conscient·e·s et celle qui leur échappe. Il prend l'exemple de sa première guide spirituelle, américaine, rencontrée lorsqu'il habitait aux Etats-Unis (Itinéraire 9):

A mon avis, il y a deux choses dans le *sohbet*, ce qui nourrit notre cerveau, ce que nous enregistrons, et il y a une circulation d'énergies dont nous ne sommes pas conscient·e·s. Je peux te donner un exemple de Feriha Hanım. Quand elle a rencontré Muzzaffer Ozak [un des grands cheikhs de la confrérie cerrahi, qui a donné des conférences aux Etats-Unis dans les années 80], elle a senti un immense amour pour lui. Elle écoutait la traduction de ce qu'il disait et cela l'a

dérangée et elle a commencé à apprendre le turc pour pouvoir l'entendre en langue originale. Puis elle s'est rendue compte que ce qu'il avait à enseigner ne pouvait pas tenir dans les limites d'une langue et que le simple fait d'être assise en sa présence était déjà l'enseignement tout entier. Et elle a arrêté d'apprendre le turc. (Ahmet, 07.09.2007)

A côté de cette utilisation très large du terme *sohbet* qui fait essentiellement référence à la présence du ou de la maître, le mot est utilisé aussi de manière plus précise pour définir un type particulier de réunions (par opposition aux conférences par exemple). L'idéal-type du *sohbet*, parmi les disciples de Cemalnur Sargut, est un enseignement assez informel où les personnes se rassemblent autour de la guide, généralement dans le salon d'un logement privé, assises sur des fauteuils, des canapés et par terre. La guide ne suit pas de programme particulier et n'a pas de thème spécialement choisi pour ce jour-là. Elle enseigne selon son inspiration du moment et passe d'un sujet à l'autre librement. Le discours prend souvent la forme d'histoires, d'anecdotes mettant en scène des grand·e·s saint·e·s de l'islam ou de souvenirs personnels. En général, la réunion, qui dure environ deux heures, se termine par des prières et des chants sacrés.

Dans le groupe étudié ici, il y a tout d'abord les différents *sohbet* donnés par Meşküre Sargut. Les plus importants sont les grands *sohbet* mixtes qui ont lieu une fois par mois le samedi après-midi. Beaucoup de disciples y viennent en couple. Comme on peut le voir sur la photo ci-dessous, une proportion relativement élevée d'hommes prend part à ces réunions. Cela s'explique tout d'abord par le jour où elles ont lieu, le week-end étant un moment favorable à la participation des hommes qui travaillent en semaine. Il n'est pas exclu que cela ait aussi un lien avec l'âge de Meşküre Sargut, qui pourrait bien la rendre plus respectable aux yeux de ses messieurs que sa fille, relativement jeune. Puis, il y a les *sohbet* donnés par Cemalnur Sargut. Certains se déroulent de manière régulière, aussi au rythme d'une fois par mois. Ils sont destinés principalement aux jeunes, une moyenne de cent personnes y assiste⁴⁸. En dehors de ces *sohbet* réguliers, d'autres peuvent être organisés chez divers·e·s disciples à des occasions particulières.

⁴⁸ Pour une description des *sohbet* réservés aux jeunes, voir Akman (2007).



Photo 7, *Sohbet* de Meşküre Sargut

Le *sohbet* a un statut très particulier parmi les disciples de Cemalnur Sargut. En fait, il tient une place presque plus importante que les prières rituelles. Les *mürüd* m'ont souvent dit qu'il était permis de compenser ses prières rituelles, si on n'avait pas pu les faire à temps, mais qu'il était impossible de rattraper un *sohbet*. Les disciples affirment l'importance du *sohbet* en citant l'idée de Kenan Rifai selon laquelle il est possible de parcourir en un mois, grâce à cette pratique, une distance qu'on ne pourrait franchir en cent ans avec les prières rituelles. Ce sont en effet ces moments particuliers caractérisés à la fois par un savoir transmis au niveau cognitif, une autre forme de transmission plus subtile et un partage avec les autres disciples, qui créent l'état d'esprit qui pousse les disciples à persévérer dans leurs efforts de transformation intérieure. Une idée centrale de la pratique du *sohbet* est que l'être humain oublie, se détourne de son but s'il n'est pas constamment rappelé à l'ordre et remis dans le bon chemin. Cette discipline personnelle demande une tension constante qui est maintenue par la participation régulière aux *sohbet*.

Les cours de Coran

Une des activités les plus importantes et les plus régulières de Cemalnur Sargut consiste en cours de Coran donnés une fois par semaine. Ces rencontres ont débuté à la fin des années 1990 et continuent au même rythme depuis cette période. Les participant·e·s, une trentaine actuellement, ont commencé par travailler plusieurs sourates courtes, puis elles ont consacré

plusieurs années aux sourates de Joseph, Yâ' Sîn et Fatiha. A l'époque de mon étude, elles travaillaient depuis sept ou huit mois sur la sourate de La Génisse. Pour ce faire, les participantes s'appuient sur ce que les grands soufis ont dit à propos de ces versets ou des concepts qui s'y trouvent. Les sources auxquelles elles recourent le plus souvent incluent Kenan Rifai, Ğalāl al-Dīn Rūmī, Ibn 'Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī⁴⁹, 'Abd al-Karīm al-Ĝīlī⁵⁰, 'Abd al-Razzāq al-Kašānī⁵¹, Niyāzī- al-Miṣri etc.



Photo 8, Cours de Coran
(photo: Anna Neubauer)

La guide base son cours sur un document préparé pendant la semaine par Ayşe (Itinéraire 7). Sur celui-ci sont rassemblées les interprétations et commentaires de différents auteurs pertinents pour le verset étudié. Lorsqu'Ayşe n'a pas eu le temps de préparer quelque chose, Cemalnur Sargut recoure alors à un commentaire du Coran en dix volumes d'Ismail Hakkı Bursevi, *Muhtasar Rûhu'l Beyân Tefsiri*.

⁴⁹ (m. 1273), beau-fils et plus proche disciple d'Ibn 'Arabī. C'est avec lui que naît l'"école d'Ibn 'Arabī" (Geoffroy, 2003, p. 149).

⁵⁰ (m.1273) autre représentant de la même école, qui a vécu en Irak (Geoffroy, 2003, p. 149).

⁵¹ (m.1335) un des membres les plus célèbres de l'école d'Ibn Arabi (Murata, 1992, p. 96)

Les cours de Coran ont lieu tous les lundis et se déroulent sur tout l'après-midi. Une trentaine de femmes se retrouvent chez l'une d'entre elles vers midi⁵². Bien que, selon les dires des participantes, le cours ne soit pas explicitement destiné aux femmes, seul un jeune homme y assistait au début de mon terrain. Il a d'ailleurs cessé d'y aller depuis qu'il a repris une activité professionnelle. Les femmes s'asseyent autour d'une grande table et la séance débute par un échange de nouvelles. Un sujet particulier, comme un projet de l'association, peut être discuté avant que le cours à proprement parler ne commence. Si Cemalnur Sargut revient de voyage, elle raconte la conférence qu'elle a donnée à l'étranger et les réactions du public. Après ce préambule, elles reprennent leur travail sur une sourate là où elles l'ont laissé le lundi d'avant. Chaque verset est longuement analysé et expliqué par la maître pour en faire ressortir la signification ésotérique ou symbolique. La guide lit en général le document préparé par Ayşe ou le commentaire de Bursevi qui se rapporte au verset étudié. Elle se détache souvent du texte pour ajouter des histoires vécues comme exemples à ses explications. Les femmes profitent de poser de nombreuses questions qui n'ont pas toujours un lien direct avec le sujet discuté. L'ambiance est très détendue et les plaisanteries fréquentes. Les premières fois que j'ai assisté au cours, celui-ci commençait à 11h et était interrompu vers 13h pour un repas somptueux de la cuisine traditionnelle turque. La pause pouvait durer entre une heure et une heure et demie. Cependant, après avoir remarqué leur manque de concentration après le repas, elles ont modifié l'horaire. Elles commencent le cours à midi et remplacent le repas par un rapide en-cas. Après la pause, la leçon reprend jusqu'aux environs de 17h00, puis les femmes commencent à se disperser tandis que certaines restent encore pour discuter.

Les textes dactylographiés préparés par Ayşe et retravaillés lors des cours de Coran sont ensuite rassemblés dans des brochures par Derya (Itinéraire 1). Le groupe a ainsi produit une brochure pour les sourates de Yâ Sîn et Fatiha. Le premier livre publié par la maison d'édition de TÜRKKAD nouvellement créée, *Ey İnsan*, est une version améliorée de la brochure consacrée à cette sourate. Il s'agit d'un gros livre de plus de 500 pages qui parcourt la sourate verset après verset. Chaque verset est suivi d'une compilation de passages puisés chez une centaine d'auteurs, se rapportant soit directement à cette sourate, soit à des concepts qui y sont évoqués. Le livre a été publié comme premier numéro d'une série qui porte le nom d'"études

⁵² En général, les cours ont lieu chaque semaine chez la même personne. Pendant longtemps, ils ont eu lieu chez Bahar (Itinéraire no 3). Comme le groupe s'est agrandi et qu'il n'y avait plus assez de place, elles ont déménagé le cours de Coran chez Hatice et Eren, qui accueillent aussi le cours d'Ibn 'Arabî dont je parlerai plus loin.

coraniques" (*Kuran-i Kerim çalışmaları*) et elles ont prévu d'en sortir d'autres dans la même collection.

Une innovation technique a fait son apparition au sein de ces cours depuis peu de temps. Il s'agit d'un logiciel de messagerie et de téléphonie par internet appelé Skype. C'est au printemps 2006 qu'un des disciples a découvert ce logiciel et pensé qu'il pourrait être mis à profit par les *mürîd* habitant à l'étranger pour suivre les leçons de Cemalnur Sargut en direct. Après un premier essai avec une disciple installée aux Etats-Unis, le système s'est étendu. Un micro relié à un ordinateur est placé devant la guide lors des cours de Coran, ce qui permet à plusieurs personnes de suivre le cours depuis l'étranger. Il arrive aussi que des disciples qui habitent en Turquie l'utilisent pour écouter depuis leur lieu de travail. Toutefois, le nombre de personnes branchées ne dépasse pas une poignée et il ne semble pas qu'il soit prévu de rendre cette fonctionnalité accessible à un public plus large. Tout d'abord, il semblerait qu'il y ait un problème d'ordre technique, puisque le logiciel n'est pas prévu pour que beaucoup de personnes participent en même temps à un appel de type "conférence". Mais l'élément le plus important se situe ailleurs. Comme je l'ai expliqué plus haut, l'idée d'interconnaissance et de partage est très importante lors des *sohbet*. Les séances sont ponctuées de questions plus ou moins personnelles et de blagues destinées au groupe de disciples, et non à un public large. Ce type de rencontres ne se prête donc pas à être diffusé en libre accès sur le net.

Ibn 'Arabî pour les hommes

A la fin de l'année 2006, Cemalnur Sargut a commencé un nouveau cours, réservé aux hommes du cercle de disciples et consacré à la lecture et au commentaire de *Fuṣūṣ al-Hikām* (*Les Chatons de la sagesse*) d'Ibn 'Arabî. *Les Chatons de la sagesse* est un petit livre assez bref, qui contient, dans un style extrêmement dense et elliptique, la quintessence de la métaphysique et de l'hagiologie ("science de la sainteté") d'Ibn 'Arabî. Les exotéristes de l'islam ne s'y sont pas trompés et leurs attaques ont principalement porté sur ce texte (Geoffroy, 2003, p. 145). Ibn 'Arabî, qui affirme que les *Fuṣūṣ* lui ont été inspirés par Mohammed. Il présente chapitre par chapitre les spécificités des 27 prophètes nommés dans le Coran. Le dernier chapitre consacré à Mohammed est centré sur un commentaire du fameux hadith: "De votre monde, ce sont les femmes et les parfums que j'ai appréciés, et la consolation de mes yeux est dans la prière" (Schimmel, 1975, 2004). Les disciples de Cemalnur Sargut se servent d'une traduction des *Fuṣūṣ* que l'on doit à M. Nuri Gençosman. Ils se basent par ailleurs sur le célèbre commentaire par Abū al-'Alā' 'Afīfī, dont ils lisent aussi une traduction turque.

Les cours ont lieu tous les dimanches, à 10h, chez un couple de disciples, Eren et Hatice. En principe, les deux seules femmes qui participent régulièrement en dehors de Cemalnur Sargut sont Hatice, la maîtresse de maison, et sa sœur, qui ne peut assister aux autres cours pendant la semaine en raison de son activité professionnelle. Je n'ai pu prendre part qu'à deux leçons de *Fuṣūs* (*Fusus dersi*) comme les appellent les participants, car elles ont commencé vers la fin de mon terrain. J'y ai rencontré une poignée d'hommes que je n'avais jamais vus à d'autres activités dont certains viennent de l'extérieur d'Istanbul exprès pour la leçon. Le cours se déroule à peu près sur le même modèle que les autres. La guide parle d'un livre ou d'un texte dont elle se détache régulièrement pour faire des commentaires qui prennent souvent la forme d'anecdotes exemplaires. Lors de la première des deux séances auxquelles j'ai assisté, elle a lu plusieurs pages du commentaire d'Abū al-'Alā' 'Afīfī. Lors de la deuxième, qui a eu lieu au début du mois de ramadan, le cours entier a été consacré à la lecture d'un texte de la guide elle-même portant sur le jeûne et il n'a pas été question du texte d'Ibn 'Arabī.

Malgré les similitudes avec les autres cours, les leçons de *Fuṣūs* comportent quelques particularités. Premièrement, la *mürşid* donne aux participants des travaux à faire à la maison qu'elle corrige ensuite. Deuxièmement, ce cours est enregistré, dans l'idée de peut-être le rendre accessible à un public plus large par la suite. En général, les hommes sont très concentrés pendant le cours, prenant des notes même pendant la partie introductive très informelle. Après le cours, vers 11h30 environ, un petit-déjeuner est servi. Il est fréquent qu'une dizaine de femmes *mürid* se joignent au groupe pour partager le repas. Les personnes présentes passent en général le reste de la journée ensemble, s'adonnant à divers loisirs, comme une balade ou une sortie au cinéma.

Ibn 'Arabī pour un petit groupe féminin d'élite

Au milieu de l'année 2007, la guide a par ailleurs commencé un autre cours portant lui aussi sur le même ouvrage d'Ibn 'Arabī, *Fuṣūs al-Hikām*, mais destiné en priorité aux trois femmes les plus proches de Cemalnur Sargut. Celles-ci présentent toutes un profil très semblable: la quarantaine, mariées, deux enfants et de formation universitaire. Deux d'entre elles ont été actives professionnellement jusqu'à ce qu'elles décident de se consacrer entièrement aux activités de la guide. Ces jeunes femmes sont vives d'esprit, sûres d'elles et efficaces dans leur travail. Elles montrent une grande aisance à parler devant un groupe, leur élocution étant élaborée et leur présentation soignée. Bien que d'autres femmes participent parfois à ce cours, le but spécifique est de transmettre un savoir plus poussé à une élite qui sera chargée de reprendre le flambeau dans le futur, comme me l'explique la guide:

A la base, il s'agit de Derya, Ipek, Meryem et moi. Nous acceptons aussi d'autres personnes, les pauvres, mais en fait, c'est ce noyau qui est important. Nous voulions faire un travail scientifique (*ilmi*). Je leur demande des devoirs écrits. J'essaye petit à petit de les préparer pour que cela ne se termine pas après moi, il faut qu'elles apprennent très bien. Je leur transmets ce que je sais, elles le développent ensuite, afin que cela continue en augmentant encore de vitesse. C'est pourquoi, plus je peux former de personnes, mieux c'est. Je travaille avec beaucoup de plaisir avec les hommes, mais pour former des académicien-ne-s (*bilim adamı*) - dans le sens dont moi je comprends le mot académicien-ne - je dois former Derya et Ipek. (Entretien avec Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Ainsi, on comprend entre les lignes que la guide forme particulièrement Derya et Ipek pour reprendre le rôle de *mürşid* lorsqu'elle-même ne sera plus de ce monde. Il arrive qu'elle envoie l'une ou l'autre la remplacer lorsqu'elle ne peut pas honorer un engagement. Meryem a elle aussi un rôle très important, mais au niveau organisationnel. Elle est la cheville ouvrière de l'association, celle sur qui reposent tous les projets et qui est au courant de tout. Cemalnur Sargut a mentionné une ou deux fois qu'elle songe à lui transmettre la présidence de TÜRKKAD. La raison pour laquelle la *mürşid* parle de manière voilée de ses projets de succession est qu'à l'instar du Prophète, elle ne veut pas désigner explicitement ses successeur-e-s de son vivant. Ne pas arrêter de plan précis ne l'empêche pas de prévoir une orientation générale:

J'ai reçu l'ordre de former dix personnes⁵³ comme moi. Je ne peux pas choisir dix personnes mais je m'efforce d'en former au moins 50-60. Je ne sais pas quelle fonction elles auront dans quel pays, mais je sais qu'elles la mèneront à bien. Ce qui est important ce n'est ni cette personne ni moi, mais de répandre la signification de Kenan Rifai dans le monde entier. Si Dieu le veut, cela se fera. Mon rôle à moi est de former le plus de personnes possibles sans penser à tout cela. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

⁵³ Je ne sais pas à quel ordre elle fait référence ici. Je pense qu'il s'agit d'un ordre de l'autre monde car je ne vois personne dans une position de lui donner un tel ordre dans ce monde-ci.

4. Discours sur le féminin et le masculin dans l'islam et le soufisme

Cemalnur Sargut est souvent amenée à présenter sa conception du masculin et du féminin et sa vision de la place des femmes dans l'islam et dans le soufisme. Elle défend une position originale par certains côtés et assez classique par d'autres. Elle distingue sa conception des femmes d'une part d'une certaine tradition religieuse qui leur assigne un statut qu'elle considère comme inférieur. D'autre part, elle se démarque aussi d'une approche qui défend une émancipation sécularisée à l'occidentale. Dans la vision de Cemalnur Sargut, les femmes sont appelées à vivre pleinement leur féminité, qui se définit essentiellement par la maternité. Par ailleurs, elles ont des capacités intellectuelles et spirituelles aussi élevées voire plus que les hommes et peuvent occuper des positions de pouvoir dans la hiérarchie religieuse. La guide et ses disciples ont pour objectif de changer les mentalités à ce sujet, en particulier celles des musulman·e·s en Turquie. Le premier grand colloque international organisé par TÜRKKAD, portait sur le thème "La femme et le soufisme".

Ses enseignements dans ce domaine se fondent sur une construction théologique complexe inspirée par les idées de Rūmī et surtout d'Ibn 'Arabī, auquel on doit la formulation d'une doctrine cohérente au sujet du statut spirituel des femmes (Chodkiewicz, 1995). Je ne peux en livrer dans ce chapitre qu'une évocation très générale et n'en présenter que les points principaux⁵⁴. Dans ses exposés, Cemalnur Sargut mélange souvent les éléments exposés ici séparément. Elle a tendance à passer très rapidement sur des notions profondes, sans toujours expliciter les concepts qu'elle utilise.

Le thème de la nature et des rôles des hommes et des femmes comporte de nombreux enjeux pour la guide. Les femmes constituent en effet souvent le champ de bataille privilégié des confrontations idéologiques. En Turquie, la condition féminine focalise de la manière la plus flagrante toutes les contradictions d'une communauté nationale qui se voit partagée entre le projet de modernisation exogène amorcé par Atatürk et l'ancrage historico-culturel de l'islam (Cajoly, 2003; Göle, 2003). Les idées défendues par un groupe religieux concernant les femmes sont un élément essentiel de sa manière de se positionner par rapport à la société dans son ensemble. Au niveau international, les polémiques dirigées actuellement contre l'islam se concentrent autour de deux thèmes: la propension à la violence et l'oppression des femmes. Ainsi, ce que la guide dit sur les femmes, plus que n'importe quelle autre question, servira de

⁵⁴ Pour plus de détails sur les relations de genre dans le soufisme, voir Murata (1992).

thermomètre aux observateurs et observatrices pour se forger une opinion à son sujet. Elle sera soit applaudie, soit sévèrement critiquée. Confrontée à des publics très différents ayant des *a priori*, des valeurs et une conception du statut des femmes très variés, la guide a appris à modeler son discours. Elle est capable de se mouvoir sur ce terrain miné et défendre son point de vue tout en le rendant audible pour différents publics, selon qu'elle s'adresse à ses disciples, à un public turc ou à une audience européenne.

Encadré 5, Conférence de Cemalnur Sargut "Les femmes dans l'islam", extraits

La plus belle preuve qu'il n'y a pas de différence entre les religions est ma présence aujourd'hui ici chez les protestants pour parler en tant que femme au nom de l'islam. C'est un grand progrès pour le monde, car dans le passé, il n'était pas permis aux femmes de parler de religion. Aujourd'hui, dans les églises, des femmes organisent ce genre de conférences et des femmes peuvent représenter l'islam. Selon moi, c'est le stade auquel Dieu voulait que nous parvenions quand Il nous a créé·e·s. Car selon le Coran, Dieu dit: "Je vous ai créé·e·s à partir du même esprit (*ruh*)". Les hommes et les femmes présentent des différences dans ce monde mais pas au niveau de Dieu (*Allah indinde*). [...] Même si on voit plutôt le contraire aujourd'hui, tout le Coran s'adresse aux croyants et aux croyantes, donc aux hommes et aux femmes et il les rend responsables au même niveau, sans les séparer. Il n'existe de différences qu'au niveau des rôles (*vasife*). Imaginez-vous une religion qui commence par "lis!". Imaginez-vous une religion dont la première croyante était une femme. Imaginez-vous une religion dont le premier enseignant, le premier *mürşid*, était une femme, Fatima (ar. Fāṭima). Imaginez-vous une religion dont le premier juriste était une femme, Ayşe (ar. ʿĀ'īša). Imaginez-vous une religion dont le premier martyr est une femme. Je parle d'une religion où tout est femme. Mais la manière dont elle est vécue aujourd'hui en est loin. Pourquoi? Parce que nous n'arrivons pas à être de vrai·e·s musulman·e·s. Nous ne comprenons pas les religions, nous les interprétons selon notre plaisir, selon notre ego⁵⁵. Imaginez-vous un Prophète, il se marie et montre un amour infini à son épouse. Une épouse qui a quinze ans de plus que lui et dont il dit qu'il n'a aimé qu'elle durant toute sa vie. La preuve en est qu'après la mort de Hatice (ar. Ḥadīġa), il se marie avec Ayşe. Ayşe était très belle et très intelligente. Elle lui demande: "c'est évidemment moi que vous aimez le plus, n'est-ce pas Mohammed?" Et la réponse de Mohammed est la suivante: "Non, je le jure, c'est Hatice que j'aime." Toute sa vie il n'a aimé que Hatice. Quand on lui en demande la raison, il dit que c'est parce que c'est la première personne qui a cru en Dieu. Hatice aspirait la douleur de son cœur comme une ventouse. Le Prophète respectait infiniment son épouse; j'aimerais vous raconter quelque chose d'incroyable. La nuit, il demandait la permission à sa femme avant de prier son Dieu et il lui disait: "Mes nuits t'appartiennent mais si tu me donnes la permission, j'aimerais prier." C'est ainsi que devraient être les relations entre hommes et femmes. La femme devrait se comporter ainsi avec un homme et l'homme devrait se comporter ainsi avec une femme. Je vais vous donner un autre exemple. Le Prophète demanda un verre d'eau à sa femme, la pria d'en boire d'abord une gorgée puis il but en portant le verre à ses lèvres exactement à l'endroit où les lèvres de sa femme avaient touché le verre. C'est ça, la relation entre les hommes et les femmes de même que l'islam devraient être comme ça. Toutes les religions devraient être comme ça, parce que c'est une personne créée par Dieu que vous avez en face de vous.

(Conférence à Francfort, 10.11.2006)

⁵⁵ J'évite personnellement de rendre "*nefs*" par le concept d'"ego" car je trouve cette traduction réductrice. Pourtant, il arrive à la guide elle-même d'utiliser le mot "ego" lorsqu'elle s'adresse à un public européen ou américain.

4.1. Les femmes dans le Coran et aux débuts de l'islam

La *mürşid* défend l'idée que l'islam accorde un excellent statut et tous les droits nécessaires aux femmes. Ce point de vue se trouvait déjà exprimé par son maître, Kenan Rifai:

Au fil des siècles, tant de choses ont été dites sur la femme, tant de choses ont été écrites et tant d'aventures sanglantes entamées. Son nom a parfois été à l'origine de désirs sans limites, parfois placé comme drapeau dans la main de la vertu. Or, en dehors de l'Islam, aucune mentalité, aucune philosophie n'a su lui reconnaître sa vraie valeur, lui donner sa vraie place (cité dans Ayverdi et al., 1983, p. 236).

En citant le fameux verset 35 de la sourate 33, Cemalnur Sargut souligne que le Coran s'adresse au même titre aux hommes et aux femmes:

Les Soumis et les Soumises [à Allah] (*muslim*), les Croyants et les Croyantes, Orants (*qânit*) et les Orantes, ceux et celles qui sont véridiques, ceux et celles qui sont constants, ceux et celles qui redoutent [Allah], ceux et celles qui aumônent, ceux et celles qui jeûnent, ceux et celles qui sont chastes, ceux et celles qui invoquent beaucoup Allah, pour ceux-là Allah a préparé un pardon et une rétribution immense.

Selon elle, ce verset prouve que les hommes et les femmes ont les mêmes obligations religieuses et sont donc responsables de la même manière devant Dieu.

En même temps, la *mürşid* est consciente que ce tableau très positif ne correspond pas à ce que l'on peut observer aujourd'hui dans le monde. Après avoir parlé de la place favorable des femmes dans l'islam, anticipant les questions critiques, elle ajoute souvent spontanément une phrase du type: "Vous allez me dire que je vous raconte des choses magnifiques mais que nous ne les voyons pas mises en pratique" (Conférence à Rodgau, 11.11.2006). Elle explique le manque d'adéquation de la vie des musulman·e·s actuel·le·s avec l'islam tel qu'elle le défend soit par l'influence des "traditions" (*anane ve gelenekler*), i.e. les traditions préislamiques ou la culture turque, soit par des manipulations liées à des enjeux politiques ou encore par l'idée que les plaisirs égoïstes des individus ont pris le dessus par rapport à la foi. La cause de la mauvaise situation des femmes musulmanes actuelles est en tout cas toujours extérieure à l'islam.

Pour vivre l'islam tel qu'il devrait être, selon la guide, il faut étudier le Coran et la vie quotidienne des hommes et des femmes de la période de la fondation de cette religion. Il ne fait aucun doute pour la guide que l'époque de Mohammed représente l'âge d'or de l'islam et de la situation des femmes. Tous les manquements que l'on peut observer actuellement sont donc le fruit d'une dégradation qui a commencé après la mort du prophète. Cemalnur Sargut décrit celui-ci comme le porteur d'une religion révolutionnant les droits des femmes et comme l'exemple à suivre de comportement envers elles. Cette théorie de l'âge d'or des droits de la gent féminine est très répandue et peut être professée par des musulman·e·s de

tendances très diverses (Göle, 2003, p. 114). Comme on peut le constater dans les extraits de conférence reproduits plus haut, Cemalnur Sargut pousse toutefois cette vision très loin et défend une conception peu courante de la place des personnalités féminines dans l'histoire de l'islam. Elle souligne souvent que tous les rôles importants du début de l'islam (en dehors de celui de prophète) ont été tenus par des femmes. L'argument qu'elle veut faire passer par ce genre de déclarations, répétées en diverses occasions, est qu'une telle religion, qui à la base repose entièrement sur les femmes, ne peut pas dévaloriser ces dernières. Lorsqu'elle parle de la première croyante, elle fait référence à Ḥadīġa, la première épouse de Mohammed, avec laquelle il s'est marié à l'âge de vingt-cinq ans, alors qu'elle en avait quarante. Elle fut la première à avoir foi en sa mission d'envoyé de Dieu. Selon la tradition islamique, c'est elle qui, après les premières visions et messages divins, persuada Mohammed que les apparitions dont il avait fait l'expérience n'étaient pas d'origine démoniaque mais divine (Schimmel, 2000, p. 29). Elle a joué un rôle décisif dans les débuts de l'islam, assurant à son mari un soutien sans faille pendant les années difficiles où la nouvelle communauté devait faire face à l'hostilité et les persécutions à la Mecque. En affirmant qu'Ā'īša, l'épouse la plus jeune du prophète, dont on dit souvent qu'elle était sa favorite, est la première juriste de l'islam, Cemalnur Sargut opère un raccourci assez osé. Ā'īša est connue pour avoir rapporté de nombreuses traditions et paroles du Prophète (hadiths) et comme le droit musulman est basé sur les hadiths, la *mürşid* en conclut qu'Ā'īša peut être considérée comme la première juriste de l'islam.

En ce qui concerne Fāṭīma, voici comment Cemalnur Sargut développe son interprétation de la fille du prophète en tant que première *mürşid*:

Ali a demandé quand il allait devenir martyr. Le Prophète ne lui a pas répondu tant que la sourate de Kadir (ar. Al-Qadr, sourate du Décret divin) n'avait pas été révélée. Lorsqu'elle a été révélée, il dit à Ali: "J'ai une bonne nouvelle pour toi, l'heure où tu deviendras martyr est fixée, c'est dans la sourate de Kadir, mais demande à Fatma de te l'interpréter." Pouvoir interpréter le Coran est une tâche pour un-e maître parfait-e (*kamil mürşid*). Comment se fait-il qu'Ali ne le sache pas, il est un grand *alim* (savant dans les sciences religieuses). Mais la science du cœur (*gönül ilmi*), l'interprétation du cœur (*gönül yorumu*) est différente de l'interprétation scientifique (*ilmi yorum*). Même Ali a eu besoin de la direction spirituelle (*mürşidlik*) de Fatma. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Enfin, la première martyre de l'islam à laquelle Cemalnur Sargut fait référence est Sumayya, esclave tuée par son maître à l'époque où les musulman-e-s faisaient face à l'hostilité farouche de la tribu de Mohammed à la Mecque (Alili, 1996).

On voit aussi dans l'extrait de la conférence (encadré) que sa volonté de dépeindre Mohammed comme un défenseur des droits des femmes pousse la guide à le présenter comme quasi-monogame. En effet, la polygamie est fermement rejetée par Cemalnur Sargut et ses

disciples (et elle est interdite par la loi turque). Or, le prophète est connu pour s'être remarié avec plusieurs épouses après la mort de Ḥadīġa. Il aurait consommé le mariage avec neuf d'entre elles (Ernst, 2003, p. 91)⁵⁶. La *mürşid* présente Mohammed comme étant resté toute sa vie "spirituellement l'époux d'une seule femme" (Rotterdam, 25.11.2005). Elle assure qu'il n'a jamais vu la majorité des femmes avec lesquelles il était marié. Un grand nombre des autres ne l'aurait épousé que pour être à ses côtés au paradis et il n'aurait pas eu de relations sexuelles avec ces dernières. Finalement, d'autres auraient conclu cette union dans l'unique but que leurs tribus se convertissent à l'islam.

Bien qu'elle se montre en général très respectueuse envers les autres religions, Cemalnur Sargut recourt parfois, dans son argumentation sur la place des femmes dans l'islam, à certaines stratégies rhétoriques qui la font glisser dans un travers qu'on peut observer chez de nombreuses personnes s'adonnant à la comparaison. Cette attitude consiste à juger sa propre tradition en fonction de ses idéaux et celle des autres en fonction de leurs pratiques. Voici un extrait d'une conférence qu'elle a donnée en Hollande devant un public turcophone:

Pour comprendre à quel point notre religion est magnifique, il faut regarder comment cela se passait ailleurs à l'époque du Prophète. A la même époque, à Rome, on tuait les femmes. On brûlait et enterrait les bébés filles. Chez les Juifs, on considérait la femme comme sans morale et extérieure à la religion. Ils détestaient tant les femmes qu'ils n'ont pas accepté que Marie, qui était juive, ait accès à leur temple et si elle y entrait, ce temple cesserait d'être un lieu sacré. Le christianisme de cette époque est aussi contre les femmes de la tête au pied. Ils voient la femme comme sans morale, néfaste pour la religion et équivalent de Satan. Je veux vous dire une chose qui fait mal: Jusqu'en 1806, le droit anglais reconnaît à un mari le droit de vendre sa femme. Après la Révolution française, qui se targue d'avoir amené les droits de l'homme, on discutait encore pour savoir si les femmes étaient des êtres humains ou non. Au Moyen-âge, on faisait brûler des femmes. En gardant cela en tête, imaginez un prophète de la même époque. Le Coran ne sépare jamais les hommes et les femmes. Il ne voit pas la femme comme inférieure de la moindre manière, a fortiori dans la mise en pratique du Prophète. Le Prophète amène un livre qui commence par "lis", un livre qui commence comme ça ne peut pas opérer de séparation entre les hommes et les femmes. Dans son discours d'adieu, le Prophète a interdit aux gens de bafouer le droit des femmes, à une époque où ailleurs, on brûlait les femmes. (Conférence de Cemalnur Sargut, Rotterdam, 25.11.2005)

La *mürşid* évite ce genre de discours devant les publics chrétiens, où elle mettra plutôt en avant les points communs entre les deux religions⁵⁷. On peut rencontrer cette stratégie qui compare le statut des femmes dans l'islam avec celui de leurs consœurs des autres religions ou cultures dépeintes sous leurs aspects les plus défavorables dans de nombreux textes

⁵⁶ Le Coran permet aux hommes musulmans d'avoir quatre épouses légitimes à condition de les traiter équitablement. Cette dernière condition est interprétée par certain-e-s musulman-e-s, dont Cemalnur Sargut et ses disciples, comme une restriction insurmontable et comme une indication qu'en fait le texte sacré décourage la polygamie.

⁵⁷ Pour plus d'informations sur la participation de Cemalnur Sargut au dialogue interreligieux, se référer au chapitre 8.

d'auteur·e·s musulman·e·s⁵⁸. Ce genre d'arguments est en général utilisé en réaction aux préjugés des occidentaux envers les femmes musulmanes. Il y a toutefois un fait qui échappe parfois à ceux et celles qui y recourent: ce type de propos s'insère exactement dans les mécanismes brillamment mis en évidence par Laura Nader (1989) qui régissent les relations entre Orient et Occident. L'anthropologue américaine a montré que les assertions et contre-assertions sur le statut respectif des femmes en Orient ou en Occident constituent une part importante des discours des deux camps. Or, ces comparaisons culturelles erronées qui soutiennent des prétentions de supériorité détournent l'attention des procédés contrôlant les femmes dans les deux régions. Ainsi, critiquer l'autre sur sa manière de traiter les femmes peut constituer un instrument de contrôle de ses propres femmes lorsque la comparaison conclut à une position de supériorité.

Le recours à ce genre de discours par la *mürşid* est à mettre en parallèle avec les personnes auxquelles elle s'adressait lors de cette conférence. La guide m'a confié le jour précédant la conférence qu'elle avait des appréhensions à l'idée de prendre la parole face à ce public qu'elle percevait comme étant proche de l'idéologie kémaliste et relativement opposée à l'islam. Pour convaincre cet auditoire loin d'être acquis à sa cause, elle a choisi une stratégie rhétorique qu'elle n'utilise pas avec ses propres disciples⁵⁹. Il lui aura semblé nécessaire de mettre en évidence un "ennemi commun" pour les rallier ou simplement pour qu'ils et elles l'écoutent.

4.2. La femme soufie par excellence: Rābi'a

En ce qui concerne plus précisément l'histoire du soufisme, Cemalnur Sargut mentionne souvent le personnage de Rābi'a al-'Adawiyya, qui vécut au VIII^e siècle au Sud de l'Irak actuel. Celle-ci est en effet la figure la plus déterminante des débuts de l'histoire du soufisme et c'est surtout sur son exemple que se fondent beaucoup d'auteur·e·s affirmant que les femmes ont joué un rôle prépondérant dans la tradition mystique de l'islam. Cet argument est aussi repris par les musulman·e·s dans leurs stratégies pour présenter un visage de l'islam plus favorable aux femmes. Selon Raudvere, la biographie de la sainte est distribuée de nos jours aux converti·e·s potentiel·le·s par diverses associations islamiques actives en Europe (2002, p. 174). On a très peu d'éléments fiables concernant la biographie de Rābi'a. La tradition retient qu'orpheline, elle fut vendue comme esclave puis libérée par son maître impressionné

⁵⁸ Voir par exemple Sucu (2005) et Can (1999). Les passages de Şefik Can présentant des conceptions hostiles aux femmes chez Shakespeare, Goethe, Nietzsche, Napoléon, dans les médias occidentaux et finalement chez Tolstoï par opposition à la conception musulmane ont été repris et cités dans toute leur longueur par TÜRKKAD dans une brochure que l'association a publié sur Rūmī et les femmes (TÜRKKAD, 2007).

⁵⁹ La seule autre occurrence que j'ai trouvée est la brochure sur Rūmī citée précédemment. Dans cette brochure, la comparaison ne porte pas sur les autres religions mais sur la littérature occidentale.

par sa piété. Elle se retira ensuite dans le désert et mena une vie très simple, célibataire et ascétique. C'est à elle qu'on attribue l'introduction, dans le soufisme, de la notion d'Amour absolu et gratuit envers Dieu, par opposition aux mystiques de l'époque qui servaient Dieu par espoir du paradis ou par peur de l'enfer (Schimmel, 2000, p. 22)⁶⁰. Elle n'a laissé aucun écrit mais ses poèmes et des anecdotes la concernant ont traversés les siècles grâce à différents biographes et auteurs soufis⁶¹. Ces petites histoires très évocatrices mettant en scène la célèbre mystique, dont la plupart n'ont clairement qu'un lien très tenu avec la Rābi'a historique, sont souvent utilisées par Cemalnur Sargut comme illustration de ses propos.

Encadré 6, Anecdotes mettant en scène Rābi'a

Rabia a dit: "Maudits soient ceux qui prient à cause du paradis ou de l'enfer. Ne prient-ils pas par respect pour leur Bien-aimé, par désir de voir Son visage?"
(*Sohbet* donné au centre culturel Karabekir, Istanbul, 05.04.2006)

Lorsqu'on demanda à Rabia: "Raconte-nous l'époque du Prophète, qu'a fait tel et tel? quelle relation avait-il avec tel autre?", elle répondit: "Vous vous préoccupez encore de ces racontars? Moi, je veux mon Dieu."
(Conférence à Rodgau, 11.11.2006)

Un jour, Rabia tomba malade et ses amis lui demandèrent si elle ne voulait pas qu'ils aillent chercher un docteur: Elle leur dit: "Qui m'a donné ceci? Dieu. Est-il possible que je m'en remette au jugement d'un autre plutôt qu'au jugement de mon Seigneur?". Mais ce genre d'attitude est pour Rabia, pas pour nous.
(*Sohbet* donné au centre culturel Karabekir, Istanbul, 05.04.2006)

C'est une femme comme Rabia qui donne toute sa dimension à un sage comme Şibli. Elle va vers lui avec ses cheveux défaits et lui dit: "Mon mari m'a quitté, ramène-le-moi. Il a suivi une autre femme." Il lui répond: "Femme, coiffe-toi et reviens lorsque tu auras recouvré tes bonnes manières." Cette belle femme répond à Şibli: "Par amour pour un homme, je ne me préoccupe pas de ma coiffure et toi, un amoureux de Dieu, comment se fait-il que tu te préoccupes de mes cheveux?"
(Conférence à Francfort, le 26.11.2004)

Je m'excuse auprès des hommes, mais je voudrais vous raconter une histoire. Sa véracité se discute mais je l'aime beaucoup. Un jour, Hasan Basri est venu vers Rabia et lui a dit: "Vous les femmes, vous avez sept *nefs* et un seul intellect. Nous, les hommes, par contre, nous avons sept intellects et une seule *nefs*, donc ça ne serait pas mal si tu ne parlais pas trop." Elle lui répond: "Tu as raison. Ce qui est étonnant, c'est que nous, avec notre seul intellect, soyons capables de nous rendre maître de nos sept *nefs*, alors que vous, avec vos sept intellects, vous n'y parvenez pas."
(Conférence à Francfort, le 18.11.2005)

⁶⁰ Pour une critique de cette idée, voir Baldick (2000, p. 29).

⁶¹ Pour un excellent ouvrage de référence sur Rābi'a intégrant les diverses sources disponibles, voir Smith (1994).

Dans le premier exemple, Cemalnur Sargut reprend l'histoire la plus célèbre concernant la sainte de Basra où on la représente allant par les rues une torche dans une main et un seau d'eau dans l'autre. Comme on la questionnait elle répondit: "Je veux répandre de l'eau en enfer et déposer le feu au paradis, afin que soient écartés ces deux voiles et que dorénavant plus personne ne priera Dieu par crainte de l'enfer ou dans l'espoir du paradis, mais seulement pour son éternelle beauté" (Schimmel, 2004, p. 17). Cette légende sera même introduite en Europe à la fin du XIII^{ème} siècle par Joinville, le chroniqueur de Saint Louis, et utilisée dans les traités français du XVII^{ème} sur le Pur amour comme modèle de l'amour divin (Schimmel, 1975, p. 8). Dans l'anecdote suivante, elle fait référence à la fixation exclusive de Rābi'a sur Dieu, qui refusait de se laisser distraire de son bien aimé même par l'amour éprouvé pour le prophète. Les deux dernières histoires dépeignent Rābi'a surpassant par son intelligence et sa spiritualité les plus grands maîtres masculins de son époque. On la voit remettre Abū Bakr aš-Šiblī en place après l'avoir attrapé en flagrant délit de formalisme religieux. L'anecdote impliquant Hasan Basri est en général utilisée par Cemalnur Sargut à la fin de ses conférences, lorsqu'elle a envie de faire rire le public, qui réagit effectivement toujours très bien à ce trait d'humour.

4.3. La femme comme figure symbolique ambiguë

Deux niveaux sont à distinguer dans la pensée d'Ibn 'Arabī à ce propos: les femmes en tant qu'êtres humains et le féminin en tant que principe cosmique. Le concept de féminin est pensé en duo avec le concept de masculin. Le terme féminin désigne un degré ontologique, une qualité, une position et un rôle mais pas un être spécifique. Ainsi un homme peut se situer au degré de la féminité (un homme féminin) et une femme peut se situer au degré de la masculinité (une femme masculine) ou la même personne être féminine par certains côtés et masculine par d'autres (Al-Hakim, 2008, p. 112)⁶².

Ces deux niveaux sont aussi présents chez Cemalnur Sargut. Jusqu'à présent, j'ai abordé le discours de la *mūrşid* sur des personnalités féminines de l'histoire de l'islam et du soufisme. Je passe maintenant à l'échelon où il n'est plus question des femmes en chair et en os mais de la femme en tant que symbole. Dans les enseignements de la guide, la femme est représentée tantôt comme le symbole de la *nefs*, élément connoté très négativement dans le soufisme, et tantôt comme un reflet de la beauté de Dieu. Cette image paradoxale, très polarisée de la femme se retrouve aussi chez Rūmī (Chittick, 1983, p. 164).

⁶² Cet article a aussi été publié dans *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (vol. 39, 2006) et peut être consulté sur la page internet suivante: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/women.html> (page consultée le 20.02.2009).

La femme comme symbole de la *nefs*

J'ai présenté au chapitre 3 le concept de *nefs* en tant qu'âme charnelle, siège des passions, qui doit être maîtrisée à l'aide de l'intellect (*akıl*). Or, ces deux éléments de l'être humain sont genrés. En effet, grammaticalement, le mot *nefs* est du genre féminin en arabe. En islam, la femme est souvent considérée comme un symbole de la *nefs*. A l'opposé, l'homme est considéré comme un symbole de l'intellect⁶³. Comme l'explique William Chittick (1983), les hommes et les femmes reflètent ces caractéristiques sur le plan humain. Les hommes ont une affinité innée avec l'intellect et les femmes sont plus directement influencées par la *nefs*. Cependant, cela ne signifie pas que tout homme est plus dominé par l'intellect que toute femme, puisque, comme nous l'avons vu au-dessus, le lien entre les deux niveaux n'est ni simple, ni automatique. Cemalnur Sargut distingue parfois ces deux niveaux en précisant que lorsqu'elle utilise le mot "femme", elle ne fait pas allusion aux femmes en chair et en os, mais aux personnes qui se comportent comme la *nefs*, qui peuvent être des hommes ou des femmes. Inversement, lorsqu'elle utilise le mot "homme", elle fait référence aux personnes qui agissent en fonction de leur intellect. Malgré ces précisions, elle passe constamment d'un niveau à l'autre, sans se soucier de bien les différencier.

Dans les vers de Rūmī les "hommes" sont souvent des symboles pour les saints et les "femmes" des symboles pour les incroyant·e·s. Les aspirations spirituelles relève du domaine des hommes tandis que les femmes s'occupent d'affaires mondaines. De ce point de vue, la féminité porte une charge négative en raison de son affinité avec la *nefs* et le monde sensible. Cemalnur Sargut transmet aussi cette idée de la femme comme symbole de la *nefs*, mais elle lui donne un aspect positif. En effet, elle n'insiste pas, comme d'autres auteurs soufis, sur l'idée de *nefs* dont la sensualité s'opposerait aux aspirations élevées des hommes, mais au contraire sur les possibilités de maturation de la *nefs*. Celle-ci peut, au terme d'un long processus, se transformer en esprit:

La station (*makam*) de la femme est la station de la *nefs*. [S'adressant aux femmes:] Il ne faut pas vous fâcher parce que la *nefs* est le seul élément (*makam*) qui peut évoluer, mûrir. Les autres restent comme ils sont. (Conférence de Cemalnur Sargut, Neuchâtel, 26.04.2006)

Parfois, elle va jusqu'à présenter cela comme un avantage par rapport aux hommes, comme si les femmes venaient de plus loin, mais par un chemin paradoxalement plus court:

La femme représente l'ego, ce qui est terrible, mais il est plus facile de dépasser l'ego que la raison. La raison peut aider mais elle peut aussi rendre le processus plus difficile. C'est pourquoi les femmes peuvent avancer plus vite [sur le chemin spirituel]. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

⁶³ Des conceptions similaires du masculin et du féminin se retrouvent dans d'autres religions, notamment le christianisme.

En parcourant toutes ces étapes, la femme, ou la *nefs*, atteint le stade de la perfection qui est souvent défini comme la station de *er* (voir l'encadré ci-dessous pour le détail des étapes). Le terme "*er*" signifie "homme" en turc, voire "soldat", et correspond au terme arabe "*rağul*". La guide l'utilise toutefois comme Ibn 'Arabī, qui précise que le terme *riğāl* (pl. de *rağul*) ne fait pas référence aux seuls mâles mais englobe les hommes et les femmes. La *ruğūliyya*, pour Ibn 'Arabī, n'est pas liée à la virilité biologique: elle exprime la plénitude d'une perfection humaine sexuellement indifférenciée (Chodkiewicz, 1995, p. 109). Donc, les différences entre les hommes et les femmes existent au niveau du corps biologique mais disparaissent tandis que la personne progresse sur la voie et se détache des désirs du corps. Hoffman relève que le choix du concept d'*er* ou de *rağul* pour désigner le stade de perfection spirituelle contient une dégradation implicite des femmes et démontre une fois de plus qu'on attend une réelle spiritualité que de la part des hommes. Elle ajoute cependant que les femmes qui ont atteint ce stade, comme Rābi'a, sont aussi appelées "*er*", ce qui indique que le genre n'est pas une barrière à l'inspiration et à la grâce divine (Hoffman, 1995, p. 230).

Dans la pensée de Cemalnur Sargut, il existe deux manières de définir le stade que la *nefs* doit chercher à atteindre. La guide en parle indéfiniment comme de la station de "*er*" ou de la station de la femme idéale ou de la vraie femme:

La femme représente dans tous les livres religieux la *nefs* et l'homme représente dans tous les livres religieux l'intellect mais il ne faut pas vous laissez égarer. Comme vous le savez, ce n'est qu'au travers de sa *nefs* qu'une personne atteint la perfection, l'intellect joue simplement un certain rôle dans ce processus. Ainsi, la femme, pour dépasser l'état femelle (*dişilik*) et devenir une vraie femme (*gelçek kadın*) ou atteindre la station de l'humain sexuellement indifférencié (*er makamı*), doit se parfaire. Si la *nefs* dépasse ce stade d'égoïsme, la différence entre homme et femme disparaît. Nous les appelons *er*, comme si ce mot unifiait les deux sexes. (Conférence de Cemalnur Sargut, Francfort, 10.11.2006)

La guide défend l'idée que la femme, lorsqu'elle maîtrise sa *nefs*, atteint le stade de la vraie féminité. Cet idéal féminin, qui peut être atteint par les femmes comme par les hommes, est le mieux représenté par la figure de Marie. Cette femme idéale qui symbolise la vertu et la compassion divine a joué un rôle important dans le développement de la théosophie soufie, notamment dans la pensée d'Ibn 'Arabī (Elias, 1988, p. 209). Selon la guide, c'est au travers d'exemples de femmes aimantes aspirant à retrouver leur bien aimé que l'on peut comprendre l'amour du Divin et la beauté de Celui qu'elles aiment, car l'amour humain préfigure l'amour divin. Elle raconte souvent l'histoire de Züleyha (ar. *Zulaihā*) qui, par son amour passionné pour le beau Joseph, symbolise parfaitement l'âme qui aspire à Dieu. Elle représente certes l'âme charnelle, la *nefs*, qui tombe amoureuse de Joseph et qui le désire ardemment alors

qu'elle est mariée à un autre. Mais elle est finalement purifiée par son amour immense et les souffrances infinies que celui-ci engendre (Schimmel, 2000)⁶⁴.

Ainsi, Cemalnur Sargut accepte l'idée que la femme est le symbole de la *nefs* et que l'homme représente l'intellect, mais loin de rester sur l'image négative de la *nefs* en tant qu'âme charnelle incitant l'être humain au mal et à la bassesse, elle insiste sur le fait que la *nefs* est le seul élément d'une personne qui peut se développer. Elle magnifie la *nefs* en accentuant sa transformation en *ruh* et son rôle essentiel dans le développement spirituel des êtres humains. Dans un texte non publié qu'elle a écrit sur les femmes dans le soufisme, elle souligne bien les limites de l'intellect dans ce processus:

Ils disent que les hommes sont dotés de plus de raison que les femmes. Admettons un instant que c'est le cas, que ceci est vrai. Mais l'intellect est-il suffisant pour trouver Dieu, pour L'atteindre, pour avoir connaissance des secrets divins? L'intellect a-t-il ce pouvoir? Tous les soufis disent que l'intellect n'est pas suffisant ni compétent à ce sujet. Rūmī dit "L'intellect est aussi impuissant dans ce domaine qu'un âne tombé dans la boue" et il ajoute "sacrifie ton intellect en la présence de Mohammed." Dans un domaine où l'intellect est impuissant, quelle différence cela fait-il que l'intellect soit complet ou défectueux. Alors qu'on parle d'un domaine où l'intellect de l'homme que l'on prétend complet ne sert à rien, pourquoi le fait que les femmes soient incomplètes au niveau de l'intellect serait-il une tare? Si le chemin pour atteindre les secrets et les vérités divines passe par l'amour, la gaieté, l'extase, l'aide, l'amour, l'intuition et l'inspiration, ces propriétés sont plus fortes chez les femmes (ma traduction).

Encadré 7, Les 7 stations de la *nefs*

Selon Cemalnur Sargut, il existe sept étapes dans le processus de purification de la *nefs*. La station la plus basse est celle de la *nefs-i emmare* (ar. *nafs ammāra*), l'âme qui incite au mal, c'est-à-dire aux instincts inférieurs et aux passions. Selon la guide, à ce niveau, la personne dit "je"; "je suis au-dessus de tout" et ne vit que pour elle-même. L'être humain est vivant d'un point de vue matériel mais mort d'un point de vue spirituel. Puis la *nefs-i emmare* fait progressivement place à la *nefs-i levvame* (ar. *nafs lawwāma*), l'âme qui ne cesse de blâmer son ou sa propriétaire et aspire à la lumière. La personne commence à comprendre qu'il y a une force qui la dépasse et elle se repent (tr. *tövbe*, ar. *tauba*). Si on mûrit un peu, on arrive à la troisième station, appelée *nefs-i mülhime* (ar. *nafs mulhama*), l'âme qui reçoit de l'inspiration. La *mürşid* explique cette étape comme suit: La *nefs* connaît son Dieu, Le ressent et en a peur. Elle ne s'est pas encore entièrement soumise. La personne se met à aider, servir mais elle n'a pas encore réussi à dépasser le stade du "je". Sur cette station, on croit en Dieu et on fait ses prières mais on dit "c'est moi qui les fait". La quatrième étape, *mutmainne* (ar. *muṭma'inna*), l'âme apaisée, est essentielle. On ne peut l'atteindre qu'avec l'aide d'un maître. C'est la station de la certitude en Dieu, où la personne a atteint la soumission totale à la volonté divine. La *mürşid* s'arrête en général un peu plus longtemps sur cette étape et l'explique en l'illustrant par une histoire tirée de sa propre vie: "Cette station est celle d'Abraham. Vous savez que Nemrut a poussé Abraham dans le feu mais le feu est devenu un jardin de roses. Vous avez déjà entendu quelque chose d'aussi bête? C'est un miracle, oui, mais il a une signification profonde. Je suis aussi un Abraham, vous êtes aussi des Abraham. Chaque fois qu'un souci lui tombe dessus, si la personne sent de la sérénité dans son cœur, c'est un Abraham. Je l'ai vécu, ma fille est morte. C'est difficile de perdre sa fille pour une mère. Le cœur brûle un peu, c'est vrai.

⁶⁴ Cette histoire figure dans la sourate 12 du Coran mais a été reprise à développée par la tradition populaire.

Mais nous, les musulman-e-s, croyons que si un enfant meurt avant sa mère, il va voir Dieu et Le supplie de pardonner tous les péchés de sa mère. Cela m'a rendue très heureuse. C'est ainsi que mon enfer s'est transformé en jardin de roses. Croyez-moi, j'ai senti tellement d'amour en moi que j'ai eu envie de partager cet amour avec le monde entier. Je sentais comme une rose et tout le monde aimait cette odeur. Si seulement j'avais pu rester dans cet état! Malheureusement, la *nefs* est très puissante." (Conférence de Cemalnur Sargut, Etats-Unis, 28.02.2006)

Cette étape est très importante aussi, car c'est là que cesse l'état femelle, selon Cemalnur Sargut et que l'état de *er* commence, le sexe est dépassé. Au-dessus, il y a la cinquième station, *radiye* (ar. *rāḍiyya*), ce qui signifie être satisfait de tout parce qu'on est convaincu que cela vient de Dieu: "Tout le monde peut atteindre cette station en fait, en étant heureux avec les circonstances et en les transformant en paradis. Je veux vous parler d'une situation qui s'est produite proche de moi. Une jeune femme dont certains membres de sa parenté sont avec nous ce soir est restée cinq jours sous les décombres lors du tremblement de terre à Adapazari en 1999. Sa mère et son père étaient morts à côté d'elle. Tous ses proches étaient morts. Elle était couchée et ne savait rien. Cette jeune femme m'a dit plus tard: 'J'avais très soif et Dieu m'a donné de l'eau. J'avais très faim et Dieu a pris soin de moi. J'étais 5 jours au paradis là-bas. Je n'ai jamais été aussi heureuse de ma vie.' Vous voyez comment on transforme l'enfer en paradis. Ne dites pas que vous ne pouvez pas le faire. Si vous êtes en lien avec Dieu lors de chaque difficulté, Il l'allégera pour vous." (Conférence de Cemalnur Sargut, Francfort, 11.11.2006)

C'est la dernière station que l'être humain peut atteindre par ses propres efforts, les suivantes dépendent uniquement de Dieu. Au-dessus, il y a *merdiyye* (ar. *marḍiyya*), où Dieu est satisfait avec sa créature. Finalement, le septième et dernier niveau, *safiye* (ar. *ṣafiyya*), la pureté. C'est la station du Prophète, mais aussi celle de Marie.

La femme en tant que manifestation de Dieu

La littérature soufie est pleine d'allusions célébrant la femme comme une image du Bien-aimé divin. Cette idée de la femme en tant que manifestation de Dieu est fréquemment soulignée par Cemalnur Sargut dans ses efforts pour montrer le côté positif du féminin dans l'islam. Ainsi, il s'agit de respecter et d'aimer les femmes parce que c'est en elles que Dieu se reflète de la manière la plus parfaite. Les femmes désignées comme bien-aimées dans la littérature mystique sont en effet des symboles ésotériques figurant l'Être divin tant désiré. Si de telles idées sont plutôt éparpillées dans l'œuvre de Rūmī, elles sont au contraire développées de manière systématique dans les ouvrages d'Ibn 'Arabī (Schimmel, 2000, p. 125). Deux passages de Rūmī à ce propos sont souvent cités par la *mūrşid*, notamment celui où il écrit que, dans la femme, la splendeur divine se manifeste à travers le voile le plus fin (Maṭnawī, VI, 961). Deuxièmement, Rūmī commente la parole prophétique: "En vérité, les femmes l'emportent sur l'homme sage, et l'homme ignorant l'emporte sur elles" par cette autre phrase surprenante: "La femme est un rayon de la lumière divine [...] elle est créatrice bien plutôt que créature⁶⁵" (Maṭnawī, I, 2437). Il nous rappelle que les femmes doivent être respectées

⁶⁵ La traduction est de Geoffroy (2003, p. 47).

puisque, comme elles donnent naissance, elles manifestent le plus clairement la qualité divine de Créateur (Safi, 2007, p. 3).

C'est à Ibn 'Arabī que l'on attribue le rôle le plus éminent dans cette interprétation approfondie du principe féminin. Il souligne que, grammaticalement, non seulement la *nafs* est féminine mais aussi *dat*, "essence divine", de sorte que la féminité, dans son oeuvre, est vue comme la vraie révélation de la miséricorde et de la créativité de Dieu. A ses yeux, la contemplation de Dieu dans la femme est plus accomplie que dans tout autre support de la manifestation divine, dans la mesure où elle lui paraît dotée à égalité de l'élément passif et de l'élément actif. Cemalnur Sargut cite très souvent son interprétation du fameux hadith qui dit que le Prophète a aimé de ce monde le parfum et les femmes, et que sa satisfaction réside dans la prière. Selon le maître andalou, l'amour de la femme fait partie intégrante de l'exemple donné par Mohammed (Geoffroy, 2003; Schimmel, 1975, 2000).

Reflet de cette conception du féminin et du masculin dans la vie quotidienne du groupe

J'aimerais maintenant m'attacher à comprendre comment cette articulation les deux niveaux mis en évidence plus haut se fait dans les activités quotidiennes du groupe et quelle incidence cette image polarisée de la femme a sur la vie des *mūrid*. Pour ceci, je me fonderai sur une analyse de la perception de la différence entre les hommes et les femmes telle qu'elle s'exprime dans les leçons données par Cemalnur Sargut.

Au chapitre précédant, trois formes de cours ont été présentées: les cours de Coran suivi par une majorité de femmes, les cours de *Fuṣūṣ* pour les hommes et un autre cours de *Fuṣūṣ* pour quelques femmes triées sur le volet. L'existence de ces trois cours séparés suggère qu'une différence est faite non seulement entre les hommes et les femmes, mais encore au sein des femmes⁶⁶.

Ces cours présentent des différences notables. La première particularité frappante est que les hommes, ainsi que le petit groupe de femmes, lisent l'un des textes réputés les plus difficiles et les plus ésotériques de la littérature soufie, tandis que les femmes de l'autre groupe travaillent sur le Coran. Par ailleurs, la perception qu'ont les *mūrid* de la différence d'ambiance entre les cours de Coran et de *Fuṣūṣ* est aussi remarquable. Les propos de la guide à ce sujet révèlent la perception d'un manque de sérieux parmi les femmes du cours de Coran:

⁶⁶ Cemalnur Sargut n'est pas d'accord avec cette analyse. Elle insiste sur l'idée qu'elle ne fait aucune différence entre les hommes et les femmes. L'existence de trois cours différents est due, selon elle, à diverses raisons contingentes, mais n'atteste certainement pas d'une différenciation entre les disciples en fonction du genre.

