

## Conclusion

Farhad KHOSROKHAVAR

---

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/304>  
ISSN : 1777-5396

**Éditeur**

AFEMOTI

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 juin 1998  
ISSN : 0764-9878

**Référence électronique**

Farhad KHOSROKHAVAR, « Conclusion », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 26 | 1998, mis en ligne le 16 mai 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/304>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Conclusion

Farhad KHOSROKHAVAR

---

L'Iran et la Turquie partagent de nombreux traits sociaux, politiques, économiques et culturels; ils diffèrent aussi sur de nombreux plans. Les ressemblances peuvent se résumer de la manière suivante. L'Iran est musulman dans son écrasante majorité, tout comme son voisin turc; de même que l'Iran, la Turquie n'a jamais été colonisée par un pays occidental même si une situation de domination *de facto* a prévalu dans les deux cas, par les puissances coloniales, à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle; les deux pays ont été des empires, l'Iran ayant un long passé historique, la Turquie étant le noyau dur de l'empire ottoman qui a été plusieurs siècles durant la seule grande puissance face aux empires des Habsbourg. Les deux pays ont connu une modernisation laïque, la Turquie avec Atatürk, l'Iran avec Réza chah, mais cette modernisation, commencée beaucoup plus tôt sous les Ottomans depuis le dix-neuvième siècle, a été plus tardive et moins profonde en Iran qui ne s'est vraiment modernisé qu'avec la dynastie des Pahlavi, à partir des années 20. Dans les deux cas, la modernité politique s'est introduite par le haut, par un Etat non-démocratique, voire autocratique, qui a créé la nation moderne beaucoup plus qu'il n'en a été l'émanation (ce qui est aussi le cas de certaines sociétés européennes). Dans les deux cas, l'Etat moderne s'est tout d'abord militairement imposé, unifiant l'espace national par la force, voire la violence, mettant les minorités et les couches traditionnelles sous pression, les réprimant en l'occurrence. Jusque dans les années soixante dix, la modernisation étatique a signifié, dans les deux cas, la mise sous tutelle des forces et des coutumes islamiques.

Les dissemblances entre les deux sociétés sont tout aussi nombreuses. L'Iran est en majorité chiite, la Turquie, sunnite. L'Iran a une économie rentière largement tributaire du pétrole, l'économie turque est beaucoup plus liée à la capacité productive effective du pays; l'Iran est un pays asiatique, la Turquie s'ouvre sur l'Europe; l'Iran a eu la première révolution islamique du monde, la Turquie a pu s'épargner une révolution religieuse. L'Iran a suivi une période tumultueuse de guerre et de désindustrialisation depuis les années 80, la Turquie a connu un développement économique régulier. L'Iran islamique, puis islamiste, a changé radicalement de politique, d'élites économiques et sociales et de culture dominante en l'espace de vingt ans, les changements en Turquie, importants à plus d'un égard depuis deux décennies, ne s'inscrivent pas moins dans une continuité

historique remarquable, la société turque ayant pu faire l'économie de ruptures historiques aussi violentes que celles dont l'Iran a été le théâtre.

Jusqu'à la fin des années soixante dix, les deux sociétés présentaient des convergences remarquables sur de nombreux plans: adhésion au monde libre, directement dans le cas de la Turquie qui était et demeure membre de l'OTAN, plus indirectement dans le cas de l'Iran qui était membre d'une alliance régionale avec les Etats-Unis; une politique culturelle et sociale laïque dans ses contours essentiels; un système économique en phase avec l'Occident; une ouverture culturelle vers l'Ouest... Or, la révolution islamique de 1979 a changé profondément le paysage culturel, social, politique et économique de l'Iran lors même que la Turquie a continué, malgré certaines péripéties et l'essor des mouvements islamistes, à maintenir ses liens avec l'Occident et en particulier, les Etats-Unis. Cette rupture en Iran dont les conséquences se déploient encore de nos jours sur de nombreux plans (par exemple, en relation avec l'Afghanistan, mais aussi, avec le monde arabe, Israël et les Etats-Unis), signifie-t-elle pour autant la divergence totale de l'évolution socioculturelle et politique des deux sociétés voisines que sont la Turquie et l'Iran? Personne ne saurait nier les divergences. Mais de nombreuses convergences, quelquefois insoupçonnées, surgissent, à travers les essais présentés ici. En Iran, l'islam s'est-il présenté sous une forme politique et révolutionnaire? En Turquie, même si la politisation du religieux n'a pas revêtu de forme révolutionnaire, elle n'en a pas moins adopté une expression institutionnelle, sous la forme d'un parti politique, Refah, qui a gouverné en coalition en Turquie pendant une année (1996-1997). En Iran l'islamisme politique a-t-il eu une expression culturelle féminine dans des manifestations comme le foulard, le voile et d'autres phénomènes sociaux, en Turquie, le même phénomène s'est produit, notamment eu égard aux mouvements de femmes, sous une forme différente (le pouvoir turc est laïc, voire militant laïc, lors même que le pouvoir iranien est islamique, voire islamiste). On trouve, malgré les différences notables, notamment au niveau du contexte politique des deux pays, des formes de mobilisation au nom de l'islam qui influencent la politique globale du pays, autant au niveau global que local (certaines mairies sont en Turquie aux mains des islamistes). En Iran, des mouvements intellectuels se sont donnés libre cours en s'inspirant directement de l'islam et de sa tradition, en Turquie, le même phénomène se rencontre au niveau intellectuel et donne lieu à des formes de remise en question de la laïcité, au niveau du discours religieux.