Utilisez-vous des méthodes différentes quand vous enseignez aux hommes et quand vous enseignez aux femmes?

Je suis plus tranquille avec les femmes, bien sûr. J'ai plus de plaisir avec les hommes parce qu'ils écoutent avec *edep* (comportement convenable, courtoisie spirituelle). Chez les femmes...- je dois préciser que les quatre avec lesquelles je fais les leçons particulières écoutent aussi avec beaucoup d'*edep*, nous avançons vite. Mais tu vois les cours de Coran. Cela ne se passe pas comme je veux. Mais, puisqu'elles aiment ça et disent que cela leur est utile, je ne dis rien. Les femmes, au moindre verset, elles sont prêtes à te raconter toute leur vie. Donc, la leçon s'allonge et perd de son sérieux. Avec les hommes, c'est plus facile, parce qu'ils te voient vraiment comme leur hoca et leur *mürşid*. Avec *edep*, ils te posent des questions très polies (*kibar*) et ils essaient de comprendre, d'apprendre. A vrai dire, je n'ai pas de tactiques différentes. (Entretien avec Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Ainsi, la majorité des femmes seraient dissipées tandis que l'équipe sélectionnée pour les leçons particulières écouterait avec autant d'attention et de respect que les hommes. Cette impression d'un manque de sérieux chez la majorité des femmes est apparue à de nombreuses occasions lors d'entretiens avec les disciples et de discussions informelles. De manière générale, il y a une perception de la part des hommes comme des femmes d'une différence nette entre l'atmosphère de travail des deux leçons. Tandis que l'ambiance des leçons de *Fuşûs* est perçue comme studieuse, respectueuse, concentrée, plusieurs personnes, à commencer par la guide, se plaignent que les femmes sont trop dissipées pendant les cours de Coran. Les personnes à qui j'ai posé la question lient en général l'attitude des femmes au fait qu'elles sont plus souvent avec la guide et ne se sentent donc pas gênées de l'interrompre pour lui poser des questions personnelles ou "lui raconter toute leur vie" comme le dit la guide.

Certain-e-s disciples refusent d'expliquer ces différences par le genre, même (ou surtout!) lorsque je les questionne explicitement dans ce sens. Mahir par contre ne voit aucun inconvénient à offrir spontanément une telle interprétation:

Comme j'ai vu les deux, je peux le dire. Quand ce sont les femmes, cela peut devenir un peu comme une "matinée de femmes", on peut sortir du sujet, comme elles sont nombreuses, les femmes parlent, bla bla. Il arrive qu'elles n'écoutent pas et fassent beaucoup de bruit. Les hommes ne bougent pas d'une oreille. Comme les hommes sont l'intellect, tout le monde est comme ça, tout concentré. Il n'y a pas du tout de blagues, etc... Il y a un *edep* (bonnes manières) incroyable, comparé aux femmes. Elle [Cemalnur Sargut] le raconte elle-même en rigolant, elle dit qu'elle est très contente des hommes. (Mahir, 27.06.2007)

Bien que la plupart des disciples soient prudent-e-s quant aux formulations choisies, on sent parfois, autant chez les hommes que chez les femmes, et même chez la guide, pointer en filigrane un cliché très répandu dans les milieux soufis, comme dans tant d'autres milieux: les

femmes seraient des incorrigibles pipelettes peu enclines à se concentrer sur quelque chose de sérieux⁶⁷.

La citation de Mahir est intéressante à un autre égard: il passe directement du niveau de l'homme en tant que symbole de l'intellect à celui des hommes présents au cours. Pour lui les hommes *sont* l'intellect et se comportent en conséquence. Bien que l'articulation entre les deux niveaux soit complexe et le lien aucunement automatique, les femmes et les hommes du groupe sont clairement perçus comme portant respectivement des caractéristiques liées à la *nefs* ou à l'intellect.

Il me semble qu'on retrouve ici la polarisation très forte de l'image des femmes évoquée précédemment. Elles sont présentées soit comme dissipées dans leur recherche spirituelle, distraites par les affaires mondaines ou, pour une minorité dont font partie les disciples les plus prometteuses, comme plus dévouées et plus proches de Dieu. Dans ce schéma, seuls les hommes sont perçus de manière neutre. Les femmes ont certes le potentiel de s'élever très haut dans les degrés de spiritualité et dans la hiérarchie (aussi haut que les hommes voire plus haut) mais que c'est seulement quand elles ont atteint un certain stade que leur spiritualité peut être considérée avec le même sérieux que celle des hommes. On retrouve l'idée qu'elles partent de plus loin, mais ont, pour certaines, la possibilité de progresser plus vite.

C'est ce potentiel qui leur permet, selon Cemalnur Sargut, d'occuper la fonction de *mürşid*, comme nous allons le voir maintenant.

4.4. Accès des femmes à différentes positions dans la hiérarchie religieuse

En comparaison avec l'islam exotérique, le soufisme a la réputation d'offrir plus de possibilités aux femmes de s'épanouir spirituellement et d'occuper des positions d'autorité. Néanmoins, celles qui sont pleinement reconnues comme guides spirituelles par des disciples hommes et femmes restent rares.

Cemalnur Sargut défend une position très claire à ce sujet: Non seulement les femmes peuvent être derviches au même titre que les hommes et atteindre la perfection spirituelle, mais elles peuvent aussi exercer la maîtrise spirituelle sur des personnes des deux sexes. Ce dernier point est une conviction profonde de la guide et faire accepter l'idée des femmes *mürşid* est un de ses objectifs principaux, une sorte de mission, comme elle le dit elle-même:

Malheureusement, l'Orient ne l'a pas encore tout à fait accepté [que les femmes peuvent être *mürşid*]. Parce qu'il y a des erreurs qui viennent des traditions. İnşallah, nous allons les briser et

⁶⁷ Dans la partie réservée aux femmes de la *tekke* des Cerrahi, on peut voir, affiché bien en évidence, un panneau disant: "Hanımlar lütfen konuşmayınız" (Mesdames, veuillez ne pas parler), voir (Karaatlı, 2006).

mettre en pratique l'islam dans sa vraie signification. A ce moment, la valeur des femmes pourra mieux être expliquée. C'est une de nos missions. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

Cette conviction est l'un des éléments sur lesquels elle est le plus souvent attaquée mais aussi le plus admirée, suivant les personnes et les milieux concernés.

Pour légitimer cette conception, la guide fait référence à certaines personnalités les plus importantes de l'histoire du soufisme et affirme que celles-ci ont défendu la même position qu'elle. L'argument principal de la *mürşid* est en effet assez simple: les plus grands soufis ont eu des femmes pour maître et ont reconnu leurs mérites:

Il y a des gens qui disent qu'une femme ne peut pas être *mürşid*, vous avez déjà entendu quelque chose d'aussi bizarre, pour l'amour de Dieu! Cela fait des siècles que des femmes deviennent *mürşid*. La *mürşid* d'Ibn 'Arabī était une femme et celle de Bāyazīd Bastāmī aussi. Rābi'a est une femme. La *mürşid* de Nizameddin en Inde est une femme. Partout où il y a un grand, il y a une femme *mürşid* derrière. Le *mürşid* d'Efendi [Kenan Rifai] est une femme. Si tu remets en cause cela, tu remets en cause Efendi. (Cemalnur Sargut, 21.04.2007)

Elle évoque le fait qu'Ibn 'Arabī avait deux femmes parmi ses *mürşid*, Fāṭima bint al-Muṭannā et Šams de Séville, preuve qu'il estimait qu'une femme peut être pleinement maître spirituelle. Ibn 'Arabī est en effet l'un de ceux qui ont défendu le plus explicitement les aptitudes intellectuelles et spirituelles des femmes, affirmant qu'elles avaient accès à tous les niveaux de la vie spirituelle et qu'elles pouvaient occuper le rang le plus élevé dans la hiérarchie des saints, celui de pôle (ar. *qutb*)(Schimmel, 2000, p. 52)⁶⁸. Cemalnur Sargut se fonde aussi parfois sur Rūmī, pourtant moins explicite à ce sujet que le théosophe andalou. Il lui arrive de raconter l'histoire des pois chiches, qui illustre bien selon elle le fait qu'une femme peut être guide et enjoindre ses disciples à supporter vaillamment les souffrances⁶⁹.

⁶⁸ Sur la conception de la femme et du féminin d'Ibn 'Arabī, voir le remarquable article d'Al-Hakim (2008), écrit pour le colloque organisé par TÜRKKAD à Istanbul en 2005.

⁶⁹ Schimmel interprète elle aussi l'histoire de cette manière. Elle admet cependant que le message apparaît sous une forme "quelque peu codée" (2000, p. 93). La preuve que le message n'est pas immédiatement perceptible est que dans la traduction française de Kudsi Ergüner, la cuisinière devient...un cuisinier! (Rumi, 1988).

Encadré 8, Les pois chiches

Comparaison de la fuite du vrai croyant, et de son impatience dans l'affliction, à l'agitation et l'impatience des pois chiches et autres légumes bouillant dans la marmite, et à leur précipitation vers la surface pour s'échapper.

Vois le pois chiche dans la marmite, comme il saute lorsqu'il est soumis au feu.

Au moment où on le fait bouillir, le pois chiche monte constamment en haut de la marmite, en poussant cent cris,

Disant: "Pourquoi me brûlez-vous? Puisque vous m'avez acheté, pourquoi me retournez-vous tête en bas?"

La ménagère continue à le frapper avec la louche. "Non, dit-elle, reste sagement à bouillir, et ne saute pas loin de celui qui fait le feu.

"Je ne te fais pas bouillir parce que je te déteste: c'est pour que tu acquières du goût et de la saveur,

"Afin que tu puisses devenir un aliment et que tu sois mêlé à l'esprit vital; ton affliction ne vient pas de ce que tu es méprisé."

(Maṭnawī, 3, 4159)

Selon Cemalnur Sargut, les femmes *mürşid* ont été nombreuses dans l'histoire du soufisme mais sont restées dans l'ombre des grands hommes.

La guide estime qu'il est temps de les reconnaître à leur juste valeur et que le monde est enfin prêt à accepter cette réalité:

De tous temps il y a eu des *mürşid* femmes. Mais parce qu'elles savaient que les hommes n'allaient pas les accepter, elles sont restées derrière. Je dis que cette époque est l'époque des femmes parce que les hommes ont commencé à comprendre que les femmes peuvent être *mürşid* (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

Si Cemalnur Sargut défend une position très tranchée sur le droit des femmes à être *mürşid*, elle conçoit qu'il puisse y avoir certaines restrictions par rapport à d'autres fonctions religieuses. Il y a une limite très claire dans son discours, celle qui interdit à une femme d'être prophète. On retrouve d'ailleurs cette même restriction dans la pensée d'Ibn 'Arabi⁷⁰. Cela s'explique, selon la guide, pour la raison suivante:

Les femmes ne peuvent pas être prophète parce que le regard que les hommes portent sur les femmes n'est pas du même ordre que le regard que les femmes portent sur les hommes. Lorsqu'une femme regarde un homme, elle peut le regarder en le respectant en tant que prophète. Mais un homme, lorsqu'il regarde une femme, verra forcément aussi la beauté physique en elle. Ceci peut occasionner un péché de la part de l'homme. C'est pourquoi les femmes ne peuvent pas être prophète. (Cemalnur Sargut, réponse à une question posée sur le forum de son site internet⁷¹)

⁷⁰ Dans les *Futuhat*, III, p.88 (cité dans Al-Hakim, 2008, p. 112)

⁷¹ http://cemalnur.org/component/option,com_jdirectory/task,detail/id,10/catid,8/Itemid,27/lang,tr/ (page consultée le 20.07.2008).

Cemalnur Sargut lie donc cette limitation à une différence de nature entre les hommes et les femmes. Il est intéressant de noter ici un retournement par rapport à l'explication habituelle de sens commun de cette restriction. Les explications habituelles soulignent plutôt des tares qui se situent dans la nature féminine. Elles seraient impures et plus proches de Satan. Dans la version de la *mürşid*, le problème se situe plutôt dans la nature des hommes tandis que les femmes acceptent de bonne guerre de rester en retrait pour qu'eux ne tombent pas dans le péché.

La guide défend aussi une autre restriction, qu'elle a affirmée à plusieurs occasions: une femme ne devrait pas prendre le rôle d'imam, c'est-à-dire qu'elle ne devrait pas diriger la prière d'une congrégation mixte pour les mêmes raisons évoquées précédemment. Cemalnur Sargut semble appliquer cette restriction dans ses pratiques. Mes observations confirment en effet qu'elle ne conduit pas de rituels dans la vie quotidienne du groupe. Les prières et litanies sont récitées par un jeune homme, Eren, qui remplit aussi la fonction d'imam lorsque les disciples effectuent les prières collectivement. Les rituels liés au mariage sont quant à eux pris en charge par un professeur de théologie proche du groupe. Une telle position semble assez surprenante chez une personne qui défend avec autant de conviction l'accès des femmes à la fonction de *mürşid*; d'autant plus qu'Ibn 'Arabī – dont elle connaît les ouvrages et auquel elle fait toujours référence lorsqu'elle débat des questions touchant aux femmes – prend très clairement position pour l'imamat de celles-ci⁷². Plusieurs indices nous donnent cependant des raisons d'affirmer que le fond de la pensée de Cemalnur Sargut est plus complexe que ce qu'il n'y paraît. Il faut pour ceci analyser ses déclarations en fonction du contexte. Voici ce qu'elle dit lors d'une conférence en Allemagne:

Les femmes en tant qu'imams, cela se discute, mais cela ne concerne que la question de la direction de la prière. Il y a une bonne raison pour cela, je le dis en m'excusant auprès des hommes. Lorsque les hommes regardent les femmes en général, ils ont tendance à regarder avec un point de vue sexuel alors qu'une femme ne regarde jamais un homme ainsi, si elle n'est pas "femelle", donc au niveau de la *nefs*. Lorsqu'une femme dirige la prière devant, il est possible que l'homme qui prie derrière elle la voie comme à une autre station. Donc il y a eu un débat par rapport au rôle d'imam, mais nous, au sein de nos communautés, pouvons diriger la prière. (Conférence de Cemalnur Sargut, Rodgau, en Allemagne, 11.11.2006)

Nous voyons donc qu'une nuance est possible si les hommes ont été éduqués de sorte à ne pas regarder les femmes avec concupiscence, ce qui est le cas des disciples de Cemalnur Sargut, selon elle. A l'étranger, celle-ci affirme que, dans leur groupe, il est permis aux femmes de diriger la prière des hommes, contredisant à la fois ses propres affirmations dans d'autres

⁷² Dans les *Futuhat*: "Il y a des gens qui autorisent l'imamat de la femme dans l'absolu, lui accordant le pouvoir de diriger la prière des hommes et des femmes, et personnellement je suis de leur avis" (cité dans Meddeb, 2006, p. 336).

circonstances et surtout mes observations des pratiques du groupe en Turquie. Dans un milieu favorable à une plus importante visibilité des femmes –les interventions du public allemand ne laissent planer aucun doute là-dessus - la guide est prête à admettre la possibilité pour les femmes de conduire la prière des hommes. Comment expliquer cette contradiction? Il est clair qu'elle tord un peu la réalité des pratiques du groupe pour faire bonne figure face à un public occidental. Je pense toutefois qu'elle est sincère lorsqu'elle dit qu'elle est pourrait envisager l'imamat des femmes. Seulement, elle ne peut ni le dire ni le pratiquer en Turquie. Pour affirmer ceci, je me fonde sur sa réaction à une demande de participation à un débat télévisé à Istanbul. Lors d'un entretien, alors qu'elle présente le danger de l'intérêt des médias pour les soufis, elle lâche:

Par exemple, une télévision turque m'a invitée pour un programme, j'ai refusé. Cela concernait les femmes imams, c'est un sujet tellement saugrenu! Ce sont des sujets concernant la charia, pas mes sujets et bien entendu tu vas dire quelque chose qui sera compris de travers. Ça ne me plaît pas. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

La guide est particulièrement prudente lorsqu'elle touche à des thèmes qui n'ont plus spécifiquement trait au soufisme. Elle a décidé de faire profil bas sur certains sujets qui ne lui semblent pas essentiels. Elle sait que beaucoup de détracteurs potentiels (ou détractrices potentielles) l'attendent au tournant et qu'une grande vigilance est de mise. En conséquence, elle est prête à certains compromis. Elle sait qu'elle s'exposerait particulièrement à la critique en allant marcher sur les plate-bandes des exotéristes et considère que l'enjeu n'en vaut pas la peine. Ce qui est important pour elle, c'est la direction spirituelle:

Je n'ai pas cette prétention [de diriger des rituels]. Et je veux aussi agir d'une manière qui plaise à tout le monde. Je ne veux pas faire tomber les gens dans l'erreur, les mettre mal à l'aise. Ainsi je peux mieux être en contact avec l'humanité et je peux être utile à plus de personnes. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

Ainsi, une certaine retenue et aptitude au compromis lui permet de remplir de manière plus efficace ce qu'elle considère comme son véritable rôle, la direction spirituelle, sans provoquer des conflits inutiles.

Tout porte à croire que les femmes musulmanes qui aspirent à occuper des positions d'autorité ont compris que l'imamat est le dernier bastion qu'elles ne pourront pas conquérir sans s'attirer de gros ennuis et risquer de remettre en question leurs acquis. Cela est vrai d'une part pour les femmes soufies, dont l'exemple de Cemalnur Sargut mais aussi de Sokhna Magat Diop au Sénégal, déjà évoquée dans les chapitres précédents, montrent qu'elles préfèrent ne pas empiéter sur ce domaine. L'autorité de cette dernière est pleinement reconnue par les membres de son groupe (hommes et femmes) et par la hiérarchie de la confrérie. Pourtant, elle ne se rend jamais dans les mosquées, bien qu'elle ait récolté les fonds nécessaires à les construire, et

ne conduit jamais la prière (Coulon, 1988, p. 131). On peut d'autre part observer des cas dans l'islam exotérique. Hilary Kalmbach présente l'exemple de Hudā Al-Ḥabaš, une enseignante donnant des cours à des femmes dans les mosquées de Damas et jouissant d'une grande autorité. Al-Ḥabaš accepte pleinement le code moral qui interdit aux femmes d'enseigner à un public mixte. Kalmbach montre que si elle ne l'acceptait pas, elle perdrait l'autorité qu'elle a actuellement et qui lui donne accès aux mosquées. Les femmes qui rejettent délibérément les contraintes, spécialement celles touchant à la moralité personnelle et à l'interdiction d'enseigner aux hommes, ne sont pas acceptées comme des autorités légitimes par l'islam majoritaire. Ceci est bien illustré par Amina Wadud, une musulmane américaine qui a soulevé une tempête de protestations dans le monde musulman en s'auto-instituant imam et en dirigeant la prière d'une congrégation mixte à New York en mars 2005 (Kalmbach, 2008)⁷³.

4.5. Position de Cemalnur Sargut par rapport au voile

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, surtout lorsque l'on sait la place qu'il tient dans les débats publics en Turquie, le voile est un sujet que Cemalnur Sargut aborde très rarement. Elle se contente de ne pas se couvrir elle-même, ce qui représente déjà en soi une prise de position très claire, surtout pour une femme qui passe régulièrement à la télévision en tant qu'autorité dans un domaine de l'islam. Elle perçoit le voile comme un détail auquel on donne beaucoup trop d'importance et n'en parle jamais dans ses enseignements, à moins qu'on ne lui pose la question, ce qui arrive le plus souvent à l'extérieur de son groupe de *mürîd*, particulièrement lors de conférences en Europe. Les disciples de Cemalnur Sargut ne se couvrent pas. De même, le groupe ne pratique pas de ségrégation entre les sexes dans les interactions quotidiennes. Les hommes et les femmes du groupe s'adressent la parole librement, mangent à la même table, s'embrassent pour se saluer.

La guide réaffirme continuellement dans ses conférences qu'elle respecte les personnes qui jugent nécessaire de porter le voile. Cette position lui permet de collaborer régulièrement avec des femmes voilées lors de grands événements organisés par l'association. Par ailleurs, quelques femmes voilées assistent régulièrement à ses cours publics et semblent profiter de ses enseignements malgré leur divergence d'opinion à ce sujet. Parmi les disciples proches, aucune femme n'est couverte actuellement. A ma connaissance, une seule disciple a été voilée à une période de sa vie, toutes les autres n'ayant jamais été attirées par le voile. Comme nous le verrons au chapitre suivant, la position de Cemalnur Sargut à ce sujet a joué un rôle dans

⁷³ Pour une réflexion sur l'imamat des femmes à partir de l'exemple d'Amina Wadûd, voir Abdelwahab Meddeb (2006).

leur décision de la choisir comme guide. En ce qui concerne la femme qui a cessé de porter le voile, je n'ai pas réussi à établir de manière univoque les circonstances ayant mené à cette décision, qui semble avoir eu lieu juste avant ou juste après qu'elle ait rejoint le groupe.

Dans une conférence donnée à Neuchâtel en 2005, Cemalnur Sargut expose son interprétation d'un des versets cités par certain·e·s musulman·e·s pour affirmer l'obligation du port du voile:

Dans le Coran, à la sourate de La Lumière [sourate 24], verset 30, Dieu dit aux hommes: "Ne regardez pas les femmes avec des yeux concupiscent". Au verset suivant, Dieu se dit: "les hommes vont quand même regarder, même si je leur dis de ne pas le faire", donc Il nous invite à nous habiller avec *edep* (selon les règles de bonne conduite). Il y a deux grands interdits dans le Coran. Le premier est de bafouer les droits d'une autre créature. Cela comprend le fait de dire du mal des autres et de convoiter ou voler ce qui appartient à autrui. Le deuxième est le fait d'aimer qui ou quoi que ce soit plus que Dieu. En dehors de cela, toutes les fautes peuvent être pardonnées [...] Dans ce qui a été dit dans le Coran, beaucoup de choses peuvent être interprétées. Il n'y a que deux choses où il n'y a pas d'interprétation possible, qui sont celles que je viens de citer⁷⁴.

Selon la guide, ces versets sont ouverts à interprétation et l'idée de voile telle qu'elle est exposée dans le Coran est à prendre dans le sens métaphorique. Chaque personne est invitée à dissimuler, à couvrir, ses mauvaises habitudes et ses penchants répréhensibles.

Pour défendre sa position opposée au port du voile dans la vie quotidienne, elle cite aussi l'histoire de Rūmī qui décrit un homme cachant tellement bien son pain sous son bras qu'il attire tous les regards sur lui.

⁷⁴ Voici le texte des versets auxquels elle fait référence: "30. Dis aux Croyants qu'ils baissent leurs regards et soient chastes. Ce sera plus décent pour eux. Allah est bien informé de ce qu'ils font. 31. Dis aux Croyantes de baisser leurs regards, d'être chastes, de ne montrer de leur atours que ce qui en paraît. Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs gorges! Qu'elles montrent seulement leurs atours à leurs époux, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou à leurs femmes, ou à leurs esclaves, ou à leurs serviteurs mâles que n'habite pas le désir [*charnel*], ou aux garçons qui ne sont pas [*encore*] au fait de la conformation des femmes. Que [les Croyantes] ne frappent point [*le sol*] de leurs pieds pour montrer les atours qu'elles cachent! Revenez tous à Allah, ô Croyants! Peut-être serez-vous bienheureux"

Encadré 9, Rūmī à propos du voile

Prends un pain et cache-le sous ton aisselle, ne le montre à personne et dis: "Certes, non seulement je ne le donnerai à personne, mais ne le montrerai pas." Si ce pain est tombé devant la porte de quelqu'un et que les chiens mêmes ne le mangent pas, tant le pain est abondant et bon marché, dès que tu commences à le défendre, tout le monde le convoite et cherche des moyens de se le procurer, ils tiennent de méchants propos ou insistent: "Certainement, nous voulons ce pain dont tu nous prives; tu le caches, nous voulons le voir." Si tu caches ce pain dans ta manche pendant une année, en insistant exagérément que tu ne veux ni le donner ni le montrer, leur appétit à l'égard de ce pain devient illimité, parce que "l'homme est avide de ce qu'on lui défend."¹

Plus tu ordonnes à une femme de se cacher, plus elle est tentée de se montrer; le fait qu'elle est cachée augmente le désir de la voir. Tu te crois tranquille, alors que tu attises le désir des deux côtés; tu penses réformer les choses, alors que là est l'essence de la corruption! Si par nature elle est bonne, jamais elle ne commettra de mauvaise action, que tu le lui défendes ou non. Elle n'agira que suivant sa bonne nature et son caractère pur. Sois donc tranquille, et sans soucis. Si elle est à l'inverse, elle fera aussi ce qu'elle veut, et la défense, en réalité, ne fera qu'augmenter son désir.

¹Tradition prophétique, citée dans le *Kunuz* d'al-Munawī, p.31

Extrait de Djala-ud-Din Rūmī (1982). *Le Livre du Dedans. Fihi-mâ-fihi*. Paris: Sinbad, p.123, trad. du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch.

Les femmes du groupe de Cemalnur Sargut se couvrent lors de la prière rituelle et lorsqu'elles pénètrent dans une mosquée ou un lieu de pèlerinage. La guide explique le sens de cette prescription comme suit:

Il y a un ordre strict dans le Coran et c'est de se couvrir pendant les prières rituelles. En voici la raison selon Ibn 'Arabī – je dois vous la raconter, parce que cela me fait très plaisir -: Les femmes représentent la *nefs*. Si la *nefs* est à l'état d'ego, elle veut prendre le pouvoir, être à la tête. Pour montrer qu'elle n'a pas une telle volonté face à Dieu, elle se couvre la tête. De ce point de vue-là, comme il est beau de se couvrir la tête! Que Dieu nous accorde d'être ainsi. (Conférence de Cemalnur Sargut, Francfort, 10.11.2006)

Cette justification du voile lors de la prière est une critique très claire du débat actuel sur cette question, qui aborde ce sujet comme un problème de domination des hommes sur les femmes. Selon Cemalnur Sargut, il s'agit de quelque chose qui se situe entre les femmes et Dieu et qui n'a rien à voir avec les hommes. On peut toutefois aussi relever la dimension de classe qui sera élaborée au chapitre suivant. En effet, bien que la guide privilégie une explication se situant au niveau de la relation à Dieu, le voile renvoie clairement à l'origine sociale et a donc autant à voir avec les relations entre les êtres humains.

Selon la guide, porter le foulard est une façon trop superficielle de se montrer bonne musulmane, c'est se borner à mettre en pratique une règle formelle. A partir de la métaphore

de la personne qui, si elle n'a pas les moyens de s'acheter des vraies perles, en achète des fausses, elle dit que se voiler est une manière facile de paraître musulmane lorsqu'on n'arrive pas à respecter les hauts standards moraux de l'islam.



Photo 9, En cas d'oubli, les disciples peuvent partager un foulard lors d'un rituel

4.6. Conception du mariage

Dans les premiers temps de l'islam, beaucoup de soufis, hommes et femmes, étaient des ascètes célibataires, comme le montre l'exemple célèbre de Rābi'a. Les femmes qui faisaient ce choix rejetaient ainsi la tutelle des hommes, l'obligation de leur obéir, de même que les charges et les responsabilités du mariage et de la maternité (Hoffman, 1995, p. 229). Schimmel (2000) cite toutefois des grandes femmes soufies mariées. Comme l'indiquent ces deux auteures, les attitudes des soufis envers le mariage étaient très diverses, certains ascètes du Moyen-âge s'y opposant farouchement. Chez la plupart des musulman·e·s pourtant, soufi·e·s ou non, le mariage est considéré comme une obligation. Ils et elles estiment que le célibat implique une acceptation de l'idéal chrétien de monachisme, rejeté par le Coran et préfèrent suivre l'exemple du Prophète qui tenait le mariage en haute estime (Hoffman, 1995, p. 230). Cemalnur Sargut défend le mariage comme faisant pleinement partie de la féminité:

On rencontre des femmes soufies à chaque époque du soufisme. Rābi'a n'en est que la première et un des plus beaux exemples mais son célibat ne doit pas être un exemple de féminité. Les femmes musulmanes sont, comme Fatma de Nishapur, en même temps capables d'être mariées avec des grands soufis mais aussi capables d'être des maîtres pour les grands soufis comme Bāyazīd Bastāmī. Et ceci sans abandonner leur féminité, c'est-à-dire en se mariant, en faisant des enfants, en souffrant. (Cemalnur Sargut, émission sur TRT, 12.12.2006)

Le mariage est aussi considéré par la guide comme une nécessité car il est perçu comme un excellent moyen d'éducation (*terbiye*). Être confronté quotidiennement à une personne différente force à apprendre à contrôler sa *nefs*:

Rūmī dit: deux personnes se marient, mêmes si elles sont les plus belles personnes du monde, certains de leurs traits de caractère seront incompatibles mais le sens du mariage est de se polir l'un l'autre, on se frotte, on se frotte, on se nettoie et il en sort une magnifique œuvre. Donc les hommes et les femmes ne sont pas séparés mais deux êtres qui se complètent. (Conférence de Cemalnur Sargut, Francfort, 10.11.2006)

Or, une lecture attentive du passage de Rūmī auquel la guide fait référence dans sa conférence révèle une version passablement différente de l'idée du mariage en tant que moyen d'éducation. Dans ce chapitre, le mystique de Konya est en effet peu élogieux à l'égard des femmes, qui seraient faites pour permettre à l'homme, en supportant patiemment leurs idées saugrenues, de s'éduquer, un peu comme si on se débarrassait de la saleté avec une serviette (Schimmel, 2000, p. 87).

Encadré 10, Rūmī à propos du mariage

Le Maître dit: "Tu luttas jour et nuit et tu cherches à purifier le caractère de ta femme, tandis que tu essuies sa souillure avec toi-même. Mieux vaut te purifier en elle que de la purifier en toi. Va auprès d'elle, et accepte tout ce qu'elle te dit, même si cela te paraît impossible. Renonce à la jalousie. Bien que cet attribut soit une qualité pour un homme, il n'engendre que des défauts.

C'est pourquoi le Prophète (sur lui le salut) a dit: "*Il n'y a pas de vie monastique en Islam.*" Les moines ont leur isolement, leur retraite dans la montagne, la continence et le renoncement au monde. Dieu le Très Haut a montré une voie subtile et cachée au Prophète (sur lui le salut), à savoir, pour se purifier, de prendre femme, afin de supporter la tyrannie des femmes en entendant leurs exigences irréalisables et leurs attaques. "*Tu as un caractère sublime.*" (Coran, 68, 4) Supporter la tyrannie des autres revient à frotter sur eux sa propre impureté. Ton caractère se corrige par ta patience, mais leur caractère empire par leur tyrannie et agression.

Extrait de Djala-ud-Din Rūmī (1982). *Le Livre du Dedans. Fihi-mâ-fihi*. Paris: Sinbad, p.121, trad. du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch.

Cet extrait montre le point de vue de l'homme qui serait éduqué parce qu'il supporterait les manquements et les caprices de son épouse. Que cette épouse puisse elle-même cheminer sur la voie ne semble pas envisageable. Dans son interprétation, Cemalnur Sargut conserve l'idée d'éducation spirituelle au sein du couple, mais elle en fait un concept réciproque. Le mariage est vu comme un agent dans l'administration de l'éducation spirituelle parce qu'il fait découvrir au derviche (femme ou homme) ses propres défauts lorsqu'il ou elle est confronté-e à une personne qui a comme seule particularité d'être différente. Il est intéressant de noter qu'elle se réfère à un grand nom du soufisme, Rūmī, mais elle renverse totalement son idée en

la reformulant d'une manière favorable aux femmes. En le citant, elle légitime sa vision du couple en créant l'impression qu'elle se situe dans une tradition qui remonterait aux plus grands mystiques du Moyen-âge musulman.

Il arrive aussi à Cemalnur Sargut d'utiliser une histoire qui présente une image négative de la femme dans le mariage lors de ses apparitions publiques. Elle le fait en général pour contrebalancer des propos très favorables aux femmes. Cette histoire-ci vient aussi de Rūmī (*Maṭnawī*, livre VI, 2044 et suivants) et véhicule la même vision de l'homme qui devient un saint à force de supporter sa femme.

Encadré 11, Histoire de Harekani et de sa femme

Je ne veux pas donner l'impression de ne défendre que les femmes. Je sais à quel point les femmes peuvent aussi rendre la vie difficile à leurs maris. Il y a une histoire que j'aime beaucoup qui vient du *Maṭnawī*. J'aimerais la raconter pour gagner aussi le cœur des hommes. Il était une fois un très grand saint dans la région de Kars, Harekani (ar. Ḥaraḳānī). Il était un très grand homme mais sa femme le détestait, parce que tout le monde aimait son mari. Un voyageur est venu de loin pour lui rendre visite et c'est sa femme qui a ouvert la porte. Elle lui a dit: 'C'est cet affreux bonhomme que tu es venu voir? Ça ne vaut pas la peine, tu es venu pour rien.' Et le visiteur se dit: 'Il n'a même pas réussi à amener sa femme à la raison, comment est-ce qu'il va pouvoir m'enseigner quelque chose?' et il est parti. Sur le chemin, il rencontre le saint homme en train de chevaucher un lion, avec dans la main un serpent en guise de fouet. Harekani lui dit: 'Mon fils, ne sois pas triste, si je ne pouvais pas supporter cette femme, est-ce que ce lion me supporterait?'

(Conférence à Francfort, le 18.11.2006)

En ce qui concerne les rôles au sein du couple, Cemalnur Sargut défend une vision traditionnelle de répartition des tâches, basée sur la complémentarité des époux. C'est le devoir des hommes de pourvoir à l'entretien de la famille et celui des femmes de s'occuper du foyer. La guide n'est pas opposée à ce que les femmes aient une activité professionnelle en dehors, mais elles doivent s'assurer en parallèle du bien-être de son mari et de ses enfants et que le ménage n'en soit pas négligé pour autant. Dans ses enseignements, la *mürşid* transmet une vision de la femme idéale comme épouse et mère dévouée à sa famille, qui ne voit pas d'inconvénient à être au second plan au sein de la famille.

La femme est modeste; dans son foyer, elle préfère être au second plan, cela ne la rend pas triste car en amour, elle est toujours au premier plan. La femme est très modeste au sein du foyer. La femme supporte, écoute son mari et le respecte. (Conférence de Cemalnur Sargut, Francfort, 10.11.2006)

En effet, la guide enseigne que selon la charia, c'est l'homme qui a le dernier mot au sein de la famille. Par exemple, elle répète toujours qu'une femme ne doit se rendre au *sohbet* que si elle a le consentement de son mari. Le cas des hommes, dont les épouses pourraient aussi ne

pas apprécier l'engagement avec le groupe, n'est jamais évoqué. La *mürşid* explique qu'une femme peut imposer ses idées à son mari, mais qu'elle doit le convaincre en utilisant des moyens détournés sans s'opposer à lui frontalement.

4.7. Conclusion

Toute l'argumentation de Cemalnur Sargut est une célébration de la femme idéale, un encouragement pour les femmes à atteindre ce stade et pour les hommes à aimer et respecter les femmes qui l'ont atteint ou qui en ont pris le chemin.

On voit qu'elle fait référence, dans ses enseignements sur le masculin et le féminin, à des grands maîtres soufis et qu'elle aborde aussi certaines idées, passées dans le sens commun, sur les rôles de genre. Toutefois, elle réinterprète ces éléments à travers son propre prisme. Elle sélectionne ce qui est favorable aux femmes ou reprend certaines idées en les retournant pour leur donner une portée positive. Un des traits caractéristiques de la guide stambouliote est sa conviction que les femmes doivent pouvoir accéder à la fonction de *mürşid*. Selon elle, bien qu'elles aient rempli ce rôle depuis le début de l'histoire de l'islam, il est temps que cette réalité soit largement reconnue.

J'ai montré dans l'analyse de la manière dont sa conception de la femme comme symbole de la *nefs* se reporte sur la perception des hommes et des femmes du groupe que ses convictions que certaines femmes peuvent atteindre un très haut degré spirituel s'accompagnent d'une vision moins sympathique d'autres femmes, qui sont perçues comme moins sérieuses, ayant tendance à bavarder et voulant surtout "raconter toute leur vie" plutôt que de "vraiment essayer de comprendre". La guide présente donc bel et bien un soufisme très favorable aux femmes, mais de manière assez élitiste.

En défendant ces idées, notamment en ce qui concerne le voile et la ségrégation entre hommes et femmes, Cemalnur Sargut affirme sa position de groupement religieux qui se définit par opposition aux autres groupes qu'elle qualifie de *taassup*, fanatiques. La *mürşid* est consciente que ses opinions à propos des femmes, si elles lui attirent les critiques du camp religieux conservateur, sont sa meilleure carte de visite pour convaincre le camp laïque qu'elle présente une forme de religiosité acceptable et compatible avec l'identité turque moderne. Le même argument est valable au niveau international, où Cemalnur Sargut endosse facilement le rôle d'un visage positif et moderne de l'islam, celui qui est favorable aux femmes.

5. Pourquoi choisir cette voie ?

Le but de ce chapitre est de donner plus de détails sur le milieu dont proviennent les disciples de Cemalnur Sargut et d'exposer en quoi cette forme de soufisme est intéressante pour ces personnes. J'analyse leurs itinéraires pour comprendre les motifs qui les ont poussé·e·s à choisir de faire partie d'un tel groupe religieux. Neufs itinéraires sont présentés sous forme d'encadrés dans cette thèse, illustrant les propos développés dans les différents chapitres. Comprendre pourquoi les *mürîd* ont choisi de rejoindre ce groupe nous permettra de mettre en lumière la manière dont la *mürşîd* se positionne dans le champ social turc et en quoi cela rend son groupe attirant pour des personnes cosmopolites, éduquées et provenant des classes urbaines moyenne et supérieure.

Itinéraire spirituel 2, Ipek, née en 1962, économiste, femme au foyer, 2 enfants

Je peux dire que j'ai appris beaucoup au sujet de la religion par mon père. Il lisait beaucoup et il vivait un islam un peu centré sur la charia. A chaque occasion, il discutait avec moi et ma sœur et nous transmettait ce qu'il avait lu. Bien sûr, il y avait des choses concernant la charia mais si j'y repense maintenant, je me rends compte que ce qu'il nous a transmis touchait plutôt l'éthique (*ahlaki*). Ceci a continué jusqu'à mon mariage. Je me suis mariée quand j'étais très jeune, à 18 ans. Mon mari étudiait aux Etats-Unis. Il est devenu ingénieur [Elle-même a fait un Bachelor of Business Administration lors de leur séjour à l'étranger]. De retour des Etats-Unis, nous avons habité deux ans à Ankara, notre premier fils est né là-bas mais comme Istanbul convenait mieux pour le travail, nous nous sommes installé·e·s ici. Je me suis retrouvée rapidement dans le monde du travail, après m'être occupée de mon fils pendant deux ans. A cette époque, il n'y avait pas beaucoup de personnes qui avaient étudié aux Etats-Unis et revenaient en Turquie. Ainsi, j'ai pu monter très vite dans le monde du travail. Déjà, le sujet était tout nouveau, la bourse, elle venait d'ouvrir en 1986 et moi j'ai commencé à travailler en 1987 en tant que représentante d'une banque à la bourse. Et en plus comme j'étais une femme, je me suis retrouvée au sommet très rapidement. Le secteur des finances a ses propres règles. J'ai commencé à vivre des choses qui ne correspondaient pas à l'éducation religieuse que j'avais reçue dans mon enfance. Il y avait des agissements que je ne trouvais pas éthiques mais j'étais obligée d'y apposer ma signature. J'ai commencé à prendre mes distances, mais quand on regarde d'un autre côté, je gagnais énormément d'argent, j'étais arrivée à une bonne position très jeune. J'ai toujours senti que je ne faisais pas partie de ce monde, mon cœur n'a jamais été heureux dans cette affaire. Un jour, je n'ai plus eu envie. Quand j'ai fait part de mes doutes à mes collègues, je leur ai proposé de ne plus faire ces choses et ils ont dit que c'était moi qui était bizarre, que c'était ainsi que cela se faisait. Alors, j'ai quitté mon travail. Je n'ai pas tout de suite recherché un autre travail. Je me suis reposée, je me suis promenée. D'ailleurs, je me suis rendue compte que je me consacrais trop à ma profession, mes heures de travail n'avaient pas de limite et j'étais souvent en voyage, je perdais ma famille. Le temps passait mais je ne savais pas pourquoi j'avais pris cette décision, ce que je voulais faire. J'étais encore une très jeune personne, j'avais environ 30 ans. Puis j'ai commencé à sentir une envie d'apprendre, mais je croyais que c'était académique et je me suis inscrite au programme d'Executive MBA de l'Université Koç. J'ai fini ce programme en une année. Pourquoi suit-on ce genre de programme normalement? Pour avoir un meilleur poste, un meilleur revenu, mais je me suis rendue compte que ce n'était pas ce que je voulais.

Je cherchais quelque chose, sans savoir exactement quoi. Pendant une période, je me suis occupée des portefeuilles d'anciens clients, de manière indépendante, cela ne m'a pas plu non plus. J'avais une amie qui avait un sixième sens très développé; elle faisait très bien les tarots. Je n'aime pas du tout la voyance, mais elle a tiré les cartes et elle m'a dit: "tu vas tourner dans une toute autre voie, qui n'a aucun lien avec ce que tu as fait jusqu'à présent." [Elle s'arrête un instant, émue, et verse une larme en prononçant la phrase suivante] A ce moment, je me suis rendue compte que j'avais tourné mon visage vers Allah. Je l'ai senti, il n'y avait pas d'autre voie mais je ne savais pas non plus ce que je devais faire, comment se rapproche-t-on de Dieu? Je n'arrivais pas à faire les prières rituelles, le ramadan, la partie qui est l'écorce de la religion. Je le faisais, mais de manière irrégulière. Je faisais les prières pendant certaines périodes au lycée, quand j'étais très émotive, mais je ne savais pas pourquoi je les faisais. Je me suis promenée dans tout Istanbul, je me suis amusée, je pensais que j'avais été privée de cela pendant que je travaillais, mais ça aussi a passé. Je me souviens que j'ai fait cette prière "Mon Dieu, je veux te servir", c'est ce que j'ai dit mais je ne savais pas comment on Le sert.

Une amie proche était la voisine de Derya et en allant lui rendre visite, j'ai fait sa connaissance. Lors d'une discussion, j'ai été touchée par elle, il y avait quelque chose chez elle qui m'attirait. Un jour, on discutait. Moi je ne savais rien, seulement ce que j'avais appris de mon père, je n'avais pas lu le Coran, mais j'étais toujours en relation avec Dieu. Derya m'a dit: "Toi, tu n'es pas vide (il y a quelque chose chez toi)." C'est une phrase très importante. Jusqu'à ce jour, je m'étais toujours vue comme une personne sans désir. Tout ce qui était arrivé dans ma vie était arrivé sans que je ne fasse vraiment des efforts. Mais cette phrase m'a fait comprendre qu'il y avait un désir en moi. Elle m'a fait dire: "Je ne suis pas vide, ok, mais alors je suis remplie de quoi?" C'était très important pour moi. Elles parlaient de *sohbet* (réunion avec la maîtresse) mais moi je ne comprenais pas. Je n'avais jamais entendu le mot de *mürşid* (maître) dans ma vie, je ne connaissais que le Prophète et Allah. Cela ne m'a pas intéressée tout de suite, oui, je suis à la recherche de quelque chose, je ne suis pas tout à fait en paix, mais j'ai tout ce qu'il me faut, une famille, de l'argent, je me rends compte qu'il me manque quelque chose mais je ne suis pas mal non plus. Lors de ces conversations religieuses, je n'ai pas l'impression qu'il y a un manque chez moi et que je pourrais en apprendre plus. Je me sentais complète du point de vue religieux. Mais j'étais curieuse: qu'est-ce que c'est que ces *sohbet*? Qu'est-ce qui s'y raconte?

Le premier *sohbet* où je suis allée, c'était un *sohbet* de Cemalnur Abla parce qu'elle avait commencé à faire des *sohbet* pour les jeunes. C'était en mai 1998, mon second fils avait deux ans. Je pensais que j'allais rencontrer mon stéréotype de musulmane, je pensais que la personne qui parlait et les autres femmes seraient voilées. Je pense que je n'ai pas souvent dans ma vie vécu un tel choc. Je me suis trouvée en face de personnes absolument chics, habillées selon le monde actuel moderne, avec des bijoux et surtout, le plus important, avec des visages tellement souriants. Dans le monde que j'avais quitté, le monde du travail, chacun portait un masque, personne ne montrait son vrai visage. Parce qu'on ne savait jamais ce qu'on pouvait rencontrer. On détient toutes sortes d'informations à propos des firmes étrangères avec lesquelles on travaille et on peut utiliser ces informations à mal. Les personnes qui s'approchent de vous le font pour ces informations. Il n'y a pas d'amitié, on est toujours sur ses gardes. C'est pourquoi j'ai été tellement interpellée par ce que j'ai vu au *sohbet*. Une autre personne aurait peut-être trouvé cela normal. L'argent change beaucoup les gens. Bref, j'ai été incroyablement touchée par ce premier *sohbet*, je n'avais pas été autant touchée de toute ma vie et je me suis dit: "C'est ici ma place, je n'ai plus rien à faire ailleurs. Toute ma nourriture est ici." Simplement, j'avais été surprise à cause de la question du voile parce que selon ce que m'avait dit mon père, le voile était obligatoire. En rentrant, j'ai téléphoné à mon père et je lui ai dit: "Papa, j'ai écouté un incroyable *sohbet* spirituel aujourd'hui." Je lui ai dit que je n'avais encore rien entendu de pareil. Il m'a donné la réponse

suivante, qui était très importante pour moi: "Si ton cœur est content et que tu as envie d'y retourner, c'est le bon endroit, vas-y". Depuis ce jour, je suis allée à chaque *sohbet*, parce que je n'avais plus rien d'autre à faire, le travail, la famille. Oui, j'avais un fils de deux ans, mais il avait une nounou, etc... Après cela, il n'y a pas eu de cours ou de *sohbet* auquel je ne suis pas allée, à moins d'être malade. Les premiers temps, quand je sortais, j'avais envie de crier aux gens: "Eh, les foules, eh, les gens, qu'est-ce que vous faites là-dehors, il y a un trésor incroyable ici, venez!" Ensuite, j'ai compris que c'était une erreur, que ce n'était pas quelque chose que l'on peut comprendre par son intellect (*akıl*), que tout le monde a son heure et qu'il faut la respecter. (Istanbul, 21.09.2006)

5.1. Quelques itinéraires de disciples

Les encadrés présentent les parcours de quelques disciples tels qu'ils m'ont été transmis lors des entretiens. Je leur ai demandé de me raconter leur histoire de vie en insistant sur leur milieu familial et la manière dont elles et ils ont fait connaissance avec le groupe de Cemalnur Sargut ou de ses prédécesseur·e·s. Le but de ces extraits est de montrer la manière dont les disciples se représentent leur parcours et le sens qu'elles et ils donnent à leur choix.

En analysant ces récits, il y a toutefois plusieurs éléments à garder à l'esprit. Comme l'a montré Werner Schiffauer, ces narrations sont souvent très dépendantes du contexte de l'entretien. Face à un·e chercheur·e, la personne interrogée est amenée à gommer les contradictions de son histoire et à donner le maximum de sens possible à sa "conversion". Elle va mettre en avant les faits qu'elle pense les plus à même de convaincre. Ainsi, on n'a pas à faire à des faits préexistants qui seraient simplement mis en mots mais à des récits reconstruits a posteriori dans une situation donnée. Le récit fait appel à certains événements mis en lumière parce qu'ils font sens en fonction de la situation de vie au moment de l'entretien. C'est ce sens qui transforme a posteriori ces événements en expériences. Des événements qui ne semblaient peut-être pas spécialement importants au moment où ils ont été vécus apparaissent pertinents au vu de l'engagement actuel dans un groupe religieux. Ces expériences, si elles se construisent et changent en fonction des rencontres ultérieures n'en sont pas pour autant totalement malléables. Ce sont elles qui déterminent justement le fait que les rencontres soient reconnues comme importantes. Ceci est particulièrement vrai pour les rencontres avec des leaders charismatiques. Tandis que certain·e·s se laissent enthousiasmer, d'autres les trouvent sans intérêt. Dans l'interprétation de ce type de récit, il ne faut pas considérer les événements décrits remontant, par exemple, à l'enfance comme des faits historiques, mais les appréhender comme des souvenirs qui prennent sens à partir du présent en fonction duquel ils sont reconstruits. On ne peut pas utiliser la biographie pour expliquer le

présent, mais on doit se demander à l'inverse comment le passé est construit à partir du présent (Schiffauer, 2000, pp. 233-237).

Au-delà cette reconstruction de l'enchaînement des événements à posteriori face au chercheur, il faut aussi garder à l'esprit que ces récits de conversion sont déjà des éléments très importants dans les échanges entre les disciples eux-mêmes. Chaque petit événement de la vie d'un-e *mürîd* peut donner lieu à un récit partagé qui permettra de mettre en lumière sa signification profonde. Cette idée s'applique a fortiori à l'enchaînement d'événements qui a amené la personne à s'engager dans le groupe. Ces récits ont probablement été faits des centaines de fois avant d'avoir été recueillis par l'anthropologue et ont été mis en forme en fonction des conventions narratives propre à ce genre de témoignages.

Les types de parcours des différents disciples sont relativement variés. Une première distinction sépare celles et ceux qui sont né·e·s dans des familles affiliées à la tradition de Kenan Rifai des autres. Toutefois, même chez les personnes nées dans ces familles, on peut observer dans certains cas une prise de distance à un moment donné qui a exigé une décision consciente de se ré-affilier au groupe. Les plupart des disciples ont présenté leur parcours comme menant assez directement à Cemalnur Sargut. Deux personnes ont fréquenté d'autres groupes soufis de type confrérique lorsqu'elles étaient petites parce que leur famille en faisait partie. Deux autres ont vécu une sorte d'étape préliminaire auprès de maîtres qui les ont expressément envoyé·e·s vers la *mürşîd* stambouliote qui leur était géographiquement plus proche. Parmi les personnes interrogées, seules deux ont véritablement mené une longue recherche passant par divers groupes plus ou moins ésotériques et s'inspirant d'autres traditions religieuses (yoga, méditation, zen, développement personnel, cf itinéraires spirituels de Rıza et Mahir). Je ne connais pas d'autre cas de la sorte parmi les autres membres du groupe que j'ai fréquentés.

J'ai sélectionné neuf itinéraires parmi les trente et un qui m'ont été racontés sans rechercher nécessairement à couvrir tout l'éventail des types de parcours possibles ou à respecter la proportion homme-femme du groupe dans son ensemble (avec 3 itinéraires sur 9, les hommes sont légèrement surreprésentés). Je n'ai pas non plus voulu sélectionner uniquement les parcours les plus classiques (celui d'Ahmed par exemple, présenté dans le chapitre 6, est très particulier). J'ai privilégié les récits illustrant le plus clairement les thèmes qui sont traités dans cette thèse. J'ai par exemple choisi d'inclure Rıza et Mahir dans ma sélection d'itinéraires malgré leur particularité parce qu'ils illustrent avec force des problématiques qui sont communes à d'autres disciples.

Les textes présentés dans les encadrés sont formés d'extraits d'entretiens qui ont été raccourcis et légèrement retravaillés. Les questions ont été retranchées pour rendre la lecture plus agréable. En opérant ces modifications, j'ai cherché à rester le plus proche possible de l'original pour conserver le côté spontané de l'expression personnelle des disciples.

Itinéraire spirituel 3, Bahar, née en 1942, femme au foyer, 2 enfants adultes

Je pense que j'ai de la chance, car ma famille a vécu dans le soufisme et j'ai grandi dans ce milieu. Ma grand-mère était une personne très importante pour moi, elle était une derviche de Kenan Rifai, une personne qui a suivi ses enseignements, une très belle personne. Aussi loin que je puisse me rappeler, j'ai toujours eu un immense amour pour elle. C'est elle plus que ma mère qui m'a élevée, qui m'a influencée; et ma plus grande peur a été de la perdre. Elles m'emmenaient avec elles lors de leurs visites à Kenan Rifai. En général, elles me laissaient au premier étage du *konak* [maison où vivait le maître] dans la chambre d'une vieille femme. Une fois, j'ai eu l'occasion de rencontrer Kenan Rifai, je ne pourrai jamais l'oublier, pour moi, c'est un souvenir d'une beauté exceptionnelle. Je me souviens très bien, nous étions debout et nous lui avons embrassé la main. Au moment de nous séparer, il nous a raccompagné jusqu'à la porte et ma mère a commencé à descendre les escaliers. Mais moi, je me suis cramponnée à ses jambes, j'avais trois ans et demi environ et je suis restée comme ça. Ma mère m'appelait poliment par mon prénom mais je ne bougeais pas. Puis, j'ai senti qu'il m'a caressé les cheveux et je suis descendue les escaliers. J'ai dit à ma mère: "Maman, revenons ici", et il a dit: "Bien sûr ma fille, tu reviendras tout le temps". Je n'oublierai jamais cette phrase. Un amour incroyable que même une mère ne peut pas donner émanait de lui. C'est le plus beau moment de ma vie. Après cet événement, j'y suis allée plusieurs fois avec ma mère. J'avais huit ans quand il est mort. Même à cet âge, je me suis sentie très triste, bien que je ne comprenne pas bien ce que c'était. Ensuite, Samiha Ayverdi est devenue ma *hoca* (guide spirituelle). Nous étions aussi en contact avec Meşküre Anne, mais c'était plus formel, plus rare. Après la mort de Samiha Anne, nous nous sommes rattachées à Meşküre Anne. J'allais régulièrement à ses *sohbet* (réunions), mais elle m'a envoyé aux *sohbet* de Cemalnur. Cemalnur faisait des *sohbet* plutôt pour les jeunes, mais il y avait aussi deux personnes de ma génération. Elle a dû penser que je correspondais à cela, elle m'y a envoyée et j'y suis allée avec mes filles. Nous avons commencé à aller à ses *sohbet* en 1999. Mes filles forment la quatrième génération de derviche dans la famille, Dieu soit loué. (Istanbul, 17.04.2006)

Itinéraire spirituel 4, Emine, employée de banque retraitée, 1 enfant adulte

Je suis la fille d'une famille normale de trois enfants. Tout était normal dans ma famille. Mon père était fonctionnaire; ma mère était très urbaine, bien qu'elle soit originaire d'Anatolie. Dans notre cercle de connaissance, il y avait aussi des fanatiques qui me disaient que j'allais aller en enfer parce qu'on voyait mes cheveux [parce que je n'étais pas voilée]. Depuis toute petite, j'ai essayé de me protéger de ce genre d'influences. Ma mère était tellement civilisée, elle me disait d'enlever mon pull pour que ma peau voie le soleil. Mais cela ne veut pas dire que nous n'étions pas religieux. Elle m'a appris les prières les plus importantes. Elle m'a amené à Merkez Efendi, à Eyüp Sultan. On faisait des pèlerinages et en même temps on était civilisés. J'ai perdu mon père quand j'avais 11 ans. Mon frère a été obligé de travailler. Après, j'ai commencé à travailler, je me suis mariée, ma fille est née. Quand ma fille avait six ans, je cherchais un logement. Ici [l'appartement où elle habite encore aujourd'hui], c'était en construction, alors j'ai passé devant puis je suis revenue parce que je n'ai rien trouvé. C'était en 1972, je tournais autour de cette maison comme si c'était la Kaaba [à La Mecque]. Finalement, un jour que j'étais de nouveau par ici, on m'a dit qu'il y avait un appartement

libre. Ainsi, je me suis installée dans cette maison. J'ai pris ma retraite. Ma fille est immédiatement devenue amie avec la fille de la voisine, qui a le même âge. Il y avait trente familles dans cet immeuble mais c'est cette famille qui nous a attirées. Moi, je racontais mes problèmes à la voisine et elle m'expliquait des choses spirituelles. Un jour, cette voisine m'a donné un livre, *Dost*, elle m'a dit de le lire de temps en temps. Ensuite, j'ai commencé à aller aux *sohbet*, j'ai fait connaissance avec Meşküre Ablâ. C'était des belles choses. Nous avons eu beaucoup de problèmes dans la famille, j'ai perdu ma mère et j'ai divorcé, ce sont des grandes souffrances qui peuvent amener les gens à se perdre. Mais la spiritualité aide dans ces circonstances. Meşküre Ablâ dit qu'il faut savoir transformer ses soucis en miel. Ces événements arrivent de toute manière. Ce qui est important, c'est le regard que je porte dessus. On apprend à être patient, à être honnête, à faire face aux difficultés de la vie. On ne se plaint plus parce qu'on sait que tout vient de Dieu. Tu peux faire toutes tes prières (*ibadet*) de manière formelle (*şeklen*), cela ne sert à rien si tu n'as pas encore intégré tout ce que tu as appris. Ce que j'essaie de faire, à mon niveau, j'essaie de me montrer patiente lorsqu'il m'arrive des événements que je ne veux pas. J'essaie de manquer le moins de *sohbet* possibles, parce que j'y apprends la vie. Plus les mêmes choses sont répétées, plus je me rends compte que j'ai faim de ceci et que c'est nécessaire. [...] Cemalnur donnait des *sohbet* pour les jeunes et je n'y allais pas parce que je n'étais pas jeune. Mais un jour, lorsque que je suis revenue après quatre mois aux Etats-Unis, j'avais faim de spiritualité. Elmas [sa fille] m'a proposé de m'emmener aux *sohbet* de Cemalnur. Cela m'a tellement plu et depuis j'essaie d'y participer sans faire attention à mon âge. Voici l'histoire de ma vie. C'est comme si j'étais née avec ma découverte d'Efendi [Kenan Rifai], avant, c'était la naissance matérielle. C'est après la retraite que ces chemins se sont ouverts à moi. Le moment est très important. Il n'y a pas de passé ou d'avenir. Il faut savoir apprécier la valeur de l'instant. (Istanbul, 16.04.2006)

5.2. Auto-perception

Cemalnur Sargut et ses disciples considèrent que le lien entre les *mürîd* et le ou la *mürşîd* découle d'une décision prise par Dieu dans la prééternité (tr. *ezel*, ar. *azal*). Cette idée de prédestination est présente dans la plupart des entretiens, par exemple sous la forme de l'idée que ce n'est pas la personne qui choisit le chemin, mais le chemin qui choisit la personne, ou encore que les *mürîd* pensent que c'est eux ou elles qui ont trouvé la *mürşîd*, mais qu'en fait, c'est le contraire. Souvent les disciples disaient aussi que cela devait se passer ainsi:

Elle nous dit qu'elle nous aime inconditionnellement, quelle que soit notre situation: "Je n'ai pas le luxe de ne pas vous aimer". Comme nous n'avons pas le luxe de ne pas l'aimer. Si on regarde ceci d'un autre niveau, nous sommes ensemble parce que nous devons être ensemble. Nous ne l'avons pas choisie et elle ne nous a pas choisi-e-s. (Ömer, 13.08.2007)

Ce que les disciples soulignent par là, c'est qu'il ne s'agit pas d'une question de préférence au niveau humain, mais d'une décision divine. Dans cette optique, en s'affiliant à ce groupe, les *mürîd* ne font qu'actualiser une décision qui a déjà été prise par une force qui les dépasse.

Par ailleurs, les *mürîd* ont aussi exprimé l'idée qu'on choisit son ou sa maître en fonction de son tempérament (tr. *meşrep*, ar. *maşrab*). Ainsi, les disciples envisagent que le *mürşîd* d'une autre personne peut être considéré comme un maître véritable, mais ne leur convient pas

forcément, car ils estiment qu'il faut une certaine alchimie entre les caractères du ou de la guide et des disciples. Ceci paraît à première vue contradictoire avec l'affirmation que le ou la maître de chaque être humain a déjà été déterminé-e pour lui dans la prééternité. Mais ces deux conceptions ne s'opposent pas forcément dans leur optique. C'est bien Dieu qui décide, les tempéraments n'étant qu'une manière de pousser les gens à faire ce qui a de toute manière été prévu.

La situation se présente de manière légèrement différente dans les récits des personnes dont les parents ou grands-parents étaient liés à Kenan Rifai ou Samiha Ayverdi. Elles ont plutôt voulu affirmer qu'elles n'ont pas été forcées par leur famille à s'affilier et ont ainsi eu tendance à souligner qu'elles se sont détournées pendant un moment de cette tradition à laquelle étaient affiliés leurs parents, avant de choisir d'y revenir. L'exemple le plus parlant en est Cemalnur Sargut elle-même (voir l'encadré présentant son récit autobiographique dans le chapitre 2).

Ainsi, ce qui importe surtout aux disciples lorsqu'ils ou elles façonnent le récit de leur parcours, c'est de mettre en avant l'aspect définitif et absolu de leur relation à leur maître. Celles et ceux qui ont découvert le groupe par leurs propres moyens veulent montrer qu'il ne s'agit pas d'un choix d'un individu avec sa raison humaine, qui pourrait se tromper ou changer d'avis, mais un fait qui les dépasse et ont tendance à souligner l'évidence de leur affiliation. Les personnes qui sont nées dans le groupe, pour donner ce côté absolu et vrai, doivent montrer qu'il ne s'agit pas d'un automatisme ou d'un fait imposé et ont tendance au contraire à souligner l'élément du choix conscient.

Tandis que l'auto-perception des disciples a tendance à mettre l'accent sur la prédestination dans la relation maître-disciple, il est indéniable que le soufisme tel qu'il est enseigné par Cemalnur Sargut répond aux attentes d'un certain type de personnes et c'est à l'analyse de cette dimension qu'est consacrée la fin de ce chapitre.

5.3. Motivations

Pour aborder la question de la motivation de ces personnes à devenir des disciples de Cemalnur Sargut, je m'inspire de Stefano Allievi et de son analyse de parcours de convertis européens à l'islam. Cet auteur montre qu'il ne s'agit pas seulement de comprendre pourquoi certaines personnes décident de se convertir mais surtout pourquoi elles choisissent une religion en particulier. Il considère que l'analyse des conversions "du côté de la demande" ne suffit pas à expliquer le processus de conversion et qu'il faut y associer une analyse "du côté de l'offre": "On ne se convertit pas dans l'abstraction, mais on se convertit toujours à une

religion spécifique" (1999, p. 294). Il faut donc aussi considérer, selon Allievi, ce que l'islam offre – en particulier et par opposition à d'autres religions – pour convaincre ces personnes de rejoindre ses rangs. Si on applique cette idée au cas étudié ici, on peut dire qu'il faut comprendre d'une part ce que ces gens cherchaient, ce qui leur manquait, mais aussi d'autre part pourquoi c'est la découverte de Cemalnur Sargut qui leur a permis de franchir le pas.

Une quête de sens et de sacré

En dehors des disciples nées dans une famille affiliée à la tradition soufie de Kenan Rifai, la grande majorité des personnes qui ont rejoint le groupe de Cemalnur Sargut n'avait qu'un rapport éloigné à la religion. Soit elles avaient reçu une éducation très sécularisée, soit elles s'étaient distancées de la religion qui leur avait été transmise dans leur enfance. Les entretiens montrent que les personnes interrogées aspiraient à une vie moins matérielle et moins sécularisée et désiraient un contact plus proche au sacré et au spirituel:

En même temps, j'essayais de pratiquer ma religion mais il y avait l'alcool, les cigarettes, beaucoup de choses dans ma vie qui ne vont pas bien avec la religion. Il y avait des contradictions qui m'ont fait prendre conscience que je devais prendre une décision. Mon mode de vie ne me paraissait pas approprié. Je n'arrivais pas aider les gens, j'étais centré sur moi, je ne faisais que gagner de l'argent et le dépenser, cela ne me plaisait pas. (Entretien avec Engin, 05.08.2007)

Elles veulent donner du sens à leur vie et être réalisées intérieurement mais ne trouvent pas ce qu'elles cherchent dans l'islam exotérique:

En 1995, ma mère et moi étions allées au pèlerinage mineur à la Mecque (*Umre*). J'avais été bouleversée. Nous sommes restées 17 jours. Quand je suis rentrée à Istanbul, je faisais tout mon possible pour faire durer cette beauté, ce goût. J'allais à la mosquée dès que l'appel à la prière retentissait, mais je n'arrivais pas retrouver ce goût. Quand j'ai participé pour la première fois au *sohbet* de Cemalnur Abla, j'ai regardé tout le monde. Tout le monde était beau et le *sohbet* était beau et je me suis dit: "C'est ça, le goût de la Kaaba est ici." (Entretien avec Ebru, 27.09.2006)

Dans certains cas, cette prise de conscience est liée à un épisode douloureux, une dépression ou un deuil:

En fait, je n'ai pas vraiment été en recherche. Le père de ma propre grand-mère maternelle était un cheikh rifā'ī mais je ne le savais même pas. Je l'ai appris après avoir rencontré Cemalnur Abla. C'est seulement après la mort de mon père...mais il y a toujours des questions que les gens se posent. Il y avait un groupe qui croyait aux ovnis, mais je ne sais même plus son nom. J'ai voulu les rencontrer et mon contact les en a informés mais leur guide spirituel a un peu réfléchi et a dit: "Elle n'appartient pas à ce groupe.". Un peu après, ma voisine du dessous qui était membre du groupe Cemalnur (*ihvan*), a entendu mes rêves et elle m'a dit un jour: "Ok, je vais t'amener quelque part. Le temps est venu maintenant." (Entretien avec Hatice, 01.08.2007)

Le cas de Lale est significatif aussi pour démontrer comment certaines personnes réussissent à donner sens aux épreuves auxquelles elles doivent faire face, une maladie dans son cas, grâce aux enseignements de la guide.

Itinéraire spirituel 5, Lale, née en 1973, gestionnaire, célibataire

Je viens d'une famille qui a un rapport normal avec la religion. En fait, c'était ma grand-mère qui faisait ses prières rituelles, ma mère aussi. Mon père fait le ramadan. Il fait les prières rituelles lors des fêtes religieuses, mais il ne les fait pas régulièrement. J'ai de la chance parce que j'ai étudié dans une école privée qui avait un très bon enseignant de religion, un collègue dont une partie des cours était en anglais. Il y avait des amis juifs et chrétiens et nous avons appris le chamanisme, le confucianisme, les religions d'Égypte, et finalement le judaïsme, le christianisme et l'islam. Je lisais beaucoup à l'époque, tout ce que je trouvais. Puis j'ai terminé le lycée. Il y avait, comme toujours en Turquie, une opposition entre ceux qui sont trop *yobaz* (sectaires) et ceux qui sont trop décontractés, et une frange de la population entre les deux, nous. Tu ne te sens ni d'un côté ni de l'autre. Je n'ai pas réussi les examens pour entrer à l'université, puis nous avons déménagé. Les *sohbet* avaient lieu chez notre nouvelle voisine. Ensuite, ma mère a fait un rêve et elle est entrée dans le groupe à cause de ce rêve. Moi, je me suis demandé dans quel genre de groupe ma mère était entrée. Parce qu'il y a des franges extrêmes. J'y suis allée une fois, une année après ma mère, en 1994-95, et je me suis dis: "Tiens, elles sont un peu différentes" (rires). Au début, j'y allais une fois tous les deux-trois mois. Elles parlaient du fait que les maladies étaient des invitées, qu'il fallait bien les accueillir sans se plaindre. Cela me paraissait sensé et je me suis dis, "tiens, je vais essayer d'appliquer une ou deux de ces idées". Peut-on dire que c'est de la chance? J'ai eu un problème de goitre, assez sérieux, un problème qui a duré 6 ans. J'ai passé de 60 kilos à 150 kilos. J'ai eu des attaques très fortes et j'ai essayé de ne pas trop me plaindre. Puis, elles m'ont donné *Dost*, puis j'ai commencé à lire les livres de Samiha Anne et j'ai aussi commencé à lire le *Matnawī* mais je ne comprenais pas bien. Il me manquait une personne pour m'expliquer. Ensuite, j'ai rencontré Cemalnur Abla. En 1997, je travaillais beaucoup, même le samedi. Un jour, je suis allé voir Cemalnur Abla et je lui ai dit: "Dans mon entreprise, ils me font mentir, je le sais, je vais donner ma démission." Elle m'a dit de ne pas démissionner. Après, j'ai travaillé jusqu'en 2001. Ensuite, une grande crise économique a frappé la Turquie et j'ai été renvoyée. A ce moment, Cemalnur Abla m'a dit de commencer les cours de Coran. C'est ainsi que tout a commencé, j'ai commencé les cours, j'ai commencé à lire encore plus, plus exactement à fixer dans ma tête les choses que je lisais. Après, ma vie a vraiment changé. J'ai commencé à ne pas voir les choses comme avant. Avant, j'étais très triste. Je versais des choses sur mon corps. Quand j'étais triste, je me blessais la tête, je gardais tout à l'intérieur. Maintenant, je ne suis plus triste. (Istanbul, 24.06.2007)

A la recherche de relations vraies

En dehors d'une recherche spirituelle individuelle, de nombreuses personnes interrogées s'inscrivent dans une approche plus relationnelle du fait religieux. Selon Linda Woodhead, plusieurs études récentes démontrent un nouvel accent sur le relationnel dans la religion des temps modernes. Il semblerait que les femmes en particulier, mais aussi les hommes, aient tendance à penser et à apprécier la religion surtout en termes de sa capacité à favoriser des formes non instrumentales de relations (2003, p. 78). J'ai trouvé aussi dans les entretiens des disciples de Cemalnur Sargut cette attirance vers le soufisme exprimée en termes de qualité des relations qu'ils et elles espéraient trouver dans ce genre de cercles.

Itinéraire spirituel 6, Rıza, né en 1970, chef d'entreprise, 1 enfant

Je suis né à Ankara, j'ai grandi là-bas avec ma famille. Ma grand-mère maternelle vivait avec nous. Elle était très souriante, pleine d'amour, elle aimait aider. Elle ne s'est jamais fâchée quand je faisais des bêtises. Elle faisait les prières rituelles, mais sinon dans la famille personne ne s'intéressait à la religion. Ma grand-mère elle-même ne faisait que les prières rituelles, avait un visage souriant et m'apprenait des prières. Pendant longtemps, je n'ai eu aucun lien avec la religion. J'ai d'abord étudié l'économie à Ankara, ensuite, je suis allé aux Etats-Unis et j'ai fait mon diplôme là-bas. En 1994, je suis retourné en Turquie et venu à Istanbul parce que notre usine était ici. J'ai commencé à travailler. En 1996, je me suis marié avec une très ancienne copine, mais nous n'avons pas réussi à être heureux. Je n'étais pas heureux non plus dans ma vie professionnelle. Jusqu'à 1999, j'ai vécu des moments difficiles, dans ma vie privée, dans ma vie de famille et ma vie professionnelle. J'ai toujours eu de l'intérêt pour la philosophie, l'amitié, l'amour et j'ai toujours été triste d'en constater le manque dans mon entourage. C'est pourquoi j'ai commencé à lire des choses à ce propos en 1999. J'ai lu un peu à propos du zen, du tao. Je suis allé à énormément de workshops. Je suis allé en Inde, j'ai fréquenté des spécialistes sud-africains, américains. Pendant 4-5 ans, j'ai cherché la droiture, l'honnêteté, les visages souriants. Je ne respectais pas les obligations de base de l'Islam, je ne les connaissais même pas. En Turquie, on nous a vraiment fait peur avec l'Islam, au travers des médias. On pense que se sont des choses despotiques, arriérées, terrifiantes. On a l'impression que la sérénité (*huzur*) ne peut pas venir de notre propre religion et on se met à s'intéresser à d'autres courants mystiques, le yoga, la méditation. Mais on reste toujours bloqué à un stade, on n'arrive pas à aller plus loin avec ce type de philosophies. En janvier 2005, ma femme actuelle, qui était ma copine à l'époque, devait faire une exposition pour le 14 février, à propos de l'amour. Sur l'invitation, nous avons mis un verset de Mevlana [Rūmī]. Quelques jours plus tard, elle a reçu un e-mail qui disait que Cemalnur Sargut allait faire une conférence à propos de Mevlana au centre OWO (centre proposant divers cours, conférences et activités dans des domaines variés touchant au bien-être et à la spiritualité, comme de la méditation, du yoga, Feng Shui, homéopathie, etc)⁷⁵. Cela nous a intéressés et nous y sommes allés. Comme j'avais fait beaucoup de méditation avec différentes techniques, je peux ressentir ce qui se passe dans mon corps, les énergies. Quand j'ai vu Cemalnur Hoca pour la première fois, pendant tout le *sohbet*, c'était comme si un aspirateur électrique aspirait mon cœur vers elle. Et depuis ce jour, nous essayons d'être toujours à côté d'elle. A ce moment, j'ai compris que ce que je cherchais depuis longtemps à l'extérieur était tout près, dans ma religion. Trouver de telles personnes...je me sentais comme une personne qui a trouvé de l'or, comme si j'avais retrouvé ma vie. Je n'arrivais pas à y croire. Ma femme et moi avons vécu un miracle. Et nous continuons à le vivre.

Ma famille a eu très peur au début. Mais les parents de ma femme ont fait connaissance avec le groupe. Ainsi, mes parents ont toujours entendu des belles choses à propos de ce chemin de la part de personnes de leur âge et qui ne sont pas sur ce chemin. Cela les a un peu rassurés mais ils ont eu très peur. En Turquie, on entend toujours des choses qui font peur à propos de la religion et de l'Islam, je ne sais pas si ce sont des mensonges ou la vérité. Cela peut être en partie vrai, il y a forcément des personnes avec des mauvaises intentions. Mais maintenant la famille de ma femme en dit seulement du bien. Surtout la grand-mère de ma femme. Elle dit: "Ils et elles ne ressemblent à personne d'autres. Ces jeunes sont exceptionnel-le-s, les liens qui les lient, leur attachement les un-e-s aux autres, ils et elles sont 40-60 mais comme une seule personne. Ils et elles sont tous cultivé-e-s, etc..." Depuis que je suis sur ce chemin, mes relations avec ma famille ont tellement changé, sont devenues tellement plus belles, j'ai plus de respect, plus de patience, je fais plus d'efforts dans mon travail. Je fais aussi plus d'efforts

⁷⁵ <http://www.owokun.com/istanbul/indext.html> (page consultée le 29.01.2009)

dans le domaine matériel mais dans mon esprit, j'ai rangé ces affaires matérielles à la bonne place, c'est pour cette raison que mes efforts ont augmenté, je pense. Ma famille assiste à tout cela. Ils voient que je suis bien, que je vais bien dans mes relations, dans mon travail. [...] Je viens du monde matériel, ma famille est très riche mais je n'y avais pas trouvé la sérénité. (Istanbul, 01.08.2007)

Certain·e·s disciples ont commencé à prendre conscience que quelque chose ne leur plaisait pas dans les relations telles qu'ils ou elles les vivaient dans leur milieu avant leur adhésion et ont mentionné ceci comme une des raisons de leur recherche spirituelle, comme dans le cas de Nuran (voir aussi le témoignage de Derya, Itinéraire spirituel no 1):

J'aimais la bonté, l'honnêteté, la vertu et j'ai compris que je ne pouvais trouver cela que dans le soufisme. (Nuran, 11.09.2007)

C'est toutefois Rıza qui a le mieux exprimé cette idée dans les extraits reproduits (itinéraire 6), expliquant qu'il s'est lancé dans sa quête spirituelle car il cherchait l'amour, l'amitié et l'honnêteté qu'il n'arrivait pas à trouver dans son entourage. Il raconte, dans une autre partie de l'entretien, comment sa deuxième femme et lui avaient décidé de se couper de leur cercles d'amis car ceux-ci les avaient déçus:

Nous en avons marre de ces personnes [nos ancien·ne·s ami·e·s]. C'était des personnes très matérielles, qui pouvaient facilement mentir, flirter avec leurs amies ou les femmes des autres. Nous avons décidé de ne plus les voir. Et nous avons aussi décidé de ne plus boire. A ce moment là, l'e-mail de Hoca [Cemalnur Sargut] est arrivé, cela a été un grand cadeau. Je me demandais comment cela pourrait continuer, nous ne voyions plus personne. Et d'un coup, nous avons été entouré·e·s d'une armée d'ami·e·s, qui avaient encore plus de qualités que ce que nous pouvions espérer. (Rıza, 01.08.2007)

Ipek (itinéraires 2) quant à elle m'a confié qu'elle côtoyait un milieu professionnel très centré sur le profit au moment où elle s'est rendue à sa première réunion du groupe. Elle y a trouvé les femmes si souriantes et spontanées dans leur manière d'être ensemble et en a été tellement étonnée qu'elle a pensé que ça ne pouvait pas être vrai, qu'il devait y avoir une mise en scène. Elle dit avoir réalisé ensuite que le milieu dont elle rêvait en pensant qu'il n'existait pas, existait pourtant bel et bien⁷⁶.

La dimension collective de l'engagement religieux s'ajoute donc à la quête individuelle. Nous reviendront sur l'importance du groupe dans le chapitre 7.

5.4. Un soufisme pour une élite moderniste et laïque

Après avoir esquissé rapidement les deux motivations principales des disciples de Cemalnur Sargut pour s'engager dans une voie soufie, à savoir la quête spirituelle personnelle et la

⁷⁶ Cette déclaration provient d'une discussion informelle que j'ai eue avec Ipek le 12.06.2005, c'est pourquoi la formulation diffère un peu de celle qu'on trouve dans l'entretien tel qu'il a été reproduit dans l'encadré.

recherche de relations humaines de qualité, j'aimerais me pencher sur la question suivante: Qu'est-ce qui rend la *mürşid* particulièrement attractive pour des personnes cultivées des classes moyenne et supérieure d'Istanbul?

Dichotomie fondatrice de la Turquie moderne

Le groupe de Cemalnur Sargut se caractérise par le fait que la majorité de ses membres ont reçu une éducation laïque et européanisée. Elles et ils appartiennent pour la plupart à l'élite socio-économique du pays et ont donc parfaitement intégré le discours turc dominant sur la religion et la modernité qui a accompagné la création de la République par Atatürk ("le père des Turcs") en 1923. Ce discours repose sur une opposition qui distingue d'un côté ce qui est considéré comme civilisé, moderne, laïque et de culture européenne et de l'autre côté ce qui est arriéré, lié au passé ottoman et à l'islam. Pour l'élite moderniste kémaliste, la société turque devait se débarrasser de ses particularités culturelles et surtout islamiques afin d'atteindre le niveau de la civilisation occidentale (Göle, 1990, p. 168). En d'autres termes, de ce point de vue, pour être moderne, il faut s'éloigner de son héritage musulman.

Les femmes occupent une place particulière dans cette idéologie. Comme Nilüfer Göle l'a montré, elles sont au cœur de l'interrogation identitaire qui accompagne l'appropriation turque de la modernité. L'apparition des femmes turques dans l'espace public et la mixité des sexes sont la pierre de touche de cette occidentalisation volontaire lancée par Atatürk. De ce point de vue, l'irruption des femmes voilées dans l'espace public au début des années 1980 semble menacer l'émancipation féminine acquise par l'engagement radical dans la voie de la laïcité (Göle, 2003). Dans le discours dominant, la femme voilée est construite comme l'"autre", la figure opposée de la femme moderne turque et laïque (Saktanber, 1994).

Ce discours s'attaquant particulièrement aux femmes voilées repose sur la peur, qu'il alimente en même temps, que la Turquie ne devienne comme l'Iran si on ne protège pas l'Etat laïc. Yaël Navaro-Yashin (2002) a étudié le conflit entre les tenants de la laïcité et les islamistes en Turquie, en particulier la vision que les personnes laïques avaient de la "menace islamiste". L'auteure parle de "tales of nightmare" lorsqu'elle fait le récit des rumeurs qui circulaient parmi la frange laïque de la population stambouliote au lendemain de la victoire surprise du Parti de la Prospérité (islamistes modérés) aux élections municipales de 1994.

Les hommes et les femmes qui sont les sujets de cette étude ont été élevé·e·s comme des citoyen·ne·s de la Turquie moderne et sont tout à fait acquis·es aux idées kémalistes sur lesquelles celle-ci a été fondée. On trouve de nombreuses occurrences dans les entretiens qui

montrent qu'ils et elles ont encore aujourd'hui tendance à opposer les termes de modernité/civilisation et islam/voile:

Ma mère est très religieuse. Elle est moderne *mais* elle fait les prières rituelles, le ramadan. (Meryem, 25.06.2007, c'est moi qui souligne)

Cette femme était une femme moderne, qui portait des décolletés, et ensuite elle s'est voilée. (Ayşe, 29.09.2006)

On constate ici qu'Ayşe considérait son amie comme moderne uniquement tant qu'elle ne se voilait pas. Ou, dans la phrase que nous avons déjà citée:

Ma mère était tellement civilisée, elle me disait d'enlever mon pull pour que ma peau voie le soleil. Mais cela ne veut pas dire que nous n'étions pas religieux. (Emine, 16.04.2006)

Emine présente sa mère comme très civilisée (la civilisation étant ici définie par le fait qu'elle encourage sa fille à montrer ses bras nus) et du coup, elle se sent obligée de préciser que ceci ne veut pas dire qu'elle n'était pas religieuse.

Or, lorsque ces personnes ont ressenti, à un moment donné dans leur vie, le besoin de se tourner vers la religion, elles se trouvaient dans une situation difficile car elles n'étaient pas prêtes à abandonner leurs idéaux laïques profondément enracinés, ni à s'aliéner leur milieu social partageant une vision du monde qui associe l'islam à ce qui est considéré comme fondamentalement non moderne, voire anti-moderne. Ainsi, certains membres ont cherché la réponse en expérimentant d'autres religions car il leur était impossible de concevoir l'islam comme quelque chose de positif (voir le récit de Rıza, Itinéraire spirituel 6).

D'autres ont essayé de se tourner vers l'islam mais se trouvaient confronté·e·s à de grandes difficultés, car ils et elles n'arrivaient pas à s'identifier avec cette religion telle qu'elle est enseignée dans les mosquées:

Je n'avais aucune interrogation au sujet de ma foi, j'avais toujours une foi très forte, par la grâce de Dieu. J'ai toujours su que toutes les belles choses venaient de Lui. Donc, je n'étais pas dans une telle recherche. Le seul point où j'avais un doute, c'est que je me disais: "Je veux vivre cette religion, mais si c'est cela, je ne pourrai pas le faire." (Ipek, 21.09.2006)

Ces personnes se sont trouvées prises dans une lutte pour faire se rejoindre les deux opposés d'une dichotomie qu'elles ont profondément intégrée.

Or, c'est précisément ce que Cemalnur Sargut leur apporte: une manière de se définir comme musulman·e qui puisse cohabiter avec leurs idéaux laïques. La guide incarne une forme d'islam que l'on peut accepter sans basculer dans la catégorie de l'"autre"⁷⁷. Les hommes et les femmes du cercle de Cemalnur Sargut peuvent à la fois utiliser les catégories mentales du

⁷⁷ Je fais ici référence au titre de l'article de Ayşe Saktanber "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey" dans lequel elle explique à quel point vivre en tant que femme voilée dans la Turquie laïque contemporaine peut être une expérience stressante (Saktanber, 1994).

discours dominant et affirmer qu'ils ou elles sont musulman·e·s et modernes en même temps (contrairement aux "autres", comme nous le verrons plus bas).

Tiens, il est possible de lier les deux...

L'ouverture que l'existence d'un groupe tel que celui de Cemalnur Sargut représente pour ces personnes dont l'horizon religieux est bouché par une image de l'islam comme incompatible avec la modernité est illustrée par la surprise que les disciples ont dit avoir ressentie lors de leur première rencontre avec son cercle:

Le récit d'Ipek (itinéraire 2) montre qu'elle se rend à la réunion solidement armée de ses préjugés envers l'islam. Le fait de découvrir qu'il est possible d'être musulmane et ne pas correspondre à son stéréotype est un choc tel qu'elle va s'engager dans cette voie corps et âme. On remarquera que ce qui distingue les femmes qu'elles rencontrent de son stéréotype est qu'elles sont bien habillées "selon le monde actuel moderne" (donc non voilées) et qu'elles ont l'air sympathique ou heureux. Hatice a vécu la même expérience:

Tu m'as dit qu'au premier sohbet où tu es allée, cela t'a paru assez bizarre, pourquoi?

Parce que j'avais une image en tête des groupements religieux, par exemple que les femmes ne parlent pas avec les hommes, leurs habits. En Turquie, on a aussi cette idée que les personnes religieuses ne sont souvent pas très éduquées. Quand je suis allée à cette réunion, j'ai vu des personnes très modernes, la manière dont elles étaient coiffées, habillées, elles étaient toutes très cultivées. Cela ne correspondait pas du tout au modèle que j'avais en tête. (Hatice, 01.08.2007)

Là aussi, Hatice lie la modernité en premier lieu à l'apparence, au fait d'être bien coiffée (donc pas voilée) ce à quoi elle ajoute l'éducation. Lale quant à elle était inquiète pour sa mère après l'adhésion de cette dernière au groupe mais elle aura la surprise de voir que tout n'est pas comme elle s'y attendait (itinéraire 5): "Tiens, elles sont un peu différentes" se dira-t-elle à leur première rencontre. Lale ne nous dit pas en quoi cette différence consiste mais ces citations montrent bien la découverte que représente pour ces trois femmes l'existence d'un groupe de musulmanes qui correspondent à leur conception de la modernité.

Musulmanes et modernes

Cette formule fait bien sûr penser au titre de la version française du livre de Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie* (2003). Je fais pourtant référence ici à une autre manière d'être à la fois musulman·e et moderne que celle présentée dans cet ouvrage. Contrairement aux étudiantes islamistes⁷⁸ étudiées par la sociologue turque, qui se situent à l'extérieur du discours de la modernité tel qu'il est articulé par l'idéologie kémaliste

⁷⁸ Voici la manière dont Göle définit son utilisation de ce terme: "'islamiste' renvoie ici à l'appartenance des acteurs à une mouvance islamiste. Le terme à la fois indique une certaine forme de revendication, donc de militantisme, et souligne la différence avec l'islam traditionnel." (1990, p. 191)

et cherchent à définir une modernité alternative, les disciples de Cemalnur Sargut continuent à se situer à *l'intérieur* de ce discours et en reprennent la définition de la modernité à leur compte. Les étudiantes islamistes, plutôt que de choisir d'être assimilées à la modernité sur le mode occidental, veulent reconstruire leur identité par leur différence et par la raison de leur stigmatisation, la foi islamique. Elles revendiquent en particulier le droit de se voiler et de porter ce symbole de leur foi dans l'espace public, y compris dans les forteresses de la modernité que sont les universités et le parlement.



Photo 10, Cemalnur Sargut et ses disciples en train de chanter des chants religieux.

Les disciples de Cemalnur Sargut, et en particulier les femmes, bien loin de revendiquer une différence ou d'assumer une stigmatisation, ont au contraire le souci de maintenir leur place parmi l'élite socio-économique. Pour ce faire, elles doivent projeter une image d'elles qui légitime leur place du côté moderne et laïque de cette opposition. Dans la suite de ce chapitre, je vais analyser les éléments se trouvant dans les entretiens, en particulier dans les passages décrivant leurs itinéraires spirituels et les réactions de leur famille à leur affiliation, qui témoignent de cet effort pour se définir en tant que personne vivant l'islam d'une manière qui ne représente pas une menace pour la laïcité turque.

Définition par opposition aux "fanatiques"

Dans le discours des disciples de Cemalnur Sargut, tout comme dans le discours kémaliste, l'autre est représenté par celles et ceux qu'ils et elles appellent "*taassup*", les "fanatiques". Pour s'aménager une place acceptable sur l'échiquier politico-religieux turc, les membres de la branche de la Rifā'iyya créée par Kenan Rifai doivent se démarquer d'autres manières d'être musulman·e:

Nous défendons une méthode qui n'est en tout cas pas fanatique (*taassup*) mais qui ne quitte pas le Coran. Nous sommes exactement sur la voie droite (tr. *sirat*, ar. *ṣirāt*), solidement religieux et religieuses (*dindar*) mais très éloigné·e·s du fanatisme (*taassup*). (Cemalnur Sargut, réunion à l'association⁷⁹, 01.08.2007)

Elles et ils rejettent le danger attaché à l'islam dans son entier dans le discours moderniste à certaines formes d'islam dont elles se distancient. Dans cette vision, les "*taassup*" se caractérisent par le fait qu'ils et elles sont attaché·e·s uniquement à la forme de la religion (*şekilci*), qu'ils et elles appliquent certaines règles sans essayer d'en comprendre le sens profond. La guide exprime souvent sa différence avec ces personnes dont elle estime qu'elles restent au niveau de la forme en utilisant la métaphore des fausses perles, comme l'explique une des disciples:

Ils (elles) ont posé des questions à Cemalnur en Allemagne en lui disant que le groupe ne ressemblait pas aux autres musulman·e·s. Elle a répondu que lorsqu'on ne peut pas se payer des vrais perles, on en achète des fausses. Nous les respectons aussi, mais tout le monde ne peut pas avoir la force de mettre en pratique ceci avec son essence. C'est une chance de pouvoir se trouver parmi les personnes qui peuvent en apprendre l'essence, d'être née à un endroit où on peut le mettre en pratique. Si j'étais née dans un village de fanatiques (*mutaassip*), je ne pourrais pas me comporter différemment des autres villageois. Nous essayons de mettre en pratique non la forme mais l'essence. (Ayşe, 11.09.2007)

Lorsque Cemalnur parle des pratiques du groupe avant l'interdiction des *tarikats*, elle définit la *tekke* de Kenan Rifai comme moderne (comme si le simple fait que ce soit une *tekke* devait me faire douter de son côté moderne) et par opposition aux "fanatiques":

Sa *tekke* était très moderne et civilisée parce qu'il n'y avait pas de *taassup* (fanatisme). Et les personnes qui étaient formées à la *tekke*, des personnes de la haute société venaient, l'étaient en tant qu'*alim* (savant·e, ar. *ʿālim*). Alors que ceux qui sortaient de la *medrese* étaient *mutaassip* (fanatiques), ceux qui sortaient de la *tekke* étaient *alim*. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

Les disciples de Cemalnur Sargut considèrent qu'elles et ils représentent un islam *çağdaş* (contemporain, moderne) par opposition aux "fanatiques" qui sont encore aux prises avec une religion d'un autre temps. Comme le remarque Navaro-Yashin, le terme *çağdaş* comprend aussi en turc la signification de civilisé. Être contemporain, appartenir à son époque, c'est à la fois être moderne et civilisé. C'est dans ce cadre-là qu'il faut comprendre la recherche de

⁷⁹ Il s'agit d'une réunion organisée pour entamer une réflexion sur des nouvelles stratégies de recherche de fonds. J'ai pu enregistrer cette réunion, ce qui me permet de citer les paroles de la guide mots-à-mots.

Derya d'une personne capable de lui montrer un islam du XX^{ème} siècle (cf Itinéraire 1). Elle cherche un groupe pratiquant un islam qui corresponde à ses valeurs modernistes et laïques. Lorsque les disciples de Cemalnur ont annoncé leur affiliation à leur famille, ils et elles ont souvent rencontré une grande méfiance, de la peur, voire un certain rejet. Dans leur récit, la peur de leurs proches est toujours liée à l'image des confréries dans les médias, où celles-ci sont souvent présentées comme une menace à l'ordre républicain laïc. Il est intéressant de constater qu'il est rare que les disciples de Cemalnur défendent les confréries contre les médias. Ils et elles auraient plutôt tendance à comprendre leurs proches et à partager leurs idées, tout en essayant de leur faire comprendre que toutes les confréries ne sont pas ainsi. Voici ce qu'Ayşe et Fatoş racontent à propos des réactions de leurs familles:

Je suis allée à Izmir pour expliquer cela [mon affiliation au groupe] à mes parents. Au début, ils ont dit non en raison des fausses choses qu'ils ont lues dans les médias. D'ailleurs, je ne sais même pas si c'est tout faux, en tous cas, ils ont lu des choses qui font peur. (Ayşe, 29.09.2006)

Mon ex-mari me disait de faire attention, parce qu'il voyait des choses à la télévision. Moi, je lui expliquais tout ce qui se passait. On ne montre que les mauvais groupes. (Fatoş 05.10.2005)

Il y a un point sur lequel le discours des disciples de Cemalnur Sargut se distingue du discours dominant. Tandis que ce dernier a tendance à mettre soufis, confrérie, cheikh, *mürşid* tous dans le même panier et à les considérer comme la forme la plus arriérée et la plus dangereuse de l'islam, Cemalnur Sargut défend au contraire la position que le soufisme, sous sa forme moderne et "académique" telle qu'elle la pratique, est le meilleur moyen de lutter contre les fanatiques:

Il y a un point très important dans nos activités, qui peut nous servir d'idée de base: nous mettons en place une méthode qui vainc les fanatiques (*taassuba yenen*) mais sans quitter la voie spirituelle du Coran. (Cemalnur Sargut, réunion à l'association, 01.08.2007)

Le but de Cemalnur est donc, loin de manœuvrer son groupe dans une marginalité opposée à une modernité de type occidental, de se profiler sur la scène turque comme la meilleure voie possible pour les individus et pour la société en accord avec les idéaux kémalistes.

Renouer avec la spécificité turque

Le but de Cemalnur est aussi de mettre en avant une certaine spécificité turque⁸⁰. Selon elle, le soufisme fait profondément partie de leur héritage et il faut le mettre en valeur et y puiser pour trouver la vraie voie du bonheur. Elle critique le fait que des jeunes Turcs se tournent

⁸⁰ Dans ce sens, elle rejoint le courant de la synthèse turco-islamique, qui met l'accent à la fois sur le passé propre aux Turcs d'une part et sur l'islam d'autre part, dont le principal inspirateur a été Ibrahim Kafesoğlu, l'un des grands chantres de la « culture nationale » dans les années 1960 et 1970 (Copeaux, 1997).

vers la méditation, vers des spiritualités venues d'Inde, alors qu'ils ou elles ont tout ce qu'il faut dans leur propre héritage. Elle considère d'ailleurs le travail qu'elle fait pour transmettre les enseignements de Rūmī comme une manière d'honorer son pays⁸¹.

Certain·e·s disciples ont exprimé leur engagement dans la voie soufie comme un retour à leurs racines turques après une éducation européanisée:

Pour les personnes qui ont été éduquées comme moi dans des collèges étrangers, elles viennent de familles qui sont fans de l'Occident. Ces personnes ont très peu de liens avec la turquicité, le patriotisme et la religion. (Derya, 20.07.2006)

Le récit de Mahir, qui suit, illustre ce point à merveille, en particulier le passage où il explique la révélation que fut pour lui la découverte des écrits de Kenan Rifai. Le point qui rend cette découverte si merveilleuse pour lui est que cet homme était un Turc.

Itinéraire spirituel 7, Mahir, né en 1967, cinéaste, marié

Je suis né à Ankara, un 5 octobre. Nous sommes partis pour l'Angleterre et avons vécu une année là-bas puis avons passé aux Etats-Unis. Nous sommes restés aux Etats-Unis jusqu'à ce que j'aie 4 ans. Mon père a terminé son doctorat là-bas. Quand nous sommes revenus, ma mère et mon père ont commencé à travailler à l'université à Ankara. Ma mère comme enseignante d'anglais et mon père comme ingénieur électricien. Quand j'avais 8 ans, mes parents se sont séparés. J'ai fait mes écoles à Ankara, j'ai étudié dans un lycée francophone. A 16 ans, quand nous sommes venus à Istanbul, j'ai été transféré au lycée francophone de Galatasaray. La seule personne que j'ai connue dans mon enfance qui avait un lien avec la religion était la mère de ma grand-mère maternelle que j'ai connu jusqu'à 5 ans. Il y avait une petite prière qu'elle récitait à mon oreille et essayait de me faire apprendre par cœur. A sa mort, je n'ai plus eu aucun lien avec la religion, personne dans ma famille, ni même mes grands-parents du côté paternel, ne faisait les prières rituelles. Une autre chose intéressante, mon grand-père était franc-maçon, donc de nouveau aucun lien avec la religion. Je suis né dans une famille très laïque et liée à Atatürk (*atatiürkçü*). Mais mon père était très à gauche, proche des communistes, c'est pourquoi j'ai commencé à lire des livres de gauche très jeune. On écoutait essentiellement de la musique classique occidentale à la maison, mon père adorait ça, lui-même jouait du violon. C'était une famille et une éducation occidentale, dans la lignée d'Atatürk, sans lien avec la religion. Mes quatre grands-parents ont tous étudié dans des institutions européennes. Mon père et ma mère sont allés à Ankara College, qui était très américain à l'époque. Donc j'ai grandi là-dedans, étranger et ignorant de ma propre culture. J'ai grandi avec l'impression d'être sans racines jusqu'à 30 ans. Je ne me sentais appartenir à nulle part, ni ici, ni à l'Occident. A 18 ans, j'ai été très marqué par Freud et Nietzsche. Mon monde est devenu très dépressif, introverti. Ensuite, j'ai fini le lycée et je suis entré à l'Université, en branche cinéma télévision. Ma vie a commencé à changer. J'ai commencé à m'ouvrir, du Mahir asocial, je suis devenu Mahir social. J'ai tout essayé de la vie de nuit. J'ai vécu ainsi pendant des années, comme j'étais un mauvais étudiant, mes études ont été très longues. En même temps, je travaillais. En 1997, quand je suis rentré du service militaire, on m'a proposé un job de réalisateur de pub à plein temps. C'est ce que j'ai fait sans interruption jusqu'à 2001. En 2001, avec la crise économique, ce fut la fin de ce job, et le début de l'enfer.

⁸¹ Rūmī, bien qu'il ait vécu la majorité de sa vie à Konya, est en fait né au début du XIIIe siècle dans l'actuel Afghanistan et a écrit toute son œuvre en persan. L'Iran, l'Afghanistan et la Turquie ont tendance à le revendiquer comme faisant partie de leur héritage national.

Je me suis presque jeté par la fenêtre lors d'une attaque de panique. Tout me paraissait dépourvu de sens, tout ce que je vivais absurde. Mon côté nietzschéen est ressorti. Comme je venais d'une famille qui croyait aux sciences positives, je suis allé chez le psychiatre. Pendant deux ans, j'ai pris cinq médicaments par jour, mon état a empiré à cause des effets secondaires. C'était vraiment l'enfer, on ne peut pas décrire l'enfer autrement. J'ai décidé d'abandonner les médicaments, mais il fallait autre chose à la place. Je ne savais rien du tout de la spiritualité. Je me moquais des personnes qui parlaient de la méditation. Je ne parlais même pas de la religion. Je n'étais pas athée, je croyais à une force supérieure mais préférais ne rien avoir à faire avec elle. Un ami m'a parlé de la méditation. Normalement, je ne me serais jamais intéressé à ça mais j'allais tellement mal que j'étais prêt à tout. J'ai commencé et ça m'a fait beaucoup de bien. Après, il y a des workshops organisés par des personnes qui viennent de l'étranger sur ces thèmes de développement personnel, découverte de soi, souvent inspirés d'Inde, *Art of Living, breathing, etc...* *Breathing* surtout a changé ma vie. J'ai passé une année à ne faire que ça, en 2003. Cela me faisait vraiment du bien, je ne regrette pas un centime que j'ai dépensé là-dedans. A cette époque, j'ai commencé à lire un livre de Nigel Watts qui parle de l'amour entre Rūmī et Šams, l'amour spirituel bien entendu. Ce livre m'a beaucoup marqué. Je suis tombé amoureux de Šams, alors que tout le monde aime Rūmī, je l'ai adoré parce qu'il avait des côtés qui ressemblaient à Nietzsche, des côtés anarchistes. Puis j'ai commencé à écrire un scénario qui me passionnait, à propos d'intolérance. Le personnage principal en était une fille qui était d'abord voilée puis qui a décidé d'enlever le voile. J'en ai parlé avec une de mes amies qui dirige un centre de méditation en lui demandant si elle connaissait une fille qui avait décidé d'enlever le voile et qui serait prête à discuter tout cela avec moi. Elle m'a invité à venir à une conférence de Cemalnur Sargut en me disant que les filles de son groupe ne portaient pas le voile. J'écoutais de manière discrète, je ne sais même plus de quoi elle parlait. A la fin, tout le monde s'approche d'elle pour lui poser des questions et je suis parti parce que je ne voulais pas les déranger. Quand je mettais mes chaussures, tout à coup la foule s'est écartée et Cemalnur Hoca est venue vers moi et m'a demandé: "Tu voulais me poser une question?", j'ai dit: "Oui, comment vous le savez?". Elle a rigolé et m'a donné son numéro de téléphone en disant que je pouvais l'appeler quand je voulais. Je l'ai appelée le lendemain, elle m'a tout de suite donné un rendez-vous, dans un café en face de chez elle. J'avais des questions à poser par rapport à mon scénario mais en fait je me suis mis à parler de ce que j'ai vécu, de l'amour que je ressentais pour Šams. Elle m'a regardé et elle a commencé à pleurer et moi aussi. Elle dit OK, on va travailler ensemble. Pendant une année, on s'est retrouvé là, je ne voyais presque pas les autres, une ou deux fois je suis allé aux *sohbet* des jeunes, c'est tout. Je pensais que j'écrivais un scénario mais en fait mon éducation spirituelle avait commencé (*irşad ediliyorum*). Je me disais que c'était sympa et que cette femme m'aidait, je ne me rendais compte de rien. Simplement, j'y allais en volant, avec un immense plaisir. On a commencé à échanger des livres. Au début, ce n'était pas des livres soufis, mais des livres plus courants, les livres de Samiha Ayverdi. Le plus important - je crois qu'elle me l'a donné la première fois que je l'ai vue, ou la deuxième - *Zerredeki Okyanus* [ouvrage présentant la pensée de Kenan Rifai], un livre qui a changé ma vie. Je l'ai lu peut-être dix fois en une nuit, je me dis que c'est cela que je cherchais. Un Turc qui a vécu dans le passé, habillé de manière moderne, qui ne porte pas un turban ou qui n'est pas fanatique (*taassup*), qui connaît bien la science occidentale, qui a étudié dans le même lycée que moi, qui comprend tout ce que m'ont appris les maîtres indiens. Un tel homme a vécu, un Turc, qui a étudié dans le même lycée que moi! Je pleurais en lisant, combien j'aurais aimé le rencontrer, j'aurais tellement voulu être lui. C'était Šams en plus concret. Et c'est Cemalnur Hoca qui poursuit cette tradition. J'ai commencé à faire tout ce qu'elle disait. Je lui demandais des conseils pour tout, ma relation avec ma copine, etc. On a commencé à voir aussi les autres ami·e·s. Elle m'a enseigné en s'appuyant sur le scénario (*senaryo*)

üstünden beni irşad etti). Tu te rends compte de sa manière de chasser! Elle m'a tout fait trouver par moi-même. Un jour nous sommes arrivés au point où nous n'avons plus rien à discuter en lien avec le scénario parce qu'il était fini mais en même temps le scénario avait perdu toute son importance pour moi.

Comme je ne suis pas né dans un tel groupe, je peux voir cette différence tranchée comme avec un couteau de manière beaucoup plus claire avec ma vie d'avant. Je sais que rien ne vient de moi, que si je suis serein, cela vient d'elle. On dit qu'au moment du jugement dernier, Dieu te demandera: "Moi, j'étais avec toi et toi, tu étais où?". Ce que je sais, c'est que je suis serein quand je suis avec elle et pas quand je ne le suis pas. Une fois que ceci est clair, comment puis-je dire: "j'ai gagné de l'argent, j'ai écrit un livre, j'ai géré mon mariage, j'ai fait des enfants", comment peux-tu dire cela? J'ai commencé à participer aux activités du groupe puis elle m'a invité aux cours de Coran et j'y suis allé en tant que seul homme parmi 35 femmes. Ma vie n'a pas tant changé du point de vue de la forme, toute la beauté de l'histoire vient de là. Tu changes à l'intérieur, c'est ton regard qui change. Sinon, je vis ma vie de la même manière. Je ne vais pas commencer à porter des vêtements de derviche (*cüppe*), à laisser pousser ma barbe et dire que je veux prendre quatre femmes. (Istanbul, 01.08.2007)

S'engager dans une voie religieuse sans changer de mode de vie

Le défi pour ces hommes et ces femmes est de se transformer intérieurement en s'engageant dans une voie religieuse, tout en continuant à afficher un habitus de l'élite occidentalisée se percevant elle-même comme moderne. Cela est en particulier important pour ne pas effrayer un entourage qui cherche des signes annonciateurs de changements potentiellement dangereux.

La plupart des disciples ont exprimé à un moment ou un autre de l'entretien que leur engagement dans la voie soufie avait été grandement facilité par le fait qu'il n'impliquait pas de changements spectaculaires et visibles dans leur vie. Cela a en particulier évité une forte réaction voire une rupture de la part de leur entourage, comme l'illustre les dernières phrases du témoignage de Mahir et les citations suivantes:

J'ai par exemple des amis qui sont surpris quand ils et elles entendent que je fais les prières rituelles. Après, ils et elles voient que c'est possible de vivre la religion et de respecter les règles de la charia et en même temps de vivre une vie normale comme tout le monde. On n'est pas obligé de se voiler ou d'adopter d'autres comportements ostentatoires (*şekilci*). Cela leur plaît, ils et elles se sentent proches. (Nuran, 11.09.2007)

Les gens ont ces images qui font peur en tête, mais nous ne vivons pas comme ça. Il y a au moins 5 ou 6 amis à moi d'Izmir qui sont au courant [de mon affiliation au groupe] mais ils et elles ne disent rien parce que mon mode de vie est très moderne. (Fatoş, 05.10.2006)

Ces exemples montrent clairement que s'engager dans une voie religieuse n'est pas un problème tant que l'on peut continuer à vivre une vie "normale" ou "moderne". La définition d'une vie "normale" et "moderne" est très souvent liée à des questions d'habillement. Nous l'avons vu dans les citations où Ipek et Hatice expliquaient leur surprise lorsqu'elles ont aperçu ces femmes. Elles décrivent surtout leur habillement et le fait qu'elles ne sont pas voilées. Cette phrase de Mahir est aussi très significative, dans sa description de sa découverte

de Kenan Rifai: "Un Turc qui a vécu dans le passé, habillé de manière moderne, qui ne porte pas un turban ou qui n'est pas fanatique". Ce qui lui a permis de déterminer que Kenan Rifai était le maître qu'il lui fallait était qu'il arrivait à être turc sans être fanatique. Il a pu le déduire du fait qu'il ne portait pas un turban mais des habits européens. On retrouve les mêmes éléments chez Cemalnur Sargut. Lorsqu'elle décrit son maître, elle ne manque jamais de parler de son habillement à l'occidentale:

[Kenan Rifai] a une quatrième particularité, il a rassemblé la spiritualité (*mana*) et le monde profane (*madde*). Il n'a fait de concession ni sur son apparence chic, ni sur son bâton en argent, ni sur le cinéma. Mais de l'autre côté, il a fait des prières rituelles jusqu'au petit matin. [...] On peut observer [chez lui] en même temps la modernité et la charia. (Cemalnur Sargut 06.09.2007)

Le voile, en tant que symbole par excellence de la menace islamiste dans l'esprit de l'élite kémaliste, tient bien sûr une place prépondérante dans ce processus, ou plus exactement l'absence de voile. Bien qu'aucune femme ne l'ait dit ouvertement en ces termes, il ressort des entretiens qu'une des raisons principale du choix de ce groupe pour les femmes réside dans le fait que la guide défend une conception des genres qui rejette l'idée d'un impératif de se voiler. Ou pour formuler la même idée de manière peut-être plus nuancée, la majorité des disciples de Cemalnur Sargut n'auraient pas rejoint ce groupe si cette adhésion était au prix de se couvrir. Toutes celles qui ont abordé le sujet (sauf une femme qui avait porté le voile durant son adolescence) ont insisté sur le fait qu'elles n'ont jamais été attirées par le voile.

Je ne me serais pas approchée d'une personne voilée. Elle me ressemblait, elle parlait comme moi, pensait comme moi, ressemblait à ma mère. (Hatice, 01.08.2007)

Comme elle n'a pas vu de très grands changements chez moi...comme par exemple le fait de se couvrir, parce que quand on entre dans une confrérie (*tarikât*), se couvrir est la plus grande peur. Quand mes parents ont vu que c'était un chemin qui soutient les valeurs des gens, ils n'ont pas eu trop peur. (Nuran, 17.07.2006)

Une autre citation touchant au sujet de l'habillement montre bien comment l'apparence vestimentaire est essentielle dans l'exacerbation ou l'apaisement de la peur de l'entourage. Voici ce qu'aurait dit la mère d'Ayşe un jour après que sa fille lui a annoncé s'être affiliée à la tradition de Kenan Rifai:

Aman [au secours], m'a-t-elle dit, ton *Efendi* était dans mes rêves toute la nuit. Et pour ne pas me faire peur, il était habillé avec des habits modernes. (Ayşe, 29.09.2006)

Itinéraire spirituel 8, Ayşe, née en 1952, pharmacienne, 2 enfants

Il faut commencer par ma famille pour comprendre ma vie religieuse. Ma mère et mon père sont né·e·s en 1923, aux premiers temps de la République et de la laïcité. La laïcité n'est en aucune manière contraire à notre religion mais peut-être avait-elle été mal comprise, en tout cas, ils ont été élevés éloignés de la religion. Ainsi, j'ai grandi dans une maison où personne ne faisait les prières rituelles ou le ramadan mais depuis mon enfance, j'avais un immense intérêt pour la religion. J'étais une étudiante très appliquée. Ensuite, j'ai gagné une place dans le lycée scientifique d'Ankara, j'y suis entrée en 1966, il venait d'être créé. Là-bas... – on a presque honte de le dire, mais ce n'est pas une grande prouesse en fait – on nous a dit que nous étions dans une école pour personnes qui ont une intelligence supérieure. Les découvreurs de l'ADN sont venus exposer leur théorie dans notre école. On nous a aussi exposé la théorie de l'évolution. Je crois encore à la théorie de l'évolution, même dans un cadre soufi. Il n'est pas question qu'une personne qui croit au vrai soufisme réfute la théorie de l'évolution. Mais à ce moment-là, nous nous sommes senti·e·s comme si nous avions découvert le secret de la création. Je n'ai jamais été sans Dieu, mais cela a été une période où j'étais... coupée de Dieu. Je suis allée étudier la pharmacie. A l'université, j'ai rencontré mon mari et nous nous sommes mariés à la fin de la troisième année. J'ai eu ma première fille avant de terminer mes études. Nous avons habité deux ans à Izmir puis nous sommes venus à Istanbul. Nous avons cherché un appartement. C'est quelque chose d'incroyable, nous avons visité deux appartements le même jour. L'un était tout proche d'ami·e·s d'Izmir qui avaient déménagé avant nous. C'était un appartement tout propre et vide. Dans l'autre, il y avait des personnes qui habitaient, nous ne voulions pas les déranger. Quand on est sortis de cette maison, j'ai dit à Emin: "J'ai le sentiment que nous ne serons jamais seuls ici." Il a dit qu'il faisait confiance à mon 6^{ème} sens et nous avons déménagé dans cet appartement. La différence de prix entre les deux était énorme mais nous avons pris le plus cher. Ensuite, je suis devenue très amie avec la voisine du dessous. Sa mère était un derviche qādiri. Ce jour-là, il y avait sa mère et trois invité·e·s, des derviches qādiri. Mais c'était des personnes ouvertes, modernes, sympathiques et un homme qu'ils appelaient Gül Baba. Mon mari et moi sommes entrés dans un autre monde. Ils ne racontaient que des belles histoires. Ils étaient joyeux. Comme nous chantions des chansons avec nos amis en buvant de l'alcool, ils chantaient des chants religieux. Nous sommes tombés amoureux de leur état spirituel (*hal*). A cette époque aussi, Derya s'est mariée et a déménagé dans notre immeuble. Je voyais aussi chez elle qu'il y avait une différence. J'ai appris qu'elle aussi suivait une éducation soufie, mais dans un premier temps, ce n'est pas vers elle que je me suis tournée. Une nuit, j'ai fait un rêve, à cette époque. A ce moment, bien sûr, je n'ai pas compris, qui était qui dans mon rêve, quel en était le sens. Dans le rêve, il y avait un homme incroyablement beau, jeune avec une barbe, portant du blanc, il m'a donné une clé toute blanche. Cette clé n'était pas vraiment métallique, elle n'était pas non plus blanche, fluorescente plutôt. Maintenant, je pourrais dire "*nur*" (lumière divine). Mon rêve s'est terminé là. Pendant des années, je me suis demandé qui c'était et des années plus tard, j'ai compris que c'était cette photo d'Efendi, quand il était jeune. Mon mari et moi voulions faire partie de ce groupe de qādiri mais on nous a dit qu'il fallait être appelés, qu'on ne pouvait pas faire la demande soi-même. Je cherchais ce goût, dans ce monde, il n'y a rien qui donnait ce goût. Jusqu'à ce jour, je me sentais très bien, je m'entendais avec tout le monde. Je n'avais aucun soucis particulier, tout allait bien dans ma vie, ma situation financière était bonne, mes enfants en bonne santé. Aucun problème dans ma vie, simplement, c'est ce goût qui m'a attiré. Ensuite, je me suis rapprochée de Derya et je lui ai raconté la situation. Elle m'a dit: "Ayşe Abla, chez nous, on peut demander la permission. Viens à nos *sohbet*, si tu en as envie." Et j'y suis allée, c'était en 1993. Puis Derya m'a donné les livres *Yirminci asrın ışığında müslümanlık* et *Dost* et ensuite les romans. La première chose que j'ai demandée à Derya concernait l'argent. Y a-t-il des riches dans votre groupe?

Est-ce que vous donnez de l'argent? Non, a-t-elle dit, entre nous, il n'y a aucun lien financier mais il y a l'aide aux pauvres, là on donne ce qu'on a envie, sans être obligés. Ceux qui entrent peuvent-ils sortir? Oui, peut-être qu'entrer n'est pas facile, parce qu'il faut être mûr, pour que cela ne te fasse pas de mal, mais celui qui veut sort sans problème.

Je suis allée à Izmir pour expliquer cela à mes parents. Au début, ils ont dit non en raison des fausses choses qu'ils ont lues dans les médias. D'ailleurs, je ne sais même pas si c'est tout faux, en tous cas, ils ont lu des choses qui font peur. Ils ont dit qu'ils étaient tout à fait contre. Ce soir-là, ma petite sœur était aussi là-bas [qui a aussi rejoint le groupe par la suite]. Elle a étudié à Ankara, elle a été éduquée avec une mentalité de gauche, et scientifique. J'ai essayé de lui expliquer ce que j'avais trouvé, pourquoi je voulais être avec eux. Ma mère a fait un rêve cette nuit-là. Je lui avais montré une photo d'Efendi pour lui montrer que ce n'était pas quelqu'un qui faisait peur. "Mon Dieu, m'a dit ma mère le matin, ton Efendi était dans mes rêves toute la nuit. Et pour ne pas me faire peur, il était habillé avec des habits modernes."

J'ai choisi cette voie par ce que j'ai vu l'amour et le plaisir des personnes qui sont sur ce chemin. Je n'avais pas de soucis particuliers. Certaines personnes viennent à des moments où elles sont déprimées, ont des gros soucis. Moi, j'ai vu leur amour. J'avais de toutes manières une vie heureuse. Mais je ne connaissais pas vraiment les plaisirs de la vie. J'étais heureuse mais à un degré inférieur, il n'y avait pas cet enthousiasme (*coşku*). (Istanbul, 29.09.2006)

Cette importance de l'apparence est très frappante de la part de personnes qui affirment ne donner aucune importance à la forme mais de se concentrer sur l'essence. Les disciples de Cemalnur Sargut se démarquent de celles et ceux qu'ils et elles appellent les *şekilci*, celles et ceux qui s'en tiennent à la forme dans leur manière de pratiquer l'islam, mais les *murid* sont aussi extrêmement soucieux et soucieuses de la forme, pas dans leur manière d'être religieux-e-s, mais dans leur manière d'être laïques.

5.5. Conclusion

Encadré 12, Poème de Kenan Rifai

*Dinli der dinsiz bize
Levm eder dinsiz bizi
Biz ne ondan bundanız
Hem de ondan bundanız*

Le religieux nous traite d'athées
L'athée nous critique
Nous n'appartenons ni à ceux-ci et ni à ceux-là
Nous appartenons à la fois à ceux-ci et à ceux-là

(Kenan Rifai, cité dans Ayverdi et al., 1983, p. 88, ma traduction)

J'ai montré dans ce chapitre les parcours des disciples de Cemalnur Sargut et les motivations qui expliquent leur choix de s'affilier à son groupe. La guide leur permet de rassembler deux

extrêmes de la dichotomie pensés parfois comme mutuellement exclusifs, de marier islam et modernité.

Or, si cette manière dont Cemalnur Sargut positionne son groupe sur l'échiquier politico-religieux turc est intéressante pour des personnes des classes moyenne et supérieure souhaitant être plus pieuses, elle n'est pas forcément facile à tenir. En fait, elle leur vaut souvent de se faire critiquer par les deux côtés. Pour décrire leur situation, les mürid font très souvent référence à la phrase de leur maître Kenan Rifai que j'ai placée en exergue dans l'encadré ci-dessus et qui m'a été explicitée par une des disciples:

Si une personne qui se voile se considère comme religieuse (*dindar*), elle ne nous trouvera pas religieuses. Une personne très laïque qui nous regarde, nous sommes comme elle mais nous ne faisons pas partie du même groupe. Du point de vue des habits, nous ressemblons aux laïcs, mais du point de vue de la foi, nous sommes différent·e·s mais nous ne sommes pas non plus fanatiques. (Entretien avec Derya, 14.09.2008)

Elles assument cette situation, faisant souvent des blagues à ce sujet, conscientes que pour toutes les personnes qui les critiquent, il y a aussi des personnes qui les admirent. Un disciple m'a raconté en rigolant que des femmes venaient voir la guide en lui disant: "Ces jeunes autour de vous, elles sont en même temps spirituelles (*manevi*) et en même temps modernes, j'aimerais une belle-fille comme ça, pourriez-vous leur faire rencontrer mon fils?"

6. La relation maître-disciples

Bien qu'il existe une quantité de manuels et de traités exposant les enseignements de divers maîtres et confréries, le soufisme place un accent particulier sur la transmission orale. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la présence physique d'un maître vivant est d'une grande importance. Malgré quelques polémiques qui font surface de temps en temps pour remettre en question la nécessité du maître, de siècle en siècle, les écrits soufis se succèdent qui affirment qu'il est à la fois vain et périlleux de s'engager dans la voie autrement que sous la conduite d'un guide (Chodkiewicz, 1998, p. 37). Si toutes les personnes qui fréquentent le maître n'ont pas forcément pour but de vaincre leur *nefs* et d'atteindre la *marifet* (ar. *ma'rifa*, connaissance intime de Dieu), celles qui ont la volonté d'en prendre le chemin s'engagent donc dans une relation maître-disciples.

Comme le souligne Ernst, il est difficile de surestimer l'importance de ce lien dans le soufisme (1997, p. 124). A ce titre, la grande majorité des études portant sur le soufisme et basées sur des méthodes ethnographiques en traitent d'une manière ou d'une autre. La plupart se concentrent cependant sur les aspects sociaux et politiques du rôle du maître, et ne traitent de la relation personnelle entre le *mürşid* (ar. *murşid*) et le *mürid* (ar. *murīd*) qu'en passant, ou mettent l'accent uniquement sur la transmission telle qu'elle s'effectue dans le cadre des rituels (Bruinessen, 1992; Chih, 2000; Hoffman, 1995; Rozehnal, 2007). Il manque des indications précises sur la façon dont la relation maître-disciples est vécue dans les interactions quotidiennes. De plus, la plupart des groupes qui ont été l'objet d'études approfondies sont dirigés par des hommes. Le groupe que j'ai étudié est un des rares où on se trouve en présence d'une *mürşid* femme qui a la charge de disciples hommes et femmes.