Mais la convergence nous semble se trouver aussi dans le postislamisme. Appelons postislamisme un phénomène à triple polarité : en premier lieu, la diversification du champ politique islamiste, c'est-à-dire sa complexification, avec le passage d'une vision monolithique à une représentation plus variée où s'introduisent des nuances, des formes plus ou moins différentes d'expression politique, allant des habitus clos à des conceptions plus ouvertes ; en second lieu, le transfert, dans le domaine culturel, de ce qui était presque exclusivement du ressort du politique ; en troisième lieu, l'apparition des formes nouvelles et quelquefois dissidentes qui remettent en cause le primat du politique, voire la contestation même du politique telle qu'il était perçu par l'islamisme où la notion même de communauté (ou du peuple) musulman renvoyait à une collectivité non-démocratique. Ces trois formes de développement, à partir même de l'islamisme, aboutissent à des configurations nouvelles que l'on qualifiera de postislamisme. En Iran, l'échec de la révolution aux niveaux social, économique et politique a donné naissance à un nouveau mouvement qui, tout en s'inspirant soit de l'islam, soit de la modernité non-religieuse, remet en cause les credo de l'islamisme politique, à savoir, la prééminence accordée à la notion centrale du *Vélâyaté faghîh* (la Souveraineté du Docte islamique),

prôné par l'imam Khomeyni. Des penseurs tels que Abdolkarim Soroush et Mojtahéd Shabestari remettent en cause l'islam politique au nom d'un islam intérieur; des docteurs de la loi comme l'ayatollah Montazéri, l'hodjat ol eslâm Kadivar ou Saïd-zâdéh remettent en cause le rôle prépondérant accordé au *figh* (le droit canon islamique, en l'occurrence chiite) pour asseoir la suprématie du *mardja'* (pôle d'imitation) sur la politique de la société iranienne. Nombre de théologiens chiites dénoncent l'amalgame entre le pouvoir religieux et sa légitimation au nom de l'islam. Une nouvelle vague s'est formée dans l'art, la littérature et la pensée islamique pour dénoncer l'intolérance révolutionnaire et l'exclusivisme religieux. Le cinéma iranien connaît avec Makhmalbâf (ancien révolutionnaire islamiste), Beyzâï, Kiârostami et bien d'autres cinéastes, une remise en cause de l'activisme révolutionnaire chiite au nom de la liberté de l'artiste et de la tolérance sociale. Dans la littérature et en particulier le roman et la poésie ainsi que dans le droit, on assiste à des remises en cause de la légitimité traditionnelle qui dénie la parole à la femme en prenant prétexte de l'islam, mais en réalité, disent les nouveaux protagonistes (femmes et hommes confondus), en se fondant sur un système de justification patriarcal qui trahit l'inspiration égalitaire de l'islam. Dans le domaine du droit, des femmes juristes comme Chirine Ebâdi et Mehrangiz Kâr, dans le cinéma des femmes comme Tahminé Milâni etc. dénoncent un patriarcalisme qui instrumentalise l'islam au service d'une vision infériorisante de la femme.

Trois mouvements se dessinent en Iran: celui des jeunes (surtout les lycéens et les jeunes universitaires), celui des intellectuels (les intellectuels postislamistes) et celui des femmes (les femmes musulmanes ou celles qui se veulent sécularisées). Tous ces mouvements tendent à remettre en cause l'hégémonie culturelle de l'islam politique en montrant du doigt une alternative où démocratie et religion, tolérance et islam, sécularisation et intériorisation du sacré pourraient cohabiter sans l'intervention de la coercition ou de la violence.

Ces mouvements existent aussi en Turquie, mais sous une forme différente. Là-bas, compte tenu de la nature laïque du pouvoir, l'islamisme culturel sert à desserrer la contrainte d'un pouvoir qui s'est longtemps voulu l'unique incarnation de la modernité. Un islamisme non-hégémonique a eu pour conséquence indirecte l'assouplissement du pouvoir et la prise de conscience, par une partie de la société turque, que la laïcité était à défendre comme un acquis et non pas comme une donnée intangible, imposée d'en haut. Pour une autre partie de la société turque, la problématisation de la laïcité et la prise en charge de l'islam a signifié un débat intense sur les enjeux de la laïcité et de la religion. De même, en Turquie, face à l'expérience iranienne et ses déboires, face à un monde où la référence au religieux ne saurait donner sens à tous les ressorts de la vie collective, enfin face à un système parlementaire plus démocratique qu'en Iran du chah, qui a pu s'ouvrir graduellement sans que se brisent les rouages du système politique en place, les islamistes ont su s'adapter davantage à la tolérance et à la modernité, ne serait-ce que parce qu'ils devaient s'accommoder d'un régime où les militaires, acquis à la laïcité, ne tolèrent pas le dépassement d'un certain seuil, du reste mal défini. Les choses demeurent encore indéçises, tant en Iran qu'en Turquie, eu égard à l'évolution de l'islamisme au sein de la société. Mais ce qui demeure sûr est que dans un cas comme dans l'autre, l'islam politique n'est plus à même de mobiliser la majorité de la population. En Turquie, une partie des islamistes peut se radicaliser face aux interdictions faites aux partis islamistes de la part des militaires. Mais la majorité semble opter pour une voie moins radicale. En Iran où une grande partie du pouvoir demeure encore aux