Mon premier but, dans ce chapitre, est de fournir une exploration de la dimension genrée du lien entre maître et disciples. Deuxièmement, je m'attache à donner une image nuancée de la manière dont la relation maître-disciples fonctionne au quotidien, avec un accent sur une analyse de l'idée de soumission des disciples au maître (tr. *teslimiyet*, ar. *taslīmiyya*). Il est important de souligner ici qu'il ne peut être question de *teslimiyet* que pour les femmes et les hommes qui se considèrent comme des disciples et non pas pour les simples sympathisant·e·s. Certaines personnes qui viennent écouter Cemalnur lors de ses leçons publiques ignorent qu'il existe des gens qui lui attribuent le statut de *mürşid*. En fait, la majorité des auditrices des leçons du jeudi ne savent même pas ce que les mots *mürid* et *mürşid* veulent dire et n'ont aucune idée du concept de *teslimiyet*. Dans le reste de ce chapitre, il ne sera donc question que des disciples, des *mürid* à proprement parler.

6.1. Fondements de l'autorité de Cemalnur Sargut

L'autorité de Cemalnur Sargut repose en premier lieu sur le fait que ses disciples considèrent qu'elle a atteint le stade de *kamil insan* (ar. *al-insān al-kāmil*), d'être humain parfait. En effet, comme le dit Michel Chodkiewicz, le cheikh doit avoir une expérience personnelle de la voie sur laquelle il prétend guider les autres. Il faut qu'il ait franchi pas à pas toutes les étapes du *suluk* (ar. *sulūk*), le "voyage" qui mène à Dieu, qu'il connaisse les étapes et leurs périls (1998, p. 46). L'être humain parfait est celui ou celle qui a réussi à dompter sa *nefs* et atteint l'extinction en Dieu. Pour ces personnes, les voiles de la création qui séparent l'homme et la femme de leur créateur sont percés et il ou elle contemple alors Dieu. Les personnes qui ont fait l'expérience de cette proximité avec Dieu sont appelées *veli* (ar. *walī*), souvent traduit en français par le concept chrétien de saint (Sedgwick, 2001).

Si le fait d'avoir atteint le rang de *veli* est une exigence pour devenir maître, tou-te-s les saint-e-s ne sont pas destiné-e-s à transmettre leur savoir, encore faut-il que la fonction de *mürşid* et les attributs qui y sont liés leur soit accordés par Dieu. Une fois que cette fonction leur a été donnée, ils ou elles seront aidés dans leur tâche par le savoir immédiat dont ils ou elles disposent grâce à leur connexion directe avec Dieu. Ce savoir ne provient pas de l'étude des traités théologiques ou de la loi islamique, mais de l'expérience mystique du divin (Werbner, 2003, pp. 145-146). Comme plusieurs disciples me l'ont expliqué, les êtres humains parfaits ont accès à des réalités qui échappent aux êtres humains ordinaires et, à ce titre, ils ou elles sont à même de les diriger en vue d'une progression spirituelle optimale:

Mon père disait toujours que nous sommes dans un corridor qui nous mène à Dieu. Mais ce corridor est tout à fait sombre et comme beaucoup de personnes y ont passé avant toi, il y a de nombreuses choses qui jonchent le sol et qui rendent la progression difficile. Si tu essayes d'avancer tout seul, tu avances à tâtons et tu progresses très lentement. Mais tu peux avoir une personne qui a déjà emprunté ce corridor de nombreuses fois et qui a des yeux infrarouges pour te guider. C'est ça un *mürşid*. (Ömer, 13.08.2007)

En plus d'avoir atteint la perfection spirituelle, Cemalnur Sargut s'insère aussi dans une tradition; elle est la manifestation (*tecelli*) vivante de ses prédécesseur-e-s. Pour les soufis, l'enveloppe physique a peu d'importance. Ce qui compte, c'est l'essence, la lumière mohammadienne qui se transmet d'un maître à son successeur. Ainsi, selon les membres de ce groupe, Kenan Rifai, Samiha Ayverdi et Cemalnur Sargut sont des manifestations de la même essence, il n'y a aucune différence entre eux. Et c'est à cette essence-là que les disciples se soumettent.

En dehors de ses accomplissements sur le plan spirituel et de son intégration dans une chaîne de transmission qui font de Cemalnur Sargut un être exceptionnel, il y a un autre critère qui est essentiel pour ses *mürid*. A la question: "Quelles sont les caractéristiques les plus importantes d'un *mürşid*?", la grande majorité d'entre eux a répondu sans hésiter: "qu'il ou elle fasse ce qu'il ou elle dit." Comme le montre les deux citations de disciples ci-dessous, l'élément qui distingue le vrai maître des faux est qu'il met lui-même en œuvre ce qu'il enseigne:

Kenan Rifai a dit: "Si tu es sur le point de donner ta main à un cheikh [te lier à lui], que ton seul critère soit: est-ce que ses actes correspondent à ses paroles? S'il ne fait pas ce qu'il dit...Je vous le dis sans détour, si vous voyez que je mens, je vous donne la permission de mentir aussi. Si je vous trompe, vous pouvez le faire aussi." (Elmas, 08.08.2007)

Pour Ebru, c'est ce critère qui la convainc qu'elle a trouvé en Cemalnur Sargut exactement la maître qu'elle cherchait:

Un certain moment, je pensais que j'étais heureuse, mais j'ai fait ce vœu au fond de mon cœur: "Je veux le vrai bonheur, mon Dieu" et pour moi le vrai bonheur, c'est vraiment près de Cemalnur Abla que je l'ai trouvé. C'était exactement la personne que je cherchais, qui fait ce qu'elle dit et qui dit ce qu'elle fait. Dans ma vie, toutes les personnes dont j'ai pensé qu'elles étaient idéales m'ont déçue mais seulement chez Cemalnur Abla, tout est beau. (Ebru, 27.09.2006)

Il existe de nombreuses histoires illustrant ce thème. En voici une qui est régulièrement utilisée par la guide dans ses enseignements.

Encadré 13, Histoire de l'enfant qui ne mangeait que du miel

Pour illustrer l'idée que les conseils ne sont efficaces que s'ils sont proférés par un maître qui les met lui-même en pratique, une *mürid* m'a raconté cette histoire:

Il était une fois un enfant qui ne mangeait que du miel, il ne mangeait rien d'autre. Ses parents, inquiets, l'amènèrent chez le médecin, mais il ne guérit pas. Ils firent le tour de tous les médecins de la région, rien n'y fit. Finalement, ils se décidèrent à rendre visite à un vieux sage qu'on leur avait conseillé. Le père et le fils firent le voyage jusqu'à lui et lui exposèrent la situation. Le vieux leur dit de revenir quarante jours plus tard. Le père sortit de là très fâché, en disant qu'il avait fait un très long chemin. Ils revinrent néanmoins quarante jours plus tard et là, le vieux les reçut et dit à l'enfant: "Ne mange plus de miel!". Le père sortit encore plus fâché que la première fois, en disant qu'il aurait pu dire ça à son fils lui-même sans avoir besoin de faire tout ce trajet deux fois et en plus d'attendre quarante jours entre les deux. Toutefois, à partir de ce jour-là, l'enfant cessa de manger du miel. Impressionné, le père retourna voir le vieux pour lui demander comment il avait fait. Celui-ci lui dit: "Je vous ai fait attendre quarante jours, car il fallait bien que je ne mange moi-même pas de miel pendant quarante jours avant de pouvoir le conseiller à ton fils!"

(Hayrünisa, 06.07.2006)

En tant que personne mettant en pratique ce qu'elle enseigne et incarnant une tradition qui remonte au prophète, Cemalnur Sargut devient un exemple pour vivre l'islam aujourd'hui. Les *mürşid* incarnent l'exemple du prophète et de tous les maîtres précédents et par là permettent à ceux dont ils ont la charge de savoir comment adapter l'enseignement du prophète à la vie contemporaine.

Une fois qu'un·e aspirant·e sur ce chemin a trouvé un maître qui correspond à cette description, il ou elle se soumettra à lui⁸², c'est-à-dire qu'idéalement, il ou elle s'engage à avoir comme but de lui obéir de manière aveugle et renonce à son libre-arbitre pour s'en remettre à l'arbitre de son maître. En effet, sur ce chemin, la raison humaine individuelle est vue plutôt comme un obstacle que comme une aide ou un garde-fou, étant trop limitée pour qu'on puisse s'y fier (Geoffroy, 2003). L'obéissance au cheikh ne se limite pas au domaine manifestement spirituel, mais s'étend à tous les actes qui relèvent de ce que l'on considère habituellement comme la vie profane: le choix d'un métier, d'une épouse, d'un domicile (Chodkiewicz, 1998, p. 41). Comme le souligne Eric Geoffroy, selon les soufis, le but de la soumission n'est pas d'asservir le disciple, mais de le rendre transparent, afin qu'il puisse être investi par l'état spirituel de son maître. La *nefs* du novice, en effet, s'érigeant en perpétuel interrogatrice, fait obstacle à la lumière et à l'amour divins qui effusent de son maître (2003, p. 215). L'obéissance est nécessaire pour suivre un guide spirituel, mais elle se révèle aussi utile en elle-même: la *nefs* répugne à obéir à quiconque et l'habitude d'obéissance sert donc aussi à soumettre la *nefs*. Un soufi peut aussi recevoir des ordres qui n'ont en réalité d'autre but que d'éprouver son obéissance afin de soumettre sa *nefs* (Sedgwick, 2001, p. 47).

La relation maître-disciples comporte aussi des devoirs pour le maître. Ce dernier s'engage à diriger celles et ceux dont il a la charge dans la voie, mais aussi à les protéger, les assister, les secourir. Il prend en charge les besoins spirituels et temporels de sa communauté (Chih, 2004, p. 86). Je reproduis ci-dessous les attributs du maître et du disciple, tels qu'ils m'ont été présentés par Cemalnur Sargut.⁸³

⁸² Le verbe turc traduit ici par "se soumettre" est "*teslim olmak*" qui signifie aussi "s'en remettre entièrement à". Ce mot est également utilisé lorsqu'on parle d'une personne qui se rend à la police par exemple.

⁸³ Comme le turc ne connaît pas de genre, le mot *mürşid* dans les paroles de Cemalnur Sargut peut désigner aussi bien un homme qu'une femme. Je l'ai néanmoins traduit par le masculin, parce qu'elle parle ici de manière générique la fonction de *mürşid* qui est occupée en général par un homme. En ce qui concerne la deuxième partie du texte, à propos du ou de la *mürid*, le texte original en parle au singulier mais j'ai opté pour le pluriel dans la traduction pour éviter d'avoir à préciser à chaque fois qu'il pouvait s'agir d'une femme ou d'un homme.

Encadré 14, Les attributs du maître et du disciple selon Cemalnur Sargut

Je commence avec les caractéristiques du *mürşid*. Tout d'abord, un vrai *mürşid* doit vivre selon la morale de Mohammed (*ahlakı Muhammedi*), C'est-à-dire qu'il va vivre de manière extrêmement morale. Il ne va pas mentir, ne va pas répandre des rumeurs, ne va pas se plaindre. Pas une seule parole vilaine, rumeur, médisance ne doivent sortir de sa bouche. Si elles en sortent, tu peux être sûre que ce n'est pas un *mürşid*. Il doit se comporter avec amour, embrasser les gens, les prendre dans son giron, il ne va rien attendre [en retour], ne va rien attendre du tout de ses *mürşid*. Je ne dis pas cela seulement d'un point de vue matériel, je veux dire aussi d'un point de vue spirituel : "ça y est, ah non, ce n'est pas ça, oh là là, je me suis donné tellement de peine, pourquoi ça n'a pas marché", il ne va jamais se poser ce genre de questions [...] Deuxièmement, le *mürşid* va toujours pardonner. Troisièmement, le *mürşid* fait de la direction spirituelle personnalisée [...] Le *mürşid* doit faire la différence entre les élèves auxquels il faut s'adresser avec dureté et ceux ou celles à qui il faut parler avec douceur. En regardant leur cœur, il va voir cette différence et se comporter en conséquence. Il doit être drôle. Le Prophète était une personne pleine d'humour. Il doit être intelligent. Il doit être capable d'attirer les gens, être un chasseur. Pour être capable de faire ceci, il doit être sûr de lui. Le meilleur moyen d'être sûr de soi est d'être sûr de Dieu. C'est la caractéristique la plus importante du Prophète. Il avait deux caractéristiques: il était sûr de lui car il était sûr de Dieu et il était un serviteur. C'est-à-dire qu'il [le *mürşid*] doit avoir pris conscience de son propre néant (*hiçlik ehli olacak*).

En même temps sûr de lui et modeste...

Oui, ces deux caractéristiques doivent être rassemblées dans le *mürşid*. Avant, pour être ainsi, je ne racontais rien de ce que j'avais fait. Ce n'est pas ça. Il va raconter ce qui doit être raconté, mais il ne va pas s'attribuer ces faits, il sait qu'il n'est qu'un instrument [de Dieu], qu'il n'est là que pour servir. Il sait profiter de la vie, il est très propre. Il doit être un exemple par sa manière de s'habiller, si c'est une femme, avec son maquillage, si c'est une homme, il sera toujours propre. Il va au cinéma, ce n'est pas qu'il ne doit pas profiter des bienfaits du monde sensible, mais il ne doit pas les adorer [en faire des idôles]. C'est cela qui est difficile. S'il n'en profite pas du tout, il est facile de ne pas les adorer, mais s'il arrive à ne pas les adorer tout en en profitant, c'est cela vivre le soufisme. Tout le monde passera avant lui. C'est lui qui viendra en dernier. Il ne va jamais penser à lui-même. Il n'aura ni loisirs, ni vie privée. Il fera passer les enfants des autres avant ses propres enfants. C'est ainsi que doit être le maître parfait (*mürşidi kamil*).

En ce qui concerne les *mürşid*: Les *mürşid* doivent se connaître eux-mêmes ou elles-mêmes. Tout le problème est là. Tout d'abord, ils ou elles doivent arriver en tant que page blanche. Les disciples doivent accepter ce que le *mürşid* dit et venir. C'est comme lorsqu'on lit le Coran, d'abord on accepte, ensuite on met en question. Donc, les *mürşid* vont d'abord accepter le *mürşid*. Pour ce faire, ils ou elles doivent jauger le *mürşid*, en se demandant s'il possède ces caractéristiques [citées ci-dessus] ou non. Les *mürşid* le jaugent avec leur raison, mais en fait, ils ou elles se sont déjà vu attribuer le *mürşid* que Dieu voulait dans la prééternité. Après s'être assuré-e-s que c'est leur *mürşid*, ils ou elles vont se soumettre à lui (*ona teslim olacak*), même si celui-ci leur propose quelque chose qu'ils ou elles ne peuvent comprendre avec leur raison, à condition que cela ne soit pas contraire à la morale et à la charia. [...] Le *mürşid* doit tout le temps respecter la charia. "Je suis un *mürşid* qui ne fait pas les prières rituelles", ça ce n'est pas possible. Il doit être un exemple à tous les niveaux. Les *mürşid* vont se lier à lui [faire ce qu'il leur dit de faire]. Lorsqu'ils ou elles n'y arriveront pas, il faut le confesser: "Je n'arrive pas à vous suivre sur ce point, maître, pardonnez-moi". Celui-ci va lui répondre: "Tu

m'écouteras quand le moment sera venu. Pour le moment, il est suffisant que tu saches que tu dois m'écouter." C'est ainsi que leur relation se poursuivra.

Il y a beaucoup de jalousies bien sûr: "Il m'aime, il ne fait pas attention à moi, etc." Le maître aura une position douce, mais distante par rapport à ses disciples. Il ne va pas leur faire beaucoup de compliments. S'il leur fait beaucoup de compliments, il les empêchera de vaincre leur *nefs*. Il se montrera à la fois proche et distant. Les *mürîd* de leur côté vont se donner de la peine pour se vaincre [vaincre leur *nefs*]. J'ai été très jalouse des personnes qui entouraient Samiha Anne les premiers temps. Je voulais qu'elle me fasse un joli compliment, qu'elle me montre de l'amour. Mais un jour je me suis dit: "Combien de personnes ont-elles l'opportunité d'être en sa présence? Moi, je suis là, assise en sa présence, peut-il exister un plus grand compliment?" Le jour où j'ai pris conscience de cela, ces désirs ont disparu. Tu ne recevras pas beaucoup de compliments de ton *mürşîd*. Des fois oui, des fois pas du tout. S'il voit que c'est la *nefs* qui dirige [les disciples], il les tiendra à distance en conséquence. Tout ceci doit être géré de manière très prudente par le *mürşîd*. La personne doit être consciente de ses propres manques. Est-ce que j'ai été claire? Si l'affaire est menée ainsi dans une relation d'amour, même si la personne n'arrive pas à vaincre ses traits de caractère (*meşrep*), cela sera accepté [par Dieu], parce qu'elle suit l'amour et parce qu'elle s'est abandonnée et liée à lui dans l'amour et qu'elle fait des efforts. Et finalement, elle atteindra la paix intérieure (*huzur*).

(Cemalnur Sargut, 05.10.2006)

6.2. Une idée contestée

L'idée de soumission au maître provoque l'incompréhension chez la plupart des Turcs et des Turques, qu'ils ou elles soient profondément religieux et religieuses ou au contraire acquis·e·s aux idées laïques, comme chez la plupart de leurs co-religionnaires dans d'autres pays. Une partie des musulmans en effet, en particulier ceux influencés par des idées wahhabites ou réformistes, condamnent le soufisme, car ils pensent qu'il ne devrait pas y avoir d'intermédiaire entre les croyant·e·s et Dieu. Ils s'opposent en particulier au culte des saints et aux pèlerinages à leurs tombes. Selon eux, la dévotion excessive pour un cheikh relève du *şirk*, du fait d'associer dans l'adoration d'autres que Dieu. Les réformistes musulmans, et sur ce point ils sont souvent rejoints par leurs compatriotes modernistes laïques, ont fortement critiqué la soumission requise par le lien entre le maître et le disciple, qui confine selon eux à l'autoritarisme. La relation maître-disciples est jugée non seulement comme violant la doctrine religieuse de base, mais aussi comme étant inappropriée à l'autonomie personnelle du sujet moderne, ce qui révèle des confluences entre les discours de la modernité laïque occidentale et les discours réformistes musulmans dans la deuxième partie du vingtième siècle (Bruinessen, 2003, p. 7). On peut observer des reformulations intéressantes dans les milieux soufis en réponse à ces critiques. On remarque l'apparition dans plusieurs endroits du monde musulman de groupes se réclamant de la tradition soufie, mais rejetant l'idée de la relation maître-disciples. Les deux articles du volume *Sufism and the "Modern" in Islam* évoqués dans

le chapitre 1 présentent de tels groupes. Julia Day Howell décrit dans différentes publications des nouvelles activités identifiées avec le soufisme qui rencontrent un très grand succès dans les grandes villes d'Indonésie. Ces activités, qui prennent souvent la forme d'ateliers, se caractérisent par un rejet de la hiérarchie. Les discussions sont menées par des personnes qui ne prétendent pas à une autorité religieuse particulière, si ce n'est une solide formation dans les sujets abordés (Howell, 2000, 2007a, 2007b). Haenni et Voix, quant à eux, ont étudié la recomposition de croyances religieuses mêlant soufisme et New Age au Maroc. Ils ont interviewé des Marocain·e·s de la classe moyenne qui, après un détour par diverses traditions extérieures à l'islam (New Age, zen, etc) trouvent dans la Boutchichiyya une tradition spirituelle autochtone attractive, mais se défient en même temps profondément de l'autorité religieuse des maîtres soufis. Selon les deux auteurs, la relation traditionnelle entre le maître et le disciple est ce qui est remis en question en premier lieu. Il en résulte ce que les auteurs appellent un soufisme sans allégeance (Haenni & Voix, 2007). Bien que les personnes auxquelles Cemalnur Sargut s'adresse partagent une grande partie des caractéristiques sociologiques des populations concernées par les études citées ci-dessus, la relation maître-disciple a gardé une place centrale dans le soufisme telle qu'elle l'enseigne. Cela ne se passe toutefois pas toujours très facilement. Les disciples sont effectivement nombreux et nombreuses à admettre avoir des difficultés avec ce concept. En tant que membres des classes moyenne et supérieure influencés par les idées modernistes, certain·e·s doivent se battre avec leurs convictions avant de pouvoir se lier au maître. Ils ou elles sont attiré·e·s par le groupe et ont envie d'en faire partie, mais des réticences profondes leur donnent du fil à retordre, leur éducation leur ayant inculqué la valeur suprême de l'individu pensant et indépendant. Ces réticences leur posent problème au début, mais peuvent aussi refaire surface régulièrement, des années après. Beaucoup buttent sur ce qu'ils ou elles perçoivent dans un premier temps comme de l'adoration pour la maître, idée qui semble contredire un des dogmes fondamentaux de l'islam excluant toute médiation entre Dieu et l'être humain. Une disciple m'a expliqué la confusion que créait chez elle l'idée de maître et la manière dont elle l'a surmontée:

Moi je n'ai pas du tout compris ce chemin [au début]. Ce qu'on nous apprend en islam, c'est qu'il ne peut y avoir d'intermédiaire entre Dieu et sa créature. Au début, on a commencé à me parler d'un Efendi [Kenan Rifai]. Je l'ai vu comme un intermédiaire et pendant longtemps, je n'ai pas pu accepter Efendi. Cela a duré quelques mois. Un jour, j'ai téléphoné à Cemalnur Abla - je ne m'en souviens pas, mais c'est elle qui l'a raconté - je lui ai demandé de venir dans un café à Fenerbahçe et je lui ai dit: "Je comprends tout, mais je ne comprends pas cet Efendi." [rires]. Après, j'ai compris que ce n'était pas un intermédiaire, qu'ils et elles étaient encore plus que nous des simples créatures. J'ai compris que simplement on pouvait se rapprocher plus

facilement de Dieu en suivant leur chemin, en mettant en pratique ce qu'ils et elles enseignaient et qu'ils et elles étaient des ponts, mais jamais des intermédiaires. (Binnaz, 28.06.2007)

Le témoignage de Derya (Itinéraire 1) illustre très bien cette lutte et la manière dont elle l'a résolue. Au début, elle ne comprenait pas qu'on puisse suivre "aveuglément" un autre être humain, comme les premiers musulman-e-s avaient suivi le prophète. Elle se demandait si ces personnes n'avaient pas de raison pour penser par elles-mêmes. De plus, elle a été agacée lorsque son amie a embrassé les pieds de Samiha Ayverdi en se disant qu'elle pouvait bien se jeter à son cou, mais pourquoi les pieds? Finalement, elle a été elle-même transcendée par la beauté et la force spirituelle qui émanait de la *mürşid* et tous ses doutes ont disparu d'un coup. Elle ne dit pas s'ils ont refait surface plus tard, mais la plupart des disciples s'accordent à dire qu'il leur faut des années de lutte pour parvenir à accepter l'idée de *teslimiyet*. Ainsi, la soumission est conçue comme un processus, dont tout le monde sait qu'il va être long et accompagné de doutes et de résistance.

6.3. Affiliation

Dans les confréries soufies, l'entrée dans la voie est traditionnellement marquée par un rituel, lors duquel le ou la disciple promet allégeance au maître. Ce n'est pas le cas dans le cercle étudié ici, qui ne connaît aucune cérémonie formelle sanctionnant l'admission dans le groupe. L'affiliation se passe progressivement, sans qu'elle ne soit jamais explicitement marquée, ni par un acte de parole, ni par un rituel. Comment Cemalnur Sargut accepte-elle une nouvelle ou un nouveau *mürid*? Comme nous l'avons vu au chapitre 5, le lien entre le maître et le disciple est considéré comme fixé dans la prééternité et comme le fruit d'une décision qui ne dépend ni du disciple ni du maître. Lorsqu'on pose la question directement à la *mürşid*, elle souligne qu'elle laisse les personnes intéressées venir à elle et qu'elle n'entre en matière que lorsque qu'elles insistent. Elle s'efforce de montrer ainsi qu'elle ne fait pas d'efforts particuliers destinés à attirer des adeptes. En fait, selon ses dires, elle s'applique à laisser s'accomplir ce qui est déjà accordé (tr. *nasip*, ar. *nasīb*) par Dieu. Elle est disponible si une personne a besoin d'elle, mais la laisse s'éloigner si ce n'est pas sa destinée d'être sa *mürid*. Cette attitude fait aussi partie de la construction du charisme. Le maître doit montrer que c'est cet élément mystérieux qui le différencie des autres êtres humains qui attire des adeptes et non ses efforts conscients de recruter des disciples. Cela donne par ailleurs une image de modestie et d'innocence qui va avec la figure du maître.

Une fois qu'une relation de maîtrise spirituelle est établie, Cemalnur Sargut décourage ses disciples de participer à des réunions d'autres groupes, car elle estime qu'il n'est pas bon de mélanger les enseignements de plusieurs maîtres. Cette règle n'est valable que pour les

personnes qu'elle considère comme ses *mürid* (disciples), car elle est responsable de leur vie spirituelle. Cela ne concerne pas les *muhip* (sympathisant·e·s, celles et ceux qui viennent par exemple aux *sohbet* ouverts au grand public) qui proviennent d'ailleurs en partie d'autres groupes et peuvent être lié·e·s à d'autres maîtres. Dans l'histoire du soufisme, l'affiliation à plusieurs confréries en même temps est pourtant un phénomène assez courant, bien qu'il n'y ait souvent de véritable lien initiatique qu'avec un seul maître (Geoffroy, 2003, p. 219). Cemalnur Sargut représente donc une exception, car elle décourage aussi la simple visite à d'autres *mürşid* ou d'autres *tekke* (lieu de réunion de derviches). La *mürşid* souligne que tant que la personne est en recherche, elle ne se permettrait pas de lui dire quoi que ce soit à ce sujet, pour qu'elle puisse librement choisir le groupe qui lui convient le mieux, mais une fois qu'elle a décidé de se lier à la tradition de Kenan Rifai, elle la découragera d'aller voir ailleurs. Elle le justifie en disant que chaque maître a sa propre méthode et sa propre personnalité et que les *mürid* risquent de s'embrouiller en mélangeant les styles. Deux métaphores reviennent régulièrement dans les enseignements et dans les entretiens que j'ai faits avec les disciples pour défendre cette position. Il y a tout d'abord le parallèle avec la médecine: la personne qui essaye beaucoup de médicaments différents en même temps ne va pas guérir. Ces médicaments différents sont efficaces, mais chacun séparément. Il ne s'agit pas de dire que les autres maîtres ne sont pas authentiques, mais il ne faut pas mélanger les enseignements. L'autre métaphore qui est citée encore plus souvent fait un lien entre le rôle de *mürşid* et celui de la mère. Selon les personnes que j'ai interrogées, le lait de la mère est bon pour l'enfant auquel elle a donné naissance, mais ne serait pas bon pour un autre enfant. Chacun·e préfère le lait de sa propre mère.

Or, la possibilité ou non de double affiliation affecte considérablement la forme que prend la vie religieuse des membres d'un groupe. En particulier, cela a des conséquences importantes sur la relation maître-disciple et sur l'étendue de l'influence du maître sur la vie de ses *mürid*. Pour illustrer ce point, une comparaison avec un autre groupe peut être utile. Je me suis rendue à plusieurs reprises dans une *tekke* d'un groupe de Qādiri pour y assister au *zikir* le jeudi soir. J'ai aussi revu certaines des femmes rencontrées là-bas à l'extérieur. Ce groupe diffère de celui de Cemalnur Sargut à bien des égards. Ses membres proviennent essentiellement des couches pauvres composées de migrant·e·s de diverses régions d'Anatolie⁸⁴. Certaines des femmes, la majorité peut-être, ne savent pas lire et écrire. Ce groupe donne une très grande place aux rituels, sans qu'il n'existe –à ma connaissance–

⁸⁴ Je n'ai eu accès qu'aux femmes du groupe. La situation pourrait être différente parmi les hommes.

d'autres formes d'enseignement ou de réunions que ces rencontres du jeudi soir. Par ailleurs, la ségrégation entre les hommes et les femmes est appliquée strictement. Dès qu'elles ont franchi la porte d'entrée, les femmes empruntent un escalier qui les mène à la section qui leur est réservée. Lors du rituel, elles sont séparées du reste du groupe par une paroi en moucharabié qui leur permet d'entendre le cheikh et de participer sans être vues. Parfois, le cheikh passe rapidement du côté des femmes après le repas pour voir si tout se passe bien, ce qui est l'unique occasion pour elles de l'apercevoir pendant la soirée. Il est probable qu'elles puissent lui parler en face à face sur rendez-vous, si elles ont une question particulière à lui poser, mais en général leurs rapports avec lui sont très limités. Or, rien ne s'oppose ici à une affiliation à un autre groupe ou à la fréquentation d'une autre *tekke*. Ceci a pour effet que les femmes de cette confrérie organisent leur vie spirituelle de manière relativement indépendante de leur maître. Elles peuvent se rendre dans d'autres *tekke*, notamment celles où les rituels ont lieu un autre jour de la semaine. Elles organisent aussi des rencontres entre elles dans leurs foyers, qui leur permettent de prier et d'échanger loin du contrôle du cheikh. Elles peuvent donc se créer de manière autonome une vie spirituelle à partir du patchwork des différentes réunions auxquelles elles se rendent. La situation est totalement différente parmi les disciples de Cemalnur Sargut, où comme nous allons le voir dans le reste de ce chapitre et dans le chapitre suivant, l'impact de la guide sur la vie de ses *mürîd* est très grand. Par ailleurs, sa manière de les décourager d'aller voir ailleurs a aussi pour effet de les empêcher d'acquérir un savoir différent qui leur permettrait de la contredire.

6.4. La direction spirituelle personnalisée

Aussi bien pour Cemalnur Sargut que pour ses *mürîd*, il y a une idée essentielle à saisir dans la relation maître-disciples: le vrai maître propose une direction spirituelle personnalisée (*kişisel irşad*). Chaque disciple est différent·e, porte d'autres noms de Dieu et doit se battre contre des traits de caractère différents. Ainsi, le maître ne peut ni s'adresser de la même manière à tous et à toutes, ni en exiger les mêmes choses. L'enseignement s'adapte au niveau et à la capacité spirituelle des disciples, à leur caractère de même qu'aux obstacles spécifiques qu'ils ou elles vont rencontrer.

La différence se situe tout d'abord au niveau de la forme, de la manière dont la *mürşîd* s'adresse aux *mürîd*, comme l'explique Cemalnur Sargut:

Le maître doit proposer une direction spirituelle personnalisée. Par exemple, j'étais une enseignante de chimie très douce. Il y a eu beaucoup d'élèves qui ont appris la chimie avec moi mais il y en a aussi eu qui n'ont rien appris, parce qu'il y en a qui aiment les enseignant·e·s plus strict·e·s. C'est pourquoi le *mürşîd* doit faire la différence entre celles et ceux qui aiment les

maîtres stricts et celles et ceux qui aiment les maîtres plus doux; il doit regarder dans leur cœur, voir cette différence et se comporter en conséquences. (Cemalnur Sargut, 05.10.2006)

Dans les entretiens, les disciples ont souvent souligné avec admiration cette capacité de la guide à adapter son comportement en fonction des disciples:

Chacun·e est éduqué·e différemment, ce n'est pas la même chose. Il y a des gens à qui il faut expliquer en les brusquant un peu tandis que d'autres comprennent quand on les aime et les caresse. Cemalnur est un chef d'orchestre, elle gère tout ça, pour chacun différemment, c'est tellement fatigant. Je l'observe, c'est insupportable. Mais Dieu lui a donné ce devoir, Il lui donne aussi la force qui va avec. (Bahar, 22.06.2007)

En plus de la manière de s'adresser à ses disciples, la *mürşid* doit aussi adapter le contenu de son enseignement, étant donné que chaque personne ne peut saisir que les réalités qui correspondent à son niveau spirituel et que tous et toutes ne sont pas destiné·e·s à atteindre le même degré. Ainsi, selon la guide, il ne peut y avoir un enseignement standard, qui prévoirait par exemple une série de choses à assimiler chaque année. Chaque *mürid* est différent·e et avance sur le chemin à sa propre vitesse. Certain·e·s devront se contenter d'arriver à un certain point, par exemple arrêter de boire, tandis que d'autres s'appliqueront à des réalisations spirituelles plus profondes.

Une règle qui est valable pour une personne peut ne pas être valable pour une autre. Par exemple, dans les enseignements collectifs, Cemalnur Sargut apprend qu'il faut aider son prochain, mais elle peut interdire à un ou une *mürid* en particulier d'aider, parce qu'elle pense que cette personne le fait pour de mauvaises raisons ou que ce qu'elle doit apprendre se trouve dans le fait de se retenir de rendre service. Ceci implique bien entendu, selon les disciples, que la maître est capable de lire leur âme, d'apprécier leur caractère et l'avancement spirituel de chacun·e, comme l'exprime un *mürid*:

Elle sait quel est le bon moment pour tout. Si elle m'avait dit ça un mois plus tôt, j'aurais pu fuir ou me fâcher, mais le temps était venu. C'est ça, la différence entre un vrai *mürşid* et un faux *mürşid*. Le faux *mürşid*, parce qu'il ne sait pas quand est le bon moment, parce qu'il ne sait pas lire les gens, il ne peut pas faire un enseignement spécialisé, il peut te mener au suicide. Et il existe des exemples! (Mahir, 20.07.2006)

Cette manière d'interdire pour certain·e·s ce qui est permis ou au contraire de permettre pour certain·e·s ce qui est interdit peut être poussée jusqu'à des formes assez surprenantes pour une observatrice extérieure, comme dans cet exemple concernant des jeunes du groupe qui m'a été rapporté par un disciple plus âgé. Celui-ci m'a expliqué que la guide spirituelle doit détruire la personnalité (*kişilik*) de ses disciples, car c'est cette dernière qui les empêche d'avancer. Selon lui, elle détruit en fait le semblant de personnalité que les *mürid* se sont forgée durant leur vie pour mieux faire ressortir leur vraie personnalité. Or, la maître attend que les *mürid* soient mûr·e·s pour procéder à cette destruction. Tant qu'une personne n'est pas prête, elle peut

l'encourager à continuer à vivre de la manière dont elle vit, même si cela ne correspond pas à la morale religieuse qu'elle-même défend:

Mais cela doit être comme ça [elle doit détruire la personnalité], c'est ta personnalité qui t'empêche t'avancer. Après, elle reconstruit sur les décombres. Et tant que le temps n'est pas venu, elle rajoute des étages à cet immeuble qui n'est en fait pas le tien. Elle sait qu'un jour il sera détruit et elle te protège. Je le vois chez les jeunes [du groupe]. C'est une des choses qui me surprennent le plus et qui augmentent encore mon admiration pour les *mürşid*. Ces jeunes vivent au bord du monde matériel. Mais ils viennent aussi parfois à la mosquée, certains sont venus à la Mecque. D'un côté, ils voient ces choses religieuses et de l'autre côté, il a cette vie folle, les discos, les femmes, une vie très mélangée. Il y a cette idée: On ne sacrifie pas une *nefs* qui n'est pas encore arrivée à maturité (*körpe nefis kesilmez*). Imagine que la *nefs* est d'abord un bébé, puis elle devient un veau, puis une vache. Il ne faut pas sacrifier la *nefs* lorsqu'elle est encore à l'état de bébé. Et jusqu'à ce que ce temps soit venu, elle les aide à le vivre, pour qu'il n'y ait pas d'accident. Elle les protège. Ils m'ont raconté qu'ils en avaient assez, qu'ils avaient envie de se ranger. Elle leur a dit que ce n'était pas possible, qu'ils devaient continuer à vivre leur vie normalement, que le moment n'était pas encore venu. Ils sont encore jeunes et tendres (*körpe*). Quand le moment de procéder au sacrifice sera venu, elle leur demandera de tendre la gorge...Parce que des trésors incroyables vont en sortir. Pour le moment, ces trésors sont recouverts, cachés. Mais c'est avec leur vérité qu'ils vont trouver la paix intérieure (tr. *huzur*, ar. *huḍūr*). Il faut attendre. (Mahir, 08.08.2007)

6.5. Avoir une femme pour mürşid

Parmi les personnes que j'ai rencontrées dans le cercle des disciples de Cemalnur Sargut, un jeune homme avait été lié à deux maîtres différentes dans sa vie, qui étaient les deux des femmes. Son récit nous servira d'introduction à cette section sur la dimension genrée de la relation maître-disciples.

Itinéraire spirituel 9, Ahmet, né en 1976, ingénieur, divorcé, sans enfant

Je viens d'une famille qui vit l'islam dans le sens traditionnel. Mes parents sont plutôt comme les familles républicaines, ils font le jeûne et parfois la prière rituelle pendant le ramadan. Mon père va à la mosquée le vendredi. On fait des sacrifices, on va voir la famille lors des fêtes religieuses. Quand j'étais jeune, j'allais à la mosquée le vendredi. Je faisais le ramadan, mais sans vraiment réfléchir à son sens symbolique (*mana*), tout ceci était plutôt une tradition pour moi. Quand j'avais 16-17 ans, j'ai commencé à me poser des questions sur l'existence. Surtout au lycée, j'ai commencé à lire beaucoup. J'ai lu Montaigne, Dostoïevski, Nietzsche, Sartre. A cet âge, j'étais presque athée, je disais: "Je suis un musulman, mais un musulman qui n'a pas été convaincu et j'attends d'être convaincu". Puis, dès que j'ai fini l'université, je suis parti faire un doctorat aux Etats-Unis. Là-bas, j'ai commencé à lire des choses en lien avec l'islam, dont Ahmet Hulusi. Il est un peu comme al-Ġazālī, une personne qui explique tout avec la logique et la physique, entre la philosophie et le soufisme. Cela m'a beaucoup influencé, il me donnait des réponses que personne d'autre dans mon entourage ne me donnait. L'imam de la mosquée, etc, ne me satisfaisait pas, ce qu'il disait me paraissait être des fables. Puis j'ai laissé tomber toutes ces lectures. Mon cerveau était fatigué de tant penser. J'ai commencé à voir que cela ne menait nulle part et à lire des soufis. Je n'ai rien compris mais...j'ai su que c'était ça. Il était clair qu'ils avaient trouvé le bon chemin. J'ai commencé à être marqué par la musique soufie. Je me suis intéressé à Mercan Dede [musicien turc installé à Montréal alliant musique soufie et musique électronique] et j'ai regardé sur internet. Sa page donnait des liens, dont un avec le titre "Sufi orders in the United States". J'ai trouvé curieux

que le soufisme soit venu jusqu'aux Etats-Unis et j'ai vu qu'il y avait un groupe de Cerrahi (ar. Ġarrāhī) à Washington DC, tout près de l'endroit où j'habitais. J'ai pensé que c'était des hippies américains, qui se font plaisir en lisant Mevlana [Rūmī]. Mais quand même, j'étais curieux, j'ai voulu y aller une fois. J'ai demandé au téléphone et ils m'ont dit que je pouvais venir, qu'ils se rassemblaient le dimanche. J'y suis allé en voiture. Je suis entré, il y avait 3-4 derviches, ils m'ont offert un thé, puis le moment de la prière est arrivé. Entre temps, j'avais commencé à faire la prière rituelle de mon côté. D'abord, je ne faisais que celle du matin, puis j'ai augmenté, car cela a commencé à être un plaisir. Ces Américains m'ont dit qu'ils allaient faire la prière et que je pouvais me joindre à eux, si j'en avais envie. Cela m'a surpris et nous avons fait la prière ensemble. Mais c'était une prière d'un genre que je n'avais jamais vu, car il était clair qu'ils étaient remplis d'amour (*çok aşıklar*). Cela m'a encore plus surpris, parce qu'on n'a pas l'habitude de voir l'islam chez des étrangers, spécialement des Américains blancs. J'aurais été moins surpris si c'était des Noirs américains. Puis, nous avons commencé à chanter, nous étions très peu, trois ou quatre personnes. Ils ont distribué des livres, sur lesquels il était écrit Sheikh Muzzafer Ozak [un des grands cheikhs de la confrérie cerrahi, mort en 1985]. Je me suis dit qu'ils venaient probablement de Turquie, mais j'ai vu que les chansons étaient en anglais. Il y en a que je connaissais du turc, mais qui avaient été traduites en anglais. Puis nous avons fait un petit *zikir*. C'était le premier *zikir* de ma vie. Puis j'ai commencé à y aller chaque dimanche. Plus tard, j'ai compris que leur cheikh était à New York et que c'était une femme, Sheikha Fariha [Américaine convertie à l'islam, née en 1947]. Après, je suis allé à New York pour la rencontrer. J'avais commencé à la voir dans mes rêves. Quand j'y suis allé, je l'ai rencontrée et je suis tombé amoureux d'elle comme je ne suis jamais tombé amoureux de ma vie. Je n'ai pas pu dormir jusqu'au matin et je me suis mis à marcher dans les rues de New York, comme si on m'avait enfoncé un pieux dans la poitrine, comme un fou. J'ai commencé à comprendre ce qu'était le soufisme dans le vrai sens du terme, la relation maître-disciple. J'aimais Madame Feriha d'une manière incroyable. C'était en juin 2003. Ensuite, peu de temps après mon allégeance, j'ai vu Madame Cemalnur dans mon rêve. Ma mère m'en avait parlé. Elle m'a dit qu'elle allait aux *sohbet* d'une femme qui disait des choses comme celles que je racontais. [...] Dans mon rêve, je me suis vu pendant un cours de chimie. Mon professeur m'aimait beaucoup, parce que j'étais très bon en chimie. Il distribuait les copies d'examen. Mais il me regardait avec des yeux si aimants que c'était un peu comme s'il me favorisait et les autres élèves se moquaient de moi. Puis, j'ai vu que j'avais eu une très bonne note et sur ma copie, il y avait une phrase écrite: "Homme ou femme, cela ne fait pas de différence, viens" et il y avait une adresse. Cela disait "Boulevard Edhem⁸⁵ et Boulevard de Bagdad", numéro 1 et c'était signé Cemalnur. J'ai raconté ce rêve à Feriha. Elle m'a dit qu'il se pouvait que Cemalnur ait un lien spirituel avec moi, mais n'était pas sûre. [...]

Je suis rentré en Turquie en 2005, en juin, après être resté deux ans avec Madame Feriha. Je me sentais mal, parce que mes ami·e·s aux Etats-Unis étaient exactement le type de musulman·e·s que je cherchais, tout à fait ouvert·e·s d'esprit mais qui avaient vraiment à cœur de vivre l'Islam. Je ne me sentais pas seul parmi eux. Quand je suis venu ici, la Turquie m'a semblé être un endroit très difficile pour moi. La première chose, c'est que j'avais quitté ma mère, comme je l'appelais. Tant que j'étais avec Madame Feriha, tous mes problèmes prenaient fin. Il n'y avait même pas besoin que je lui raconte, il suffisait que je sois avec elle. Je suis venu ici, il y a un lieu de rencontre (*dergah*) cerrahi ici, avec aussi la tombe du saint fondateur, Pir Nurreddin Cerrahi. Quand j'y suis allé, j'ai pensé que j'allais à un endroit incroyable. Bien sûr, c'est très beau d'être en présence du Pir, mais... je suis rentré et j'ai commencé à me sentir seul. Oui, on chantait de manière beaucoup plus belle, des voix

⁸⁵ Edhem est le nom du maître de Kenan Rifai, cf chapitre 2.

magnifiques, il y avait Ahmet Özhan [un des plus grands noms de la musique d'art ottomane et soufie]. En Amérique, on chante en anglais et les personnes ne sont pas forcément des bon·ne·s musicien·ne·s. En plus, quand ce sont des étrangers qui essayent de chanter de la musique classique turque, il y a toujours quelque chose qui manque. Ici, tout était parfait, mais il y avait quelque chose qui manquait dans mon cœur. Petit à petit, cela allait de plus en plus mal, j'ai commencé à vraiment me sentir déconnecté. Une année et demie après mon retour, en décembre 2006, j'ai décidé d'aller à un *sohbet* de Madame Cemalnur. Je voulais la rencontrer, parce que je l'avais déjà vue à la télévision et je l'avais beaucoup appréciée. Et je m'étais rappelé que quand j'ai dit au revoir à Feriha, elle m'a dit: "C'est Cemalnur." Moi j'ai dit: "Ne donnons pas de nom pour le moment, je verrai quand je serai en Turquie." Mais lorsque ton cheikh dit quelque chose, tu ferais mieux de le suivre. Peut-être est-ce pour cela que cela m'a pris plus de temps pour la trouver. Puis je suis allé à un de ses *sohbet* et cela m'a beaucoup plu. A la sortie, j'ai attendu pour faire connaissance avec elle. J'ai dû attendre longtemps, parce qu'il y avait beaucoup de personnes qui voulaient l'embrasser. J'ai attendu qu'il y ait moins de gens autour d'elle et je me suis présenté. Elle a pris mes mains et m'a regardé dans les yeux, mais elle a regardé avec une très belle attention. La chose la plus importante était sa présence. Lorsqu'elle m'a regardé comme ça, j'ai revu pour la première fois, une année et demie après, le regard de Madame Feriha. C'est un regard qui va droit au cœur. Elle me tenait la main. Je n'arrivais pas à lui lâcher la main, mais en même temps, je n'arrivais pas la tenir comme un homme, ma main était comme un oiseau dans la sienne. Quand je lui ai dit que je l'avais vue dans mes rêves, elle m'a regardé avec encore plus d'attention, à ce moment, elle est tout à fait devenue Madame Feriha à mes yeux. C'était quelque chose d'incroyable. "Ah oui, j'aimerais beaucoup l'entendre." m'a-t-elle dit. "Alors, je vous le raconterai quand vous aurez le temps." Je suis allé aux *sohbet* des jeunes le samedi suivant et ensuite, je lui ai raconté mon rêve. Je me suis demandé ce que j'avais vu, car elle a fondu en larmes et m'a fait beaucoup de prières (*hayır duası*) et j'ai été très surpris parce que cela voulait dire beaucoup pour moi, mais cela voulait dire tant de choses pour elle! Je n'en avais pas su la valeur. Ainsi, nous avons fait connaissance et elle m'a dit que je pouvais venir à toutes les réunions, que je pouvais l'appeler quand je voulais et que si je n'avais pas envie de venir, je pouvais le lui dire, elle m'a fait cette très belle offre. Après, j'ai parlé avec Madame Feriha. Elle m'a dit de donner une rose de sa part à Cemalnur et de lui transmettre ses salutations. [...] Comme elle a donné sa permission, j'ai demandé à Cemalnur Abla de m'accepter comme disciple et maintenant je continue avec elle comme *mürşid*.
(Istanbul, 13.08.2007)

Le récit de ce coup de foudre qu'il a eu pour une femme maître dans une *dergah* cerraï aux Etats-Unis et la force avec laquelle il parle de cet amour, qui le rend "fou", nous amène à nous interroger sur les ambiguïtés qui peuvent exister dans la relation entre maîtres et disciples, en particulier lorsque les deux ne sont pas du même sexe. J'ai abordé la question en demandant aux *mürîd* si le fait que leur maître soit une femme revêtait une importance particulière à leurs yeux. Je présente donc les impressions subjectives des disciples à ce sujet. Dans leurs réponses, on retrouve la complexité de leur conception du masculin et du féminin (présentée au chapitre 4) qui fait que la différence homme-femme est à la fois sans importance, mais qu'en même temps, elle est essentielle.

La *mürşid* en tant qu'être au-delà des sexes

Lorsque j'ai demandé aux disciples de Cemalnur Sargut s'il était important que leur *mürşid* soit une femme, beaucoup ont commencé par répondre par la négative. Comme nous l'avons vu au chapitre 4, les membres de ce groupe considèrent, à l'instar de beaucoup d'autres soufis, que le sexe n'a plus aucune importance à partir d'un certain stade de perfection spirituelle, lorsque les désirs du corps ont été dépassés. En effet, quand l'homme et la femme se sont anéantis en Dieu, ils n'ont plus d'existence propre, donc plus de sexe. Comme le dit un soufi du XIII^{ème} siècle, Farîd al-Dîn 'Attâr:

Partout où se trouvent des soufis, ils n'ont aucune existence séparée de l'unicité de Dieu. Dans l'unicité, que reste-t-il de l'existence du "je" ou du "vous"? Donc comment resterait-on homme ou femme? (cité par Hoffman, 1996, p. 255)

Or, les derviches considèrent en général que leur maître a atteint ce stade de perfection spirituelle et qu'il ou elle est donc au-delà de l'homme ou de la femme en tant qu'êtres sexués.

De plus, comme je l'ai expliqué plus haut, les *mürîd* voient Cemalnur Sargut avant tout comme la manifestation d'une essence qui lui a été transmise dans une chaîne qui comportait indéfiniment des hommes ou des femmes. C'est cette essence, par définition non sexuée, qui est importante, non l'enveloppe charnelle qui la porte:

Je n'ai pas eu l'expérience d'un maître homme, mais je ne pense pas que cela fait une différence. C'est le sens profond (*mana*) qui apparaît. Qu'il apparaisse chez un homme ou chez une femme est de peu d'importance, me semble-t-il. (Hatice, 01.08.2007)

Pourtant, on peut observer que Cemalnur Sargut est évidemment considérée comme une femme par ses disciples. Malgré l'idée de dépassement du niveau sexué, le fait que la guide ait pris corps sous la forme d'une femme a une grande importance dans la manière dont les *mürîd* conçoivent leur relation avec elle.

Mixité des sexes dans la relation maître-disciple

Cela a tout d'abord une influence sur leurs rapports de tous les jours, en particulier parce que la mixité peut créer des problèmes dans une relation aussi proche. Les exemples mentionnés dans la littérature, décrivant des cas concrets de difficultés au quotidien, concernent le plus souvent des exemples où le maître est un homme. Dans son étude du soufisme en Syrie, l'anthropologue Paulo Pinto a relevé que ce lien étroit entre un homme et une femme contrevenait aux conventions sociales locales:

The emotional and physical intimacy that pervades the relationship between the Sufi shaykh and his disciples raises some problems when there are female disciples of male shaykhs, which is the usual situation in traditional *zawiyas*. The love and complete submission that the disciple

must devote to the shaykh stand in opposition to the shared understandings of female honour and gender roles that prevail in Muslim religious milieus. (2004a, p. 196)

Mark Sedgwick, quant à lui, évoque le danger d'abus:

L'amour et l'obéissance totale du soufi pour son cheikh ne sont pas exempts de dangers. Il arrive que des cheikhs ne se montrent pas dignes de l'amour manifesté à leur égard, particulièrement dans le cas de l'amour de disciples féminines, auquel peuvent se mêler d'indésirables considérations charnelles. De tels scandales sont pourtant extrêmement rares. (2001, p. 50)

Il m'a semblé intéressant de chercher à comprendre comment cette question se posait lorsque le *mürşid* est une femme. De nombreuses disciples féminines de Cemalnur Sargut ont en effet relevé la facilité découlant du fait qu'elles soient du même sexe que leur guide, comme l'illustre les extraits d'entretiens suivants:

Ce [les maîtres] sont des exemples idéaux en tant que personnes, mais ce n'est pas obligé que ce soit des femmes, cela pourrait être des hommes. Mais nous avons de la chance, nous avons toujours eu des maître femmes.

Pourquoi le voyez-vous comme une chance?

Parce que les relations avec les femmes sont plus faciles. Avec un homme, cela pourrait être plus limité. Cela pourrait être difficile et dangereux. Cet amour spirituel (*ilahi aşk*) pourrait se transformer en amour d'une femme pour un homme. (Bahar, 22.06.2007)

Si c'était un homme, je suis sûre que j'aurais aussi été intéressée par le côté physique. Si j'avais vu Efendi, je pense que je n'aurais pas pu vivre très longtemps, je serais morte de cet amour. L'air majestueux (tr. *heybet*, ar. *haiba*) que l'on trouve chez les hommes est très particulier [...] Mais chez ma mère [Cemalnur Sargut], c'est le service, c'est très important. De pouvoir observer cela chez ma mère a été d'une très grande utilité pour moi. C'est à ce moment que j'ai compris que ce que je regardais était l'esprit (*ruh*). Si c'était un homme, je serais restée coincée à ce niveau [physique]. (Aliye, 21.06.2007)

Quoi qu'on en dise, si son corps était celui d'un homme, je ne pourrais pas l'embrasser aussi tranquillement (rires). Pour les femmes, c'est une occasion d'être plus proches. (Ayşe, 11.09.2007)

Tandis que la plupart des femmes ont relevé qu'elles pouvaient avoir une relation plus proche avec Cemalnur Sargut en raison de l'absence d'ambiguïté, en contrastant cette relation avec les dangers qu'il pourrait y avoir si elle avait été un homme, la différence de sexe n'a été relevée comme pouvant représenter une difficulté par aucun des hommes que j'ai interrogés.

Un *mürid* voyait même un avantage dans cette différence:

Comme elle est une femme, cela m'aide à découvrir la femme qui est en moi et je me réalise plus rapidement. Je m'inspire aussi d'Ibn 'Arabî, dont la *mürşid* était aussi une femme, cela me plaît. Si mon *mürşid* était un homme, peut-être que j'avancerais moins vite. Je pense que le fait que le *mürşid* soit du sexe opposé a un effet accélérateur. (Engin, 15.09.2007)



Photo 11, Deux disciples écoutent attentivement leur guide

Si les disciples ne mentionnent pas spontanément des difficultés, l'idée que la mixité représente un risque n'est pas sans incidence sur la manière dont Cemalnur Sargut envisage sa fonction. Comme je l'ai montré dans le chapitre 1, le principal obstacle à la direction spirituelle des femmes est l'idée qu'elles risquent d'éveiller un désir sexuel en l'homme. Cette idée a des conséquences importantes sur la vie personnelle des femmes qui remplissent la fonction de *mürşid* et sur leurs possibilités d'enseigner.

Il est en effet très frappant de constater que souvent les femmes *mürşid* ne sont pas mariées. Cemalnur Sargut par exemple a été mariée deux fois et ces deux unions se sont terminées par un divorce. Samiha Ayverdi s'est aussi séparée très jeune de son conjoint, après un bref mariage dont est née une fille. C'est aussi le cas de plusieurs femmes maîtres spirituelles présentées dans la littérature qui sont divorcées, veuves ou célibataires (Clancy-Smith, 1991; Grandin, 1988; Hoffman, 1995). Le fait de ne pas/plus être mariée comporte des avantages pratiques, en tête desquels se trouve l'absence de famille à charge. Cemalnur Sargut explique clairement qu'elle a pu vraiment commencer les cours de Coran que lorsqu'elle n'avait plus personne dont elle devait s'occuper. Elle s'était séparée de son mari, son fils était parti étudier à l'étranger et sa mère n'habitait plus avec elle.

L'autre avantage est de ne pas être encombrée d'un mari potentiellement jaloux:

Faut-il ne pas avoir de mari pour être une femme mürşid?

En effet, être sans mari est une bonne chose [rire]. Je peux te le dire ouvertement. Mais je ne me suis pas séparée dans l'idée de devenir *mürşid*. [...] Effectivement, il est plus simple d'être

mürşid lorsqu'on n'est pas mariée et qu'on n'a pas d'enfant. C'est plus facile pour les hommes. Une femme peut accepter que son mari soit un *mürşid*, un homme n'est pas en mesure, actuellement en Turquie, d'accepter que sa femme soit une *mürşid*. Je l'ai vu aussi entre mon père et ma mère. Mon père a compris que ma mère était une *mürşid* une semaine avant sa mort [rire]. Il le savait, mais il ne savait pas que c'était à ce point. Il paraît qu'il est allé une fois à un *sohbet*, juste avant sa mort et il a dit: "Ah, tiens, ma femme est *mürşid*!" et ensuite il est mort. Ma mère ne pouvait être en relation qu'avec les femmes. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

Meşküre Sargut est un exemple de femme qui a connu mariage harmonieux. Elle n'a toutefois pu commencer à enseigner aux hommes qu'après la mort de son mari, dont elle raconte en riant qu'il était maladivement jaloux. Un des *mürşid* explique lui aussi qu'aucun homme ne voudrait être marié avec une femme dont tant de disciples des deux sexes sont amoureux et amoureuses (il parle ici d'amour spirituel):

C'est quand on atteint le stade de *mürşid* que cette différence [homme-femme] disparaît. Avant d'y arriver, tu dois apprendre à être une bonne femme ou un bon homme. Quand tu as atteint l'autre stade, tout ceci n'a plus d'importance. Tu vis dans un autre monde, tu n'es plus qu'un pont avec ce monde. Et il est très difficile pour les personnes qui t'entourent de te supporter. C'est pour cela que Samiha Anne et Cemalnur Abla n'ont pas pu restées mariées. Cemalnur Abla dit en rigolant: "Qui voudrait de moi?". Je pense que ce qu'il y a là-dessous, c'est "Qui pourrait le supporter", imagine, une personne dont tout le monde est amoureux. Ce n'est pas quelque chose qu'un homme peut supporter. (Ömer, 16.09.2007)

Cette citation est particulièrement intéressante dans sa première partie, car elle souligne une autre facette du fait de ne pas être mariée. Le célibat, et l'absence de sexualité qu'il implique, souligne l'idée que ces femmes ne font pas entièrement partie de ce monde sensible, qu'elles sont des êtres réellement exceptionnels. Julia Clancy-Smith a montré à propos de Lalla Zainab, femme qui dirigea une confrérie en Algérie au XIX^{ème} siècle et qui avait fait vœu de célibat, que sa virginité et le fait qu'elle ne se soit jamais mariée étaient des composantes importantes de la perception de cette femme en tant que sainte.

Cemalnur Sargut souligne elle aussi volontiers qu'elle vit sans homme et s'en porte très bien. Cela contredit partiellement ses enseignements sur l'importance du mariage et elle précise souvent que, sur ce point, ses disciples ne doivent pas la prendre comme exemple:

Et ainsi, depuis mes 32 ans, Dieu merci, je vis en célibataire. Je n'ai plus jamais pensé avoir un homme dans ma vie. J'ai eu une vie très heureuse. Il n'était pas nécessaire pour moi de vivre avec un homme. Je ne dis pas cela pour vous, mais pour moi ce n'était pas nécessaire, parce que j'avais un enfant et ma vie spirituelle. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

Cette absence d'homme la présente aussi comme une personne sans vie sexuelle, ce qui est essentiel pour pouvoir compter des hommes parmi ses disciples. L'âge vient s'ajouter ici au célibat comme un autre élément important. Lorsqu'elle était une jeune divorcée, Cemalnur Sargut a en effet eu des difficultés et a dû arrêter pendant un moment à enseigner aux hommes:

Et là des rumeurs ont commencé à circuler qu'une relation entre un des disciples et moi était en train de commencer. Dès que j'ai senti cela, j'ai tout arrêté. Je suis allée chez Samiha Anne et je lui ai dit qu'il y avait des rumeurs et je lui ai dit que j'étais une femme divorcée très jeune et que plus tard, ils raconteraient des autres choses [...]. Je lui ai demandé la permission de ne faire des *sohbet* qu'avec les femmes. Alors pendant 5-6 ans, il a commencé à y avoir de plus en plus de femmes autour de moi. Toutes les femmes du cercle, nous étions 60-70. Le vendredi, je leur faisais des *sohbet* et je commentais le *Maṭnawī*. Ensuite, mon fils est parti pour l'université. Mon fils m'a dit: "Pourquoi les hommes n'y ont pas le droit? Recommence avec les hommes, tu es vieille maintenant, ils ne vont pas créer des rumeurs". (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

Une stratégie pour éviter les ambiguïtés potentiellement induites par la différence de sexe entre la maîtresse et ses disciples masculins consiste à utiliser des images inspirées du lien filial pour décrire la relation entre les maîtres et leurs disciples⁸⁶. L'accent mis sur la maîtresse en tant que mère vient aussi du fait que le lien de filiation exclut la sexualité. L'exemple, donné par Valérie Hoffman, de Hagga Leyla qui appelait un de ses disciples "ma fille" et non pas "mon fils", souligne une fois de plus comment on essaye à tout prix les ambiguïtés.

Les qualités spécifiquement "féminines" des femmes *mürşid*

Si d'une part la femme *mürşid* est perçue comme un être au-delà des sexes et d'autre part, elle doit mettre entre parenthèse sa sexualité, cela ne veut pas dire pour autant qu'elle renonce totalement à sa féminité. Tant que cette féminité correspond à celle de la femme idéale décrite dans le chapitre 4 et la rapproche de l'image de la mère plutôt que de celle de l'épouse ou de l'amante, elle est très valorisée.

La plupart des *mürşid* pensent que le fait que Cemalnur Sargut soit une femme a une incidence sur les qualités dont elle dispose pour remplir son rôle de *mürşid*. Ils et elles sont d'avis que celle-ci possède de par sa nature des qualités essentielles qu'ils et elles considèrent comme typiquement féminines et qui pourraient donc faire défaut à un homme. La plupart des qualités "féminines" relevées sont liées par les disciples à l'idée de maternité. Cemalnur Sargut est incontestablement une figure de mère pour ses disciples. La plupart, lorsque je leur ai demandé ce que la guide représentait à leurs yeux, ont dit qu'elle était leur mère. Certain·e·s parlent d'ailleurs d'elle en l'appelant "ma mère" ou s'adressent à elle en disant "Anne" (mère).

La guide elle-même est convaincue que les femmes *mürşid* ont un style différent de celui des hommes. Elle relève ici aussi en passant le paradoxe qui réside dans le fait que les *mürşid* sont perçu·e·s comme ayant dépassé le niveau sexué, mais qu'en même temps, ils ou elles font appel à des qualités propres à leur sexe pour enseigner:

⁸⁶ Cette stratégie est aussi utilisée par les hommes. J'ai assisté au rituel d'initiation d'une convertie espagnole qui se liait à un cheikh rifā'ī d'Istanbul. Celui-ci a répété à plusieurs reprises au mari de sa nouvelle disciple que tou·te·s ses disciples étaient comme ses enfants.

Est-ce que les mürşid femmes ont un style différent des mürşid hommes?

Oui, c'est clair. Les femmes sont dans une situation plus difficile pour faire de la direction spirituelle. Mais si elle a atteint le stade de *er*, les hommes ne la verront pas comme une femme. Elle peut aussi utiliser sa féminité. Elle n'est pas une femme mais elle utilise sa féminité. Ce que j'entends par féminité ici, c'est la maternité. [...] On n'a pris l'exemple de la mère qui donne du lait pour expliquer le rôle du *mürşid*. Rūmī dit que le savoir est du lait. Une femme a ces qualités toutes prêtes. Elle peut donner son savoir, son lait. Une femme n'hésite pas, elle ne dira pas ceci est à moi. Elle donne plus facilement. De ce point de vue, je pense qu'être une femme est un avantage. Et les femmes peuvent connaître plus facilement le manque d'éthique (*ahlaksizlik*). Les femmes connaissent toutes les impolitesse et elles essaient de ne pas le faire. Et comme elle les connaît, elle ne critique pas ceux qui les font. Peut-être que moi aussi j'aurais eu tendance à le faire, mais Dieu m'a protégé mais je ne sais que je peux le faire à tout moment. Elle les regarde avec bienveillance. Un homme qui est la raison, ne peut pas montrer autant de bienveillance. Il dira: "Ne fais pas cela" d'un point de vue de la charia et il passera à autre chose. Alors que si un *mürşid* n'est pas bienveillant, s'il n'embrasse pas celui qui a mille fois brisé son serment, alors sa direction spirituelle est incomplète. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

On retrouve ici la dualité de la femme mise en avant dans le chapitre 4. Cemalnur Sargut mentionne d'une part la féminité idéale qui donne lieu au parallèle entre le savoir du *mürşid* et le lait de la mère et octroie plus de facilité aux femmes pour remplir cette tâche. Ce qui est intéressant, c'est que la guide mentionne aussi le côté plus problématique, la face sombre de la féminité, celle qui fait le lien entre féminin et *nefs* comme une caractéristique qui qualifie les femmes pour la direction spirituelle. La manière dont elle retourne le stigmate lié au manque de moralité attribué aux femmes est remarquable. Ce manque devient une qualité qui lui permet de mieux comprendre les manquements de ses disciples et de se montrer encore plus miséricordieuse envers eux.

La première qualité féminine mise en avant par la guide dans cette citation est la générosité, le fait qu'une mère est prête à donner sans compter, ni penser à ses propres besoins. Lorsqu'elle parle de sa propre maître, elle souligne la sollicitude de cette dernière pour ses disciples:

C'est un peu comme une relation mère-enfant. Par exemple, Samiha Anne savait exactement qui était dans quelle classe, qui faisait quel travail, où il allait, elle téléphonait et demandait comment allaient les malades. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

Cette même qualité est relevée pour Cemalnur Sargut par une de ses disciples:

Cemalnur Abla est une mère. Peut-être même qu'elle nous serre plus dans ses bras qu'elle ne sert son propre enfant. Chacun de nos plus petits soucis la touche énormément, c'est très difficile à expliquer. C'est un amour très différent. Elle peut penser à nous tous au même moment. C'est quelque chose de très différent. (Lale, 24.06.2007)

Plusieurs disciples ont mis en avant le côté protecteur de cette figure maternelle:

[...] en voyant Cemalnur Abla, j'ai vu qu'elle était ma maître (*hoca*), ma mère, une personne qui allait me protéger, prendre soin de moi, à qui je pourrais tout le temps faire confiance. J'étais encore très jeune, je ne me suis pas demandé qui était cette personne, pourquoi j'y étais tellement liée, pourquoi je voulais toujours aller là où elle se trouvait. C'est comme un enfant qui ne réfléchit pas pourquoi il fait confiance à sa mère. Elle était comme une mère. Cela me paraissait naturel de l'aimer. (Elmas, 03.10.2006)

La qualité qui a toutefois été citée le plus souvent et qui est perçue comme typiquement féminine est la miséricorde, la capacité à comprendre, pardonner et aimer ses disciples malgré tous leurs manquements:

Est-ce important pour vous d'avoir une mürşid femme?

Après avoir connu Hoca, je me dis heureusement que c'est une femme. Mais quand je regarde Efendi... non, cela n'est pas un problème, si c'est cela que vous voulez demander.

Non, je ne le vois pas forcément comme un problème, pourquoi avez-vous dit 'heureusement que c'est une femme'?

Ses qualités de miséricorde, d'amour correspondent quand même à des qualités de femme. Le fait qu'elle montre ouvertement ses émotions, le fait qu'elle peut immédiatement pleurer ou rire, ce sont des choses qu'on ne pourrait pas attendre d'un homme dans cette société. (Rıza, 01.08.2007)

Comme elle montre plus facilement son amour ou sa tristesse, elle a plus d'influence, parce que montrer son état est efficace. Les sentiments enseignent mieux. (Hayrūnisa, 07.09.2007)

Nous voyons aussi dans la réponse de Hayrūnisa que celle-ci considère que les femmes sont plus proches de leurs sentiments et que cela est un avantage pour éduquer des derviches.

Ahmet quant à lui a même l'expérience de deux maîtres femmes. Il souligne d'un côté le fait que tou-te-s les maîtres ont leur propre tempérament indépendamment de leur sexe, mais termine quand même sur l'idée de miséricorde.

Ce qui est intéressant dans ton histoire, c'est que tu as eu deux mürşid et le fait que les deux sont des femmes. Est-ce que c'est important pour toi?

C'est très important pour moi. Pour une personne comme moi, c'est très particulier. Quand j'étais jeune, je trouvais les filles plutôt stupides, je trouvais les discussions avec les hommes plus intéressantes. Je les trouvais ennuyeuses. Je pense que c'est justement sur ces sujets où on est très sûr de soi qu'on se fait coincer, pour détruire les tabous. J'ai vu aussi bien pour Feriha Hanım que pour Cemalnur qu'il s'agissait de personnes incroyables. J'ai remarqué que c'est une grande chance quand le maître est une femme. Je n'ai jamais eu de *mürşid* homme mais j'en connais de près. Les femmes ont une énergie très particulière. Cemalnur Abla me l'a dit plusieurs fois: "Tu as beaucoup de chance. Déjà, tu as été accepté par deux confréries et tu as deux maîtres femmes." Je ne peux pas te dire exactement pourquoi, mais je trouve cela très beau. J'en suis très heureux.

Leur style est-il différent de celui des hommes?

Je pense que oui. En fait, le style de chaque maître est différent. Certains sont très sévères, alors que d'autres sont pleins d'amour. Même chez les femmes d'ailleurs. Au Mexique, il y a Sheikh Emina, on raconte qu'elle a un tempérament très dur. Feriha Hanım est plus miséricordieuse. C'est plutôt lié au tempérament des gens, mais les femmes sont peut-être plus miséricordieuses, elles sont comme des mères. (Ahmet, 07.09.2007)

La question de savoir si les hommes ou les femmes avaient des caractéristiques spécifiques qui donnaient lieu à une approche différente lorsqu'ils ou elles remplissaient une fonction dans la hiérarchie religieuse a été abordée par des chercheur-e-s en sciences sociales à partir du cas du protestantisme et du judaïsme aux Etas-Unis (Lehman, 1994; Simon, Scanlan, &

Nadell, 1994) et en comparant plusieurs traditions religieuses (Puttick, 1997, pp. 192-195). L'approche la plus judicieuse pour éviter de tomber dans un essentialisme sexué me semble pourtant être celle développée par Joan Cassell dans sa comparaison entre les hommes et les femmes exerçant la profession de chirurgien·ne. Se fondant sur une conception du genre développée par Candace West et Don H. Zimmerman (1987), elle considère que le genre n'est pas une chose en soi, mais est au contraire construit dans les interactions quotidiennes. Au lieu d'examiner les différences *per se* entre les hommes et les femmes chirurgien·ne·s, elle examine la construction sociale de telles différences, notamment dans les contacts avec les infirmières. Pour pouvoir appliquer son approche au soufisme et mener une réelle analyse, il me faudrait travailler sur un échantillon comprenant plusieurs maîtres hommes et femmes pour pouvoir les comparer, comme elle l'a fait avec des chirurgien·ne·s, ce qui n'est pas possible avec les données dont je dispose. Pour le moment, je peux simplement signaler ici que ce qui est intéressant du point de vue des sciences sociales n'est pas de savoir si les femmes *mürşid* ont un style intrinsèquement différent de celui des hommes, mais d'observer comment cela se construit dans la relation. J'appliquerai cette réflexion à un exemple dans la section qui suit.

6.6. La soumission vécue au quotidien

Le principe de la soumission absolue des disciples au maître est souvent affirmé sans recul critique de la part des chercheur·e·s, qui semblent prendre les déclarations des manuels et des personnes concernées non pas pour l'affirmation d'un idéal - ce qu'elles sont à mon avis - mais pour la réalité. Même Rachida Chih, qui a pourtant fait une recherche de terrain extensive, affirme que cette soumission peut s'observer telle quelle dans les relations réelles:

Le type de relations décrites dans les manuels de soufisme s'observe aujourd'hui entre un cheikh et ses fidèles [...] Les disciples font preuve envers lui d'une obéissance aveugle et doivent accepter ses paroles comme un ordre divin. (2004, pp. 87-88)

Ernest Gellner nous met cependant en garde de ne pas prendre l'idée de l'obéissance aveugle pour argent comptant. Selon lui, la doctrine de la discipline est exagérée pour contrebalancer la faiblesse organisationnelle des confréries (1972). Dans son étude d'un mouvement soufi transnational basé au Pakistan, Pnina Werbner décrit un épisode qui montre que les disciples peuvent effectivement faire le choix de quitter un maître qui les a déçus (2003, p. 151). Elle offre ainsi une illustration du fait que les disciples ne cessent jamais d'être capables de penser par eux-mêmes et qu'ils ont la possibilité de mettre fin à la relation avec leur maître. Or, si cet exemple permet de complexifier le tableau, il me semble qu'il ne représente pas le cas de figure le plus intéressant. A mon avis, les mécanismes subtils de la soumission peuvent le

mieux être observés lorsque l'idée d'obéissance totale est remise en question sans provoquer la rupture de la relation. Charlotte Pezeril évoque ce deuxième cas de figure dans son ouvrage sur les Baay Faal du Sénégal. Elle montre qu'il y a un écart entre la norme d'une soumission absolue et sans faille et l'effectivité de la soumission: d'une part une marge de transgression existe tant qu'elle reste dans la sphère privée qu'elle opère avec une certaine discrétion; d'autre part, beaucoup de disciples vivent leur quotidien éloignés du marabout et ont donc concrètement une grande marge d'action; enfin les disciples vont souvent agir comme bon leur semble, tout en légitimant leur acte en essayant de démontrer leur adéquation avec les ordres maraboutiques, même s'ils sont en flagrante transgression (Pezeril, 2008, p. 294).

Les trois auteur·e·s cité·e·s s'efforcent de démontrer que la soumission n'est pas absolue et qu'il existe des possibilités de transgression. L'idée principale que je défends dans ce chapitre se place dans cette lignée d'argumentation, mais s'en distingue légèrement. En effet, je vais nuancer l'idée de soumission, non pas dans le but de démontrer qu'elle est moins absolue que ce qu'on pourrait penser, mais pour affirmer que les disciples peuvent choisir si elle sera absolue ou partielle. Il existe en effet des mécanismes qui permettent de moduler le degré de soumission. On assiste ainsi un réel processus actif de construction de leur propre soumission par les disciples. Je m'inspire de Laughlin (1999) qui a démontré dans son étude des adeptes de Cheikh Nazım à Chypre que la soumission était un processus dynamique, où il y avait place pour des intenses négociations et réinterprétations de la part des disciples. Je montre aussi que les mécanismes qui nuancent la soumission ne sont pas des stratégies mises en place par les disciples à l'insu de la maître et contre elle, mais qu'au contraire, certains de ces mécanismes sont même enseignés par la guide elle-même. Dans ce chapitre, je vais m'attacher à mettre en lumière la manière dont l'idéal du *teslimiyet* est mis en pratique, dont il est vécu au quotidien et l'existence de marges de manœuvre pour les disciples. Nous verrons à l'aide de nombreux exemples concrets que loin d'être passive et imposée, la soumission est au contraire profondément active.

L'idée de soumission est évoquée par Cemalnur Sargut dans ses enseignements soit comme un idéal abstrait, soit en se référant à des exemples certes concrets, mais lointains dans le temps ou dans l'espace. Il n'est jamais fait référence directe à la relation entre la guide et ses disciples. Elle donne aussi souvent des exemples de sa propre vie, en montrant comment elle a pu évoluer spirituellement en se soumettant à sa maître. Cependant, c'est à chaque disciple de faire le pas et d'appliquer concrètement le principe général à sa relation avec sa propre *mürşid*. Cemalnur Sargut ne dira jamais à un·e disciple: "Tu dois m'obéir". Elle dira: "Les disciples doivent obéir à leur maître, s'ils ou elles veulent avancer sur le chemin". Aux

disciples de saisir la partie sous-entendue: "Si tu me considères comme ta maître, obéis-moi.". Ainsi, cette soumission est proposée et non pas imposée par la maître à ses disciples, qui choisissent librement de s'y plier.

La soumission en tant que processus

L'idéal soufi de la soumission totale des disciples au maître est souvent illustré par ce célèbre adage, cité dans la majorité des livres traitant du soufisme: l'aspirant-e doit être entre les mains de son maître comme le cadavre entre les mains du laveur de morts. J'ai demandé à la *mürşid* ce qu'elle pensait de cette idée:

La vraie manière d'être disciple est de réussir à être ainsi. Le sens du mot *mürid* est 'celui qui s'abandonne comme un mort'. Je suis entièrement d'accord avec ça, c'est la vraie manière d'être disciple. Mais il n'y a pas de règle qui dit qu'on ne va pas enseigner à une personne qui n'est pas comme ça. Ça, c'est le problème des disciples (*orası müridin vazifesi*). En fait, ce que veulent dire les êtres humains parfaits, c'est: 'Si tu es comme ça, tu auras atteint la station de ceux et celles qui sont mort-e-s avant la mort. Si tu n'es pas comme ça, il faut au moins y tendre.' Comme la fourmi, je suis sur le chemin, je m'efforce. Cela ne m'intéresse pas de savoir s'il ou elle est comme ça ou pas, moi je me contente de faire mon travail. (Cemalnur Sargut, 05.10.2006)

Le message est clair: la seule voie pour l'accomplissement spirituel est de se soumettre totalement au maître et de lui obéir, quoi qu'il ordonne. Cemalnur Sargut reprend à son compte cet idéal bien connu dans l'histoire du soufisme. Ainsi, les aménagements possibles que je vais présenter dans les paragraphes suivants ne proviennent pas d'une compréhension édulcorée de la soumission. On ne se trouve pas en présence d'un de ces groupes soufis modernes remettant en question le concept d'autorité du maître. Le principe de base de la nécessité de *teslimiyet* est affirmé de manière univoque.

En même temps, la *mürşid* est très consciente que, dans les faits, les disciples ne sont que rarement soumis totalement. Plutôt que de s'en offusquer, elle souligne que c'est leur problème et non le sien. Elle leur demande uniquement d'y tendre. En effet, il est ouvertement admis que cet idéal ne peut être atteint que par certain-e-s personnes ayant une capacité spirituelle supérieure et ce après une longue lutte. La soumission est vue comme un processus, dont tout le monde sait qu'il va être long est accompagné de doutes et de résistance. Personne n'attend donc de chaque disciple qu'il ou elle le mette en pratique de manière absolue, ni tout de suite. Il est évident pour les *mürid* que chacun-e avance sur la voie à son rythme et qu'il ou elle ne peut pratiquer certaines règles ou obéir à certains ordres que lorsque le moment est venu pour lui ou elle de le faire. Une personne peut donc ne pas faire ce que la maître a dit sans avoir l'impression de lui désobéir, car dans sa perception, l'obéissance est simplement différée dans le temps. Un jour, une jeune femme du groupe arrive à un entretien que nous

avons prévu dans un café et allume une cigarette. Surprise, je lui demande si la guide ne leur a pas dit d'arrêter de fumer et elle me répond d'un air détaché: "Elle a donné l'ordre, mais c'est à toi de voir quand tu commences à le mettre en pratique." (Aliye, 21.06.2007). Aliye dit clairement qu'une marge d'action existe pour les *mürid*, qui décident si une consigne générale s'applique à leur situation actuelle ou si la mise en pratique peut attendre.

Les règles du jeu

Au-delà de l'idéal de base de la soumission, il existe des règles plus précises concernant la manière de mettre en pratique le *teslimiyet* dans la vie quotidienne. Ces principes que j'appelle les "règles du jeu" sont soit appris en observant et discutant avec les disciples plus avancé·e·s ou parfois aussi explicités par la guide elle-même. Le premier principe consiste en une distinction à faire entre les ordres (tr. *emir*, ar. *amr*) et toutes les autres formes de remarques, signes et suggestions que la maître fait à ses disciples. Tandis que les derniers laissent une certaine place à l'interprétation, les ordres sont en général univoques, ménagent donc peu de marge de manœuvre et doivent être obéis. Le concept d'*emir* occupe une place centrale dans la relation maître-disciple. Bien qu'il ne soit jamais dit exactement ce qui se passerait si un *emir* n'était pas respecté, cela est perçu comme une faute d'une gravité extrême. Plusieurs fois, lorsqu'une *mürid* a voulu justifier une de ses actions, elle me disait: "Je l'ai fait ainsi immédiatement, car j'en avais reçu l'ordre" ou alors "J'ai pu le faire autrement, car ce n'était pas un ordre." Bien que cela soit relativement rare, il arrive effectivement à Cemalnur Sargut de donner des ordres. J'en ai été témoin quelque fois et d'autres exemples m'ont été rapportés dans les entretiens. Comme le montre l'extrait suivant, dans la perception des disciples, les ordres sont réservés à des injonctions particulièrement importantes:

Ni Cemalnur Abla ni Meşküre Anne ne diront jamais: "Fais ceci, ne fais pas cela". Si tu veux vraiment le savoir, elle te le fera comprendre et tu le feras si tu le veux; elles ne le disent pas directement. Mais une fois, Meşküre Anne m'a appelée et m'a dit: "Je veux que tu ailles en Amérique." (Elmas, 03.10.2006)

La *mürid* a fait ce qui lui avait été demandé, parce que c'était un ordre. Elle est partie aux Etats-Unis, où elle est restée presque une année. J'ai pu aussi observer la guide lorsqu'elle demande de manière directe à un de ses disciples de faire quelque chose. Un soir, les *mürid* et la guide s'étaient retrouvés pour un cours de tango spontané. Un des disciples, Tolga, s'était joint au groupe après le travail, mais il était venu sans sa femme, restée à la maison. Tout à coup, Cemalnur Sargut lui dit:

-Comme c'est beau, tous ces couples qui dansent! Tolga, va chercher ta femme.

-Vous voulez que j'aille la chercher?

-Oui.

Tolga téléphone à son épouse pour qu'elle se prépare et part immédiatement la chercher, alors que je venais de l'entendre expliquer à un ami qu'elle avait préféré ne pas venir. Voilà un exemple où un ordre de la maîtresse qui peut sembler peu logique à l'observatrice extérieure ou peut-être même au disciple - le couple habitant à l'autre bout de la ville, il était clair qu'ils ne seraient pas de retour avant une heure - est obéi sans discuter.

Comme je l'ai dit plus haut, cette forme d'injonction est assez rare. Lorsqu'elle s'adresse à un-e *mürîd*, Cemalnur Sargut préfère la plupart du temps le faire sous la forme d'une question "Ne voudrais-tu pas...?" ou de suggestion "Si tu fais comme ceci, ce sera bien pour toi." Bien souvent, elle choisit même une manière indirecte, voilée, pour faire passer son message. Elle fera comprendre ce qu'elle pense vraiment d'une idée par l'expression de son visage ou fera passer son conseil par le truchement d'une histoire racontée comme par hasard. Les disciples savent qu'elle communique souvent indirectement ou par signes et sont d'autant plus attentifs et attentives à repérer ceux-ci, comme l'illustrent les deux extraits d'entretien suivants:

En fait, Cemalnur Abla ne dit pas non, mais quand tu demandes, si tu fais très attention, tu te rendras compte si cela ne lui plaît pas. Soit elle tourne la tête, soit elle ne dit rien, à ce moment tu comprends que ce n'est pas quelque chose d'auspiceux (*hayırlı*). (Nuran, 17.07.2006)

Elle ne dit jamais "Faites comme ceci, faites comme cela". Elle explique en racontant des histoires, comme si cela lui était arrivé à elle. Elle dit: "Sais-tu ce qui m'est arrivé hier, regarde ce que j'ai fait" alors que c'est quelque chose que toi tu as fait. Si tu peux le comprendre...Cela dépend de tes capacités. (Derya, 20.07.2006)

Les déclarations de ces deux femmes montrent que, loin d'être des passives réceptrices d'instructions, elles doivent être vigilantes et concentrées pour capter les messages de la guide et observer ses moindres mimiques.

Deux autres règles du jeu sont explicitement enseignées par la guide lors des *sohbet*. Les disciples m'ont rapporté que Cemalnur Sargut leur avait enseigné que les *mürîd* ne devaient pas poser une question à la *mürşîd* s'il existait un risque qu'ils ou elles ne soient pas capables de mettre en pratique la réponse que celle-ci leur donnerait. L'idée est simple. Si les disciples savent qu'ils ou elles tiennent trop à une idée pour l'abandonner, ils ou elles ne vont pas aller demander à la guide ce qu'elle en pense, car dans le cas où elle leur conseillerait de l'abandonner, les disciples devraient lui obéir. Un conseil est en effet considéré comme plus contraignant s'il a été sollicité. Demander l'avis de la maîtresse implique donc une grande responsabilité spirituelle (*vebal*) que les disciples aiment mieux éviter:

Comme j'ai une *mürşid*, j'essaye de lui demander son avis à propos des décisions importantes. D'ailleurs - je vais te livrer un secret - des fois les gens ont peur de demander. Parce que si elle te donne son avis, tu seras dans la situation de celui qui a demandé. Avant de demander, tu aurais pu faire ce que tu voulais. Pour certaines décisions importantes, je peux dire que je fuis [rires]. (Ahmet, 07.09.2007)

Un troisième principe enfin est mis en œuvre et enseigné par Cemalnur Sargut. Il s'agit de l'idée qu'il ne faut pas insister si l'on n'est pas satisfait ou si on ne peut pas accepter la première réponse de la *mürşid*. Voici ce qu'en dit une disciple, en prenant l'exemple de la mère de la *mürşid*:

Tu reçois une réponse une fois. Meşküre Anne a dit lors d'un *sohbet*: "La première réponse du *mürşid*, c'est la réponse de ton *mürşid*. La réponse donnée lors de la deuxième fois, c'est la réponse donnée par ta *nefs*, la troisième dit: 'fais ce que tu veux'." Je ne l'ai jamais oublié, c'est la première réponse. (Lale, 24.06.2007)

En effet, j'ai observé à plusieurs reprises que Cemalnur Sargut n'insistait pas si elle voyait que le ou la *mürşid* n'était pas capable d'accepter sa réponse. En général, si la personne revient à la charge, la guide lui donne raison, même si au départ elle s'opposait à son idée.

Comment peut-on comprendre ces trois principes?

Nous avons vu que la guide évite de confronter ses disciples à un ordre direct en préférant exprimer ses consignes sous forme de suggestions. De la même manière, elle leur conseille de se garder de se placer eux-mêmes ou elles-mêmes dans cette situation, en ne demandant pas inutilement des conseils qui auraient alors la force d'un *emir*. Elle leur apprend donc à éviter de se trouver dans une posture où ils ou elles risqueraient de ne pas pouvoir obéir. Par ailleurs, si la *mürşid* se rend compte que la personne n'est pas en mesure de saisir le message, elle n'insiste pas et modifie celui-ci pour abonder dans son sens. Il s'agit une fois de plus d'une manière de ne pas obliger les disciples, de ne pas les mettre dans une situation où ils et elles seront coupables de ne pas avoir écouté. Du point de vue des disciples, cette façon indirecte de diriger a pour but principal de leur éviter le danger de commettre une faute qui serait considérée comme très grave. En effet, on ne peut pas reprocher à une personne de ne pas obéir si le message lui a échappé. Elle ne peut pas être tenue responsable au même titre que si elle avait reçu ou même demandé un ordre direct et univoque. Cette délicatesse des *mürşid* m'a été particulièrement bien expliquée par Bahar, une derviche d'un certain âge et d'une grande expérience:

Elle ne dit pas de manière nette, "fais comme ça". Simplement, en réfléchissant un peu, nous essayons de comprendre ce que veut dire sa réponse. Samiha Anne était aussi comme ça, il lui arrivait de dire oui ou non de manière nette, mais c'est très rare et ce sont des réponses très importantes et très nettes. Pour les autres, elle [Cemalnur Sargut] nous laisse faire notre choix tout en nous indiquant...

Pourquoi le font-elles ainsi?

Parce que - moi aussi je me suis posée cette question - parce que si je ne fais pas ce qu'elle m'a dit de manière très claire - Efendi était aussi comme ça - c'est très mauvais pour moi. De ne pas écouter ses paroles. Pour que je ne tombe pas dans une telle situation, que je ne fasse pas une telle faute avec ma propre raison, elles donnent ce genre de réponses. (Bahar, 22.06.2007)

La guide est perçue comme infiniment miséricordieuse face aux difficultés de ses disciples et comme mettant tout en œuvre pour les protéger de leur propre faiblesse. Certain-e-s disciples poussent cette idée si loin que, dans leur perception, la guide peut même aller jusqu'à les aider à maquiller leur désobéissance en obéissance, comme dans cet exemple qui m'a été raconté après un entretien, par une jeune femme du groupe. Je rapporte ici les notes que j'ai prises ce jour-là:

Après notre entretien, Elmas et moi buvons encore un thé et papotons. Elle me dit qu'elle a quitté l'université et qu'elle réfléchit si elle devrait la reprendre. Après trois ans d'uni, elle s'était rendu compte qu'elle n'arrivait nulle part et avait décidé d'arrêter, alors que Cemalnur lui avait dit de ne pas abandonner ses études. Elle me raconte que le jour où elle a vraiment décidé de quitter l'école, elle a appelé sa mère. Celle-ci venait de parler avec la guide. Cemalnur aurait dit à sa mère qu'elle avait conseillé à Elmas de ne pas quitter l'école uniquement pour lui lancer un défi, mais qu'en fait, elle n'était pas vraiment opposée à cette idée, "qu'elle ne soit pas triste si elle a décidé de quitter l'école." Elmas interprète cela de la manière suivante: Cemalnur savait [avait deviné] qu'elle avait décidé de quitter l'école, alors qu'elle le lui avait interdit, mais pour alléger sa faute et ne pas la mettre dans la situation de quelqu'un qui n'écoute pas son maître - "parce que si après m'être liée à une maître, je ne l'écoute pas, je serais perdue (*yanarım*, litt. je brûlerais)"- elle lui fait savoir par l'intermédiaire de sa mère que ceci n'était pas un ordre. "C'était un ordre, en fait, me dit Elmas, mais elle a dit ça pour me soulager". (Notes de terrain, 27.06.2007)

Cette manière de procéder de la guide permet certes de rassurer et d'encourager les disciples éprouvant des difficultés sur la voie, mais on peut aussi y voir une autre fonction essentielle, celle de préserver sa position d'autorité en minimisant le risque de se faire désobéir. Elle n'a en effet aucun moyen de forcer les gens à lui obéir. Elle a tout intérêt à ne pas se trouver face à une désobéissance flagrante, car elle sait que son manque de réaction dévoilerait son impuissance. Par ailleurs, si elle venait à se fâcher ou à utiliser un autre moyen de punir ses disciples, elle mettrait en danger la relation, car ceux-ci ou celles-ci pourraient s'en aller.

Par ailleurs, il y a fort à parier que la sollicitude et la miséricorde dont fait preuve Cemalnur Sargut sont aussi un effet de genre. Elle sait parfaitement qu'elle ne peut pas se permettre de la cruauté ou de la colère, car ces attitudes ne seraient pas acceptées venant d'une femme et auraient certainement comme conséquences de la discréditer. C'est ici que la comparaison avec la recherche de Cassell sur les chirurgien-ne-s, mentionnée plus haut, devient intéressante. La chercheuse a étudié la manière dont les personnes avec lesquelles les chirurgiennes interagissent les incitent, encouragent voire forcent à adopter des comportements qui leur semblent appropriés pour une femme. Toutes les chirurgiennes interrogées étaient d'accord sur le fait que les accès de colère de leur part n'étaient pas

acceptés par leurs subordonné·e·s. Un chirurgien qui se fâche dans la salle d'opération est perçu comme ayant "un fort tempérament" ou comme "prompt à s'énerver". Les infirmières blaguent à ce sujet et peuvent se plaindre derrière son dos, mais dans la salle d'opération, elles s'efforceront de répondre scrupuleusement à toutes ses demandes. Une chirurgienne qui a un accès de colère est, quant à elle, considérée comme une "garce" – toutes les femmes interrogées étaient unanimes là-dessus. Au lieu de réagir par un regain d'attention, les infirmières deviennent plus lentes et boudeuses face à une colère féminine, ce qui peut mettre en danger la vie des patient·e·s. Les chirurgiennes sont ainsi amenées à développer des manières plus douces, détournées, d'obtenir ce qu'elles veulent car elles remarquent que les infirmières sont hostiles aux femmes qui leur font des demandes trop fermes (Cassell, 1997). La façon indirecte de diriger ses disciples, en laissant toujours planer un flou autour de ses instructions, a un autre effet important pour notre questionnement. Elle leur ménage une marge de manœuvre pour décider du degré de leur implication et les amène à prendre part activement au processus de soumission.

Les *mürid* peuvent en effet se montrer plus ou moins appliqué·e·s dans leur manière de s'efforcer à capter les messages de la guide et peuvent décider si ceux-ci leur sont adressés ou non. Elle permet aux disciples les moins impliqué·e·s de ne pas se sentir concerné·e·s tout en s'en tirant à bon compte. Cette manière de procéder exige aussi des disciples ayant la volonté d'avancer sur le chemin d'être alertes à chaque instant, car qui veut profiter pleinement des indications devra savoir les saisir au détour d'une parole ou d'un regard et ne pourra se contenter de les attendre passivement.

Que la guide applique ces stratégies dans sa relation avec ses disciples est une chose, mais pourquoi les leur expliciter? Ne fonctionneraient-elles pas mieux si elles étaient mises en oeuvre à l'insu des disciples? Je pense que les deux guides dévoilent aux *mürid* les stratégies qu'elles utilisent dans le but de les responsabiliser. Leur expliciter les règles du jeu revient à leur donner les clés pour les manipuler. Ainsi, les disciples apprennent à saisir et à maîtriser les règles du jeu du *teslimiyet*. Celles et ceux qui ont la capacité et la volonté de se soumettre le plus possible savent ainsi parfaitement ce qui leur reste à faire pour pouvoir progresser sur la voie le plus vite et le plus loin possible. Les autres apprennent que la guide elle-même leur ménage une porte de sortie pour les situations où les disciples sont trop pris·e·s dans leur lutte avec leur *nefs* pour réussir à entendre ou à accepter ce que la guide dit. Ils savent qu'ils et elles sont pardonné·e·s s'ils ou elles ne sont pas capables de se soumettre à un ordre ou s'ils et elles n'ont pas été assez vigilant·e·s pour le percevoir et peuvent donc aussi modeler leur degré de soumission.

Interprétation et négociations

Le fait que la majorité des instructions soient données de manière indirecte ou voilée implique également des efforts d'interprétation de la part des *mürid*. Ils et elles ne sont souvent pas certain·e·s d'avoir bien capté les messages de la guide et peuvent être amené·e·s à y réfléchir longuement avant de décider quel comportement adopter. Il arrive aussi que les disciples discutent les un·e·s avec les autres pour clarifier la situation. Un jour, je me trouvais dans une voiture avec Lale et Fatoş. Nous venions de quitter l'association pour nous rendre, avec le reste du groupe, à un repas de rupture de jeûne. Lale avait l'air préoccupé et s'est mise à expliquer à son amie que sa mère venait de l'appeler pour dire qu'elle ne se sentait pas bien. Du coup, Lale avait mauvaise conscience de ne pas la rejoindre à la maison et hésitait à venir au repas. Elle a raconté qu'elle avait demandé à la guide ce qu'elle en pensait et celle-ci lui avait répondu: "C'est toi qui sait", la plongeant dans une grande perplexité quant à l'attitude à adopter. Fatoş a rigolé et a dit: "Quand Cemalnur Abla dit ça, tu sais ce que cela veut dire...". Personnellement, je n'étais pas sûre de savoir ce que cela voulait dire, mais j'en ai déduit que Fatoş venait de convaincre Lale qu'il fallait qu'elle vienne, car elle a fini par téléphoner à sa mère pour dire qu'elle ne rentrerait que plus tard.

D'autres disciples peuvent être aux prises avec d'intenses négociations intérieures pour justifier leurs actions à leurs propres yeux, alors qu'elles paraissent à première vue en contradiction avec ce que pense la guide. Le plus bel exemple m'en a été donné par une *mürid*, Ayşe, et a comme toile de fond les élections législatives de juillet 2007. Mon attention avait été attirée par le fait que la *mürid* n'avait pas voté pour le même parti que sa *mürşid*. Je cite ici des extraits de notre entretien dans toute leur longueur, car ils montrent bien la complexité des négociations qui peuvent avoir lieu dans la tête d'une disciple.

Il me semble que vous votez plutôt à gauche, alors que Cemalnur Abla vote plutôt à droite...

Dans notre groupe, il n'est pas question qu'une personne impose ses vues à une autre dans le domaine de la politique. Toute ma vie, pendant très longtemps, j'ai voté à gauche. Puis, je me suis rendue compte que la gauche était très éloignée de la réalité de ce pays. La gauche turque n'est pas comme la gauche européenne. Notre gauche est élitiste, aristocratique (*aristokratik*), éduquée, européanisée. Ils sont loin des réalités du peuple. Ceux qui renient la religion sont tous de gauche. Je suis convaincue que dans le monde entier, les gens ont besoin de religion. On ne peut pas diriger un pays en reniant la religion. Même si on veut être sans religion à titre personnel, il faut accepter le phénomène religieux. D'après ce que je vois autour de moi, dans ma famille, les gens de gauche sont éloignés de la religion et n'aiment pas les personnes religieuses, alors je me suis éloignée de la gauche, parce que je trouve qu'ils ne correspondent pas à la réalité de ce pays. Il y a une grande majorité de personnes religieuses dans ce pays et on ne peut pas combattre les erreurs des religieux avec l'athéisme, mais au contraire avec une vraie vie religieuse. Après cela, j'ai commencé à voter pour les partis du centre, comme l'ANAP [parti de droite]. Aux dernières votations, j'ai voté pour l'AKP [parti du Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan, islamistes modérés] parce que je voulais voir ce changement. Mais lors de ces

élections, je n'ai pas voté pour l'AKP parce qu'ils n'ont pas tenu parole. J'ai voulu voir s'ils allaient démontrer un bon islam (*müslmanlık*). Ils ont promis des choses qu'ils n'ont pas faites. J'ai vu beaucoup de mensonges. Le mensonge est la première chose qui est interdite en islam. C'est pour cela que cette fois, j'ai voté pour le MHP [droite radicale]. J'ai hésité entre CHP [social-démocrate] et MHP. J'ai soutenu les meetings de tout mon cœur, même si je n'y suis pas allée. J'ai eu l'impression que c'était comme si Atatürk, ses idées, étaient ressuscitées. J'ai voté pour le MHP.

Vous pouvez donc voter différemment de Cemalnur?

Cela ne pose aucun problème.

J'essaye de comprendre un point subtil: Vous considérez Cemalnur Abla comme un être humain parfait, et donc qu'il y a des choses qu'elle voit ou comprend que vous ne voyez pas, n'est-ce pas?

Oui, elle peut voir le futur. Elles [Cemalnur et sa mère] ne nous ont absolument pas dit: "Nous votons pour eux, faites de même". Mais, d'une certaine manière, tu peux l'apprendre de quelqu'un. Moi je n'ai pas voulu demander, parce que je veux porter ma propre responsabilité. J'ai pensé qu'elles votaient pour eux, pas parce qu'elles les apprécient, mais parce qu'elles savent d'une manière incompréhensible que c'est ce qui est juste pour la Turquie. Malgré cela, je n'ai pas voté pour eux. J'aurais pu me forcer et voter pour eux. Mais premièrement, je suis très fâchée contre l'AKP et je ne voulais pas que ce que je pense à l'intérieur soit en contradiction avec ce que je fais à l'extérieur. Je me serais sentie hypocrite. Je n'arrive pas non plus voir ce que l'on appelle la sagesse cachée (*hikmet*) derrière. Et puis, j'ai un cercle d'amis et ils pourraient me demander pour qui j'ai voté. Je n'aurais pas eu le courage de leur dire que j'ai voté pour l'AKP. Je ne pourrais pas non plus mentir. Je ne voulais pas que tout ce que j'ai appris soit anéanti par un mensonge.

Le plus important pour vous ici, c'est l'honnêteté?

Exactement, puisqu'on en nous a pas donné d'ordre. Bien que je croie que cela puisse être le mieux pour la Turquie qu'ils soient au pouvoir, je ne les aime pas. Je crois que ce serait bon pour la Turquie, mais je n'ai pas voté pour eux. Et si je devais le refaire, je referais la même chose.

Si j'ai bien compris, vous analysez tout finement, parce que le plus important pour vous est d'être honnête?

La première chose que le Prophète et Dieu veulent de nous, c'est que nous soyons honnêtes. J'ai réglé le dilemme né du fait que Cemalnur pensait comme ça alors que j'étais tellement fâchée contre eux ainsi: Il y a cette histoire de Moïse et Hızır dans le Coran dans la sourate de la caverne (al-kahf). Elle explique l'idée de sagesse cachée.

Elle me raconte en détails cette histoire dont on trouve le récit dans le Coran (18: 65-82). Moïse rencontre al-Ḥiḍr (tr. Hızır), personnage énigmatique, initiateur des prophètes et des saints, et le supplie de le prendre avec lui. al-Ḥiḍr accepte et ils s'embarquent dans un périple où al-Ḥiḍr surprendra par trois fois Moïse par des actes en apparences contraires à la Loi: il coule un bateau, tue un enfant et reconstruit un mur dans une ville dont les habitants se sont montrés grossiers à leur égard. Moïse se révolte contre l'irrationalité apparente de son

comportement et al-Ḥiḍr lui révèle que ses actes avaient un but caché: protéger les pêcheurs d'un tyran qui voulait confisquer leur bateau, sauver des parents pieux d'un enfant qui allait devenir un monstre, et empêcher que l'héritage caché de deux orphelins soit découvert par des personnes grossières, alors qu'ils sont encore trop petits pour se défendre. Cette histoire est invoquée dans les milieux soufis pour illustrer que même un prophète a besoin d'un maître pour lui enseigner le savoir ésotérique (Ernst, 1997, p. 38; Geoffroy, 2003, p. 96). Après ce récit, Ayşe reprend le fil de son raisonnement en appliquant chacun des épisodes de l'histoire au problème qui la préoccupe:

J'ai réfléchi. Premièrement, nous avons ces foules en Turquie, dont nous disons qu'elles sont le visage éclairé de la Turquie, celles qui sont allées à ces meetings que nous avons regardé en pleurant. Mais je ne sais pas, peut-être qu'à ce stade, elles sont tellement contre la religion qu'il fallait leur couper la gorge avec cette votation. Pour que de nouvelles idées puissent naître à la place. Deuxièmement, le bateau. Il y a quelque chose qui retourne en arrière en Turquie, du moins c'est l'impression que cela donne, mais c'est peut-être pour nous faire gagner du temps, pour que nous puissions échapper aux pirates [dans sa version de l'histoire, Ayşe a remplacé le tyran par des pirates]. Nous ne connaissons pas tous les dangers. Peut-être que si ce n'était pas l'AKP qui était venu au pouvoir, si cela avait été le CHP ou le MHP, nous aurions envahi le Nord de l'Irak et cela aurait pu être une catastrophe pour nous. J'ai fait le parallèle avec le bateau troué, si on peut dire que les Américains sont les pirates. Je ne sais pas moi, j'ai écrit un scénario pour me convaincre. Pour l'instant, il y a réellement un grand potentiel en Turquie, mais le mur a été recouvert. Si l'AKP représente ces mauvaises personnes, peut-être qu'il ne faut pas que ce trésor passe en leurs mains. Il faut peut-être attendre que des personnes qui sont capables d'utiliser correctement ce trésor grandissent. Je suis convaincue qu'il y a un grand trésor, un grand potentiel dans notre pays. Pour l'instant le pouvoir est entre les mains de l'AKP, il faut les respecter. Je n'ai pas voté pour eux mais je ne veux pas les critiquer maintenant. J'essaye de voir le côté positif. (Ayşe, 11.09.2007)

Cet exemple montre comment les disciples peuvent puiser dans l'enseignement qu'ils et elles reçoivent pour justifier leurs actions. Même si cela demande un effort assez conséquent, comme "écrire tout un scénario", ils et elles peuvent y trouver des justifications pour ne pas suivre l'exemple du maître. Dans un premier temps, la *mürîd* motive le fait de voter différemment en plaçant la valeur de l'honnêteté qu'on leur a enseignée au-dessus de l'idée du maître comme exemple parfait. Deuxièmement, elle s'appuie sur l'exemple de Hızır pour pouvoir accepter que sa *mürşid* vote d'une manière qui lui semble inacceptable, pour donner sens au comportement de sa guide. Cette double justification lui permet d'agir différemment que sa guide sans devoir remettre en question son attachement à elle. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'elle n'a pas besoin de sortir du cadre de la relation maître-disciple pour trouver des justifications d'agir à sa guise. Elle trouve tous les éléments nécessaires à son raisonnement dans les enseignements qu'elle a suivis, même si cela lui demande de jongler avec ceux-ci de manière originale. On remarquera que dans ce cas aussi l'aménagement n'est

possible que parce que la guide n'a pas explicitement formulé d'ordre à ce sujet, il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un cas de désobéissance.

Quand la disciple choisit de se soumettre totalement

Tandis que les exemples apportés précédemment montrent plutôt que les disciples peuvent choisir une forme atténuée de soumission, le contraire est aussi possible: la soumission peut être très forte, "aveugle" ou "totale", si le ou la *mürid* le souhaite. Dans certains cas, il arrive en effet que les disciples mettent un point d'honneur à façonner la situation de sorte qu'ils ou elles se soumettent entièrement alors que la guide ne l'exige pas. Pour illustrer ce point, je reproduis un extrait d'un entretien avec une *mürid* jeune mariée. L'extrait prend la conversation au moment où j'essaye d'en savoir plus sur son mariage avec un condisciple, car j'ai appris que c'était la guide qui leur avait suggéré cette union:

Comment avez-vous décidé de vous marier?

La proposition de Cemalnur Abla a pris la forme de "Est-ce que tu voudrais cela, est-ce qu'il [le futur mari] te plaît?" Moi j'ai répondu: "Je veux ce que tu veux." D'ailleurs, à ce moment, elle était en Allemagne et elle a demandé à Bahar Abla de venir me demander [de jouer le rôle de l'intermédiaire]. Moi j'ai dit: "Qu'il soit fait selon ses désirs." Bahar Abla m'a dit: "Non, elle a spécifiquement demandé si cette idée te plaît; elle ne veut pas ce genre de réponse." J'ai répondu encore une fois que ce qui était important était ce qu'elle voulait. Bahar Abla a insisté en disant: "Mais toi, tu veux quoi?" J'ai dit: "Je crois que je n'arrive pas à me faire comprendre: je veux ce qu'elle veut." Après elle a dit: "Ok, ce que nous voulons demander ici, c'est est-ce que tu pourrais trouver cette personne attirante, parce que finalement, ce n'est qu'une proposition." J'ai répondu: "Ok, c'est possible." Et quelques semaines plus tard, elle [Cemalnur Sargut] lui en a parlé [au futur mari]. (Elmas, 03.10.2006)

On voit que dans le récit qu'elle fait de sa décision de se marier, Elmas insiste sur le fait qu'elle-même a décidé de renoncer à son libre-arbitre, alors qu'elle donne l'impression que la guide ne le lui demandait pas du tout. La jeune femme est fière de montrer qu'elle a choisi une soumission totale, comme si son mérite était d'autant plus grand que cela n'était pas obligatoire.

Quand la maître force la main

J'ai montré jusqu'à présent que la guide s'efforçait de laisser une liberté d'action à ses disciples en leur ménageant des marges de manœuvre pour qu'ils et elles puissent choisir librement leur degré de soumission. J'ai toutefois aussi connaissance de quelques rares occasions où Cemalnur Sargut a poussé ses *mürid* à faire preuve de plus de discipline qu'ils ou elles ne l'aurait fait spontanément. J'ai pu observer ces stratégies de la guide pour forcer la main à ses disciples dans le domaine de la dépendance à la cigarette. Cemalnur Sargut, qui fut une grande fumeuse dans sa jeunesse, tient beaucoup à ce que ses disciples ne fument pas. J'ai entendu une disciple raconter qu'elle n'avait pu se débarrasser de cette habitude que lorsque la

mürşid lui avait fait jurer sur Efendi qu'elle arrêterait de fumer. Lorsqu'on sait qu'à la simple évocation du nom de Kenan Rifai les disciples s'immobilisent et mettent leur main sur leur cœur en signe de crainte révérencieuse, on peut mesurer à quel point la référence symbolique à laquelle la guide recourt dans ces circonstances est puissante. La référence à Efendi peut mettre une pression importante sur les disciples, provoquer des forts sentiments de culpabilité et ainsi les contraindre à agir comme la guide l'aimerait, en l'occurrence respecter leur promesse d'arrêter de fumer.

Un autre exemple concerne un homme du groupe qui fume énormément et depuis très longtemps. C'est probablement pour cette raison que Cemalnur Sargut a jugé nécessaire de monter encore d'un cran dans les stratégies employées. Les faits m'ont été rapportés par l'épouse de la personne concernée, car je n'étais pas présente pour les observer directement. Cemalnur Sargut aurait raconté à la jeune femme que son mari avait promis devant tout le monde, lors d'un voyage à la Mecque (l'épouse n'avait pas pu les accompagner), qu'il allait arrêter de fumer. La *mürşid* aurait ajouté qu'elle-même avait fait la promesse à Kenan Rifai d'amener son disciple à abandonner la cigarette et que s'il n'arrêtait pas, cela allait non seulement lui nuire à lui-même, mais aussi porter malchance à la guide. Elle aurait encore demandé à l'épouse de ne pas parler à son mari de la promesse faite à Kenan Rifai, mais de faire tout son possible pour l'encourager à cesser de fumer. Or, il se trouve qu'à l'époque où la jeune femme m'a raconté ceci, son mari n'avait pas encore réussi à arrêter de fumer et elle mettait tout en œuvre pour l'encourager, ce qui n'allait pas sans tensions dans le couple. Elle m'a expliqué qu'elle ne savait plus quoi faire pour aider son mari à sortir de cette situation et elle se sentait visiblement mal de ne pas réussir à remplir la mission qui lui avait été confiée par la guide. On constate dans cette histoire que la pression a été augmentée de plusieurs manières. D'une part, non seulement la guide demande à la personne de promettre d'arrêter de fumer devant tout le monde et à la Mecque de surcroît, qui est aussi une référence symbolique très forte. Ensuite, il est intéressant de voir que la guide promet elle aussi de son côté, ce qui change totalement l'enjeu: il ne s'agit plus seulement d'une promesse que le jeune homme a fait au groupe et qui n'engage que lui-même, son comportement engage aussi directement la guide spirituelle. Toutefois dans la version de l'histoire telle qu'elle m'a été rapportée par l'épouse, le jeune n'est pas au courant de l'engagement de la guide. On peut faire l'hypothèse qu'elle n'a pas voulu le lui dire directement, car cela aurait été une trop grande pression, mais elle a préféré passer par un tiers. Elle choisit de se tourner vers l'épouse et de l'encourager elle aussi à faire pression. En agissant ainsi, elle met la jeune femme dans une situation

difficile. Celle-ci est détentrice d'une information grave et on lui confère une responsabilité pour un fait sur lequel elle n'a pas directement de prise.

Cette situation montre, à l'instar de l'exemple précédent, que la guide spirituelle peut parfois avoir recours à son pouvoir sur ses disciples pour les pousser ou les forcer à adopter certains comportements. Ce sont les seuls cas que j'ai observés et il me semble intéressant qu'ils aient tous à voir avec la cigarette. Il est possible que la *mürşid* estime que face à une dépendance comme le tabagisme, le ou la disciple ne peut plus s'appuyer sur sa propre volonté et qu'il ou elle a besoin qu'une force extérieure entre en jeu.

Un processus actif

Le but de cette démonstration était de donner une image plus nuancée de la soumission dans la relation maître-disciple en regardant comment elle était vécue au quotidien parmi les disciples de Cemalnur Sargut. L'idée de soumission évoque souvent la passivité, illustrée d'ailleurs par la métaphore du cadavre entre les mains du laveur de morts. Pourtant, comme celles de Laughlin (1999), mes observations suggèrent que la soumission est plus active que ce qu'on pourrait penser. Tout d'abord, le *teslimiyet* est perçu par les disciples comme une lutte acharnée pour faire face à ses doutes et à sa *nefs* qui se rebelle. De plus, les disciples ne reçoivent que très rarement des indications claires sans les avoir sollicitées. Ainsi, ils et elles doivent être à l'affût, chercher les signes et guetter les instructions indirectes. Ensuite, j'ai montré les efforts d'interprétation fournis par les disciples pour comprendre les indications de la guide d'une part ou pour justifier leurs décisions personnelles d'autre part. Enfin, j'ai montré que, dans la plupart des cas, le ou la *mürid* pouvait jusqu'à un certain point décider de son propre degré de soumission. Ainsi, la soumission peut être extrêmement forte s'ils ou elles le décident mais peut aussi être beaucoup plus partielle. Il existe des cas où la maître restreint ce choix des disciples et les contraints soit en leur donnant des ordres, qui ne devraient en théorie pas être contestés, soit en recourant à des stratégies puissantes pour leur forcer la main. Ces cas restent toutefois des exceptions et j'ai montré que dans toutes les autres situations, la guide s'efforçait de ménager des marges de manœuvre importantes pour ses disciples. Les *mürid* peuvent en effet se justifier de ne pas appliquer une exigence en disant qu'ils ou elles le feront le temps voulu. Les *mürid* peuvent aussi prêter une oreille distraite et ainsi laisser les messages leur échapper. Ils ou elles peuvent adopter la stratégie de ne pas poser de questions pour éviter de se trouver face à un ordre qui les contrarierait. Par contre, si les disciples sont prêt-e-s à pousser le *teslimiyet* plus loin, ils et elles peuvent s'astreindre à être à l'affût à chaque moment de chaque signe de la guide et s'efforcer

d'accepter la première réponse, même si celle-ci les surprend ou les contrarie. Ils et elles ont la possibilité de réclamer des indications claires en posant des questions directes. Enfin, ils et elles peuvent, à l'instar de la disciple dont la guide a choisi le mari, décider de vouloir renoncer totalement à leur libre-arbitre au profit de la guide.

J'ai montré que toutes ces possibilités de transgressions sont prévues dans le système d'enseignement de la guide. La raison en est liée au sens même de cette soumission. Cette soumission a pour seul but de permettre à ces personnes de lutter contre leur *nefs* et de faire preuve d'humilité pour s'approcher de Dieu. Cela ne peut être le cas que si cela se fait de leur plein gré. La guide met tout en œuvre pour les aider à se soumettre volontairement.

6.7. De la "pauvreté" du maître

J'ai montré dans ce chapitre à quel point la relation de direction spirituelle était exigeante pour les disciples en raison de l'obéissance qu'elle exige. Il ne faudrait pas pour autant penser que ce lien n'implique pas aussi des contraintes pour le ou la maître. Werbner remarque qu'il n'est pas facile d'être un saint à plein temps. Le *mürşid* pakistanais dont elle étudie la confrérie transnationale n'a pas un moment à lui et il est constamment sous le regard scrutateur de ses disciples, pour qui il doit être un exemple à chaque instant (Werbner, 2003, p. 147). De plus, la maîtrise spirituelle est, du moins en théorie, un service et non pas un privilège. Le *mürid* est pour le cheikh un dépôt sacré que Dieu lui a confié et dont il aura à rendre compte (Chodkiewicz, 1998, p. 47). C'est aussi comme cela que Cemalnur Sargut conçoit son rôle:

Comment se passe l'enseignement dans le soufisme?

En servant (*hizmetçilikle*). Tu dois être au service de tes étudiant·e·s (*öğrenci*). Tu dois nettoyer leur maison, leur faire à manger. Si elles ont un souci, tu dois être à leurs côtés. Tu dois les amener chez le coiffeur pour leur mariage, faire faire leur robe de mariée, trouver de l'argent, tu dois être leur mère, leur père, leur grande sœur. Et tu ne dois rien attendre en retour. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Effectivement, en arrivant à l'association un matin, j'ai pu observer la *mürşid* en train de faire à manger et de vider les poubelles. Je me suis rendue compte par la suite qu'elle préparait tous les jours le repas pour les femmes qui travaillent pour TÜRKAD, à moins d'avoir un rendez-vous à l'extérieur. On peut dire que Cemalnur Sargut se tient à disposition de ses disciples quasi tout le temps. En dehors des heures où elle est chez elle entre 21h et 9h, elle se consacre entièrement à ses activités de guide spirituelle. En plus de cela, on peut la joindre sur son téléphone portable, dont elle n'hésite pas à donner le numéro à tous ceux et toutes celles qui veulent être en contact avec elle, au grand dam de ses disciples proches, qui essaient de la protéger du surmenage.

Par ailleurs, la supériorité de la *mürşid* et tous les pouvoirs que les disciples lui attribuent se combinent avec une très forte conscience de sa fragilité; fragilité qui comme nous l'avons vu au chapitre 2 fait partie intégrante de son charisme. C'est en partie à travers sa faiblesse qu'elle est forte. Dans bien des situations, ce sont les *mürid* qui s'occupent d'elle, qui veillent à son bien-être, comme si elles et ils essayaient de la préserver de sa tendance à se sacrifier pour ses disciples. J'ai pu l'observer à maintes occasions dans de petits gestes comme un massage pour la soulager de la fatigue d'une journée de conférences ou alors une veste glissée sur ses épaules pour la protéger d'un courant d'air. Certains disciples ont aussi exprimé ce sentiment dans les entretiens:

Tu sais, il y a beaucoup de joie et de plaisanteries, mais malgré tout ça, pour moi, Cemalnur est une sultane de tristesse. Quand je lui dis cela, elle pleure et je pleure. Cemalnur Abla est un vrai pauvre hère (*garip*). Elle est l'exacte incarnation du pauvre hère (*gariban*). Cette pauvreté me plaît beaucoup. (Binnaz, 28.06.2007)

J'ai trouvé très souvent, chez les disciples, l'idée que les pouvoirs de Cemalnur Sargut et son état spirituel étaient trop lourds à porter pour un être humain, que sa mission lui demandait de déployer une énergie que son corps avait de la peine à supporter. Elles et ils ont une grande conscience de la fatigue chronique qui pèse sur leur *mürşid*. L'un d'entre eux m'a raconté comment il s'y prenait pour contribuer à la soulager: Il lui demande de lui accorder un instant, comme il arrive souvent que les disciples le fassent lorsqu'ils ou elles ont un sujet à discuter en privé. Lorsqu'ils se retrouvent entre quatre yeux, il lui dit qu'il n'a en fait aucun souci particulier dont il devrait lui parler, qu'il aimerait simplement lui offrir quelques minutes de repos:

Une fois, elle a mis sa tête sur mon épaule et elle a dormi. C'était très beau. Quand elle dort, elle va dans un autre monde. Tu peux le ressentir. Dès que tu la touches, tu peux déjà recevoir une quantité de réponses à tes questions. Quand tu la touches, tu peux aussi sentir beaucoup de choses de son énergie, si elle est fâchée contre toi, combien elle t'aime. Surtout quand elle dort, son énergie est très particulière, elle te lave totalement. Une fois elle dormait sur mon épaule, et j'ai ressenti une résonance au-dessus de mon nez, c'est un sentiment très particulier, qu'on ne peut ressentir qu'après une longue méditation, c'était une expérience extraordinaire. (Ömer, 13.08.2007)

J'ai moi-même senti cette fragilité de la guide, à ma grande surprise, lorsque j'ai pris congé d'elle le dernier soir de mon terrain. Voici le récit que j'en fais dans mon journal:

J'embrasse Cemalnur, consciente que c'est ma dernière soirée de terrain à Istanbul. C'est une petite femme fragile qui me serre dans ses bras et me dit: 'Prie pour moi, j'aurai vraiment de la peine à gérer tout ceci à cause de ma santé'. Moi qui pensais qu'elle allait me souhaiter bonne chance pour ma thèse, m'encourager, que c'était moi qui avait besoin d'elle pour me soutenir, j'en suis bouleversée. Je lui promets de prier pour elle, mais déjà elle doit se détourner pour répondre aux sollicitations d'autres personnes et se montrer forte pour toutes celles et ceux qui ont besoin d'elle. (Notes de terrain, 16.09.2007)

Ces derniers paragraphes mettent en lumière une ambiguïté fondamentale de la figure du maître: la *mürşid* est à la fois infiniment au-dessus de ses disciple et dispose d'un pouvoir incontestable, mais en même temps, elle est extrêmement fragile et entièrement à leur service. Cela a été bien exprimé par une de ses disciples les plus proches:

Ce qui me touche le plus, c'est l'équilibre entre *kulluk* (le fait d'être un serviteur) et le côté majestueux. Il y a un pouvoir incroyable, je le vois, je le ressens, mais en même temps, il y a une immense modestie. Elle n'existe pas (*yok*). Et un service sans fin. (Ipek, 06.09.2007)

Comme nous l'avons vu, la relation maître disciple était à la fois ce qui attirait le plus de critiques sur le soufisme, mais aussi son cœur, ce qui fait sa force, car cette forme de relation contient un puissant potentiel de transformation spirituelle pour les disciples. Tandis que certains groupes, en réponse aux critiques et poussés par des idées modernistes, inventent des nouvelles formes de soufisme et renoncent à la relation maître-disciples, celle-ci reste essentielle dans la tradition de Kenan Rifai telle qu'elle est perpétuée par Cemalnur Sargut.

7. La dimension communautaire de l'expérience religieuse

Les études de groupes soufis se concentrent en général sur la relation entre le maître et ses disciples, mais beaucoup moins d'attention est accordée aux relations des disciples entre eux (Werbner, 2003, p. 133). J'ai présenté jusqu'à présent la relation unissant chaque disciple, de manière individuelle, à la maître. Il existe toutefois aussi une dimension collective de l'expérience religieuse qu'il ne faudrait en aucun cas négliger et qui se situe dans les relations quotidiennes au sein du groupe d'*ihvan*.

La littérature et mes observations dans différents groupes donnent une image assez contradictoire du rôle joué par les relations entre disciples. En islam, les relations avec les coreligionnaires tiennent en général une place très importante dans la vie des fidèles. Cette même importance se retrouve en principe aussi dans le soufisme. Cela est d'autant plus vrai pour les confréries très étendues où les simples disciples n'ont qu'un accès limité à leur cheikh et passent donc beaucoup plus de temps avec leurs co-disciples qu'avec le maître (Sedgwick, 2001, p. 52). Carl Ernst de son côté souligne que, contrairement à l'image d'une mystique subjective et individuelle qu'on peut avoir en Occident, le soufisme est avant tout une manière d'apprendre à se comporter avec ses semblables (Ernst, 1997, pp. 145-146). Dans son livre d'introduction au soufisme, Annemarie Schimmel consacre aussi un chapitre à l'amour "fraternel" qu'on trouve au sein des groupes soufis et qu'elle qualifie de "one of the most pleasing aspects of the movement" (1975, p. 228).

Pourtant, lors de mon terrain, j'ai pu observer une attitude très différente chez diverses personnes que j'ai rencontrées dans divers milieux soufis. Certaines se concentrent exclusivement sur la relation maître-disciples et souvent ne participent pas aux réunions hebdomadaires de la communauté dont elles font partie. J'ai fait des entretiens avec deux femmes liées à Tuğrul Inançer, le cheikh des Cerrahi de Fatih. Il s'agit dans les deux cas de personnes hautement qualifiées et actives professionnellement. Elles défendaient une conception assez élitiste de la voie et ont fait preuve d'un certain mépris pour la diversité des personnes qui se trouvent dans l'entourage du cheikh. Dans la *tekke* cerrahi, contrairement au groupe entourant Cemalnur Sargut, on peut en effet trouver des individus d'origines sociales très différentes, venant pour des motifs très divers. Les relations peuvent être assez tendues, les jalousies, les mesquineries et les conflits n'étant pas absents. Les deux femmes ne voient pas grand intérêt à passer du temps dans ce milieu, préférant essayer de rencontrer le cheikh en privé. L'une d'entre elles a même dit, à propos des derviches qui se rendent trois fois par semaine à la *tekke* pour des réunions: "Ce sont des personnes malheureuses. Enfin, c'est

mieux que d'aller au bistrot⁸⁷, démontrant clairement que pour elle, le cœur de l'expérience religieuse ne se trouve pas dans les réunions collectives et le partage avec les autres derviches. On peut bien sûr remarquer que ce n'est pas un hasard s'il s'agit de deux femmes, puisque les femmes doivent rester dans la partie qui leur est réservée et n'ont donc non seulement pas d'accès direct au cheikh lors des rituels, mais ne peuvent souvent suivre ses discours que sur une petite télévision retransmettant en direct ce qui se passe à l'étage en-dessous.⁸⁸

J'ai trouvé une attitude semblable chez des personnes cosmopolites et très mobiles, membres de grands réseaux soufis transnationaux. Michaela Özsel fait partie de cette catégorie. Il s'agit d'une psychologue allemande, convertie à l'islam dans sa jeunesse et disciple d'un maître d'origine turque. Elle s'est fait connaître par la publication de plusieurs livres sur son expérience, dans lesquels elle mêle savoir soufi et analyse psychologique⁸⁹. Michaela Özsel habite en Allemagne mais n'a pas de contact avec des groupes soufis de ce pays, selon ce qu'elle m'a expliqué dans un entretien. Seules lui importent les relations, intenses bien qu'espacées dans le temps, qu'elle entretient avec son maître depuis plus de trente ans. Son cheikh lui-même est d'ailleurs en déplacement dans le monde une grande partie de l'année. Elle apprécie aussi le groupe très international de disciples qui entourent le maître et qu'elle rencontre de manière sporadique lors de certaines manifestations. Elle ne trouve pas d'intérêt à essayer d'entretenir des relations quotidiennes avec des personnes faisant partie d'un groupe soufi local.

7.1. L'importance du groupe dans le quotidien des disciples de Cemalnur Sargut

Après avoir mis en évidence ces approches contradictoires, voyons comment se présentent les relations parmi les disciples de Cemalnur Sargut. J'ai présenté au chapitre 6 les relations en dyades que la guide entretient avec chacun-e de ses disciples et donné un premier aperçu du côté collectif de l'enseignement dans le chapitre 3 avec la présentation des différents cours, en particulier des *sohbet*. J'aimerais ici m'attarder sur la dimension communautaire de la vie quotidienne et la valeur de la collectivité pour l'expérience religieuse des individus.

La première chose qui frappe dans ce groupe est que ses membres passent énormément de temps les uns avec les autres, à tel point que cela peut en sembler suffocant pour une personne de l'extérieur. En effet, il ne s'agit pas seulement de se fréquenter pendant les cours, les

⁸⁷ Entretien du 08.08.2005

⁸⁸ Il va sans dire qu'on trouvera chez les Cerrahi, parmi les femmes comme parmi les hommes, d'autres personnes très dévouées à la vie communautaire de la *tekke*.

⁸⁹ Özsel (1995, 2003)

sorties à la mosquée ou les activités de l'association; les loisirs aussi sont idéalement partagés. Les disciples vont au cinéma ensemble, font du shopping, des balades ou des brunchs. Pendant une période, ils et elles ont même pris des cours de tango ensemble. Cemalnur Sargut a par ailleurs demandé à plusieurs jeunes d'organiser de manière systématique des activités pour les week-ends, comme des matchs de football et des sorties culturelles. En 2007, la *mürşid* a même pris une dizaine de ses *mürid* avec elle pendant ses vacances d'été, alors que les autres années elle profitait de passer une dizaine de jours au bord de la mer avec sa famille. Lorsque j'ai demandé à Hatice pourquoi Cemalnur Sargut invitait toutes ces personnes, elle m'a répondu:

Elle nous dit toujours ceci: "Vous êtes ma source d'énergie. Je reste en vie grâce à vous. Peut-être que vous avez l'impression que vous êtes en vie grâce à moi, mais moi aussi je suis en vie grâce à vous." Elle ne part même pas en vacances sans nous prendre avec elle. Elle nous a dit cela la semaine passée: "Surtout ne pensez jamais, quand je serai vieille, que cela me fatigue, ne me séparez surtout jamais de mes enfants. Vous êtes ma source de vie." (Hatice, 01.08.2007)

Ce goût pour la proximité se traduit aussi dans les lieux de domicile des disciples. Ceux-ci se rassemblent de plus en plus autour de la maison de la guide spirituelle et de celle de sa mère. Cette tendance a commencé avec le déménagement de l'association tout près de la maison de la *mürşid*. Puis Cemalnur Sargut a trouvé un logement dans la rue parallèle à l'association pour un couple de *mürid* fraîchement mariés. J'ai appris récemment qu'une autre famille de disciples avait déménagé dans un appartement qui s'est libéré dans l'immeuble même où habite la *mürşid*. Une autre s'est mariée récemment avec un homme d'Ankara. Elle a insisté auprès de son mari pour qu'il vienne la rejoindre à Istanbul parce qu'elle ne voulait pas mettre une trop grande distance entre elle et sa guide spirituelle.

Le temps passé avec le groupe dépend bien sûr de la situation professionnelle et familiale de chacun-e. En ce qui concerne les célibataires qui ne travaillent pas, elles peuvent passer du temps avec le groupe presque tous les jours:

En dehors de Cemalnur Abla, je suis soit avec ma sœur et ma mère soit en train de faire quelque chose avec les ami-e-s *ihvan*⁹⁰. Ma vie se résume à deux choses, soit la maison, soit les *ihvan*. (Ebru, 27.09.2006)

Les personnes qui travaillent ont un rapport assez différent avec le groupe et, pour certain-e-s, elles ne peuvent y consacrer que les week-ends. L'exemple de Mahir, qui a recommencé à travailler après des années de chômage, montre la difficulté de passer d'une situation à l'autre:

⁹⁰ Le mot *ihvan*, d'origine arabe (ar. *iḥwān*) signifie frères et sœurs. Il est d'utilisation courante parmi les membres d'une même confrérie pour se désigner.

Depuis que tu as commencé ce travail, tu es moins souvent avec le groupe?

Oui, bien sûr. En plus, au début, je n'avais pas trop de choses à faire [au travail]. Je venais et je lisais des choses de Cemalnur sur le net. Je ne pouvais pas m'en empêcher. Dès que je m'occupais d'autre chose, des angoisses me prenaient. Elle me manquait. J'avais envie d'y aller mais je savais qu'elles [les autres femmes du groupe] me regarderaient bizarrement en se disant: "Mais, il devrait être au travail, celui-là!". Comme elle est miséricordieuse malgré qu'elle voit toutes nos bêtises, parfois, elle le ressent, elle m'appelle et crée des prétextes pour que je puisse y aller. Elle me dit de venir manger ou qu'il faut qu'elle me demande quelque chose et en fait elle ne demande rien. C'est juste pour me permettre de prendre un peu de son énergie, de me tranquilliser puis de retourner à mon travail. (Mahir, 08.08.2007)

Ainsi certains *ihvan* peuvent être limité·e·s dans leur fréquentation des autres disciples par leur situation personnelle, mais ils partagent tous et toutes ce désir d'être le plus souvent possible ensemble.

Une certaine restriction dans les relations est aussi liée aux limites de la guide spirituelle. Les disciples ont commencé à prendre conscience qu'en raison de leur grand nombre ils la fatiguaient beaucoup s'ils la suivaient dans tous ses déplacements. Les *mürîd* essayent de s'habituer à se voir entre eux et à ne pas toujours rechercher la présence de leur *mürşîd*. A cela s'ajoute un changement important dans leur mode de sociabilité qui a eu lieu avec le déménagement dans les nouveaux locaux de l'association au printemps 2007. Auparavant, tout le monde pouvait passer à l'association quand il en avait envie, simplement pour passer du temps, boire un thé, voir la guide spirituelle ou profiter d'apprendre quelque chose. Il était difficile pour les permanentes de l'association de se concentrer sur leur travail. Avec le déménagement, elles ont décidé de fixer des nouvelles règles. Les activités de l'association ayant pris une plus grande envergure, il fallait adapter le fonctionnement de la structure en conséquence. Hatice est venue renforcer l'équipe des permanentes et Meryem, la cheville ouvrière de TÜRKKAD, qui travaillait auparavant à la maison, s'est installée à l'association. Pour assurer des conditions favorables à un travail efficace, il a été décidé que seul·e·s celles et ceux qui avaient une tâche à y effectuer pouvaient se rendre sur place. Ainsi, l'association, du lieu communautaire qu'elle était, a été transformée en un lieu de travail, ressemblant fortement à un bureau. Certain·e·s disciples y ont vu la fin d'une époque et ont interprété ce changement comme une étape dans leur éducation de derviche:

Nous sommes dans une période de changement. L'année passée a été différente de toutes les autres années, nous nous voyions chaque jour. C'est comme si elle avait décidé que certaines personnes seraient en permanence autour d'elle pendant une année. Je me retrouvais tout le temps à l'association. Cela ne pouvait pas être autrement, elle était là-bas, il n'y avait pas d'autre endroit où je pouvais aller. Maintenant, je le ressens différemment, comme si notre batterie avait été entièrement chargée et elle nous poussait à nous tourner vers le service (*hizmet*), à être utiles aux autres personnes. Il n'est plus important d'être avec elle à chaque instant, mais plutôt de se rendre utile aux gens. Nous sommes beaucoup à avoir ressenti cela, nous en parlons entre nous. Il y a ce film avec les pingouins, *La marche de l'Empereur*. Nous

l'avons regardé l'année passée, exactement au bon moment. C'est toujours comme ça, tu regardes un film et tu reçois un message. Dans le film, la maman et le papa pingouins doivent porter leur œuf pendant quatre mois sur leurs pattes sans jamais qu'il ne touche le sol, sinon, il gèlerait. Ensuite, les bébés naissent sur leurs pattes, sans toucher le sol. Ils attendent que leurs corps atteignent une certaine température et que leur fourrure se développe. Dès que ce point est atteint, les pingouins jettent leurs petits en-bas. Le petit veut remonter sur les pattes, dans le giron chaud de sa mère, mais elle lui donne un coup pour qu'il retombe. Ils reviennent mais finalement, ils comprennent que le but n'est pas qu'ils vivent dans ce milieu protégé et qu'ils doivent expérimenter des autres choses par eux-mêmes. J'ai compris beaucoup de choses en voyant cela. J'ai l'impression que si je me rapproche trop d'elle, elle va me donner un petit coup pour me faire comprendre: "Non, il faut que tu fasses autre chose." J'ai l'impression que tout le groupe vit cette phase. (Elmas, 03.10.2006)

Malgré ces limitations récentes, Cemalnur Sargut reste une *mürşid* très accessible pour ses disciples.

Nouveaux moyens de communication

Même si les *mürid* ne sont pas physiquement ensemble, ils et elles essayent un maximum de rester un contact grâce à divers moyens de communication. Les plus utilisés sont la messagerie électronique et le téléphone portable. L'essentiel de l'organisation est le fait de Meryem, une des permanentes de l'association. C'est elle qui centralise toutes les informations concernant le programme de la guide et elle joue en quelque sorte le rôle de sa secrétaire personnelle. Meryem envoie régulièrement des messages par téléphone (sms) à toute l'équipe pour annoncer dans quelle mosquée le groupe va se retrouver le lendemain matin ou que les cours publics de Karabekir ont repris. En dehors de ce lien vertical entre Meryem et le reste du groupe, une communication "horizontale" constante a lieu au niveau des disciples. La plupart sont en contact constant, selon leurs affinités et interconnaissance bien entendu, pour s'organiser et se tenir au courant. J'ai esquissé dans la description de la sortie à la mosquée (voir Encadré 4, p. 83) la place que tient la téléphonie mobile dans la vie des *ihvan*.

La messagerie électronique est bien évidemment également mise à contribution; elle est surtout très utile pour les disciples de l'étranger. Le cas le plus intéressant de communication par e-mail relie Istanbul à Zurich. Un couple de disciples de Cemalnur Sargut vit en effet en Suisse depuis plusieurs années. Ils se joignent régulièrement aux réunions d'un groupe de Mevlevis à Zurich. Ce groupe travaille sur des textes du *Matnawī* de Ğalāl al-Dīn Rūmī et ils demandent régulièrement au jeune couple de contribuer à la discussion en amenant les interprétations que Kenan Rifai et Cemalnur Sargut ont fait de ces textes. Le couple se fonde en général sur le livre de Kenan Rifai, mais il arrive qu'ils butent sur des passages pour lesquels ils souhaitent plus d'explications. Dans ce cas, ils écrivent un message à leur guide spirituelle à Istanbul, en lui signalant quel passage le groupe de Zurich va étudier la semaine

suiivante et en lui demandant son interprétation. La guide répond alors à leur question en dictant la réponse à une disciple qui se chargera de la transcrire et de la transmettre en Suisse⁹¹.

J'ai mentionné, dans le chapitre 3, l'utilisation qui est faite du programme appelé Skype lors des cours de Coran, pour permettre à des disciples n'ayant pas pu venir de participer depuis chez eux par l'intermédiaire d'internet. Ce système a été encore étendu dernièrement. Lors d'un voyage de la guide et de certain-e-s disciples aux Etats-Unis, il était possible pour les *mürid* resté-e-s en Turquie de se joindre à leurs conversations par Skype.

Comme dans les autres groupes décrits en introduction, c'est en tout premier lieu le contact avec la guide qui est recherché, la présence des autres disciples étant plutôt contingente. Partout où elle va, un groupe se forme immédiatement autour d'elle. Dans la pratique, passer du temps avec la guide revient donc à passer du temps en groupe. La déclaration de Mahir citée plus haut montre à quel point le groupe est centré sur la guide. Je lui pose la question du groupe et il répond en ne parlant que de la guide, omettant en même temps le fait qu'aussi bien son associé au travail que son épouse sont des membres du groupe. Le but de ce chapitre est toutefois de montrer que si le fait que les *ihvan* passent beaucoup de temps ensemble découle d'une part d'une sorte d'effet collatéral de la fréquentation de la guide, il résulte surtout d'une volonté de la guide, qui encourage ses disciples à soigner leurs relations les uns avec les autres et à rester en contact. Cemalnur Sargut cherche en effet à créer un mode de vie quasi communautaire, ayant pour but que la vie quotidienne dans son ensemble soit englobée dans la vie spirituelle. Ce mode de vie renforce aussi l'autorité de la guide. Son influence sur la vie de ses disciples est en effet d'autant plus grande que ceux-ci passent beaucoup de temps avec elle ou avec des autres membres du groupe.

⁹¹On imagine sans peine que de travailler avec un groupe aussi féru de nouvelles technologies ouvre aussi des possibilités pour l'ethnologue qui les étudie. Il m'est arrivé souvent, alors que j'étais en train de rédiger un chapitre de ma thèse ou un article, de bloquer sur un détail. J'écrivais alors tout simplement un e-mail à Meryem, la très efficace administratrice de l'association ou une autre personne, leur demandant par exemple: "Ai-je bien compris que les locaux de l'association sont mis à votre disposition par un disciple?", "A quand remonte la première émission de radio de Cemalnur?" ou "Existe-t-il un texte dans lequel Cemalnur définit sa position par rapport au voile?" Dans la majorité des cas, j'ai obtenu la réponse dans la même journée.

7.2. Les bases de l'idéal communautaire

Cet idéal d'être ensemble à tout instant s'appuie sur un ensemble de représentations qui affirment la valeur du groupe. Je vais passer en revue les plus importantes d'entre elles. Premièrement, Cemalnur Sargut utilise fréquemment une métaphore organique pour illustrer sa conception de leur communauté:

Nous sommes un seul corps (*Tek bir vücuduz*). Dans le même corps, il y a des organes différents, l'un représente le cerveau, un autre le cœur. Si nous ne devenons pas un (*hepimiz birleşmezsek*), tu ne peux pas nous connaître. Comment vas-tu nous connaître en ne regardant que moi, comment veux-tu comprendre comment nous vivons? C'est l'unité qui est importante. C'est ici qu'on voit l'importance de la communauté (*cemaat*). (Cemalnur Sargut, 05.10.2006)

Elle suggère ainsi qu'il n'y a pas de place pour l'individualisme au sein de la communauté. Cherchant à se libérer de l'emprise de leur *nefs*, les individus doivent agir plus pour le bien de la collectivité que pour eux-mêmes. La citation suivante, qui lie l'idée du groupe au concept central de *tevhid*, provient d'un cheikh algérien contemporain, mais elle illustre parfaitement ce que Cemalnur Sargut essaye de faire vivre à ses disciples:

Le plus important [...] est la quête d'un retour vers l'unité effective et réelle dans chaque domaine de la vie quotidienne. Elle s'effectue dans le cadre de l'harmonie de l'individu, du couple, du groupe, de la nation et de l'humanité toute entière. (Bentounès, 1996) p.178

Par la métaphore organique, Cemalnur Sargut, en même temps qu'elle insiste sur l'importance du groupe, minimise aussi le côté central de la figure du maître au profit des autres membres. Lors de ses enseignements, elle ne manque pas une occasion de mettre en avant la bonne conduite d'une de ses disciples en soulignant ce qu'elle-même a pu apprendre en observant sa *mürid*. Elle répète souvent que dans la communauté, ils et elles sont tous et toutes des enseignant·e·s:

Si on commence à vivre de la manière que Dieu veut, le fait que je sois à la tête ne veut rien dire. Tu observes un comportement de Lale, et tu peux apprendre quelque chose d'elle, parce qu'elle aussi applique ce que son maître lui a appris. Si une personne peut vivre selon les enseignements d'Efendi, à cet instant-là, elle est un·e enseignant·e pour nous (*Hangimiz Efendi yaşabiliyorsak, o anda öğretmen*). C'est cela notre différence. Il y a une personne à la tête, mais moi aussi je peux apprendre quelque chose de Derya, d'Ipek, il peut y avoir un domaine où elles appliquent mieux que moi ce qu'Efendi a enseigné. J'apprends des choses en tant que disciple (*mürid*). (Cemalnur Sargut, 05.10.2006)



Photo 12, Pique-nique des disciples avec quelques anciennes *mürid*

L'autre idée centrale transmise dans les enseignements de Cemalnur Sargut est celle de l'importance des relations avec les co-disciples comme aide sur la voie. Cette aide a deux dimensions: les autres disciples comme exemples à suivre et comme sources d'épreuves à surmonter. La première dimension découle de l'importance de l'environnement dans la vie du ou de la *mürid*, liée elle-même à l'idée de contagion, de diffusion. Autant il suffit d'être assis en la présence d'un-e maître spirituel-le pour profiter de son élévation, autant il s'agit d'éviter le contact avec les personnes qui font le mal ou qui sont éloignées du monde spirituel car, là aussi, l'influence peut être décisive. Selon les disciples, même une personne très ancrée dans le monde spirituel peut être influencée par l'énergie négative du monde matériel. Se tenir éloigné de ces potentielles énergies négatives est donc essentiel, comme me l'explique Aliye:

Si tu vas dans une étable, même si tu es très propre, tu vas prendre l'odeur de l'étable. Si tu vas dans un jardin, tu vas prendre l'odeur des roses. Il est très profitable de se retrouver avec des belles personnes. Tu te mets à te comporter comme elles même sans te rendre compte. La beauté est contagieuse. (Aliye, 13.09.2007)

On comprendra que la fréquentation des bonnes personnes est essentielle si on garde en mémoire la définition du soufisme comme étant d'abord une discipline pour maîtriser sa *nefs* qui implique de ne pas se plaindre, ne pas critiquer, ne pas dire du mal des autres derrière leur dos, ne pas réagir de manière impulsive, ne pas répondre aux affronts ou aux insultes. Il faut être éveillé, alerte, vigilant, car chaque instant d'inattention donne prise aux instincts humains les plus vils. Ceci nécessite donc une conscience de chacun de ses gestes, de chacune de ses pensées et chacune de ses paroles, pour y traquer la présence d'éléments inspirés par la *nefs*.

Un des grands dangers sur la voie est *gaflet* (ar. *gafila*), la torpeur. Le fait de rester dans ce milieu, de fréquenter constamment des personnes qui mènent le même combat et sont elles

aussi toujours sur leurs gardes aide à ne pas tomber dans cette torpeur dangereuse. Même si elle ne fait pas directement le lien avec l'importance du groupe, la citation suivante de Meryem souligne parfaitement les dangers de *gaflet*.

Elle [Cemalnur Sargut] dit: "Ne reste pas 40 jours sans aller à un *sohbet*, sinon, un point noir se formera dans ton cœur et il grandira chaque jour et envahira tout ton cœur." D'après moi, ce point noir est la torpeur. Si tu diminues tes contacts avec la signification profonde (*mana*)...De nos jours, nous créons cette relation grâce au *sohbet*, à la prière rituelle, avec le jeûne, grâce aux pratiques religieuses (tr. *ibadet*, ar. *ibāda*) et la réflexion (tr. *tefekkiir*, ar. *tafakkur*). Si nous diminuons ces activités, le monde sensible (tr. *dünya*, ar. *dunyā*) nous attire vers lui et nous commençons à nous préoccuper de choses insignifiantes, mes cheveux, mes sourcils, mes kilos ou les soucis prennent le dessus. Mais tant que tu es en éveil, en relation, si on te pousse [à rentrer dans le droit chemin], ce que notre *hoca* fait, nous créons cette relation à chaque instant. (Meryem, 25.06.2007)

La fréquentation des disciples fournit par ailleurs un cadre où s'exercer quotidiennement à cette discipline de par les difficultés de la vie en commun et c'est ici que rentre en jeu la deuxième dimension. "Pour polir l'ego, rien de tel que de se frotter aux 'frères' sur la voie." (Geoffroy, 2003, p. 240). A mes questions sur le groupe, presque toutes ont répondu en disant que ce qui était impressionnant, c'était tous ces tempéraments différents qui sont amenés à se côtoyer. Des personnes qui ne seraient jamais devenues ami-e-s autrement apprennent à être ensemble, à s'accepter et à s'apprécier. Comme l'illustrent ces deux citations de disciples, le groupe est un laboratoire, une occasion de mettre en pratique le soufisme et l'enseignement d'unicité (*tevhid*).

L'éducation n'a pas lieu seulement pendant les conférences. Hop, on entre dans le laboratoire, cela se passe en vivant avec des autres personnes. On va voir si tu arrives à mettre en pratique ce que tu as appris. Je suis convaincue que le groupe est une salle de classe, j'appelle cela MP3, c'est un concentré. On y trouve tous les types de personnes du monde actuel et futur. Tu te retrouves en pratique face à quelque chose qu'on t'a appris en théorie et il s'agit de le mettre en pratique. Peu de personnes au monde ont cette chance. (Fatoş, 10.09.2007)

Parmi les *ihvan*, il y a toutes les sortes de tempéraments (*meşrep*) rassemblés en un lieu. Il y a toutes ces personnes. C'est pourquoi, dans notre éducation spirituelle, les relations que nous avons les un-e-s avec les autres sont très importantes. C'est là que l'on voit si on met en pratique ce que nous apprenons durant les *sohbet*. Si on se fait critiquer, ou s'il y a une dispute, ce qui est normal, parce que les tempéraments sont tellement différents, ça ne dure pas longtemps. S'il y en a qui durent plus longtemps, cela nous rend tristes bien entendu. S'il n'y avait pas ces relations, ce que nous apprenons resterait dans le vide, comme une théorie. Il faut le mettre en pratique. (Bahar, 22.06.2007)

Ensuite, cet entraînement en milieu protégé permet de le mettre en pratique à l'extérieur, à l'échelle de l'humanité entière.

Pour comprendre que toutes les créatures sont Dieu, il faut d'abord le vivre au sein du groupe. Tu ne peux pas faire de différences entre les membres du groupe. Tu ne peux pas dire que tu n'aimes pas le tempérament d'une personne du groupe ou que cette autre personne t'est plus proche, que tu veux passer du temps avec untel mais pas avec un-e autre. Si tu arrives à le

mettre en pratique au sein d'un groupe, tu vas pouvoir le faire pour le monde entier, toutes les créatures. C'est comme un exercice. (Elmas, 08.08.2007)

Cette mise en pratique des qualités de derviche est particulièrement intense lors de l'organisation des activités de l'association, qui demande aux membres de collaborer de manière efficace souvent dans un grand stress. La guide m'explique que la finalité de l'organisation des manifestations n'est pas la réalisation de ces événements en soi, mais ce que les personnes auront pu apprendre sur elles-mêmes, les occasions données d'apprendre à se maîtriser:

Tu pourrais penser que nous sommes en train de préparer un colloque, mais ce sont des choses comiques (futiles). Les gens participent à des centaines de conférences qu'ils oublient trois jours plus tard. Ça n'a aucune importance. Ce qui est important, c'est le bonheur des personnes qui travaillent pour préparer ce colloque. [...] Nous travaillons ensemble, main dans la main, sans nous fâcher, sans dire "moi". Peut-on imaginer une meilleure éducation? (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

C'est entre autres pour montrer cette mise en pratique au sein du groupe que Cemalnur Sargut ne voyage jamais seule. Comme elle le dit dans la citation que j'ai reproduite plus haut, selon elle, on ne peut pas comprendre leur manière de vivre en ne regardant qu'elle. C'est pourquoi, lorsqu'elle se rend à l'étranger, elle s'entoure toujours de plusieurs disciples pour pouvoir montrer comment ils et elles mettent cet enseignement en pratique dans leur vie quotidienne et dans leurs relations avec les autres. Comme le souligne Güler, le point important est que chaque membre du groupe représente la guide, la voie, l'enseignement. Par son attitude, par la manière dont il ou elle le met en pratique, il ou elle en démontre la validité à chaque instant:

Et les gens qui entourent Cemalnur Abla, c'est-à-dire nous, la représentons. C'est en nous regardant que les gens qui sont là-bas comprennent de quel genre de groupe il s'agit, de quel genre d'enseignante (*öğretmen*). (Güler, 22.06.2007)

7.3. Séances de travail communes

Le travail de réflexion et d'écriture, dont on pourrait penser qu'il nécessite un effort individuel de la part de la maître, me semble être un bon exemple pour illustrer le côté collectif de leur mode de vie. La manière de travailler en effet, extrêmement participative, relève du même idéal communautaire.

A ma connaissance, et cela m'a été confirmé par Ipek, la guide spirituelle n'écrit jamais seule, mais toujours avec l'aide de disciples. La préparation de documents écrits est un exercice commun, qui se fait soit en petit groupe, soit lors de séance de travail qui peuvent rassembler jusqu'à une vingtaine personnes. Lors de ces réunions sont élaborés les livres et les articles publiés par la guide spirituelle ou les textes qui serviront de bases à ses émissions de radio et à ses conférences. Comme nous le verrons plus loin, Cemalnur Sargut ne suit jamais une

structure fixée à l'avance lors de ses exposés, qui prennent plutôt la forme d'un enchaînement d'idées, d'exemples et d'histoires reliées entre elles selon l'inspiration du moment. Malgré ce style particulier qui fait appel à l'improvisation, la conférencière a l'habitude de préparer les sujets sur lesquels elle va s'exprimer et de mettre en forme ses idées en en faisant des supports écrits, même si elle ne s'y réfère finalement que de manière très vague lors de la prestation orale. Si le but premier de ces séances de travail est évidemment la préparation des textes, elles servent aussi d'enseignement pour les disciples qui y participent.

Trois disciples avancées, toutes des femmes avec une éducation universitaire, forment ce qu'elles appellent "l'équipe de recherche". Lorsqu'il y a un texte, une conférence ou une émission de radio à préparer sur un sujet, ces femmes sont chargées de regarder les différentes sources, en général une centaine d'œuvres de grands soufis sur lesquelles elles ont l'habitude de se baser, pour y trouver des éléments sur le sujet qui les occupe. Chacune a sa spécialité, l'une connaît les oeuvres de Rūmī sur le bout des doigts, une autre est une experte des textes d'Ibn 'Arabī. Après avoir mis en évidence les passages potentiellement intéressants, elles les présentent à la guide, qui sélectionne ceux qui vont figurer dans le texte et donne des indications quant à la manière de les agencer et dicte des commentaires à ajouter. Ce sont ensuite les disciples qui mettent tout ceci au propre de manière informatique.

Dans les anciens locaux de l'association, ce même travail se faisait parfois en présence d'autres personnes, qui étaient alors souvent dans la position d'auditrices, bien qu'elles puissent aussi jouer un rôle plus actif. Imaginons un jour où aucun programme particulier n'était prévu, par exemple un mardi ou un mercredi après-midi. Si Cemalnur Sargut n'était pas en déplacement à l'étranger ou n'avait pas de rendez-vous prévu, elle avait l'habitude de se tenir dans les locaux de l'association et de se consacrer aux affaires courantes. Bien des fois, il s'agissait de préparer une émission de radio, ou de corriger un texte qui allait être publié. Dans ces cas, toutes les personnes qui étaient justement présentes à ce moment-là s'installaient autour de la grande table. Divers ouvrages de grands soufis étaient distribués et chacune était responsable de chercher des éléments intéressants pour le sujet traité. Les diverses personnes présentes pouvaient rester attablées plusieurs heures, fouillant les diverses sources pour contribuer à la mise en forme du texte. Ce genre de rassemblements est plus rare maintenant que l'accès aux nouveaux locaux a été limité aux personnes ayant une tâche à y effectuer.

Le cours de Coran sert aussi parfois de cadre à un travail collectif, de part le grand nombre de personnes qui y prennent part. La correction des épreuves du premier livre de Cemalnur Sargut, *Kenan Rifai ile Aşka Yolculuk*, constitue un autre exemple frappant de cette manière

de travailler. Le livre est né d'un entretien-fleuve d'une journée entière qu'un journaliste, Sadık Yalsızuçanlar, a fait avec la guide spirituelle et qu'il a retranscrit quasiment tel quel dans un premier temps. Lorsqu'il lui a remis les épreuves pour son approbation, Cemalnur Sargut a décidé d'en corriger de nombreux passages. Cela s'est passé un lundi: Meryem interrompit le cours de Coran pour amener les épreuves du livre et informa la maîtresse qu'elle avait jusqu'au lendemain matin pour le corriger. Celle-ci laissa donc tomber le passage du Coran qu'elles étaient en train de travailler et se mit immédiatement à lire le manuscrit à haute voix à partir de la première page à toutes les personnes présentes. Pendant qu'elle lisait, elle indiquait les changements qu'elle voulait effectuer et une disciple prenait note. Elle était interrompue de temps en temps par des propositions ou des blagues des femmes présentes. Avec quelques pauses, tout l'après-midi a été consacré à la correction des épreuves. La majorité des personnes sont parties vers 17h, mais la guide continua, infatigable, avec une poignée de disciples jusqu'au souper. Elle n'est pas parvenue à terminer ces quelques 200 pages ce jour-là et continua le lendemain. Comme une fille de Meryem était malade, Cemalnur Sargut n'hésita pas à se rendre, suivie par une nuée de disciples, chez Meryem pour pouvoir continuer le travail toutes ensemble et le terminer à temps.

Un autre projet permet même une participation plus active des femmes du cours de Coran. La *mürşid* a en effet prévu d'écrire un livre sur Samiha Ayverdi pendant l'été 2008. Elle a prévu que cet ouvrage prendrait la forme d'un roman qui présenterait les différents concepts soufis tels qu'on les trouve dans les ouvrages de la célèbre historienne. En guise de préparation à cette tâche, Cemalnur Sargut a réparti durant l'été 2007 les ouvrages, très nombreux, de sa guide parmi la trentaine de personnes qui suivent le cours de Coran en demandant à chacune de prendre note des divers concepts soufis traités et les explications que Samiha Ayverdi en donne. L'équipe scientifique se basera sur ces notes pour la rédaction du livre.

7.4. Construction de l'expérience religieuse au sein du groupe

L'expérience religieuse, bien qu'elle comporte clairement une partie individuelle indicible et impossible à partager, est, selon mes observations, avant tout construite au sein du groupe, dans les relations avec les co-disciples. Un des fondements de l'enseignement soufi est que Dieu se manifeste à chaque instant dans toute la création. On peut ainsi dire qu'être soufi, c'est entre autres être capable de voir cette théophanie, de vivre constamment dans une conscience aigüe de cette présence. Des faits qui frapperaient une personne extérieure comme de simples coïncidences sont perçus par les soufis comme des signes de la présence de Dieu. "Dans la vision soufie du monde, cependant, la présence de Dieu est tellement immédiate

qu'il n'y a, à proprement parler, pas de coïncidence." (Sedgwick, 2001, p. 41). Plusieurs disciples ont exprimé dans les entretiens leur conviction profonde qu'il y avait un programme divin (*ilahi programı*), voulu par Dieu ou par un saint, en général Kenan Rifai, qui déterminait chaque événement de leur vie pour leur bien. Ces interventions divines ont pour but soit de les soulager d'une difficulté, soit, au contraire, de leur envoyer une épreuve pour leur permettre de progresser sur le chemin. Quoi qu'il en soit, les signes de la présence divine sont omniprésents pour celui ou celle qui sait les lire. Michael Gilsenan (2001) a montré, dans son analyse du fonctionnement de la grâce, l'importance du groupe dans la construction des miracles, dans la constitution de l'expérience religieuse. Il souligne ici un point essentiel, car cette capacité de voir le sens profond, la sagesse cachée, la manifestation divine dans chaque créature et dans chaque événement de la vie quotidienne, même le plus apparemment insignifiant, est apprise et entretenue au sein du groupe. Il s'agit d'apprendre à "lire les événements" à "révéler le lien véritable et caché existant entre des événements" là où un autre n'aurait vu que des conjonctions dans l'espace et le temps (Gilsenan, 2001, p. 68). C'est cette présence du divin qui donne sens à la vie des soufis. Seulement, pour découvrir ce sens et s'en imprégner totalement, il faut partager ces expériences avec des personnes qui les interpréteront de la même manière et il faut les raconter encore et encore "car le miracle est accompli à chaque fois qu'on le raconte." (Gilsenan, 2001, p. 68).

Durant mon terrain, j'ai noté l'importance des récits d'événements ressentis comme des signes d'une intervention divine. Se raconter un incident troublant, un enchaînement de faits qui, selon eux, ne peuvent pas être dus au hasard est une activité extrêmement fréquente parmi les *mürid*. Et elle est encouragée par la guide qui souvent demande à la personne de répéter son histoire à plusieurs occasions différentes. A chaque nouvelle évocation d'une histoire, les disciples s'exclament, s'émerveillent, rajoutent des détails. Ce partage sert à intensifier cette conscience de la présence divine mais aussi à les rassurer sur la vérité de ce en quoi ils et elles croient. Tout ceci constitue des "preuves de la légitimité de l'ordre, de la sainteté du saint et même, par conséquent, du sens de la vie de chacun." (Gilsenan, 2001, p. 75).

7.5. Renforcement des liens

Après avoir esquissé l'importance des relations au sein du groupe pour l'expérience religieuse des derviches stambouliotes, je vais maintenant montrer comment ces liens sont renforcés par l'entraide économique et par les alliances matrimoniales.

Entraide économique

Selon Sedgwick (2001, p. 55), la coopération commerciale peut être un moyen efficace de créer ou de maintenir un sens de la communauté au sein des confréries. Par ailleurs, la confiance induite par l'appartenance à un même groupe religieux constitue une bonne base pour des activités économiques. Ainsi, dans l'histoire du soufisme, l'entraide et les réseaux économiques ont souvent tenu une place essentielle. J'aimerais maintenant m'attarder sur cette dimension des relations entre les disciples de Cemalnur Sargut. Comme la question des liens économiques n'a pas constitué l'objet central de mon enquête, je ne pourrai exposer ici que quelques pistes de réflexion.

J'ai pu observer au sein du groupe certaines pratiques de solidarité économique qui me semblent intéressantes à retracer ici, car elles participent à renforcer les liens. L'idée de privilégier plutôt le travail avec un *ihvan* qu'avec une personne de l'extérieur commence à faire surface. Comme l'explique un disciple, ceci permet tout d'abord de se soutenir économiquement mais offre aussi l'avantage d'une plus grande confiance.

Mettons-nous ensemble, créons un travail pour notre frère. Si nous allons acheter du pain, achetons-le chez notre frère boulanger. Les personnes qui font partie du même groupe se soutiennent. Cela était considéré comme honteux chez nous. Avant, on ne connaissait même pas la profession des autres membres du groupe. Mais à notre époque, je trouve même qu'on devrait avoir une banque de données, pour savoir qui sait faire quoi. Si on va faire un projet, je dois d'abord le faire avec mon frère *ihvan*. Pourquoi? Parce que c'est une personne en qui je peux avoir confiance. Je sais qu'il ne va pas chercher à me rouler. Nous devons être ensemble, être capable de travailler ensemble. (Ömer, 16.09.2007)

Ainsi certains membres du groupe ont été engagés dans l'entreprise d'un co-disciple. En plus de leur garantir des emplois, cette pratique a l'avantage de permettre à ces employés de fréquenter des collègues qui partagent la même vision du monde et donc de lier plus facilement les côtés spirituel et matériel de leur existence.

J'aimerais m'attarder sur un système mis en place récemment qui pourrait devenir particulièrement important pour le fonctionnement du groupe s'il parvient à se développer: Mahir était au chômage depuis plusieurs années. Toutes ses recherches d'emploi s'étaient révélées infructueuses et ses économies commençaient à s'amenuiser. Après son mariage, Cemalnur Sargut a jugé que le temps était venu de régler sa situation professionnelle. En parallèle, un autre disciple, d'Ankara, a décidé de quitter son travail, qui lui causait passablement de soucis, pour s'installer près de la guide spirituelle à Istanbul. Cette dernière a proposé à ces deux personnes de joindre leurs efforts et de créer une entreprise grâce au soutien des *ihvan*. L'idée de base est simple: Chaque mois, la somme nécessaire au fonctionnement de l'entreprise et à l'entretien des familles des deux hommes est récoltée

parmi les membres du groupe qui ont une situation économique favorable. Cette somme déboursée chaque mois est considérée comme leur *zekat* (aumône légale). Ce soutien se poursuivra ainsi jusqu'à ce que l'entreprise devienne rentable et que ces deux personnes puissent à leur tour aider d'autres qui se lanceront à leur suite.

Le projet a commencé par une phase de préparation soigneuse, où les deux futurs entrepreneurs ont longuement réfléchi avec deux autres membres du groupe (une psychologue et un patron d'entreprise prospère) au type d'activité commerciale qui pourrait être rentable et raisonnable à partir de leurs compétences. L'entreprise a été créée en automne 2006. Bien qu'elle soit totalement indépendante de l'association sur le plan légal et travaille en général pour des clients extérieurs au groupe, il arrive qu'elle soit sollicitée aussi par TÜRKKAD. Cela permet d'utiliser l'argent reçu pour réaliser des projets de la part de sponsors pour faire vivre les disciples en sous-traitant certains travaux à leur entreprise. L'idée n'est pas seulement d'assurer un travail aux *murid* mais aussi de garantir, à long terme, des revenus réguliers à l'association. En effet, les sommes immenses nécessaires au fonctionnement de l'association et aux nombreux projets sont un souci constant. Pour l'instant, des fonds sont cherchés de manière ponctuelle pour chaque projet. Si des sponsors externes sont parfois trouvés - plusieurs projets ont été soutenus par la municipalité ou l'Union européenne -, il arrive souvent que TÜRKKAD doive faire appel à la générosité de ses membres les plus riches qui donnent des grandes sommes de manière ponctuelle. La création d'entreprises de disciples permettrait, si celles-ci se révèlent rentables, qu'un pourcentage de leurs revenus soit reversé à l'association chaque mois, constituant ainsi une entrée d'argent régulière.

En plus de tous ces avantages matériels, selon Mahir, ce projet prend place à part entière dans son éducation de derviche. Se lancer dans une entreprise de la sorte en étant dépendant des autres disciples n'était pas forcément facile en soi, mais l'affaire est compliquée par le fait que les deux associés n'auraient jamais spontanément choisi de travailler ensemble:

Elle m'a dit de créer une entreprise avec lui. Bien sûr qu'elle m'a demandé si je pourrais m'entendre avec lui mais je savais que c'était une chose qui devait se faire [...] Nous avons donc fondé cette entreprise, cela fera une année en octobre, mais pour le moment cela ne marche pas forcément très bien. Au début, nous avons passé beaucoup de temps à nous trouver. J'étais très têtu et je n'avais aucune motivation, j'étais incroyablement négatif. Ça a tellement touché ma *nefs*. Elle me met dans une situation que j'ai fuie toute ma vie. En plus avec une personne dont le tempérament est très différent du mien en tant qu'associé...(Mahir, 08.08.2007)

J'ai présenté ici quelques cas de solidarité entre membres du même groupe religieux. On pourrait mentionner aussi les demandes régulières présentées à Cemalnur Sargut de faire appel à son réseau pour régler les problèmes de personnes en difficulté financière. J'ai aussi eu connaissance de cas ne concernant pas forcément des disciples, mais plutôt des personnes

reliées de manière plus lâche au groupe, notamment un descendant de Kenan Rifai, pas particulièrement proche de la *mürşid*, ou le concierge de l'ancienne association. Selon les dires d'Ipek, les *ihvan* ont régulièrement aidé ce dernier à acheter les médicaments nécessaires à son fils autiste et lui ont aussi amené de la nourriture et des biens de première nécessité. Apprenant qu'il n'avait pas les moyens de faire soigner les dents de son fils, Cemalnur Sargut s'est mise à la recherche d'un-e dentiste parmi ses connaissances acceptant de le soigner gratuitement.

Liens matrimoniaux

Une autre institution très importante pour renforcer les liens au sein du groupe est bien entendu le mariage entre disciples. En effet, on sent au sein du groupe de Cemalnur Sargut un effort pour marier les personnes qui sont célibataires au moment de rejoindre le groupe avec un autre membre du groupe. Si la volonté d'endogamie est bien réelle, elle se heurte à un problème pratique de taille: le manque de disciples masculins célibataires. Ceci ne va pas sans provoquer des tensions entre les femmes. J'ai appris que la décision de la guide de proposer Elmas comme épouse pour Mahir avait provoqué beaucoup de discussions auxquelles la jalousie ne devait pas être étrangère. Ainsi, il n'est pas toujours possible de trouver un conjoint au sein du groupe. Plusieurs disciples célibataires m'ont dit pouvoir envisager une union avec une personne de l'extérieur à condition que celle-ci ne s'oppose pas à leurs activités religieuses et surtout à leur relation avec la guide spirituelle. La plupart des personnes qui étaient mariées au moment de leur adhésion sont soit entrées en même temps que le conjoint, soit ont finalement réussi à convaincre celui-ci de rejoindre le groupe. Il existe quelques cas de personnes dont le conjoint est indifférent ou garde ses distances et cela pose des difficultés évidentes. Celles-ci sont tout d'abord simplement d'ordre pratique. La participation aux activités du groupe demande un fort investissement en temps et donc une certaine compréhension de la famille. Mais c'est surtout au niveau du partage d'une certaine vision du monde que cela devient important. Les mêmes mécanismes que j'ai décrits plus haut qui permettent de partager l'expérience religieuse entre disciples sont aussi à l'œuvre, peut-être de manière plus forte encore au sein du couple. Comme je l'ai expliqué au chapitre 4, un rôle très important est dévolu à la famille en tant que vecteur d'éducation du derviche. Cette éducation se fait d'autant plus efficacement si les deux conjoints la conçoivent de la même manière et sont les deux engagés dans un processus de transformation interne. Plusieurs personnes ont signalé que le fait de regarder dans la même direction ou d'être lié au même maître mettait une limite à leurs bagarres au sein du couple. L'encouragement de mariage

entre disciples comprend bien entendu aussi l'idée de transmettre ces valeurs et l'appartenance au groupe à la génération suivante, qui représente autant de futurs disciples en puissance.

7.6. Danger de repli

Cette manière de valoriser les relations au sein du groupe et les mécanismes mis en place pour les renforcer ont des conséquences sur les contacts avec des personnes extérieures au groupe. Bien que plusieurs disciples aient insisté sur le fait qu'ils ou elles avaient des ami·e·s hors du groupe, la plupart ont admis que ces relations se faisaient de plus en plus rares. Il y a tout d'abord un problème de temps. Le groupe d'ihvan est extrêmement actif et il y a une volonté chez la plupart des membres de ne surtout pas en rater une seule goutte. Si on compte qu'à côté de ces activités, certain·e·s ont des familles et/ou une activité professionnelle, on se rend compte que les semaines sont pleines. Par ailleurs, plusieurs disciples m'ont confié que les relations avec des personnes extérieures avaient perdu de leur intérêt car la portée de ce qui pouvait être partagé avec quelqu'un qui ne participe pas à ce cheminement, qui englobe toute la vie quotidienne était forcément limitée. Je ne crois pas être injuste en affirmant que leur mode de vie entraîne inévitablement une certaine distance d'avec le reste de la société. Bien sûr, il n'y a pas de volonté chez les disciples de Cemalnur Sargut de se construire consciemment comme un groupe fermé et s'opposant à la société dans laquelle ils et elles vivent, au contraire. Pourtant, il me semble qu'une certaine séparation de la société est l'apanage de ce type de communautés émotionnelles liées à des leaders charismatiques.

7.7. Qualité des relations

La relation entre Cemalnur Sargut et ses disciples est très détendue et pleine d'affection. Je n'ai jamais vu la guide se fâcher. Lorsqu'elle fait un reproche à un·e *mürid* en public, elle le fait toujours en y mettant de l'humour. Elle n'hésite pas à dire à ses disciples qu'elle les aime ou à leur faire des compliments devant les autres.

Cette qualité de relations donne le ton pour les relations entre les disciples, qui sont de la même nature. Les hommes et les femmes interagissent librement, dans un environnement généralement joyeux. Quand le groupe se rassemble, les discussions vont bon train et de nombreuses blagues donnent lieu à des éclats de rire. La guide aime beaucoup faire rire et raconte souvent des histoires ou des souvenirs où elle n'hésite pas à se mettre en scène de manière à provoquer l'hilarité générale. Il m'est arrivé à plusieurs reprises de ne pas réussir à me concentrer convenablement sur un entretien que j'essayais de mener dans les locaux de l'association, parce que le reste du groupe riait trop fort dans la pièce d'à-côté.

La guide ne construit pas son autorité en maintenant une distance entre elle et ses disciples. Au contraire, elle n'hésite pas à partager avec elles des moments qui pourraient sembler futiles ou peu sérieux. Un jour, alors qu'un cours de Coran touchait à sa fin, Cemalnur Sargut commença à parler de sa série préférée avec une disciple installée aux Etats-Unis, de passages à Istanbul pour ses vacances. Comme la disciple ne connaissait pas la série en question, la guide décida de la regarder avec tout le monde puisqu'elle passait justement à ce moment-là. Nous étions une quinzaine à prendre place tant bien que mal dans la petite chambre où se trouvait la télévision pour regarder la série. La guide, enthousiaste, interrompait tout le temps pour expliquer le contexte et les différents personnages à celles qui n'étaient pas familières de cette série. Après un moment, elle appela Binnaz pour lui demander si elle était déjà sortie du travail et lui dire de passer. Lorsqu'elle raccrocha, elle dit avec un clin d'œil: "La pauvre, elle est très stressée par son patron", qui n'est autre qu'un des plus anciens disciples de la guide. Binnaz passa effectivement un peu plus tard. Elle n'est restée que quelques minutes pendant lesquelles elle taquina la guide comme à son habitude et lui massa les jambes tandis que le reste du groupe continuait à regarder la télévision. Vers 18h, le groupe se dispersa finalement. Même lorsque la guide n'est pas là, les relations se passent sur ce même ton de partage et de rigolade et les disciples se taquent volontiers de manière bienveillante. Lors d'une sortie d'une journée à Bursa, une ville qui se situe à plusieurs heures de route d'Istanbul, un groupe de disciples chanta pendant tout le trajet, la meneuse inventant des paroles ridicules qui étaient reprises en chœur par les autres. Sur le chemin du retour, quelques adultes commencèrent à mimer des scènes avec les enfants qui se trouvaient dans le bus. Lorsque nous attendions le ferry pour traverser la mer de Marmara, celles-ci ont été présentées au reste du groupe qui voyageait dans un autre bus, provoquant l'hilarité de tou-te-s.

Ainsi la personnalité du maître et la coloration qu'il donne à ses relations avec ses disciples est certainement un facteur déterminant dans la qualité des interactions entre les disciples. Je vais m'attacher à montrer ici plus en détail comment la forme que celles-ci prennent dépend de la méthode d'enseignement choisie par le maître. Pour faire ressortir la particularité des relations dans le groupe de Cemalnur Sargut, je vais les comparer aux résultats de deux autres études anthropologiques.



Photo 13, La guide danse avec un de ses disciples lors du mariage de celui-ci

Pnina Werbner consacre un chapitre de son livre sur le culte transnational voué à un saint pakistanais à l'analyse des relations entre ses disciples (Werbner, 2003, pp. 129-156). Elle y défend l'hypothèse que la proximité au cheikh est déterminante pour la qualité de ces relations. Celles-ci seraient en effet très difficiles dans l'environnement immédiat du saint, alors qu'elles sont bonnes et aptes à fournir un excellent réseau de solidarité dès qu'on quitte le périmètre de la résidence du cheikh. Elle donne l'exemple d'un disciple du cheikh parti chercher du travail à l'étranger et qui a pu profiter du soutien du réseau de disciples. Elle compare l'expérience de disciples éloignés à celle de ceux qui vivent dans la résidence du cheikh. Les gens qui travaillent dans la *lodge* sont décrits comme étant en compétition pour l'approbation du saint et la proximité avec lui. Les disciples proches doivent faire face à une pression constante de surtout ne pas faire quelque chose qui pourrait leur attirer la colère du cheikh et leur faire perdre sa considération. Toute personne qui menace de leur faire perdre la

position gagnée au prix de beaucoup de difficultés est soumise à d'intenses commérages. Ainsi, les tensions, jalousies et commérages sont monnaie courante.

Marci Laughlin, quant à elle, décrit longuement les relations entre disciples dans l'entourage de Shiekh Nazim à Chypre (1999)⁹². Lors de son séjour à Chypre, l'anthropologue avait été frappée du manque de sens de la communauté qu'elle a pu constater entre les disciples. Elle décrit comment ces femmes se sentent constamment mise à l'épreuve par les événements qu'elles ont à vivre lors de leur séjour. Ces événements prennent souvent la forme d'humiliations de la part du cheikh ou de conflits avec les autres femmes. Quelle que soit la situation difficile à laquelle elles ont à faire face, elles l'interprètent comme voulue et "organisée" par le cheikh comme une épreuve, une occasion d'éduquer leur *nefs*. Laughlin a assisté à de nombreuses crises de disciples ayant des difficultés à supporter cette pression. Elle décrit aussi comment le caractère difficile de la femme chargée de l'entretien du dortoir donne du fil à retordre aux pensionnaires. Plusieurs disciples ont affirmé que le cheikh avait sciemment placé cette femme à cet endroit pour qu'elle leur administre diverses leçons et épreuves.

Dans ces deux cas, on observe des relations très tendues entre les disciples qui résultent de la manière dont le cheikh se comporte avec eux. On considère en général que les maîtres soufis combinent dans leur attitude les deux qualités essentielles de Dieu, celle qui est appelée *celal* (ar. *ğalāl*), la Majesté divine, comprenant l'idée de puissance et de colère, et celle qui est appelée *cemal* (ar. *ğamāl*), la Beauté, qui fait appel à l'amour et à la miséricorde. Lorsque le cheikh a un style d'enseignement plus dur envers ses disciples, mettant en avant le côté *celal*, il se montre comme un maître infligeant des épreuves et prompt à la colère. Cela influence l'ambiance et la disposition des disciples les uns envers les autres. Cemalnur Sargut à l'opposé, met fortement en avant le côté *cemal* dans son attitude par rapport à ses disciples. Elle accentue toujours le fait que le maître doit d'abord se comporter avec amour face à ses disciples. On notera en passant que son prénom est formé à partir des mots, *cemal* et *nur*, la lumière. Voici la manière dont elle expose sa conception des relations au sein du groupe dans son livre:

Efendi nous a appris à vivre ensemble. Nous aimons, sommes liés avec tant de plaisir, lorsque nous pensons les uns aux autres nous nous souvenons de tant de belles choses. (C. Sargut, 2006, p. 236)

⁹² J'ai moi-même passé deux jours chez Sheikh Nazim durant le printemps 2004 et mes observations vont dans le même sens que celles de Laughlin. Je la remercie d'avoir accepté de me donner une copie de son manuscrit.

Il semblerait que plus les disciples sont livrés à un enseignement reposant sur la perplexité et l'humiliation, plus les relations entre eux sont difficiles.

En soulignant la qualité des relations parmi les disciples de Cemalnur Sargut, je n'essaie pas de donner une image idyllique d'un groupe dépourvu de conflits. Il est clair qu'ils et elles connaissent des dissensions, des conflits et des jalousies. D'ailleurs, la plupart les admettent volontiers, à commencer par la maître. La jalousie est un thème fréquent dans l'histoire du soufisme. En général, les groupes fondés sur un amour très fort pour une figure charismatique sont de manière structurelle confrontés aux jalousies entre les disciples, comme me l'explique Ayşe:

Dès le moment où tu es en groupe, il y a de la concurrence. Si la personne ne peut pas supporter cette concurrence... Les jalousies terrestres sont faciles à dépasser, une fois que tu es entré dans le chemin, mais les jalousies spirituelles sont très difficiles à soigner. Il ne faut pas y tomber. Une personne qui ne pourra pas s'en sortir ne doit pas entrer sur ce chemin. Si tu as lu des choses par rapport au passé, il y a toujours eu ces jalousies. Une personne était depuis 20 ans au service de son cheikh. Une toute nouvelle personne est venue et elle a été tout de suite désignée comme *halife* du cheikh et les autres disciples ne peuvent pas le supporter. C'est la même chose aujourd'hui. (Ayşe, 29.09.2006)

L'amour très fort qui unit chaque disciple à sa *mürşid* peut prendre une coloration exclusive et ainsi créer des tensions parmi les disciples, qui sont en compétition pour lui plaire et pour passer plus de temps avec elle. Les déclarations d'Elmas à ce sujet explicitent bien cet état de fait:

Mais il y a aussi des jalousies?

Bien sûr, il y a de tout, de manière très naturelle [...] Déjà, tu commences par sentir de la jalousie par rapport au maître. Parce qu'au début tu veux qu'il t'aime plus que tous les autres, tu veux l'aider plus que les autres. Tu penses que tu le fais pour lui, mais en fait tu le fais pour toi. Par exemple, quand nous nous dispersons dans les voitures pour aller quelque part, cela aussi est une leçon, tout ce que nous vivons est une leçon. Moi, il fut un temps où j'étais en compétition avec les autres pour que Hoca vienne dans ma voiture. Puis elle te fait comprendre que ce que tu fais pour elle, tu dois le faire à tout le monde. Puis elle a commencé à nous le dire ouvertement: "Cela est sans importance que vous vous occupiez de moi, ce que vous faites pour un autre membre du groupe a plus de valeur pour moi." C'est un piège dans lequel je suis tombée pendant des années. Tu veux que le *mürşid* soit à toi, et tu veux le prendre des mains des autres en les écrasant. Tu arrives à dépasser ce stade avec tout le monde, tu ne ressens plus ce genre de jalousies pour personne et tu te dis: "C'est bon, j'ai réussi." Puis arrive ta *mürşid*, elle te fait tourner la tête et ce reste de jalousie qui était caché au fond de toi ressort. C'est justement au moment où tu penses que c'est bon qu'elle vient te montrer à toi-même. (Elmas, 08.08.2007)

Les difficultés dans les relations et les tensions entre disciples ne sont pas perçues comme contradictoires avec l'enseignement qui souligne l'amour et un comportement exemplaire à l'égard de ceux qui l'entourent. Elles sont au contraire admises comme faisant partie de l'enseignement. Loin d'idéaliser les relations entre disciples, cette manière de voir souligne les difficultés à surmonter:

Les épreuves avec les *ihvan* sont très significatives. Les épreuves avec les personnes extérieures sont plus faciles, tu te dis que de toutes manières, elles ne sont pas sur ce chemin, c'est normal qu'elles fassent des fautes. Mais ici, tu te dis: "Mais est-ce possible, nous suivons pourtant la même éducation!" Il y a des grandes différences de tempérament et c'est naturel. Mais il y a aussi l'idée de se soutenir dans les moments difficiles, partager, aider une personne qui n'a pas de moyens, cela peut être sur le plan matériel ou spirituel. C'est un moyen de nous tester. On nous apprend sur ce chemin à être patient, à faire le bien à une personne qui nous fait le mal. Donc il faut une personne qui me fasse le mal pour que je puisse apprendre à lui faire le bien. On nous apprend à supporter les ennuis que quelqu'un nous crée. Il faut donc qu'il y ait une personne pour nous faire des ennuis. (Ipek, 06.07.2007)

Ce que j'essaie de montrer, ce n'est donc pas que ce type de jalousie n'existe pas dans l'entourage de Cemalnur Sargut, mais qu'elle est tenue dans certaines limites. Tandis que, dans la perception qu'en ont ses disciples, Sheikh Nazım utilise sciemment les conflits et mesquineries entre disciples comme méthode d'éducation de l'âme au point de les provoquer, la valeur éducative des conflits dans le groupe de Cemalnur est gardée à un niveau minimum. Au quotidien, on essaye plutôt d'éviter ce genre de situations. Dans les paragraphes suivants, je vais présenter quelques stratégies pour neutraliser les conflits.

7.8. Conclusion

J'ai montré dans ce chapitre que les relations entre membres du groupe sont essentielles pour construire l'expérience religieuse et se maintenir dans cet état de conscience qui permet aux derviches d'avancer sur la voie. Les relations entre disciples prolongent donc d'une certaine manière la relation maître-disciples. J'ai montré dans le chapitre 6 que le fait que la guide décourage ses disciples de rendre visite à des autres maîtres renforce son autorité. L'insistance à passer le plus de temps avec les autres membres du cercle va dans la même direction. Le principe d'affiliation unique (les disciples sont découragés d'aller voir des autres maîtres ou de participer à des activités d'autres groupes) conjugué à l'idéal d'être ensemble crée un mode de vie quasi communautaire, ayant pour but que toute la vie quotidienne soit englobée dans la vie spirituelle et reste sous l'influence de la guide. J'ai introduit dans le chapitre 3 l'idée que l'essence du *sohbet* était de se transformer à force de fréquenter le cheikh. Selon Hamid Algar, ceci nécessite presque obligatoirement l'institution de la *tekke*, ces lieux de rencontre soufis dans lesquels les derviches habitaient souvent:

It is true that subha [...] does to a large extent presuppose an intense communal life that can hardly be established outside a tekke. Subordination of the ego to the rhythm of a communal life of devotion and close attendance upon the shaykh in order to benefit from his constant ministrations are hardly conceivable in a setting other than the tekke (1992, p. 222)

Le mode de vie instauré par la guide stambouliote poursuit pourtant exactement ce but-là: permettre une vie communautaire intense en plein XXI^{ème} siècle, alors que les *tekke* sont interdites depuis bientôt cent ans et que la vie quotidienne dans la capitale a

fondamentalement changé. Cela ne va pas sans difficultés. Toutes les personnes du groupe, à commencer par la maîtresse sont toujours en mouvement, extrêmement actives et mobiles dans la mégapole voire dans le monde. Le groupe relève le défi de rassembler ses membres assez souvent pour maintenir une immersion constante dans le monde spirituel grâce aux contacts physiques réguliers. Ce choix porte en lui une conséquence directe. Malgré leur volonté d'éviter de se montrer comme un groupe replié sur lui-même, tous les mécanismes présentés ici amènent une certaine distance entre les membres du groupe et le reste de la société. Le groupe démontre une ouverture réelle aux personnes de l'extérieur et élargit ses activités d'aide à des personnes qui ne sont pas membres du groupe. Pourtant, en ce qui concerne les relations les plus proches, après un certain temps, le cercle social de ses membres se réduit presque inévitablement aux autres *ihvan*.

8. Expansion de l'influence de Cemalnur Sargut en Turquie et à l'étranger

Encadré 15, *Mürşid* pour tou·te·s

"'Mürşid' signifie la personne qui mène les gens au *tevhid* (unicité). La communauté (*cemaat*) du vrai *mürşid* rassemble tou·te·s les musulman·e·s. Si ce qui est entendu par communauté désigne un groupe dont on trace les frontières pour le séparer des autres, les *mürşid* de ces communautés ne sont peut-être pas conscients de la vraie signification du *tevhid*. Le vrai maître parfait n'adore pas les gens (*zat şırkı yapmaz*). Il ne dit pas celui-ci ou celle-ci fait partie de ma communauté, celui-ci ou celle-ci de la tienne. Il répond aux questions. Il voit tout le monde comme une créature de Dieu et rassemble."

Cemalnur Sargut, réponse à une question posée sur le forum de son site internet⁹³

Dans les chapitres précédents, j'ai décrit l'autorité de la guide au sein de son groupe de disciples. Or, depuis plusieurs années, elle ne se contente plus de limiter son enseignement à ce cercle restreint, mais est aussi très présente dans l'espace public aux niveaux turc et international. Elle considère comme son devoir de mettre son savoir à disposition de toutes les personnes qui pourraient en avoir besoin. Comme le dit Carl Ernst (2002), la modernité et ses corollaires (l'Etat, la science et les médias) n'ont pas éliminé les traditions de l'enseignement et des pratiques soufies, mais ils ont ajouté de nouveaux concepts, relations et activités qui devraient être pris en compte dans les études portant sur le soufisme. Je propose de terminer mon exploration du monde de Cemalnur Sargut par les nouvelles fonctions, activités et relations qui sont entrées dans le champ d'action de la guide spirituelle rifā'ī ces dernières années.

Nous l'avons évoqué dans le chapitre 3, cette ouverture, qui distingue la *mürşid* actuelle de Kenan Rifai et Samiha Ayverdi, peut d'abord s'expliquer par un changement dans les circonstances externes. D'une part, l'attitude de l'Etat à l'égard du soufisme s'est assouplie. D'autre part, de nouvelles technologies lui permettent de diffuser largement son enseignement par les médias et l'amélioration des moyens de transports rend possibles de fréquents déplacements à l'étranger. Mais cet élargissement de son champ d'action est aussi une réponse à une demande croissante de la part du public turc et international. On a en effet observé un regain d'intérêt pour la spiritualité et pour le soufisme dans le monde entier, qui prend place dans une tendance plus large que Paul Heelas et Linda Woodhead ont qualifié de

⁹³ http://cemalnur.org/component/option,com_jdirectory/task,detail/id,15/catid,1/Itemid,27/lang,tr/, page consultée le 11.03.2008

"révolution spirituelle" (2006). Ainsi, ce mouvement d'ouverture, qui s'observe chez d'autres groupes soufis de par le monde, a été nommé "publication of the secret" par Ernst (2005) en référence au savoir auparavant ésotérique et réservé à un cercle restreint de disciples, maintenant rendu accessible à toutes et à tous.

Dans ce chapitre, je vais présenter les activités publiques de Cemalnur Sargut d'abord à l'intérieur des frontières turques, puis à l'étranger. Je montrerai que le succès de Cemalnur Sargut en Turquie et celui à l'étranger sont en relation dialectique et se nourrissent l'un et l'autre. Pour les personnes à l'étranger intéressées par le soufisme, il est très important qu'elle représente une "tradition" qui soit ancrée dans "le local" du paysage religieux turc pour garantir son statut d'authenticité. Et à l'inverse, le fait que les doctrines et personnes circulent à l'étranger a un effet positif sur la manière dont ses idées sont reçues sur le plan national.

Cemalnur Sargut, quant à elle, justifie sa sortie dans l'espace public par l'idée d'un changement d'époque à l'échelle planétaire. Selon elle, nous sommes entré·e·s dans l'aire de la *marifet* (connaissance directe reçue par Dieu, gnose):

Je suis de l'avis que ces choses doivent être expliquées à notre époque. Cette époque est l'époque de la *marifet*, toute la connaissance commence à être manifeste. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Cette nouvelle ère amène une nouvelle mission pour elle, qui est de diffuser l'enseignement de Kenan Rifai pas seulement à ses disciples, ni uniquement en Turquie, mais dans le monde entier:

Je crois que l'époque le veut ainsi. Tu as raison, avec le fait que nous allions à l'étranger, qu'ils nous accueillent dans leurs universités. Cela montre une fois de plus que le maître de cette époque (*zaman sahibi*) est Efendi et que son savoir rencontre une grande acceptation. Samiha Anne avait dit qu'un jour on expliquerait les *sohbet* d'Efendi sur toutes les radios du monde. C'est cela qui se réalise. Cela va encore grandir, j'en suis sûre, mais je ne sais pas si je serai encore là pour le voir ou non. Et c'est sans importance. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

C'est une conception récente, plus large, de son rôle de guide spirituelle qu'elle exprime ici et cette vision n'est pas partagée par d'autres personnes qui s'inscrivent dans la tradition de Kenan Rifai (mais qui font partie d'autres groupes). Ces *ihvan* reprochent premièrement à Cemalnur Sargut de dévoiler des savoirs qui, à leur avis, devraient rester secrets pour protéger celles et ceux qui pourraient les entendre sans être prêt·e·s, mais surtout pour se protéger eux-mêmes, car ces messages ésotériques sont très contestés. Ils et elles lui reprochent aussi que leur identité en tant que groupement religieux soit mise en avant, ce qui risque de leur valoir des problèmes avec les autorités. Il est difficile de mesurer l'ampleur exacte du risque. Mes quelques mois passés en leur présence à Istanbul me font penser qu'ils sont assez minimes

mais d'autres personnes sont clairement d'un avis contraire et il est vrai que le vent peut tourner assez rapidement en Turquie.

En fait, le groupe était déjà présent dans l'espace public auparavant avec les activités de l'association et de la fondation créées par Samiha Ayverdi. Mais ces activités se confinaient au domaine culturel et social sans référence religieuse explicite. Or, ce qui dérange dans la situation actuelle, c'est que la guide commence à transmettre clairement l'enseignement religieux de ses maîtres de manière publique. Elle explique que les divergences sont apparues dès qu'elle a été élue présidente de TÜRKKAD en 2000:

Avec mon premier sujet, j'ai déjà mis la pagaille. Tout le monde était contre parce que j'ai donné à ma mère le sujet "La femme et l'islam". Ma mère a fait une conférence où elle a raconté Efendi. C'est la première fois dans l'association qu'on racontait Efendi et tout le monde disait qu'il fallait séparer les deux. Quand ma mère a donné cette conférence incroyable, tout le monde s'y est opposé mais j'ai insisté en disant que ça [leurs activités culturelles et leurs convictions religieuses] formait une entité inséparable. Et j'ai continué mes travaux de cette manière. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

C'est aussi Cemalnur Sargut qui, la première, a souligné publiquement la qualité de *mürşid* de Samiha Ayverdi à l'occasion du colloque "femme et soufisme" organisé par TÜRKKAD en décembre 2005:

C'est la première fois qu'on va présenter Samiha Anne ainsi. Jusqu'à maintenant, on a seulement dit qu'elle est une bonne écrivaine et une bonne historienne. Malheureusement, les *ihvan* eux-mêmes l'ont toujours présentée ainsi. C'est la première fois qu'on va mettre en avant le fait qu'elle est une *mürşid*. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Ainsi, la *mürşid* stambouliote est en train de se profiler au niveau national et international comme une femme qui a un message spirituel et une certaine vision de l'islam à faire passer. Une telle "publication du secret" se retrouve aussi dans d'autres groupes en Turquie et dans d'autres pays. On peut citer comme exemple un groupe de Mevlevi d'Istanbul, dont le nom anglais est The Foundation of Universal Lovers of Mevlana, qui a publié en turc et en anglais une transcription d'extraits des enseignements que leur cheikh a donné à ses disciples⁹⁴. Un grand nombre de textes de différents maîtres est par ailleurs publié sur un site internet, *semazen.net*⁹⁵, consacré au soufisme en Turquie. Khaled Bentounès, cheikh d'une confrérie de Mostaganem en Algérie, a publié plusieurs livres en français⁹⁶ et est un habitué des plateaux de télévision et des ondes radiophoniques.

⁹⁴ La brochure s'intitule "Rumi Discourses From the Tongue of Hasan Dede" et ne contient pas de date ni de lieu de publication.

⁹⁵ www.semazen.net (page consultée le 6 mars 2008).

⁹⁶ Voir par exemple Bentounès (1996).

8.1. Nouvelles activités

En Turquie

J'ai choisi de présenter dans cette première partie consacrée à l'espace public turc trois exemples d'activités qui mettent Cemalnur Sargut en contact avec un public plus large que le réseau d'*ihvan*.

Sohbet ouverts au public

Alors qu'elle organisait des réunions où elle commentait le *Maṭnawī*, depuis de nombreuses années dans diverses maisons privées, le nombre de participant·e·s a commencé à augmenter de telle manière qu'il a fallu songer à un autre lieu. C'est ainsi qu'on lui a proposé de déménager au centre culturel Kazım Karabekir, à Erenköy, un quartier résidentiel où habitent des personnes de la classe moyenne et élevée. Kazım Karabekir Paşa est un général de l'armée turque connu pour avoir combattu aux côtés d'Atatürk pendant la guerre de libération. C'est la fille du général, Timsal Karabekir, proche des milieux soufis, qui a proposé à Cemalnur Sargut de mettre ces locaux à sa disposition. La salle de conférence du centre culturel est décorée avec un grand drapeau turc, un buste de Mustafa Kemal et différents tableaux représentant des photos ou des paroles d'Atatürk, des coupures de journaux à propos du père de la nation turque ou de son compagnon d'armes.



Photo 14, *Sohbet* ouvert au public.

(photo: Anna Neubauer)

Depuis 2004, elle donne donc des leçons dans ce centre les mercredis matins. Avec le changement de lieu, ces *sohbet* se sont ouverts aux personnes extérieures au cercle des *mürid*. Le public, environs 200 personnes, est constitué pour la plus grande part de femmes d'âge moyen dont une minorité est voilée. Entre 10 et 20% des personnes présentes sont des hommes. Le public est plus mélangé au niveau de l'appartenance de classe que lors des *sohbet* privés. La guide s'adresse au public avec un micro en étant assise derrière une table et les participant·e·s sont assis·e·s en rang sur des chaises. Aucune publicité particulière n'est faite pour ces réunions et les participant·e·s en ont entendu parler par bouche à oreille.

Au début, ces *sohbet* étaient appelés "cours de *Maṭnawī*" parce que la guide interprétait essentiellement l'œuvre de Rūmī mais par la suite, elle a commencé à puiser dans des sources différentes et à varier les thèmes. Ainsi, les participant·e·s font maintenant référence à cet enseignement en l'appelant "*sohbet* de Karabekir", terme que j'ai repris dans cette présentation. Ces leçons diffèrent cependant de ce qui est généralement entendu par *sohbet* de deux manières importantes. Premièrement, une certaine distance est installée entre la guide et les participant·e·s par la disposition du lieu et le fait que celle-ci s'adresse au public par l'intermédiaire d'un microphone. Deuxièmement, il est rare que des questions viennent interrompre le discours de la guide. À part ces deux éléments, le déroulement et la manière d'enseigner sont les mêmes que ceux que j'ai décrits dans le chapitre 3 pour les *sohbet* privés. Cemalnur Sargut peut commencer la leçon par les dernières nouvelles, par exemple le récit d'un voyage à l'étranger. Durant le reste de la séance d'environ une heure et demie, elle lit un ou plusieurs textes et les commente. Selon ses propres dires, elle prépare ces cours le matin même, après s'être levée pour la prière du matin. Elle lit divers textes qu'elle a rassemblés durant la semaine et en cherche un qui l'inspire. Pour le reste, les commentaires et explications sont improvisés sur le moment et contiennent de nombreuses anecdotes pour illustrer son propos. Durant les années 2006-2007, elle s'est beaucoup appuyée sur les travaux qu'elle menait sur le Coran avec son groupe de disciples du lundi matin. Elle prenait la brochure qu'elles avaient préparée sur la sourate *Yâ' Sîn* et en lisait des parties tout en s'interrompant pour rajouter des indications, interprétations ou exemples spontanés. Les termes utilisés dans les textes lus sont relativement complexes et souvent d'origine arabe. Il est très probable que la majorité des personnes présentes dans la salle ne comprend qu'une partie de ce qui est lu, d'où l'importance des explications ajoutées en langage courant.

En ce qui concerne le contenu thématique, il est lui aussi assez similaire à celui des *sohbet* privés. Cemalnur Sargut insiste sur les mêmes concepts. Elle explique qu'il faut se soumettre

à la volonté de Dieu (*teslim olmak*), rendre grâce (*şükür etmek*) pour toutes les épreuves qu'Il envoie en sachant qu'elles ont pour seule fonction de rapprocher ses créatures de Lui. Ce principe se traduit aussi en conseils concrets de comportements à adopter: comme il s'agit de voir Dieu en toute chose et toute personne, il ne faut pas médire ni répandre des racontars à propos de ses semblables. Au contraire, il faut essayer de porter toujours un regard positif sur le monde, être souriant-e et agréable. La guide inclut dans ses *sohbet* des explications concernant les pratiques de base de l'islam comme la prière rituelle, le ramadan, le pèlerinage à la Mecque et donne chaque fois le sens profond, symbolique de ces pratiques. Elle s'inspire en grande partie des autres enseignements qu'elle a donnés durant la semaine écoulée, racontant souvent les mêmes anecdotes et reprenant les mêmes thèmes. Dans un domaine, le contenu diffère toutefois des *sohbet* privés. Toute la question de la relation maître-disciples et de la soumission au maître est abordée de manière beaucoup plus superficielle. Bien qu'elle parle de ses propres maîtres et qu'il lui arrive d'utiliser des concepts comme *insan-i kamil* (être humain parfait) ou *mürşid*, les évocations restent assez vagues.

Elle adapte bien entendu son discours au niveau des personnes présentes, dont une bonne partie n'a aucune base en ce qui concerne les concepts et les auteurs soufis mais elle n'hésite pas, par ailleurs, à aborder parfois des auteurs ou des thématiques dites très complexes. Elle le fait toujours en s'excusant:

Aujourd'hui, je vais expliquer des choses très complexes -pardonnez mon impolitesse- en me basant sur *Fuṣūṣ al-Hikām* d'Ibn 'Arabī (*Sohbet* de Cemalnur Sargut au centre culturel Kazım Karabekir, 12.07.2006)

Ou en ajoutant quelques mots d'encouragement:

Mon maître commençait toujours ses commentaires du *Maṭnawī* par la phrase suivante, un verset du *Maṭnawī*: "Ne dites surtout pas que vous ne pouvez pas comprendre, que vous ne pouvez pas atteindre ces hauteurs, accrochez-vous à la robe de celui qui sait et il vous fera atteindre le but." (*Sohbet* de Cemalnur Sargut au centre culturel Kazım Karabekir, 12.09.2007)

La guide est très consciente du fait que tout le monde n'arrive pas à la suivre dans tout ce qu'elle dit, mais pour elle, l'essentiel se situe ailleurs:

Même si tout le monde ne comprend pas, ils sentent. Un jour, j'avais lu à ma maman un truc que j'avais préparé et c'était très lourd. Ma mère m'a dit: "Ne leur lis surtout pas ça, ils et elles ne comprendront rien du tout." Mais ce n'est pas comme ça, là-bas. Un jour, alors que je n'avais pas du tout parlé de jalousie, une fille est venue me voir à la fin et m'a dit que j'avais tellement bien parlé de la jalousie! Elle était venue avec cette question en tête. Son cœur a tremblé avec ce que j'ai raconté et elle a pensé que j'avais parlé de ses problèmes. Ce qui est important pour moi, n'est pas qu'elle comprenne, il y a un autre groupe de personnes qui comprennent. Tout le monde n'est pas obligé de comprendre. Par contre, ils et elles doivent ressentir. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Une ou deux fois par année, des voyages sont organisés pour visiter différents lieux importants de l’Islam, soit La Mecque et Médine, soit un autre pays comme l’Egypte ou la Syrie. Ces voyages sont annoncés lors des *sohbet* de Karabekir et sont ouverts à qui veut y participer. En général, le groupe se compose d'une centaine de voyageurs et comporte essentiellement des disciples et des participant·e·s des *sohbet* de Karabekir. D’autres personnes comme des *muhip* (sympathisant·e·s) habitant à l’étranger peuvent se joindre au voyage. Les *mürid* profitent parfois aussi d’inviter leurs parents ou grands-parents à ces voyages qui sont considérés comme une bonne introduction pour faire connaissance avec le groupe et saisir leur mode de vie. Plusieurs personnes m’ont raconté que leurs parents ont eu très peur au moment où elles ont rejoint le cercle des disciples mais avaient été rassurés après avoir participé à un de ces voyages.

Présence dans les médias et site internet

Cemalnur Sargut a commencé à être présente dans les médias en tant que guide spirituelle à partir de 2001, avec ses premiers programmes à la radio. Depuis ce temps, elle passe régulièrement sur diverses chaînes de radio et de télévision. La série d’émissions, durant lesquelles elle est apparue tous les soirs, pendant le mois de ramadan 2005, sur les écrans d’Expo Channel pour enseigner le *Maṭnawī*, a particulièrement contribué à sa notoriété parmi les téléspectateurs turcophones en Turquie et dans le monde. Cette série a été reprise les années suivantes durant le ramadan. Ainsi, grâce à ses passages réguliers dans les médias audiovisuels turcs, Cemalnur Sargut commence à être connue par un large public.

Elle est aussi, depuis plusieurs années, présente sur internet. Cemalnur Sargut y est très bien représentée sur *semazen.net*⁹⁷, mentionné plus haut. Elle y prend place aux côtés d’une brochette éclectique de divers·e·s écrivain·e·s reconnu·e·s comme des autorités en matière de soufisme, parmi lesquel·le·s des professeurs de théologie et des guide spirituel·le·s. On peut y trouver plusieurs de ses textes, ainsi que les enregistrements vidéo de toutes les émissions de télévision du ramadan 2005, à télécharger. Sa visibilité sur ce site représente un élément important, car des personnes intéressées au soufisme peuvent ainsi tomber sur ses textes par hasard sans devoir la connaître au préalable.

Cemalnur Sargut dispose aussi de son propre site internet, créé et géré par ses disciples, www.cemalnur.org. Le site remplit deux fonctions principales. La première est de mettre des informations à la disposition d’un large public. On y trouve des textes écrits par et à propos de Cemalnur Sargut et des maîtres des générations précédentes. Trois sections comprennent

⁹⁷ www.semazen.net (page consultée le 6 mars 2008).

respectivement des photos, des fichiers audio et des vidéos à télécharger. Sa deuxième fonction est de servir de plateforme pour permettre une interaction entre la guide et les internautes. A cette fin, deux forums ont été créés. Il y a tout d'abord un onglet appelé "le coin des invités" (*misafir köşesi*), où l'on peut déposer des remarques et lire celles postées précédemment. Une autre section permet de poser des questions. On peut y lire aussi certaines réponses de la guide, classées par thèmes.

Ce sont ces forums qui ont particulièrement retenu mon attention, d'une part car on peut y trouver des informations sur les utilisateurs et les utilisatrices du site, mais aussi à cause de l'échange qu'ils permettent entre la guide et les internautes. J'ai visité ces forums le 14.03.2008 et analysé les remarques et questions que j'ai pu y trouver à cette occasion⁹⁸. L'essentiel des échanges qui ont lieu par l'intermédiaire d'internet n'est toutefois pas publié, c'est pourquoi j'ai complété mon analyse du site par un entretien avec Beyca, la jeune femme qui gère la section des questions et réponses⁹⁹. Le site sert surtout pour des contacts à l'intérieur de la Turquie, ce qui explique que j'ai choisi de traiter de la présence de Cemalnur Sargut sur internet dans la partie de ce chapitre dédiée au niveau national¹⁰⁰. Les messages proviennent essentiellement d'Istanbul mais aussi de villes très diverses de toutes les régions du pays. Rares sont ceux qui émanent de l'étranger et si c'est le cas, ils sont le fait de personnes originaires de Turquie. Selon la personne qui gère le site, la guide reçoit en moyenne une centaine de questions par mois. Le temps qu'elle consacre à y répondre atteste de l'importance qu'elle accorde à cette nouvelle fonction. En effet, Beyca récolte les questions et les fait parvenir à la *mürşid* qui prend chaque semaine plusieurs heures pour les lire et dicter les réponses. Ensuite, la disciple les envoie aux adresses e-mails personnelles des internautes. Selon Beyca, les questions peuvent être soit extrêmement personnelles, traitant de difficultés d'ordre familial ou sexuel, soit porter sur des questions théologiques générales. Certaines personnes qui ont des soucis financiers écrivent pour demander de l'aide. La plupart cependant demandent à rencontrer la guide ou à participer à ses réunions.

En ce qui concerne les remarques déposées dans le "coin des invités", une grande majorité a pour seul but d'exprimer les remerciements et l'admiration des internautes. Certain·e·s disent que ces émissions les ont bouleversé·e·s et que leur regard sur la vie a changé. Le nombre de

⁹⁸ Lors de cette visite, la section questions-réponses contenait 15 échanges et le coin des invités 95 messages.

⁹⁹ Les questions et les réponses ne sont plus du tout publiées sur le site, depuis un certain temps, en conformité avec le souhait exprimé par les personnes qui les envoyaient. La guide utilise en fait le forum comme une boîte de messagerie. Les réponses sont envoyées directement à la personne concernée par e-mail. J'ai analysé les questions et les réponses que j'ai trouvées sur le site, qui datent de l'époque où elles étaient publiées et pour le reste, je me fonde sur mon entretien avec Beyca.

¹⁰⁰ Il existe aussi une version anglaise du site. Celle-ci est toutefois pauvre; seuls quelques textes y ont été traduits.

messages qui émettent des critiques sont relativement rares parmi ceux que j'ai lus sur le site (7 sur 95). Quand on sait le champ de bataille entre différentes interprétations de l'islam que peut être internet (Schmidt, 2004), on est surpris qu'il y ait aussi peu de messages virulents envers le soufisme en général ou Cemalnur Sargut en particulier. Une personne s'agace du ton de voix et des manières de la guide, lorsqu'elle parle à la télévision. Une autre l'attaque sur une interprétation d'un hadith qu'elle a donnée dans un de ses textes et une troisième écrit que ce qu'elle raconte n'a rien à voir avec l'islam. Ce qui vaut le plus de critiques à l'encontre de la guide est le fait qu'elle ne se couvre pas (4 messages). Selon Beyca, il y a beaucoup de personnes, aussi bien des hommes que des femmes, qui sont très touchées par ses paroles mais ont de la peine à accepter le fait qu'elle ne soit pas voilée.

En effet, la position de la guide à propos des femmes est le thème qui revient avec le plus d'insistance dans les messages que j'ai analysés. Il est clair que le fait que Cemalnur Sargut se présente à la télévision sans voile et en tant que femme d'autorité ne laisse pas indifférent. La moitié des remarques abordant ce thème exprime un désaccord clair avec les positions de la guide, que ce soit sur le voile ou sur les fonctions religieuses que les femmes peuvent endosser (*mürşid*, cheikh, imam). Sur quatre messages critiques, un se concentre sur le voile tandis que les trois autres lient les deux sujets. Il est ainsi difficile de déterminer si ce qui les dérange est qu'une femme prenne la parole dans l'espace public avec un rôle de guide spirituelle ou qu'elle le fasse sans être voilée. En revanche, deux femmes lui demandent ce qu'elle pense du voile dans des messages qui véhiculent non pas une critique, mais plutôt une grande admiration et une sincère envie de comprendre. L'une d'entre elles lui demande même si ça ne serait pas un péché si elle enlevait son voile¹⁰¹. On voit donc que Cemalnur Sargut peut aussi servir de modèle à certaines femmes qui sont amenées à s'interroger sur le bien-fondé de cette pratique¹⁰². Un seul message (le pseudonyme ne permet pas de savoir s'il s'agit d'un homme ou d'une femme) s'exprime clairement positivement à ce sujet. Son auteur·e y félicite Cemalnur Sargut pour tout ce qu'elle fait pour améliorer la position des femmes.

¹⁰¹ Bien que le message me donne l'impression d'être sincère, on ne peut pas exclure qu'il s'agisse d'un test ou d'un piège imaginé par des personnes critiques envers Cemalnur Sargut.

¹⁰² Cette question figurant dans la section réservées aux remarques et non pas celles réservées aux questions, il ne m'a pas été possible de voir si et comment la guide lui a répondu.

Manifestations publiques de grande ampleur

TÜRKKAD met sur pied chaque année deux grands événements, une soirée en l'honneur du Prophète Mohammed et un colloque scientifique, qui ont pour fonction de diffuser au sein de la société turque d'une part des valeurs musulmanes et d'autre part des informations sur les concepts et l'histoire du soufisme.

Les manifestations en l'honneur du Prophète sont organisées, depuis 2005, chaque année autour de mars ou avril à l'occasion de l'anniversaire de sa naissance. Les soirées se déroulent dans une grande salle de concert de la ville (Lütfi Kırdar Kongre Merkezi, Grand Cevahir Hotel) et sont gratuites mais l'entrée se fait sur invitation. Ces soirées ont un caractère très distingué. Les personnes invitées, en habits de soirée, sont accueillies par des femmes de TÜRKKAD qui leur remettent des petits cadeaux (petite broche, boîte en porcelaine, etc.) et les invitent à prendre place dans l'immense salle. Les sièges de devant sont réservés aux personnalités importantes. Le programme de la soirée consiste en général en diverses allocutions, lectures de poèmes et un concert. En 2006 et 2007, le chef de la Direction des Affaires religieuses, Ali Bardakoğlu, s'est chargé du discours d'ouverture, ce qui montre que Cemalnur Sargut dispose de bons contacts à un niveau très élevé. En général, une ou plusieurs conférences données par des académiciens sont aussi prévues. La première année, en 2005, ces conférences avaient été le fait surtout de chercheurs venus de l'étranger (Anton von Armin, Paul Ballanfat, Carl Ernst), tandis que les années suivantes, l'accent a été mis plutôt sur des scientifiques turcs (Kenan Gürsoy, Mahmut Erol Kılıç, Iskender Pala). La composition du programme résulte en un mélange assez détonnant entre dévotion, discours religieux et conférences académiques. A l'occasion de cette soirée, est remis un prix appelé *Dost* (ami), "pour les services rendus aux valeurs universelles, à la cohésion sociale et au dialogue interculturel"¹⁰³.

La majorité des chefs de confréries soufies d'Istanbul sont invités à la soirée, ce qui souligne la volonté de la guide de dépasser les différences entre confréries au sein du soufisme.

¹⁰³Il semble qu'il y ait un certain flottement quant à la désignation exacte du prix. En 2005, le prix a été décerné à Carl Ernst pour son livre *Following Muhammad* "pour sa contribution au soufisme et à l'éducation". Dans les brochures faisant office d'invitation en 2006, 2007 et 2008, le prix s'appelle *Dost*, "pour les services rendus à l'islam". Par contre, sur le site internet, une désignation plus large (et surtout moins liée à l'islam!) faisant référence aux valeurs universelles et au dialogue interculturel a été préférée, voir http://www.turkkad.org/default.asp?PAG00_CODE=TR_HBR&NWS00_CODE=HABER&NWS01_ID=162, page consultée le 19.11.2008. En 2006, le prix est revenu à Martin Lings pour *Muhammad* et à Ali Yardım pour son livre *Peygamberimiz'in Şemâli*; en 2007 à Muhammed Hamidullah pour *Le prophète de l'Islam, sa vie et son oeuvre* et à Yusuf Ömürlü pour *Rahmet Peygamberine İlahileri*.

Cemalnur Sargut donne aussi une très grande importance à la présence de représentants des autres religions à cette manifestation.



Photo 15, De gauche à droite: le métropolitain syriaque orthodoxe, le patriarche grec orthodoxe et le responsable des syriaques catholiques

Parmi ceux invités chaque année, on compte le patriarche orthodoxe de Constantinople, le représentant des Syriens catholiques, le patriarche arménien, le patriarche adjoint des Assyro-Chaldéens, ainsi que deux représentants des catholiques latins (Monseigneur Marovitch, représentant du Vatican à Istanbul et un frère dominicain) et le chef des rabbins.

Les colloques internationaux (*uluslararası sempozyum*) représentent la deuxième forme de grande manifestation organisée régulièrement par TÜRKKAD. En décembre 2005, une journée de conférences avait été consacrée au thème "femme et soufisme" en l'honneur du 100^{ème} anniversaire de la naissance de Samiha Ayverdi. Une deuxième journée avait été consacrée à Rūmī. En mai 2007, à l'occasion du 800^{ème} anniversaire du saint de Konya, un colloque "Mevlana et les femmes" avait été mis sur pied, pensé comme un deuxième volet de la conférence déjà consacrée au thème des femmes en 2005. En mai 2008, c'est au grand savant et mystique andalou Ibn 'Arabī que la conférence a été vouée, une première en Turquie.

Le programme de ces conférences témoigne d'une volonté de donner un caractère académique à ces manifestations. Les journées sont structurées en panels avec modérateur ou modératrice et des orateurs et oratrices issu-e-s du monde académique. Une traduction simultanée est organisée pour permettre au public turc de suivre les exposés donnés en anglais. On constate

par ailleurs un souci particulier d'assurer la présence de scientifiques de l'étranger reconnu·e·s comme par exemple Carl Ernst, William Chittick, Sachiko Murata, James Morris, Franklin Lewis, Suat El-Hakim, Claude Addas, Denis Gril, Paul Ballanfat, Omid Safi et Camille Helminski. Ces colloques s'adressent à un public éduqué et intéressé par le soufisme. Des étudiant·e·s des facultés de théologie sont présent·e·s en nombre mais aussi des membres cultivés de divers groupes soufis de la ville.

Ces manifestations comportent cependant quelques éléments qu'on ne trouve pas dans les colloques scientifiques classiques. Il y règne une certaine atmosphère dévotionnelle et il y a une part émotionnelle dans certaines conférences qui rendent ces réunions très particulières. Certaines personnes amènent en effet aussi au colloque une expérience personnelle de la voie. C'est le cas en particulier de certaines oratrices qui n'ont pas d'affiliation académique, à commencer par Cemalnur Sargut elle-même ou par exemple Nur Artıran, Camille Helminski ou Rabia Brodbeck qui sont connues pour leurs écrits soufis. D'autres participant·e·s qui ont une affiliation scientifique la doublent d'une expérience spirituelle personnelle. Cette implication personnelle de scientifiques n'est pas en soi exceptionnelle mais elle est en général mise entre parenthèses, voire totalement effacée lors de présentations académiques tandis que là, il arrive qu'elle soit mise en avant. Tout ceci donne un mélange assez inhabituel de présentations strictement scientifiques, qui auraient pu être données dans n'importe quel colloque de n'importe quelle faculté de théologie, et d'autres interventions présentant un caractère émotionnel ou testimonial plus évident.



Photo 16, Colloque international "L'époque moderne et Ibn 'Arabī" (mai 2008)

Cette ambiguïté est due à la relation elle-même ambiguë de Cemalnur Sargut avec le monde académique. Il y a, chez la guide, un intérêt et un respect réels pour les travaux scientifiques sur le soufisme, car elle considère que le savoir théorique est un complément indispensable de l'expérience spirituelle pour les soufi·e·s engagé·e·s comme elle. Elle se montre toutefois très critique face à la distance qu'elle perçoit comme artificielle placée entre le vécu et le sujet étudié dans le monde académique actuel. Conformément à son principe qu'un savoir n'a de la valeur que s'il est mis en pratique et vécu intimement, Cemalnur Sargut considère que le ou la maître idéal·e est une personne qui peut combiner savoir théorique et état spirituel. C'est aussi sa définition du ou de la professeur·e accompli·e. Cet idéal se ressent dans l'atmosphère qui fait des *sempozyum* organisés par TÜRKKAD des événements d'un caractère très particulier¹⁰⁴.

Malgré cette relation ambiguë, Cemalnur Sargut revendique elle-même le qualificatif "*akademik*" pour le soufisme tel qu'elle l'enseigne (voir chap.2) et choisit un format scientifique pour ces manifestations. En utilisant ce mode de transmission du savoir pour diffuser des informations sur des thèmes qui lui tiennent à cœur, elle s'appuie sur la légitimité incontestée de la science dans le monde actuel. Cela lui permet de diffuser sa vision de l'islam dans un langage qui peut être entendu par la population éduquée de la Turquie du XXI^{ème} siècle.

Au niveau international

Cemalnur étend aussi ses activités et ses contacts à l'étranger. En effet, non seulement elle se déplace plusieurs fois par année pour répondre à des invitations internationales, mais elle accueille aussi régulièrement des personnes de l'étranger qui viennent la voir à Istanbul.

Conférences à l'étranger

Les relations de Cemalnur Sargut avec l'étranger ont débuté en 2000. Cette année-là, elle a été invitée à participer au Rumi Festival organisé par The Rifai Marufi Order of America, dont le thème était les femmes guides spirituelles. C'était un festival auquel participaient des leaders religieux importants des Etats-Unis. La guide a pu y rencontrer diverses personnes qui seront déterminantes pour la suite de ses rapports avec l'étranger comme Carl Ernst, professeur d'islamologie à l'Université de Caroline du Nord à Chapel Hill. Voici comment elle raconte son expérience:

¹⁰⁴ Je remercie Anna Bigelow, qui a participé au colloque de 2005, d'avoir partagé ses impressions et son analyse de ces manifestations avec moi lors de discussions informelles.

J'allais parler de Mevlana [Rūmī] mais j'ai commencé à parler d'Efendi [Kenan Rifai]. Il y a eu un intérêt incroyable, je ne peux pas te raconter. Tout le monde demandait, les télévisions sont venues, ils ont faits des reportages. Ma vie a changé quand j'ai commencé à raconter Efendi. J'ai vu ces choses avec mes propres yeux et c'est pour cela que je suis persuadée que le savoir d'Efendi est très puissant. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

C'est grâce à ce premier voyage qu'elle a pris conscience que son message, sa vision de l'islam et la tradition de Kenan Rifai rencontraient un écho extrêmement favorable en Occident. Elle considère maintenant la diffusion de l'enseignement de son maître au-delà des frontières de la Turquie comme une de ses missions prioritaires. Pour cela, elle a entrepris de faire traduire ses œuvres. Elle a commencé par le commentaire du *Maṭnawī* par Kenan Rifai. La tâche a été confiée à une traductrice réputée, Victoria Rowe Holbrook, et le livre pourrait sortir au courant de l'année 2009.

Depuis ce jour, la guide se rend une fois par année environ en Amérique du Nord. Elle a toutefois délaissé les festivals pour se tourner vers le monde académique où elle a pu se faire accepter grâce notamment au soutien de Carl Ernst. Elle prend la parole dans les cours de différent·e·s professeur·e·s dans des universités de Caroline du Nord pour présenter divers aspects de l'islam et du soufisme.

Par ailleurs, depuis 2002, elle se rend chaque année en Allemagne et a aussi donné des conférences en Angleterre, en Hollande, en Suisse, en Malaise, au Pakistan et en Inde. Une de ses disciples, qui s'est installée à Francfort après son mariage il y a une quinzaine d'années, a pu nouer au fil du temps des contacts avec différentes instances, principalement des institutions chrétiennes, intéressées à inviter Cemalnur Sargut. Lors d'un premier séjour dans cette ville en 2002, la guide a donné une conférence dans une église catholique (Liebfrauenkirche) et à la faculté de théologie de l'Université de Francfort (aux étudiants de Christian Troll, un professeur et prêtre jésuite). Depuis, elle revient chaque année. Si on regarde la liste des lieux où elle a été invitée, il est frappant de voir qu'elle a toujours pris la parole dans des lieux chrétiens, catholiques ou protestants (églises, centres paroissiaux, centre de rencontre évangélique pour femmes) ou des lieux académiques liés au christianisme (faculté de théologie de l'Université de Francfort, Theologische Hochschule St. Georgen, une haute école des Jésuites)¹⁰⁵. A ma connaissance, elle ne s'est adressée spécifiquement aux Turcs d'Allemagne qu'à une seule occasion. C'était en 2004 et elle avait été invitée par l'Association pour la Pensée d'Atatürk (*Atatürkçü Düşünce Derneği*) de Düsseldorf.

¹⁰⁵ Le Père Troll a invité Cemalnur Sargut à faire une conférence chez lui parce qu'une de ses étudiantes est une disciple de la guide stambouliote et lui en a fait la proposition.



Photo 17, Conférence à la Liebfrauenkirche
(photo: Anna Neubauer)

A la Liebfrauenkirche, les conférences de la *mürşid* sont devenues une véritable tradition, puisqu'elle y est allée jusqu'à présent six années de suite sans interruption¹⁰⁶. En général, le public est toujours composé d'un mélange entre les membres de la communauté qui invite, les disciples venus avec la guide depuis Istanbul, ses quelques inconditinnel·le·s allemand·e·s et des Turcs et Turques installé·e·s en Allemagne.

Réseau d'académicien·ne·s de l'étranger

Par les colloques organisés chaque année à Istanbul et par ses fréquents voyages à l'extérieur de la Turquie, Cemalnur Sargut est en train de se créer un réseau de chercheurs et de chercheuses à l'étranger avec lequel·le·s elle établit des liens étroits. Lorsque ces personnes viennent à Istanbul dans le cadre des conférences internationales, elles sont reçues comme des invité·e·s de marque et tout est fait pour rendre leur séjour agréable. De nombreuses activités à caractère mondain ou religieux sont organisées en marge du colloque à proprement parler. Chaque année, une disciple les invite dans sa villa de luxe au bord du Bosphore pour une soirée avec musique et buffet somptueux. En général, il est aussi toujours prévu une soirée à caractère religieux qui permet aux disciples de Cemalnur Sargut de faire partager leurs traditions à leurs hôtes. Au fil des années, une amitié et un grand respect mutuel se sont développés entre la *mürşid* et certain·e·s de ses invité·e·s.

¹⁰⁶ Voici les thèmes de ses conférences: 2002: Joseph; 2003: Marie; 2004: Jésus; 2005: Le soufisme en Turquie; 2006: Le djihad; 2007: Ġalāl al-Dīn Rūmī.



Photo 18, Carl Ernst et Omid Safi en visite à Istanbul

En cela, Cemalnur Sargut perpétue une pratique qui existait déjà en quelque sorte à l'époque de Kenan Rifai. Celui-ci recevait en effet des visites de personnes venues de l'étranger ou d'étrangers installés à Istanbul¹⁰⁷. Samiha Ayverdi quant à elle avait des contacts réguliers avec les deux grandes spécialistes européennes du soufisme, Annemarie Schimmel et Eva de Vitray-Meyerovitch. Annemarie Schimmel l'a décrite comme une des plus grandes figures mystiques de son époque (1991, p. 224). Elle lui a consacré un article (1967) et dédié son livre portant sur les femmes dans le soufisme, *Meine Seele ist eine Frau* (1995). Samiha Ayverdi eut aussi une relation proche avec la traductrice des œuvres de Rūmī, Eva de Vitray-Meyerovitch, avec laquelle elle communiquait en français, langue qu'elle parlait couramment¹⁰⁸.

Certain-e-s des académicien-ne-s qui sont en contact avec Cemalnur Sargut reviennent à Istanbul avec leurs étudiant-e-s dans le cadre de voyages d'études en Turquie pendant lesquels une soirée est consacrée à une rencontre avec la *mürşid* et ses disciples. Il semblerait que le détour par ce groupe ayant une femme d'autorité à sa tête soit perçu comme un bon moyen de mettre à mal les préjugés des étudiant-e-s américain-e-s envers l'islam. Voici par exemple ce que dit le programme d'un tel voyage, organisé par un professeur de théologie de l'Université de Boston:

¹⁰⁷ Entretien avec Meşküre Sargut, 22.09.2006.

¹⁰⁸ On trouvera quelques traces de cette relation dans Ayverdi (2001), récit sous forme de journal qui raconte ses voyages en Europe. Voir aussi Aydın (2005).

These liturgical visits will be complemented by background talks and informal visits and conversations with leading Turkish scholars and Sufis, including the remarkable woman who heads the largest and most active modernist Sufi group in Istanbul¹⁰⁹.

Un autre organisateur américain d'un voyage semblable m'a confié que de voir la manière dont cette communauté fonctionne changeait vraiment l'idée que ses étudiant·e·s avaient à propos des normes de genre en islam¹¹⁰.

8.2. Nouvelles fonctions

Ces divers types d'activités qui permettent depuis quelques années la présence dans l'espace public de la guide lui confèrent de nouveaux rôles que je vais présenter maintenant.

Autorité morale féminine

Les *sohbet* publics, les émissions de télévision et le site internet s'adressent en premier lieu à un public large de personnes qui ne s'engageront très certainement jamais sur la voie du combat contre la *nefs*. La guide veut mettre son savoir au service de toutes celles et tous ceux qui pourraient en avoir besoin à quelque titre que ce soit. Elle prend ainsi une fonction d'autorité morale vers laquelle les croyant·e·s peuvent se tourner. Comme elle le dit elle-même, Cemalnur Sargut est une experte dans une lecture soufie de l'islam à laquelle on peut faire appel pour trouver des réponses ou un soutien:

Le côté intéressant d'internet, c'est la possibilité de questions-réponses. Les questions ont commencé à pleuvoir. Il y avait eu quelques questions auxquelles j'avais répondu et les personnes ont été touchées, sur le voile ou tout autre sujet. Il y a aussi des personnes qui ont envie de se faire aimer. Il y a des très beaux compliments mais aussi de belles questions. Ce n'est pas nécessaire qu'il y ait un·e *mürşid* dans cette histoire. De la même façon que les gens peuvent poser leurs questions concernant la charia à un imam, l'idée qu'il y ait une personne à qui ils peuvent poser les questions concernant le soufisme me plaît. (Cemalnur Sargut, 06.09.2007)

Par ailleurs, Cemalnur Sargut a la particularité d'être une figure d'autorité féminine. A ce titre, elle est particulièrement sollicitée pour les questions sur la place de la femme dans l'islam et peut aussi servir de modèle pour les musulmanes. Nous avons vu le cas de femmes qui la contactent par internet pour s'interroger sur le voile.

Elle peut aussi jouer ce rôle d'autorité féminine pour des femmes qui font partie d'autres groupes soufis et sont liées à des *mürşid* hommes. Une femme liée aux Cerrahi qui vient régulièrement aux séances de Cemalnur Sargut m'a confié que cela lui faisait du bien d'assister à des *sohbet* donnés par une femme.

¹⁰⁹ <http://www2.bc.edu/~morrisfm/summ.html>, page consultée le 20.05.2008

¹¹⁰ E-mail l'Omid Safi, 31.10.2008.

Propagatrice des valeurs musulmanes dans la société turque

De plus, les différentes activités organisées par TÜRKAD laissent percevoir une volonté de redonner à la société turque sécularisée le goût de certaines valeurs et traditions religieuses. Ceci est très visible dans le cas des soirées consacrées au Prophète et m'a été décrit explicitement par une disciple proche dans un entretien:

La raison pour laquelle nous avons commencé à fêter l'anniversaire du Prophète est que nous avons vu les chrétiens et la manière dont ils et elles fêtent Jésus. Pendant près de 15 jours, ils et elles le font aimer à leurs enfants. Cemalnur Abla a raconté qu'elle a vécu des choses comme ça pour le Prophète Mohammed en Lybie. Moi j'ai vu des choses à Médine. Mais ceci manque dans la société turque. Beaucoup de gens utilisent ces journées [les congés religieux] pour faire des vacances; on perd le côté spirituel, l'idée d'accueillir des invités. Cemalnur Abla a dit qu'il fallait que nous fassions revivre l'amour pour le Prophète, que nous fêtions l'anniversaire du Prophète d'une belle manière. La plus belle manière, c'est de raconter le Prophète. Le plus grand service que nous pouvions rendre à notre peuple, c'était de lui faire aimer son Prophète. (Derya, 14.09.2007)

Cemalnur Sargut s'inscrit là dans un mouvement qui a été observé dans d'autres endroits du monde musulman. Comme le constate Michel Chodkiewicz, face à la sécularisation de leur société, les confréries soufies ont été amenées à jouer un rôle qui relevait normalement d'autres structures religieuses, désormais trop faibles ou trop discréditées pour être efficaces (1996, p. 542). Ce glissement dans la fonction des confréries a été particulièrement bien décrit par Rachida Chih dans le cas de la *Ḥalwatiyya* en Egypte qui prend de plus en plus la fonction d'une association dont le but est d'œuvrer à la diffusion de la culture religieuse et au relèvement moral de la société (Chih, 2000).

Ce qui est particulier dans le cas de Cemalnur Sargut, c'est qu'elle ne mène pas ces activités en tant que confrérie (puisque celles-ci sont interdites en Turquie et qu'elle s'en démarque le plus possible) mais en tant qu'association de la société civile qui, en plus, ne fait absolument aucune mention de l'islam ou de valeurs musulmanes dans les buts décrits dans ses statuts. En fait, la guide utilise une structure existante dont elle est la présidente, TÜRKAD, pour mener à bien des projets qui lui tiennent à cœur, alors que ceux-ci, à strictement parler, n'ont que très peu à voir avec les buts officiels de l'association¹¹¹.

C'est ce paradoxe qui explique un certain flou dans la désignation des soirées organisées en l'honneur du prophète et du prix qui les accompagne. D'un côté, les discussions informelles au sein du groupe, les brochures distribuées en guise d'invitation et le programme même de la soirée ne laissent aucun doute sur le fait que le but premier de ces manifestations est de

¹¹¹ J'ai mentionné dans le chapitre 3 que d'autres confréries étaient organisées sous forme d'association ou de fondation. C'est le cas des *Cerrahi* ou des *Mevlevi* de la Foundation of Universal Lovers of Mevlana, évoqués au début de ce chapitre. Je n'ai pas eu accès à leurs statuts mais il y a fort à parier qu'ils ne contiennent que très peu ou pas de mentions de buts à caractère religieux précis.

célébrer Mohammed et de diffuser l'amour et le respect du prophète de l'islam dans la société turque. D'un autre côté, dans les documents visant à faire connaître l'association à un public extrêmement large, ces activités sont présentées d'une manière qui tend à effacer ce but premier. Sur le site internet de TÜRKKAD et sur le DVD qui a été préparé en guise de publicité pour des potentiels sponsors, ces soirées en l'honneur du prophète sont annoncées comme "soirée du prix *Dost*". Et, comme nous l'avons vu, ce prix est désigné dans les brochures comme prix pour les "services rendus à l'islam" mais sur le site internet son appellation prend une coloration bien différente: "pour les services rendus aux valeurs universelles, à la cohésion sociale et au dialogue interculturel". Il est évident que TÜRKKAD ne peut pas se permettre, en tant qu'association non confessionnelle, de se plonger trop ouvertement dans des projets qui ont pour fonction première une réislamisation de la société turque, même si cette réislamisation se veut moderne, tolérante et apolitique.

Porte-parole de l'islam auprès des Occidentaux et des Occidentales

Ces dernières années, plusieurs études ou ouvrages collectifs portant sur le soufisme en Occident ou sur l'aspect transnational de diverses confréries ont été publiés (Andezian, 2001; Atay, 1996; Hermansen, 1998; Malik & Hinnells, 2006; Spellman, 2004; Werbner, 2003; Westerlund, 2004). Ils montrent que l'expansion du soufisme en Europe et aux Etats-Unis est liée surtout à deux phénomènes: la migration de membres des confréries et la conversion d'Occidentaux. Or, la manière de se déployer à l'étranger du groupe de Cemalnur Sargut ne suit pas le même modèle que les groupes décrits dans cette littérature. Premièrement, il n'y a, à ma connaissance, aucun·e converti·e qui soit lié à la *mürşid* stambouliote. Deuxièmement, elle a très peu de disciples dans les communautés turques de l'étranger. Ceci est très certainement à mettre en lien avec la nouveauté de la présence de la guide en Occident. Il existe par exemple un petit groupe de migrantes turques qui se rencontrent une fois par semaine, chez une disciple proche qui vit en Allemagne, pour lire les œuvres de Kenan Rifai et de Cemalnur Sargut. Ce cercle pourrait bien prendre de l'ampleur avec le temps et finir par attirer des Allemand·e·s intéressé·e·s par une conversion à l'islam. Mais force est de constater que ni les migrant·e·s ni les converti·e·s potentiel·e·s ne semblent être les personnes visées par Cemalnur Sargut lors de ses prises de parole à l'étranger. Comme nous l'avons vu, elle s'exprime dans les universités et dans les églises. Même si une partie du public est composée de personnes de Turquie, il est évident que ce n'est pas à elles qu'elle s'adresse en premier lieu. Même constat pour les converti·e·s potentiel·le·s, elle ne les trouvera pas dans les paroisses protestantes et catholiques, mais parmi celles et ceux qui ont quitté l'église pour se

tourner vers d'autres formes de spiritualités. En fait, si on observe ses activités à l'étranger, on se rend compte que la guide ne cherche pas à étendre sa communauté ou à recruter des nouveaux adeptes. Son but est plutôt d'être une porte-parole d'une certaine conception de l'islam auprès des Occidentales et Occidentaux non musulman·e·s.

Sa présence dans les universités, lieu du savoir dominant par excellence en Occident, lui permet de travailler à contrer les préjugés envers l'islam et de diffuser sa conception de cette religion en la présentant comme ouverte et tolérante. Par ailleurs, grâce à ses contacts privilégiés avec le monde académique occidental, elle s'assure qu'une partie des personnes qui partent à la découverte de l'islam "sur le terrain", notamment des étudiant·e·s américain·e·s et allemand·e·s, passent par chez elle. Cemalnur Sargut cherche donc à se positionner comme une personne de référence de l'islam en Occident et à faire le contrepoids face à d'autres interprétations de l'islam, notamment les franges politisées et moins tolérantes qui sont en première ligne dans les médias. Le fait qu'elle soit invitée chaque année aux Etats-Unis et en Allemagne, souvent par les mêmes personnes, et dans de nombreux autres pays montre qu'elle rencontre une grande acceptation au niveau international et qu'elle a réussi à se faire reconnaître comme un visage acceptable de l'islam et comme une représentante de cette religion à laquelle il vaut la peine de donner des occasions de faire entendre sa voix.

Actrice dans le dialogue interreligieux?

Un autre rôle important que Cemalnur Sargut prend au sein de la société turque est celui de rassembler les différentes communautés religieuses, encourageant celles-ci à l'échange, au partage et à la tolérance réciproque. Cette ouverture aux autres religions était d'ailleurs déjà un élément caractérisant Kenan Rifai. En effet, les réunions organisées par le maître attiraient souvent des chrétiens, notamment le patriarche chaldéen (Ayverdi et al., 1983, p. 91). Kenan Rifai entretenait des relations soutenues avec un prêtre français, comme me le rapporte Meşküre Sargut:

Il y avait des prêtres, des rabbins [qui venaient voir Kenan Rifai], comme Rūmī. D'ailleurs, parce qu'il ne trouvait personne à la hauteur de son âme, il parlait avec un prêtre français et ensuite des rumeurs disant qu'il était chrétien ont commencé à circuler. (Meşküre Sargut, 22.09.2006)

Cemalnur Sargut a salué un prêtre dominicain venu assister au colloque en l'honneur de Samiha Ayverdi en lui disant que sa présence la touchait beaucoup, car il y avait toujours des prêtres aux réunions de son maître et que le fait qu'il soit venu montrait que c'était toujours le cas aujourd'hui. Cette volonté d'associer les représentants des autres religions à ses propres festivités est assez remarquable dans le contexte turc. Samim Akgönül montre en effet que ces

visites de courtoisies se font surtout entre représentants des minorités religieuses. Les initiatives musulmanes en faveur du dialogue interreligieux sont beaucoup plus limitées et proviennent souvent plutôt de la Direction des affaires religieuses (2005, p. 164).

Akgönül remarque par ailleurs que le dialogue interreligieux qui existe en Turquie, depuis les années 1960, n'a jamais concerné les différentes fractions de l'islam turc et qu'il est en particulier absent entre les Alévis et les Sunnites (2005, p. 148). Or, dans ce domaine aussi, Cemalnur Sargut est active depuis plusieurs années. Non seulement elle invite des représentant·e·s alévi·e·s aux soirées consacrées à l'anniversaire du prophète, mais elle est régulièrement en contact avec divers groupes alévis durant le reste de l'année. Elle a fait une série d'émissions pour CEM Radyo, une radio alévie¹¹², et elle est invitée chaque année à prendre la parole dans les lieux de réunions de différentes communautés alévies. Elle compte d'ailleurs une famille alévie parmi ses disciples. Cemalnur Sargut a voulu s'attaquer de manière encore plus directe à cette question en organisant une grande exposition sur la famille du Prophète, *Ehl-i Beyt*, au Palais de Topkapı d'août à novembre 2008. Selon elle, cette exposition, qui mettra en avant des personnages chers à la tradition alévie comme Ali et Fatima, fera tomber les barrières entre Alévis et Sunnites.

En ce qui concerne ses activités en Allemagne, le tableau est un petit peu plus nuancé. Comme je l'ai écrit, en général, la guide rencontre un accueil favorable dans le public allemand. Certaines personnes sont très touchées par son discours et enthousiasmées par sa personnalité. Elles reviennent la voir chaque année et font aussi le voyage d'Istanbul pour lui rendre visite. Il y a pourtant un nombre significatif de voix critiques qui se font aussi entendre et la guide ne fait pas l'unanimité. Lorsqu'elle prend la parole dans les lieux chrétiens, Cemalnur Sargut met toujours en avant les points communs entre les deux religions plutôt que les aspects divergents. Elle montre un grand respect et une grande ouverture au christianisme. Elle ne cherche jamais à montrer la supériorité de l'islam ou à se positionner par opposition au christianisme. Sa conviction de l'égale valeur de toutes les religions lui permet de présenter ses idées d'une manière très ouverte. En même temps, elle est très convaincue de ce qu'elle prêche et cherche à transmettre son enthousiasme. Ce message est perçu de manière très positive par certain·e·s, par exemple par la femme qui l'invite chaque année à la Liebfrauenkirche. Elle m'a affirmé se sentir proche de Cemalnur Sargut parce que celle-ci met l'accent sur l'amour, comme la mystique chrétienne, et parce qu'elle ne se définit pas par

¹¹² Cette radio est liée à la fondation du même nom. La fondation CEM est notoirement proche de l'Etat et entretient des bonnes relations avec les autorités et la bourgeoisie locale dans les différentes régions où elle possède des antennes. Elle se distingue d'autres mouvements alévistes par son orientation à droite et son refus de considérer l'alévitité comme un courant d'opposition (Massicard, 2005, p. 78).

opposition à l'autre en tant qu'ennemi. Cependant, l'approche de la guide stambouliote peut être accueillie avec une certaine frustration, voire de l'agacement ou une note de réticence par une partie du public, en particulier certain·e·s interlocutrices et interlocuteurs chrétien·ne·s. En effet, ils et elles ont une conception du dialogue interreligieux où chacun·e définit clairement sa position et les limites de ce qu'il ou elle croit (si nécessaire par opposition à l'autre), puis cherche des manières de communiquer malgré les différences. L'approche de Cemalnur Sargut peut donner l'impression de nier les différences plutôt que de les respecter. Certaines des personnes qui l'ont invitée m'ont confié avoir eu l'impression qu'elle n'était pas réellement intéressée à essayer de comprendre les différences et d'entrer en relation avec des personnes d'autres religions.

Cette approche particulière est à lier, à mon avis, à la conception du *tevhid* de la guide stambouliote. Selon cette conception, le monde spirituel n'obéit pas aux lois de la dualité et c'est par l'union des contraires que le soufi réalise l'Unicité divine (Geoffroy, 2003, p. 17). En adoptant cette optique-là, Cemalnur Sargut évite les raisonnements de type dialectique. Cela peut être très déroutant pour ses interlocuteurs et interlocutrices de la voir toujours souligner les points communs et refuser d'entrer en matière sur des divergences ou même des conflits. Certain·e·s chrétien·ne·s peuvent avoir le sentiment qu'elle ne les reconnaît pas dans leur différence. D'autres voix critiques se font aussi entendre qui trouvent son approche trop émotionnelle et pas suffisamment rationnelle. En effet, ses interventions sont annoncées comme des conférences et le discours qui est offert est souvent plus proche du prêche que de la conférence objective. Ces personnes, qui peuvent être aussi bien des Allemands que des personnes originaires de Turquie, lui reprochent de ne pas faire preuve d'assez de distance critique par rapport à l'islam¹¹³.

Ainsi, si la guide connaît un succès certain dans divers pays, son discours n'est pas accueilli avec le même enthousiasme partout à l'étranger. L'idée du dialogue interreligieux est en particulier à nuancer. Cemalnur prône l'amour et la fraternité entre les religions, mais certain·e·s partenaires chrétiens ne la perçoivent pas comme réellement intéressée à débattre de manière constructive des différences.

¹¹³ J'ai fait notamment un entretien avec une femme turque installée en Allemagne, depuis plus de trente ans, qui était une grande admiratrice de Cemalnur Sargut. Bien qu'elle ne se soit jamais considérée comme une disciple, elle a participé à l'organisation des premières conférences de la guide à Francfort, mettant son réseau de connaissance dans les milieux chrétiens de la ville à sa disposition. Elle a maintenant pris ses distances après avoir été plusieurs fois déçue et agacée par des déclarations qui lui paraissaient trop émotionnelles.

8.3. Conséquences sur la fonction de mürşid

Nous avons passé en revue quatre domaines dans lesquels la guide est active depuis qu'elle s'est ouverte au grand public. Ces nouvelles fonctions ne sont bien sûr pas totalement isolées de sa fonction de *mürşid* au sein de son cercle de disciples. Il y a au contraire des points de contact évidents. En effet, ces nouvelles manières de s'adresser au public décrites ci-dessus jouent un rôle de plateforme pour recruter les nouveaux disciples. Ceci est vrai en tout cas pour le niveau national et les paragraphes qui suivent concernent uniquement ce qui se passe en Turquie. Ces activités forment une vitrine qui permet à Cemalnur Sargut de toucher plus de monde. Les *sohbet* du centre culturel Kazım Karabekir sont utilisés par les membres du groupe de disciples comme une sorte de zone tampon, de première étape, dans la prise de contact. Alors qu'auparavant, il était très délicat d'amener une personne étrangère à une réunion parce qu'elle entraînait immédiatement dans l'intimité du groupe, il est maintenant possible de l'inviter au centre culturel. Beaucoup de personnes potentiellement intéressées resteront à ce stade tandis que d'autres approfondiront les relations pour finalement prendre place parmi les disciples. Lorsqu'une personne manifeste de l'intérêt pour les enseignements de Cemalnur Sargut, on essaye de la faire venir d'abord à un *sohbet* ouvert au public ou à un voyage. Ainsi, il est possible d'ouvrir largement l'accès à la guide tout en contrôlant qui pénètre dans le cercle des intimes.

Le site internet, grâce au forum interactif de questions-réponses, peut aussi jouer le rôle d'amorce. Dans les messages publiés sur le site, trois échanges laissent supposer que ce premier contact électronique peut déboucher sur une autre forme de relation.

Encadré 16, Questions posées par internet

Question 1¹¹⁴

Cher Hoca, si j'ai bien compris, on ne peut pas progresser sur ce chemin sans maître. Je vous serais reconnaissante si vous pouviez nous donner des informations relatives à ce que nous devons faire sur ce chemin. Nous vivons à Bursa. Quel genre de chemin pouvons-nous trouver dans la ville dans laquelle nous habitons, nous serions très heureuses que vous nous montriez un chemin. Nous vous remercions chaleureusement.

Bien sûr qu'on ne peut pas avancer sur ce chemin sans enseignant-e (*öğretmen*). De la même manière que vous avez besoin d'un-e enseignant-e de chimie et de physique, vous avez aussi besoin d'un-e enseignant pour dévoiler les significations spirituelles. Le Coran et les œuvres soufies peuvent jouer ce rôle d'enseignant-e. Cela peut aussi être une personne. Simplement, il faut que cette personne n'attire pas à elle, n'attende rien en retour, donne sans condition, vive en s'inspirant du noble caractère du Prophète (*Peygamber ahlâkıyla yaşayan*), vive comme le Prophète - je ne dis pas qu'elle doit vivre avec les habits de l'époque du Prophète

¹¹⁴ http://cemalnur.org/component/option.com_jdirectory/task_detail/id.11/catid.1/Itemid.27/lang.tr/ (page consultée le 20.03.2009)

mais qu'elle vive comme lui sur le plan de la morale -, une personne qui connaît parfaitement les conditions de notre époque, qui maîtrise aussi les sciences contemporaines. Si vous trouvez un-e enseignant-e de ce type, vous pouvez vous considérer très chanceuse. Vous pouvez m'appeler à chaque instant, quelle que soit votre question, je suis à votre entière disposition (*Beni her an arayabilirsiniz ne sormak isterseniz emrinize amadeyim*)

Question 2¹¹⁵

Chère Madame Cemalnur, cela fait deux ans que je vous suis à la télévision. Je lis beaucoup de choses et je ne sais plus trop quoi penser. D'abord, j'ai appris que les pensées qui viennent à l'esprit lors de la prière et la récitation à haute voix ne nuisent pas à ces pratiques. Ensuite, des robots sont produits de nos jours. Si vous programmez le robot, il se couchera, se lèvera, priera et j'apprends qu'il ne faut pas faire des prières sans en connaître le sens. Une autre chose que j'ai lue, même si on accomplit les cinq prescriptions religieuses, si nous n'atteignons pas Dieu dans ce monde, nous n'y arriverons pas dans l'au-delà. Lors de la prière, j'essaie de me rappeler de la signification de la Fatiha [un verset du Coran qu'on récite lors de la prière] mais je n'y arrive pas toujours. Comment peut-on toujours prier en état de respect et d'obéissance envers Dieu. Acceptez-vous d'être ma müřşid?

Ma chère fille,

Le secret est de toujours penser à Dieu. Le Prophète a dit: je donnerai mon manteau à qui peut faire deux cycles de prières sans penser à quoi que ce soit. Seul Ali est capable de ne penser à rien pendant deux cycles de prières, mais même lui se met à réfléchir durant le deuxième cycle quel manteau il va bien pouvoir lui donner. Peut-être n'avons-nous aucun pouvoir. Persévérons et prions. Que Dieu dirige nos *nefs* vers la vérité.

Que Dieu te protège. En espérant être en contact de nouveau bientôt (*Yakında görüşmek dileğiyle*)

Cemalnur Sargut

Question 3¹¹⁶

*Vous êtes très gentille, vous répondez très sincèrement à mes questions. Que Dieu soit satisfait de vous, vous me donnez de la force sur ce chemin. Je lis beaucoup de textes de votre site, je les lis aussi à mon mari. Je vais acheter les livres que vous conseillez et les lire. J'ai une faveur à vous demander, je serais très heureuse que vous mettiez plus souvent à jour votre site. Et puis, allez-vous venir en Allemagne? Et j'ai une question en plus: une de mes connaissances dit que l'on peut atteindre son müřşid dans ses rêves, si on se couche après avoir fait une prière de demande (*hacet namazi*). A quel point est-ce vrai?*

La signification de la prière de demande (*hacet namazi*) est de se soumettre à Dieu. Si vous ne vous soumettez pas à Dieu, vous ne pourrez pas atteindre Dieu même si vous vous trouvez en face d'un-e müřşid.

Il est possible que je vienne en Allemagne. Si je viens, je vous tiendrai au courant.

Si Dieu le veut, nous pourrions mettre à jour le nouveau site internet plus rapidement.

J'espère que vous viendrez visiter ce site et que nous serons en contact (*Umarım burayı teřrif edersiniz de görüşürüz*)

Avec amour,

Cemalnur Sargut

¹¹⁵ http://cemalnur.org/component/option.com_jdirectory/task_detail/id.19/catid.5/Itemid.27/lang.tr/ (page consultée le 20.03.09)

¹¹⁶ http://cemalnur.org/component/option.com_jdirectory/task_detail/id.17/catid.1/Itemid.27/lang.tr/, page consultée le 20.03.2009.

Il s'agit de trois femmes qui laissent entendre qu'elles sont à la recherche d'un-e maître ou qu'elles cherchent un contact plus soutenu avec la guide. Lorsqu'elle perçoit ce genre d'ouverture de la part de la personne qui la contacte, Cemalnur Sargut l'encourage discrètement à continuer l'échange en ajoutant par exemple "En espérant être en contact de nouveau bientôt " ou "à bientôt" (*görüſürüz*). Les formules qu'elle utilise sont à la fois simples et pleines de respect. "*Görüſürüz*" est fréquemment utilisé entre ami-e-s. Dans la première réponse, elle cherche à poursuivre le contact de manière plus explicite encore, en donnant son numéro de téléphone (bien que le numéro n'est pas visible pas sur le message tel qu'il a été posté sur internet, on peut imaginer qu'il figurait sur celui que la jeune femme a reçu en réponse). Ainsi, le site internet peut avoir la fonction de porte d'entrée pour des futur-e-s disciples. Actuellement, plusieurs jeunes hommes qui assistent aux leçons de *Fuſûs* sont entrés la première fois en contact avec Cemalnur Sargut par l'intermédiaire de messages électroniques.

D'autres internautes, qui habitent dans des villes éloignées et ne peuvent pas se permettre d'être physiquement présent-e-s aux côtés de Cemalnur Sargut, doivent se contenter de contacts par internet et par téléphone. Dans ces cas-là, il s'agit d'une relation qui se situe entre la direction spirituelle, qui concerne les personnes avec un statut de disciples, et les conseils impersonnels. Avec ces personnes-là, une nouvelle forme de direction spirituelle¹¹⁷ se met en place, dont la *mürſid* m'explique les modalités lors de deux entretiens:

A part cela, j'ai plein d'étudiant-e-s, par exemple, avec lesquels on ne s'est parlé que par l'intermédiaire d'internet. C'est aussi une sorte d'étudiant-e. Bien sûr, je ne peux les suivre qu'avec *ilim* (science, savoir théorique, ar. *ilm*). Je ne les vois pas mais à travers leurs questions, je me rends compte qu'il y a une forme de progression. (Cemalnur Sargut, 29.09.2006)

La dernière fois, vous m'avez dit que vous ne pouviez donner que le savoir aux personnes avec qui vous êtes en contact par internet. Qu'est-ce que vous ne pouvez pas leur donner?

Le dévoilement (tr. *keſf*, ar. *kaſf*) et l'état (tr. *hal*, ar. *hāl*). Mais ils ou elles peuvent le sentir. Tu peux le sentir en entendant l'appel à la prière, et tu peux accéder au dévoilement. Il se peut aussi qu'elles ou ils soient touché-e-s par une de mes paroles et que sans me voir elles ou ils accèdent au dévoilement. Mais cela n'est pas comme un contact direct. Parce que la direction spirituelle personnalisée est très importante. (Cemalnur Sargut 26.10.2007)

¹¹⁷ Cette forme de relation est nouvelle pour Cemalnur Sargut qui, comme je l'ai montré au chapitre 6, privilégie des contacts proches et fréquents avec ses disciples. Ce mode de contact plus éloigné entre maître et disciple, par exemple à l'aide de lettres est très fréquent dans d'autres confréries, notamment celles qui sont beaucoup plus étendues, et l'était aussi à l'époque de Samiha Ayverdi.

Ainsi, le cercle de disciples grandit continuellement avec les nouvelles personnes qui découvrent chaque jour la guide par l'intermédiaire des médias ou à travers des ami·e·s. Pour le moment, Cemalnur Sargut arrive encore maintenir un contact proche avec la plupart de ses disciples mais comme nous l'avons montré au chapitre 7, elle atteint certaines limites. La guide sait qu'elle doit maintenant travailler à des publications car les relations face-à-face ne suffisent plus à répondre à la demande:

La raison pour laquelle je maintiens les cours de Coran, c'est pour donner l'occasion à plus de personnes d'être ensemble plus souvent mais j'ai très peu de temps. C'est pourquoi je vais essayer de mieux utiliser mon temps et de finir le livre sur la sourate de la Génisse le plus vite possible. Il est plus important que ce livre puisse être lu par 10'000 personnes plutôt que je m'occupe de 10 personnes. Bien sûr, il ne me vient pas à l'esprit de laisser tomber les gens, ce serait impoli (*edepsizlik*). Si elles ou ils le veulent, je serai toujours là. (Cemalnur Sargut, 26.10.2007)

Une des disciples, Meryem, a pris sur elle de créer des archives. Le but est de garder un enregistrement audio, et si possible vidéo, de toutes les interventions publiques de la guide. Comme nous l'avons vu, certains cours privés, comme les cours de *Fuṣūṣ*, commencent eux aussi à être enregistrés. L'idée de Meryem est de mettre un jour ces archives à la disposition d'un public plus large, mais il n'y a pas encore de projets précis dans ce sens.

On voit que la guide continue à donner de l'importance aux contacts directs avec ses disciples et qu'elle ne pourrait pas envisager de s'en passer, mais elle doit songer à organiser son temps de manière plus efficace. La question se pose de savoir si à terme elle devra choisir entre le groupe de disciples et l'expansion qui lui permet de toucher un public plus large.

8.4. Présentation de soi dans des contextes divers

Sa politique d'ouverture met Cemalnur Sargut en contact avec des publics très différents. Elle a dû apprendre à moduler son discours en fonction du contexte dans lequel elle se trouve et du public auquel elle s'adresse.

Selon sa propre appréciation, son message est mieux perçu à l'étranger que chez elle. Elle estime qu'en Turquie le terrain est miné en raison des nombreux préjugés qui existent contre les *tarikats* (confréries), associées dans les médias et dans le sens commun à des organisations obscurantistes, fondamentalistes et sectaires. A la moindre remarque pas totalement contrôlée, des adversaires seraient prêt·e·s à lui coller une étiquette négative, tandis qu'aux Etats-Unis, ce genre de préjugés n'existe pas, selon elle, et les gens la reçoivent donc en étant ouverts:

Ils et elles sont des pages blanches, on peut y écrire, ils et elles ne sont pas fermé·e·s. (Cemalnur Sargut 06.09.2007)

J'ai senti la même tension quelques jours avant qu'elle aille faire une conférence en Hollande face à un public turcophone. Elle m'a confié qu'elle était préoccupée de la manière dont son

discours allait être reçu et qu'elle avait beaucoup plus de facilité à s'adresser aux étrangers qu'aux Turcs. De même, lors d'une rencontre avec une professeure de la faculté de théologie de Francfort, celle-ci a suggéré qu'il était important de faire des conférences aux Etats-Unis et en Europe, parce qu'il y a beaucoup de préjugés envers l'islam. Mais la guide a répondu qu'elle avait un très bon public en Occident et qu'en fait:

Il est facile d'aider ceux qui ne sont pas musulmans, c'est ceux qui pensent qu'ils sont musulmans qu'il est difficile d'aider. Ils ne veulent rien apprendre de nouveau. (Rencontre à l'université de Francfort, 24.10.2007)

La guide est en effet très prudente lorsqu'elle prend la parole de manière publique en Turquie. On sent qu'elle est très consciente des enjeux. Elle essaye en particulier de convaincre l'élite de sensibilité laïque, tout en essayant d'éviter de prêter le flanc à la critique de la partie de la population plus conservatrice. Elle insiste sur les éléments qui vont la faire apparaître comme défendant un islam moderne et inoffensif pour la République.

Dans cette stratégie de présentation de soi, ses contacts avec l'Occident lui sont très utiles. Ils lui servent à montrer qu'elle est fondamentalement tournée vers l'Occident par opposition à l'Iran ou d'autres pays à majorité musulmane qui servent de repoussoirs dans l'imaginaire kémaliste turc. Cela est très bien illustré par la transcription du contenu d'une séance du groupe que j'ai reproduit dans l'encadré ci-dessous. Il s'agit d'une réunion où divers membres discutaient de la stratégie de recherche de fonds à adopter pour trouver des sponsors afin de financer les projets de l'association. Les extraits reproduits ici sont particulièrement intéressants pour comprendre quels traits sont retenus dans la présentation de soi en Turquie pour s'adresser à une élite politique et économique. Le public visé par cette campagne de recherche de fonds consiste en riches hommes et femmes d'affaires stambouliotes et en représentants de l'administration.

Encadré 17, Recherche de fonds

Le 01.08.2007, quelques disciples qui connaissent bien le monde des affaires d'Istanbul ont été invité-e-s à une séance de réflexion dont le but est d'établir une stratégie de recherches de fonds. Certains de ces disciples ne suivent les activités du groupe que de très loin en raison de leur activité professionnelle. Un des hommes est le mari d'une disciple proche mais ne s'est jamais intéressé personnellement jusqu'à ce jour. Pour informer ces personnes et pour faire un topo de la situation, Cemalnur Sargut présente de manière synthétique les buts et les activités de TÜRKAD en s'efforçant de faire ressortir les éléments qui pourraient intéresser des sponsors potentiels. Après sa présentation, les disciples réagissent:

-Hakan: Vous venez de nous présenter les buts de l'association. Il vous faut maintenant une personne qui puisse vous dire la manière dont il faut présenter cela à votre public-cible, comme le font les agences de publicité. Dans ce que vous avez dit – les mots choisis sont très

importants - les femmes me semblent très importantes. Dans le monde entier, les femmes sont opprimées, elles manquent d'opportunités, mais en Turquie, on leur donne de la valeur.

-Ilker: Ici c'est nous qui sommes opprimés.

-Hakan: Oui, mais cela reste entre nous [rires]. [...] Commençons par les femmes, puis présentons Mevlana [Rūmī]. Je pense que cela peut attirer l'attention de notre public-cible.

-Ayla: Le fait qu'il y ait des livres en anglais pourrait être bien pour ces personnes qui ont peur.

-Hakan: Oui, le fait qu'on donne des prix à des académiciens étrangers, c'est important. Ce que vous avez organisé pour l'anniversaire du Prophète, le fait que des représentants de toutes les religions soient venus, a reçu l'attention des médias. Il faut mettre ces photos. Il faut souligner le côté rassembleur, l'humanité, etc. [...]

-Mahmut: Les sujets que nous voulons accentuer: le colloque sur Rūmī, celui sur les femmes, et le fait que cela soit international, interculturel, interreligieux. [...]

-Ayla: Le fait que cela soit académique, qu'il y ait des professeurs, des docteurs, le côté scientifique de la chose.

-Hakan: Le fait que les gens atteignent l'harmonie, qu'ils se tiennent éloignés des conflits, le respect. Le monde a besoin de cela, il faudrait le souligner.

On voit dans ces extraits que les trois arguments principaux à mettre en avant sont son ouverture à l'Occident, l'aspect œcuménique de son approche et la position favorable des femmes qu'elle défend.

La question de la relation maître-disciples dans la présentation de soi

Comme je l'ai suggéré au chapitre 6, l'idée du maître parfait auquel le disciple se soumet totalement et sans condition pose problème aussi bien aux observateurs externes qu'aux personnes qui songent à rejoindre le groupe. Cemalnur Sargut a mis en place un discours qui lui permet d'euphémiser cette idée en fonction de ses interlocuteurs et du contexte. Plus les personnes auxquelles elle s'adresse sont extérieures, plus elle évite d'entrer dans les détails de la relation maître-disciples. Ce n'est qu'avec les disciples proches qu'elle expose le concept de *teslimiyet* dans toutes ses dimensions. Tout d'abord, la guide est très prudente quant aux termes qu'elle utilise. Par exemple, dans tous les contextes, elle réfute totalement le terme de *cheikh*. Lorsqu'elle s'adresse à ses disciples ou un public qui lui semble favorable, elle lui préfère le terme de *mürşid*. Ce choix pourrait être justifié d'une part par un souci de précision. En effet, selon Michel Chodkiewicz, le mot *cheikh* n'est pas un terme technique. Il désigne l'ancien, le géronte. Il est utilisé pour s'adresser à quiconque mérite le respect à quelque titre, ce peut être un juriste savant ou un modeste maître d'école – voire tout simplement un individu sachant lire et écrire. A strictement parler, le mot qui désigne le maître spirituel est celui de *mürşid* "guide" (1998, p. 36). Bien qu'il manque à Cemalnur Sargut un certain nombre d'attributs qui étaient traditionnellement attachés au titre de *cheikh*, il semble

probable que c'est surtout le contexte politique turc actuel qui dicte le choix de ne pas utiliser ce mot. Il est en effet beaucoup plus aisé d'utiliser le mot *mürşid*, inconnu de l'homme et de la femme de la rue, que le mot *cheikh*, officiellement interdit et chargé de signification négative. Face à un public mélangé, elle utilise aussi beaucoup le terme *rehber* (pr. *rahbar*). Il porte en fait la même signification que *mürşid*, celle de guide, mais semble plus inoffensif car il est passé en langage courant et n'est pas lié au soufisme ou à la religion à proprement parler. Lorsqu'elle veut aller plus loin dans l'euphémisme, Cemalnur Sargut favorise le terme *öğretmen* (enseignant·e) et fait le parallèle avec l'enseignement dans le système scolaire. Cette métaphore lui permet de se référer à une forme de relation de pouvoir connue, communément admise et qui ne semble pas effrayante. Cet extrait d'entretien donne un exemple de la manière dont elle utilise cette métaphore scolaire pour rassurer une future *mürid* déconcertée par le concept de maître spirituel:

Quand j'ai entendu le mot *mürşid* pour la première fois, à mon premier *sohbet*, j'ai été très surprise. A la fin, Derya m'a demandé ce que j'en avais pensé. Je lui ai dit que j'avais bien aimé mais que je n'avais pas compris cette histoire de *mürşid*: "Pourquoi faut-il qu'une personne se place entre Allah et moi?" Elle m'a dit de poser cette question à Cemalnur Abla. [...] Quand je le lui ai demandé, elle m'a dit: "Le *mürşid* n'est pas quelqu'un d'important, nous sommes tous et toutes sur le même chemin, simplement, c'est comme lorsque tu veux apprendre l'anglais et tu as acheté tous les livres. Si un·e enseignant·e te montre, ce sera plus facile à apprendre." Et je lui ai demandé ce qu'étaient les confréries (*tarikât*). Elle m'a dit: "C'est comme étudier au lycée St-Joseph ou au lycée Robert. A la fin, on a tous et toutes un diplôme, mais dans l'un tu étudieras en français et dans l'autre en anglais."

C'est probablement sur le forum de son site internet que Cemalnur Sargut se montre la plus prudente, comme le montre la réponse à la première question reproduite dans l'encadré ci-dessus. On y voit clairement à quel point Cemalnur Sargut prend des pincettes. Tandis que l'internaute n'hésite pas à utiliser le terme *mürşid* dans sa question, elle-même le remplace par *öğretmen* dans la réponse. Cette réponse contredit clairement les enseignements qu'elle transmet à ses disciples où elle dit sans équivoque qu'on ne peut pas dépasser un certain stade sans maître, et il est très clair que ce·tte maître ne peut être autre qu'une personne, un être humain parfait (*kamil insan*).

8.5. Le succès à l'étranger comme légitimation

Comme nous l'avons vu au chapitre 2, Cemalnur Sargut n'a pas de légitimité au niveau de la connaissance des textes classiques du soufisme, elle est donc amenée à investir dans d'autres domaines, notamment dans un solide réseau international. Alors qu'elle n'a pas étudié la théologie en Turquie, à l'étranger, elle est perçue comme habilitée à prendre la parole dans les universités. Hors de son pays, les critères selon lesquelles elle est évaluée ne sont pas les

mêmes et elle peut jouer de l'autorité que lui confère le fait qu'elle soit, aux yeux des Occidentaux, une "authentique" représentante d'une sagesse orientale millénaire. Ainsi, comme je le disais au début de ce chapitre, d'un côté, le fait qu'elle soit ancrée localement dans un pays musulman lui donne un prestige certain à l'étranger, tandis que d'un autre côté, ses contacts avec le monde académique étranger ont un effet positif sur la manière dont ses idées sont reçues en Turquie ou parmi les Turcs de l'étranger.

Par exemple, un jour, à la fin d'une conférence en Allemagne, elle s'est fait admonester de manière très sèche par un homme turc dans le public. Les éléments que la guide choisit pour constituer sa défense sont remarquables à ce titre:

Un homme du public: Je ne vous connais pas, qui êtes-vous? Y a-t-il des sources sur lesquelles vous vous basez ou est-ce que vous nous racontez des choses que vous avez imaginées?

Cemalnur Sargut: Cela fait 35 ans que je travaille sur le Coran et le Mesnevi. Ces dix dernières années, j'ai donné des conférences dans les universités à l'étranger. Chaque année, je donne des cours sur le Coran à l'Université de Caroline du Nord. Par ailleurs, cela fait trois ans que je suis invitée par le Professeur Troll ici pour donner des informations sur les Prophètes à ses étudiants en doctorat. Cela fait 5 ans que je suis invitée chaque année par Professeur Haller à l'église Liebfrauen. J'ai donné des conférences à propos de Hz. Yusuf, Yz Meryem selon le Coran, Jésus selon le Coran, puis le Prophète et finalement cette année sur le djihad. En Malaisie, Pakistan, Inde, j'ai été invitée par l'Etat pour donner des conférences à propos du Prophète. Cela fait 25 ans que je donne des leçons de Mesnevi en Turquie.

On voit qu'elle ne fait pas du tout référence à ses maîtres et à l'éducation spirituelle qu'elle a reçue dans le cercle de disciples dans lequel elle est née. Elle insiste au contraire sur le fait que des instances étrangères aussi respectables que des professeurs et même des Etats l'ont jugée digne d'être invitée et de prendre la parole lors des conférences.

8.6. Conclusion

Si, comme le reste de cette thèse le montre, les changements apportés par la politique d'ouverture de Cemalnur Sargut ne l'ont pas amenée à abandonner son rôle de *mürşid* guidant des aspirant·e·s sur la voie vers Dieu grâce à une direction spirituelle personnalisée, ils ont cependant créé un environnement favorable à ce qu'elle endosse de nouvelles fonctions et agrandisse la palette des types de relations qui la lient avec les personnes qui suivent ses enseignements à un titre ou un autre.

Cemalnur Sargut semble vouloir donner de la visibilité à une interprétation soufie de l'islam dans l'espace public. Elle s'implique au niveau national et international pour ne pas laisser le champ aux seules interprétations fondamentalistes¹¹⁸ et pour les contrer en diffusant sa vision

¹¹⁸ J'utilise le terme "fondamentaliste" dans le sens où il a été défini par Bruce Lawrence: "an anti-modernist ideology based on selective interpretation of scripture, used largely by secondary male elites in an oppositional role against the state." (cité par Ernst, 2002).

d'un islam qui se présente comme moderne et tolérant, ouvert aux autres religions et qui encourage les femmes à occuper des positions d'autorité et à ne pas se voiler. Pour ce faire, elle utilise des moyens d'expression de son époque, comme par exemple des colloques scientifiques et internet.

Ses activités sur les trois niveaux, avec ses disciples, dans l'espace public en Turquie, et au niveau international, se renforcent pour l'instant les unes et les autres, mais on peut se demander si elle n'atteindra pas bientôt un stade où elle ne parviendra plus à les mener toutes de front. La question reste ouverte en particulier de savoir si elle n'est pas en train de mettre en danger la relation maître-disciples sous la forme dont elle existe actuellement dans ce groupe.

9. Conclusion

Cette thèse présente une étude sur le soufisme contemporain tel qu'il est vécu à Istanbul par des femmes et des hommes éduqué·e·s, de classes sociales moyenne-supérieure et cosmopolites.

Le groupe qui fait l'objet de cette recherche a la particularité d'être dirigé par une femme, Cemalnur Sargut, à la fois présidente d'une association et guide spirituelle (*mürşid*). En comparaison avec l'islam exotérique, le soufisme a la réputation d'offrir plus de possibilités aux femmes de s'épanouir spirituellement et d'occuper des positions d'autorité. Néanmoins, celles qui sont pleinement reconnues comme guides spirituelles par des disciples hommes et femmes restent rares. La *mürşid* étudiée ici a une position particulière par rapport aux femmes d'autorité décrites dans la littérature sur le soufisme. Elle est chargée de la direction spirituelle d'hommes et de femmes, au sein d'un groupe qu'elle gère de manière totalement indépendante. Par ailleurs, elle n'a aucun lien de parenté avec un *mürşid* masculin qui puisse justifier sa position. Si son autorité est contestée à beaucoup de niveaux, elle est néanmoins une figure publique du paysage soufi turc. L'analyse de l'exemple concret de Cemalnur Sargut, permet de comprendre par quels mécanismes des femmes peuvent justifier leur présence dans des chaînes de transmission (*silsile*) - où figurent principalement, sinon exclusivement, des hommes - et à la tête de groupes de disciples comprenant aussi des membres masculins.

Cemalnur Sargut remplit à la fois un rôle de maître spirituelle pour un groupe restreint et une fonction plus large d'autorité religieuse face au grand public. Un des buts centraux de cette thèse est de mettre en lumière la manière dont elle justifie, en tant que femme, le fait de remplir ces deux fonctions. L'autorité dans le soufisme se fonde généralement sur une combinaison de légitimation traditionnelle et de légitimation charismatique, c'est-à-dire à la fois sur une chaîne initiatique de maîtres et sur les qualités extraordinaires du maître actuel. En tant que femme n'ayant ni diplôme d'investiture délivré par un maître ni diplôme en théologie, Cemalnur Sargut doit faire un travail particulier pour contrebalancer cette situation initiale peu favorable et légitimer sa position.

A un niveau très général, elle affirme que les femmes ont les mêmes capacités spirituelles que les hommes et qu'elles peuvent aussi bien, voire mieux, remplir la tâche de maître spirituel que ces derniers, puisque des femmes *mürşid* ont existé durant toute l'histoire du soufisme. Cemalnur Sargut a développé un discours sur le masculin et le féminin ainsi que sur le statut des femmes qui souligne que celles-ci ont une place très favorable dans l'islam et plus particulièrement dans le soufisme. Dans sa volonté de montrer les aspects positifs du visage

féminin de l'islam, la guide puise dans l'histoire de l'islam et dans les enseignements des grands maîtres soufis. Elle réinterprète toutefois ces éléments à travers son propre prisme. Elle sélectionne les idées favorables aux femmes, n'hésitant pas parfois à en retourner certaines pour leur donner une portée positive.

D'autre part, elle tient un discours particulier à sa propre situation. Elle insiste sur la présence de femmes dans sa *silsile* avant elle, en donnant notamment une place très importante à la mère de Kenan Rifai. Elle affirme que ce dernier portait un regard particulier sur les femmes et que c'était sa volonté que Samiha Ayverdi reprenne sa fonction après son décès même s'il ne lui a pas délivré d'*icazet*.

En parallèle, on peut observer la manière dont son charisme est construit par la mise en scène de sa biographie avec l'aide de diverses personnes de son entourage. La guide actuelle, contrairement à sa prédécesseure, ne peut pas se reposer sur un savoir livresque exceptionnel ou sur une réputation d'écrivaine reconnue. Elle se fonde sur une autre légitimation, typiquement mystique: son expérience personnelle, et en particulier les épreuves qui ont jalonné sa vie. Celles-ci sont mises en récit pour montrer comment elle a pu les surmonter et grandir spirituellement. La construction du charisme de Cemalnur Sargut dépend aussi d'histoires qui circulent à son propos et qui construisent une aura de prodiges autour d'elle, tâche qui revient essentiellement à sa mère et à ses disciples les plus proches. Enfin, Cemalnur Sargut est amenée à investir aussi dans d'autres domaines pour asseoir sa réputation, notamment dans un solide réseau international. Elle tient à privilégier les contacts avec le monde académique occidental.

J'ai pu montrer néanmoins que la vision des femmes défendue par Cemalnur Sargut comprend une certaine ambiguïté. La guide permet à quelques femmes d'occuper des postes à responsabilités dans le cadre de l'association et considère plusieurs d'entre elles comme ses disciples les plus prometteuses, les destinant à la remplacer un jour dans ses fonctions de *mürşid*. Tout en favorisant l'avancement spirituel de certaines, elle se montre en même temps peu élogieuse envers d'autres. Les membres de ce groupe semblent partager jusqu'à un certain point l'idée que les femmes sont peu enclines à se consacrer de manière sérieuse à la religion. Cette conception ne touche pas toutes les femmes, puisque certaines ont le potentiel de s'élever aussi haut que les hommes dans la spiritualité, mais semble inclure l'idée qu'un certain nombre d'entre elles n'est pas destiné à progresser très loin sur la voie. Cette idée n'est pas présente lorsque qu'il s'agit des hommes.

La guide prône un soufisme "académique", qui prend entre autres la forme de séminaires et de conférences. Ceci n'implique pourtant pas de renoncer à la relation maître-disciples, comme

c'est le cas par exemple dans des groupes similaires en Indonésie. Cette relation et son concept-clé de *teslimiyet* restent centraux dans le soufisme de Cemalnur Sargut. Je me suis intéressée de près aux interactions quotidiennes entre la maîtresse et les disciples. Malgré l'idée que les maîtres ont dépassé le niveau sexué, le genre y joue tout de même un rôle. Des qualités perçues comme typiquement féminines, telles que la générosité et la miséricorde, sont attribuées à la guide. Ces attentes quant à ses qualités "féminines" influencent aussi les moyens dont dispose Cemalnur Sargut pour affirmer son autorité. Cette dernière ne peut se permettre d'utiliser la colère et doit recourir à l'affection et à l'humour.

Nous avons montré que dans leur relation à leur maître, les disciples déterminent leur degré de soumission grâce à divers mécanismes, dont certains sont enseignés par la guide. L'autorité de la *mürşid* s'exerce donc de manière douce au sein de relations affectueuses. Elle n'en est pas moins efficace car elle est permanente. En effet, les disciples ne fréquentent pas d'autres groupes religieux et sont encouragés à passer le plus de temps possible avec leur maître ou avec les autres disciples. Les conditions sont créées pour qu'ils et elles soient constamment plongés dans un milieu qui ne leur permet pas de perdre de vue le but de leur éducation spirituelle. Cette vigilance constante est perçue comme une nécessité pour venir à bout de la *nefs*, cette âme sensible qui connaît mille ruses pour tromper son ou sa propriétaire.

Cemalnur Sargut enseigne une forme d'islam qui a la faveur d'un nombre croissant de membres de l'élite socio-économique de la capitale turque. Par ailleurs, elle connaît aussi un succès grandissant à l'étranger, en particulier en Occident. Ces deux pôles d'activités se renforcent l'un l'autre. Ainsi pour les personnes de l'étranger, intéressées par le soufisme, il est très important que la guide soit ancrée dans "une tradition locale". Cela garantit son statut d'authenticité. A l'inverse, sa reconnaissance à l'étranger a un effet positif sur la manière dont ses idées sont reçues par l'élite turque à laquelle Cemalnur Sargut s'adresse en priorité. En Europe et aux Etats-Unis, elle surfe sur la vague du succès de différentes formes de spiritualités. Selon elle, le temps est venu d'ouvrir au monde entier les enseignements de son maître Kenan Rifai qui jusqu'ici étaient maintenus dans un cercle relativement restreint. Bien que des voix critiques se fassent entendre en Europe, jugeant son message trop émotionnel, elle parvient à enthousiasmer un large public occidental qui voit en elle la représentante d'un islam avec lequel on peut dialoguer.

Le soufisme tel qu'il est enseigné par Cemalnur Sargut trouve écho auprès de divers publics et son succès est grandissant. Beaucoup cherchent à la rencontrer et à devenir ses disciples. Cette thèse démontre que la guide a jusqu'à présent pu mener de front la direction spirituelle et les nouvelles fonctions qu'implique son ouverture au grand public. La question se pose de

savoir si, dans le futur, la guide pourra continuer à maintenir à la fois des relations proches et intenses avec ses disciples et se consacrer aux nouvelles fonctions et sollicitations qui accompagnent son ouverture au monde.

Bibliographie

- Abbas, Shemeem B. (2002). *The Female Voice in Sufi Ritual. Devotional Practices of Pakistan and India*. Austin: University of Texas Press.
- Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Addas, Claude (1996). *Ibn Arabî et le voyage sans retour*. Paris: Editions du Seuil.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London: Yale University Press.
- Akgönül, Samim (2005). *Religions de Turquie, religions des Turcs: nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*. Istanbul: L'Harmattan.
- Akman, Azize Aslıhan (2007). *Transformation of a Sufi Tradition in Contemporary Istanbul: the Case of Cemalnur Sargut's Group*. Boğaziçi University, Istanbul.
- Al-Hakim, Suad (2008). Ibn Arabi's Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle. In TÜRKKAD (Ed.), *Kadın ve Tasavvuf. Woman and Tasavvuf* (pp. 106-118). Istanbul: Nefes.
- Algar, Hamid (1992). Devotional Practices of the Khalidi Naqshbandis of Ottoman Turkey. In R. Lifchez (Ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* (pp. 209-227). Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Alili, Rochdy (1996). *Qu'est-ce que l'islam?* Paris: Ed. La Découverte.
- Allievi, Stefano (1999). Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, 46(3), 283-300.
- Andezian, Sossie (1983). Pratiques féminines de l'islam en France. *Archives de sciences sociales des religions*, 55(1), 53-66.
- Andezian, Sossie (2001). *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*. Paris: CNRS Editions.
- Atacan, Fulya (1999). Migration, changes and the tarikat. *Les Annales de l'autre Islam*, 6, 91-96.
- Atay, Tayfun (1996). *Batı'da Bir Nakşi Cemaati. Sheykh Nazım Kıbrısı örneği*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Aydin, Cemal (2005). Samiha Ayverdi'nin Dilinden Eva Hanım. *Türk Edebiyatı*, 379, 18-21.
- Ayverdi, Samiha (1999). *Dost*. Istanbul: Kubbealti.
- Ayverdi, Samiha (2001). *Yeryüzünde birkaç adım*. Istanbul: Kubbealti.
- Ayverdi, Samiha, Nezihe Araz, Safiye Erol, & Sofi Huri (1983). *Ken'an Rifai ve yirminci asrın ışığında müsülmanlık*. Istanbul: Hülbe.
- Baldick, Julian (2000). *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*. London, New York: Tauris Parke Paperbacks.
- Behar, David (2006). Les voies internationales de la reproduction sociale. Trajectoires migratoires en grande bourgeoisie turque. *Revue européenne des migrations internationales*, 22(3), 39-78.
- Bell, Diane, Pat Caplan, & Wazir Jahan Karim (Eds.). (1993). *Gendered fields. Women, men and ethnography*. London, New York: Routledge.
- Bentounès, Cheikh Khaled (1996). *Le soufisme coeur de l'islam. Les valeurs universelles de la mystique musulmane*. Paris: La Table Ronde.
- Berger, Peter L. (2001). La désécularisation du monde: un point de vue global. In P. L. Berger (Ed.), *Le réenchantement du monde* (pp. 13-37). Paris Bayart.
- Berger, Peter L. (2002). Secularization and de-secularization. In L. Woodhead (Ed.), *Religions in the Modern World* (pp. 291-298). London: Routledge.

- Boettcher, Annabelle (1998a). L'élite féminine kurde de la Kaftâriyya, une confrérie naqshbandi damascène. *Les Annales de l'Autre Islam*, 5, 125-139.
- Boettcher, Annabelle (1998b). *Syriscche Religionspolitik unter Asad*. Freiburg i. Br.: Arnold-Bergstraesser-Institut.
- Boettcher, Annabelle (2001). Portraits of Kurdish Women in Contemporary Sufism. In S. Mojab (Ed.), *Women of a Non-State Nation: The Kurds* (pp. 195-208): Mazda.
- Bonaud, Christian (1991). *Le soufisme, al-tasawwuf et la spiritualité islamique*. Paris: Maisonneuf et Larose; institut du monde arabe.
- Bop, Codou (2005). Roles and the Position of Women in Sufi Brotherhoods in Senegal. *Journal of the American Academy of Religion*, 73(4), 1099-1119.
- Bruinessen, Martin Van (1992). *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*. London and New Jersey: Zed Books Ltd.
- Bruinessen, Martin Van (2003). Sufism and the "Modern" in Islam. *ISIM Newsletter*, 13, 62.
- Bruinessen, Martin Van & Julia Day Howell (Eds.). (2007). *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: I.B. Tauris.
- Cajoly, Marie-Gabrielle (2003). Militantisme islamiste féminin à Istanbul: des femmes en quête d'une troisième voie. *CEMOTI*, 25.
- Çakır, Ruşen (1998). La vie religieuse à la frontière turco-kurde: le cas d'Elazığ. *Les Annales de l'autre Islam*, 5, 351-367.
- Can, Şefik (1999). *Mevlana. Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*. Istanbul: Ötüken.
- Caplan, Pat (1993). Introduction 2: The volume. In D. Bell, P. Caplan & W. J. Karim (Eds.), *Gendered fields. Women, men and ethnography* (pp. 19-27). London; New York: Routledge.
- Cassell, Joan (1997). Doing Gender, Doing Surgery: Women Surgeons in a Man's Profession. *Human Organization*, 56(1), 47-52.
- Castelli, Elizabeth (2001). Women, Gender, Religion: Troubling Categories and Transforming Knowledge. In E. Castelli (Ed.), *Women, Gender, Religion. A reader* (pp. 3-25). New York: Palgrave.
- Chih, Rachida (2000). *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au XXe siècle*. Paris: Actes Sud.
- Chih, Rachida (2004). Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: les fondements de l'autorité dans le soufisme. *Archives de sciences sociales des religions*, 125, 79-98.
- Chittick, William C. (1983). *The Sufi path of love : the spiritual teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press.
- Chodkiewicz, Michel (1995). La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique. In D. Aigle (Ed.), *Saints orientaux* (pp. 99-115). Paris: De Boccard.
- Chodkiewicz, Michel (1996). Le soufisme au XXIe siècle. In A. Popovic & G. Veinstein (Eds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (pp. 532-543). Paris: Fayard.
- Chodkiewicz, Michel (1998). Les maîtres spirituels en Islam. *Connaissance des Religions*, 33-48.
- Clancy-Smith, Julia (1991). The House of Zainab: Female Authority and Saintly Succession in Colonial Algeria. In N. Keddie & B. Baron (Eds.), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender* (pp. 254-274).
- Copeaux, Etienne (1997). *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931-1993*. Paris: CNRS Editions.
- Coran (1957). *Le Coran : (al-Qor'ân) / trad. de l'arabe par Régis Blachère* Paris: Libr. orientale et américaine : G.-P. Maisonneuve M. Besson.
- Coulon, Christian (1988). Women, Islam and *Baraka*. In D. B. Cruise O'Brien (Ed.), *Charisma and Brotherhood in African Islam* (pp. 113-133). Oxford: Clarendon.

- Coulon, Christian & Odile Reveyrand (1990). *L'islam au féminin: Sokhna Magat Diop, cheikh de la confrérie mouride (Sénégal)*. Talence: Centre d'étude d'Afrique noire.
- Declich, Francesca (2000). Sufi experience in rural Somali. A focus on women. *Social Anthropology*, 8(3), 295-318.
- Delphy, Christine (2006). Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme *Nouvelles questions féministes*, 25(1), 59-83.
- Demirci, Mehmet (2006). Kenan Rifai ve çevresi. *Demokrasi Platformu*, 6.
- Dwyer, Daisy H. (1978). Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam. In L. Beck & N. Keddie (Eds.), *Women in the Muslim World* (pp. 585-598). Cambridge Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Elias, Jamal (1988). Female and Feminine in Islamic Mysticism. *Muslim World*, 78, 209-224.
- Ernst, Carl W. (1997). *The Shambhala Guide to Sufism. An Essential Introduction to the Philosophy and the Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston, London: Shambhala.
- Ernst, Carl W. (2002). Between Orientalism and Fundamentalism: Problematizing the Teachings of Sufism. In B. Wheeler (Ed.), *Teaching Islam* (pp. 108-123). Oxford: Oxford University Press.
- Ernst, Carl W. (2003). *Following Muhammad. Rethinking Islam in the Contemporary World*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press.
- Ernst, Carl W. (2005). Sufism, Islam and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study. In A. Baharuddin (Ed.), *Islamic Spirituality and the Contemporary World*. Kuala Lumpur: Centre for Civilisational Dialogue, University of Malaya.
- Ernst, Carl W. (2007). Rumi and the Role of Women in Sufism.
- Esposito, John L. (1998). *Islam and politics*. Syracuse N.Y.: Syracuse Univ. Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford,: Clarendon Press.
- Fathi, Habiba (2004). *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine. Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'Islam postsoviétique*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Flueckiger, Joyce B. (2006). *In Amma's healing room : gender and vernacular Islam in South India*. Bloomington: Indiana University Press.
- Friedl, Erika (1994). Notes from the Village: On the Ethnographic Construction of Women in Iran. In F. M. Göçek & B. Shiva (Eds.), *Reconstructing Gender in the Middle East* (pp. 85-99). New York Columbia University Press.
- Geertz, Clifford (1960). *The religion of Java*. Glencoe, Ill: Free Press.
- Geertz, Clifford (1992). *Observer l'islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris: La Découverte.
- Geffré, Clifford (1990). Conclusion. In M. Meslin (Ed.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses* (pp. 221-228). Paris: Editions du Cerf.
- Gellner, Ernest (1969). *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Gellner, Ernest (1972). Post-traditional Forms in Islam: the Turf and Trade, and Votes and Peanuts. In E. Gellner (Ed.), *Muslim Society* (Vol. 99-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Geoffroy, Eric (2003). *Initiation au soufisme*. Paris: Fayard.
- Gilsenan, Michael (2001). *Connaissance de l'Islam*. Paris: Karthala.
- Göle, Nilüfer (1990). Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme. In G. Kepel & Y. Richard (Eds.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain* (pp. 167-192). Paris: Seuil.
- Göle, Nilüfer (2003). *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris: La Découverte.

- Grandin, Nicole (1988). La Sharifa Myriam Bint Al-Hashim Al-Mirghani. *Islam et société au Sud du Sahara*, 2, 122-128.
- Gross, Rita M. (1977). Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions. In R. Gross (Ed.), *Beyond Androcentrism. New Essays on Women and Religion* (pp. 7-20). Missoula: Scholars Press for the American Academy of Religion.
- Gross, Rita M. (1994). Studying Women and Religion: Conclusions Twenty-Five Years Later. In A. Sharma (Ed.), *Today's woman in World Religions* (pp. 327-360). Albany: State University of New York Press.
- Gross, Rita M. (1996). *Feminism and Religion. An Introduction*. Boston: Beacon.
- Gross, Rita M. (2005). Where Have We Been? Where Do We Need to Go? Women's Studies and Gender in Religion and Feminist Theology. In U. King & T. Beattie (Eds.), *Gender, Religiosity and Diversity* (pp. 17-27). London, New York: Continuum.
- Gürsoy-Naşkalı, Emine (1983). Women Mystics in Islam. In B. Utas (Ed.), *Women in Islamic Societies. Social Attitudes and Historical Perspectives* (pp. 238-242). London, Malmö: Curzon Press.
- Haenni, Patrick & Raphaël Voix (2007). God by all means...Eclectic faith and Sufi resurgence among the Moroccan bourgeoisie. In M. V. Bruinessen & J. Day Howell (Eds.), *Sufism and the "Modern" in Islam* (pp. 241-256). London: I.B. Tauris.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2006). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hegland, Mary E. (2003). Shia Women's Rituals in Northwest Pakistan : The shortcomings and Significance of Resistance. *Anthropological Quarterly*, 76(3), 411-442.
- Helminski, Camille A. (2003). *Women of Sufism. A Hidden Treasure. Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars and Saints*. Boston, London: Shambhala Publications.
- Hermansen, Marcia (1998). In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials. In P. B. Clarke (Ed.), *New trends and developments in the world of Islam* (pp. 155-178). London: Luzac Oriental.
- Hoffman, Valerie J. (1995). *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Hoffman, Valerie J. (1996). Le soufisme, la femme et la sexualité. In A. Popovic & G. Veinstein (Eds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (pp. 254-257). Paris: Fayard.
- Hoodfar, Homa (2001). The Veil in Their Minds and on our Heads: Veiling practices and Muslim Women. In E. Castelli (Ed.), *Women, Gender, Religion. A reader* (pp. 420-446). New York: Palgrave.
- Howell, Julia D. (2000). Indonesia's Urban Sufis: Challenging Stereotypes of Islamic Revival. *ISIM Newsletter*, 6, 17.
- Howell, Julia D. (2007a). Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks. In M. V. Bruinessen & J. Day Howell (Eds.), *Sufism and the "Modern" in Islam* (pp. 217-240). London: I.B. Tauris.
- Howell, Julia D. (2007b). Repackaging Sufism in Urban Indonesia. *ISIM Review*, 19, 22-23.
- Hutson, Alaine S. (2001). Women, Men, and Patriarchal Bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present. *Gender and Society*, 15(5), 734-753.
- Jamous, Raymond (1994). Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain. *Gradhiva*, 15, 43-57.
- Jawad, Haifa (2006). Female Conversion to Islam. The Sufi Paradigm. In K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West* (pp. 153-171). Austin: University of Texas Press.

- Kafadar, Cemal (1992). The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life. In R. Lifchez (Ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* (pp. 307-321). Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Kalinock, Sabine (2004). Touching a Sensitive Topic: Research in Shiite Rituals of Women in Tehran. *Iranian Studies*, 37(4), 665-674.
- Kalmbach, Hilary (2008). Social and Religious Change in Damascus: One Case of Female Islamic Religious Authority. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35(1), 37-57.
- Kara, Ismail (1990). Madalyonun bir yüzü: Tekkeler kapandı iyi oldu. *Dergah*, 10, 14-15.
- Karaatlı, Pınar (2006). *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik İstanbul'da Etkinlik Gösteren Bir Halveti-Cerrahi çevresinin Etnolojik İncelemesi*. T.C. Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Keller, Carl-A. (1989). *Approche de la mystique*. Le Mont-sur-Lausanne: Editions Ouverture.
- Kerrou, Mohamed (1998). *L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*. Paris: Recherche sur les civilisations.
- Ketola, Kimmo (2008). *The founder of the Hare Krishnas as seen by devotees: a cognitive study of religious charisma*. Leiden ; Boston: Brill.
- Knott, Kim (1995). Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in the Empirical Study of Religion. In U. King (Ed.), *Religion and Gender* (pp. 199-218). Oxford UK ; Cambridge: Blackwell.
- Kreiser, Klaus (1986). Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie. In A. Popovic & G. Veinstein (Eds.), *Les ordres mystiques dans l'islam: cheminements et situation actuelle* (pp. 49-61). Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Küçük, Hülya (2007). Sufi Reactions Against the Reforms After Turkey's National Struggle: How a Nightingale Turned into a Crow. In T. Atabaki (Ed.), *The state and the subaltern : modernization, society and the state in Turkey and Iran* (pp. 123-142). London: I.B. Tauris.
- Laughlin, Marci (1999). *Eating Poison: A Tale of Women and Discipleship in a Naqshbandi Sufi Community*. University of Washington, Washington.
- Lehman, Edward C. (1994). Gender and Ministry Style: Things Not What They Seem. In W. H. Swatos (Ed.), *Gender and Religion* (pp. 3-14). New Brunswick.
- Lepoutre, David (2001). La photo volée. Les pièges de l'ethnographie en cité de banlieue. *Ethnologie française*(37), 89-101.
- Lifchez, Raymond (1992). The Lodges of Istanbul. In R. Lifchez (Ed.), *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.
- Lindholm, Charles (1997). Charisma. In T. J. Barfield (Ed.), *The dictionary of anthropology* (pp. 53-54). Oxford ; Malden, Mass: Blackwell.
- MacCutcheon, Russell T. (1999). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London, New York: Cassell.
- Mahmood, Saba (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202-236.
- Malik, Jamal & John Hinnells (2006). *Sufism in the West*. London; New York: Routledge.
- Manço, Ural (1996). Les confréries soufies et l'avenir de la laïcité en Turquie. Hypothèse de la *pilarisation* de la société turque. In M. Bozdémir (Ed.), *Islam et laïcité* (pp. 337-360). Paris: L'Harmattan.
- Mary, André (2000). L'anthropologie au risque des religions mondiales. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 117-135.
- Massicard, Elise (2005). *L'autre Turquie : le mouvement aléviste et ses territoires*. Paris: PUF.

- Meddeb, Abdelwahab (2006). *Contre-prêches : chroniques*. Paris: Seuil.
- Murata, Sachiko (1992). *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Nader, Laura (1989). Orientalism, Occidentalism and the Control of Women. *Cultural Dynamics*, 2(3), 153-168.
- Navaro-Yashin, Yael (2002). *Faces of the state : secularism and public life in Turkey*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Özdemir, Aadil & Kenneth Frank (2000). *Visible Islam in Modern Turkey*. Basingstoke: Macmillan.
- Özelsel, Michaela M. (1995). *Vierzig Tage. Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Özelsel, Michaela M. (2003). *Kalbe Yolculuk. Alman Psikoloğun Hac Günlüğü ve Bir Mânevi Uyanışın Hikâyesi*. Istanbul: Kaknüs.
- Pemberton, Kelly (2005). Muslim Women Mystics and Female Spiritual Authority in South Asian Sufism. In P. J. Stewart & A. Strathern (Eds.), *Contesting rituals: Islam and practices of identity-making* (pp. 3-39). Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Pemberton, Kelly (2006). Women *Pirs*, Sainly Succession, and Spiritual Guidance in South Asian Sufism. *The Muslim World*, 96, 61-87.
- Pezeril, Charlotte (2008). *Islam, mysticisme et marginalité: Les Baay Faal du Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Pinto, Paulo (2001). Proof and Experience. The Construction of Religious Identity in the Sufi Zawiyas of Aleppo, Syria.
- Pinto, Paulo (2004a). The Limits of the Public. Sufism and the Religious Debate in Syria. In A. Salvatore & D. F. Eickelman (Eds.), *Public Islam and the Common Good* (pp. 181-204). Leiden: Brill.
- Pinto, Paulo (2004b). Performing *Baraka*: Sainthood and Power in Syrian Sufism. In G. Stauth (Ed.), *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam. Past and Present Crossroads of Events and Ideas* (pp. 93-109). Bielefeld: Transcript.
- Popovic, Alexandre (1994). *Les derviches balkaniques, hier et aujourd'hui*. Istanbul: Isis.
- Popovic, Alexandre (1996). La Rifaiyya. In A. Popovic & G. Veinstein (Eds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (pp. 492-496). Paris: Fayard.
- Puttick, Elizabeth (1997). *Women in New Religions. In Search of Community, Sexuality and Spiritual Power*. London: Macmillan.
- Raudvere, Catharina (1998). Female dervishes in contemporary Istanbul: between tradition and modernity. In K. Ask & M. Tjomsland (Eds.), *Women and Islamization. Contemporary dimensions of discourse on gendered relations* (pp. 125-145). Oxford; New York: Berg.
- Raudvere, Catharina (2002). *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*. Istanbul: Swedish Research Institute Istanbul.
- Raudvere, Catharina (2003). Knowledge in Trust: Sufi Women in Istanbul. *Social Compass*, 50(1), 23-34.
- Robbins, Thomas (1998). Charisma. In W. H. Swatos & P. Kivisto (Eds.), *Encyclopedia of religion and society* (pp. 78-80). Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- Rosander, Eva E. (1998). Women and Muridism in Senegal: The Case of the Mam Diarra Bouddo Daira in Mbacké. In K. Ask & M. Tjomsland (Eds.), *Women and Islamization. Contemporary dimensions of discourse on gendered relations* (pp. 147-175). Oxford; New York: Berg.
- Rosander, Eva E. (2003). Mam Diarra Bousso: The Mourid-Mother of Porokhane, Sénégal. *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*, 4(1), 1-12.

- Rosander, Eva E. (2004). Going and not going to Porokhane: Mourid women and pilgrimage in Senegal and Spain. In S. Coleman & J. Eade (Eds.), *Reframing Pilgrimage. Cultures in motion* (pp. 69-90). London: Routledge.
- Rozehnal, Robert (2007). *Islamic Sufism Unbound. Politics and Piety in Twentieth-Century Pakistan*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rûmi, Celaleddin (1990). *Mathnawî: la quête de l'absolu/ trad. du persan par Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi*. Monaco: Rocher.
- Rumi, Djala al-Din (1988). *Le Mesnevi. 150 contes soufis/ choisis par Ahmed Kudsi Erguner et Pierre Maniez*. Paris: Albin Michel.
- Safi, Omid (2007). Woman as an Uncreated Ray of Light from God: Harmony between women and men on the tariqat of Muhammad (S).
- Saktanber, Ayşe (1994). Becoming the "Other" as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women. *New Perspectives on Turkey*, 11, 99-134.
- Saktanber, Ayşe (2002). *Living Islam. Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. London, New York: I.B. Tauris.
- Sargut, Cemalnur (2006). *Kenan Rifâi ile aşka yolculuk*. Istanbul: Sufi.
- Sargut, Cemalnur (2008). *Dinle*. Istanbul: Nefes.
- Sargut, Meşküre (1993). Insân-i-kâmil. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 2-3, 21-22.
- Schielke, Samuli (2008). Mystic States, Motherly Virtues: Female Participation and Leadership in an Egyptian Sufi Milieu. *Journal for Islamic Studies*, 28, 94-126.
- Schiffauer, Werner (2000). *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schimmel, Annemarie (1967). Samiha Ayverdi - Eine Istanbuler Schriftstellerin. In W. Hoenerbach (Ed.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies, zum 5. April 1966* (pp. 569-585). Wiesbaden: O.Harrassowitz.
- Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie (1991). Sufism and Spiritual Life in Turkey. In S. H. Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality. Manifestations* (pp. 223-232).
- Schimmel, Annemarie (1995). *Meine Seele ist eine Frau. Das weibliche im Islam*. München: Kösel.
- Schimmel, Annemarie (2000). *L'Islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*. Paris: Albin Michel.
- Schimmel, Annemarie (2004). *Introduction au monde du soufisme*. Saint-Jean-de-Braye: Editions Dangles.
- Schmidt, Garbi (2004). Sufi Charisma on the Internet. In D. Westerlund (Ed.), *Sufism in Europe and North America* (pp. 109-126). London; New York: RoutledgeCurzon.
- Sedgwick, Mark (2001). *Le soufisme*. Paris: Cerf.
- Sedgwick, Mark (2004). *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein, Brian E. (2007). Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline. In M. V. Bruinessen & J. Day Howell (Eds.), *Sufism and the "Modern" in Islam* (pp. 39-60). London: I.B. Tauris.
- Simon, Rita J., Angela J. Scanlan & Pamela S. Nadell (1994). Rabbis and Ministers: Women of the Book and the Cloth. In W. H. Swatos (Ed.), *Gender and Religion* (pp. 45-52).
- Smith, Margareth (1994). *Rabi'a. The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Spellman, Kathryn (2004). A National Sufi Order with Transnational Dimensions: The *Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi* Sufi Order in London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 50(5), 945-960.

- Sucu, Ayşe (2005). *Din ve kadın*. Ankara: Lotus.
- Tahralı, Mustafa (1995). Kenan Rifâî. In *TDV Islâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV Yayınları.
- Trimingham, John S. (1998). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- TÜRKKAD (2007). Mevlâna ve kadın.
- Vakkasoglu, Vehbi (1987). *Maneviyat dünyamızda iz bırakanlar*. Istanbul: Cihan Yç.
- Voll, John O. (2007). Contemporary Sufism and Current Social Theory. In M. V. Bruinessen & J. Day Howell (Eds.), *Sufism and the "Modern" in Islam* (pp. 281-298). London: I.B. Tauris.
- Vorhoff, Karin (1996). Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey. In T. Olsson, E. Özdalga & C. Raudvere (Eds.), *Alevi Identity* (pp. 23-50). Istanbul: Swedish research institute.
- Vorhoff, Karin (1998). 'Let's Reclaim Our History and Culture!'-Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey. *Die Welt des Islams*, 38(2), 220-252.
- Wallis, Roy (1996). Charisma. In A. Kuper & J. Kuper (Eds.), *The social science encyclopedia* (2nd ed., pp. 80-81). London ; New York: Routledge.
- Warren, Carol A. B. & Jennifer K. Hackney (2000). *Gender Issues in Ethnography*. Thousand Oaks: Sage.
- Weber, Max (1971). *Economie et société*. Paris: Plon.
- Werbner, Pnina (2003). *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London: Hurst&Compagny.
- West, Candace & Don Zimmerman (1987). Doing Gender. *Gender and Society*, 1(2), 125-151.
- Westerlund, David (2004). *Sufism in Europe and North America*. London; New York: RoutledgeCurzon.
- Woodhead, Linda (2002). Women and Religion. In L. Woodhead (Ed.), *Religions in the Modern World* (pp. 332-356). London: Routledge.
- Woodhead, Linda (2003). Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference. In R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp. 67-84). Oxford: Blackwell.
- Zarcone, Thierry (1992). Les *Nakşibendi* et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991). *Turcica*, 24, 133-151.
- Zarcone, Thierry (1996). La Turquie républicaine. In A. Popovic & G. Veinstein (Eds.), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard.
- Zarcone, Thierry (2004). *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion.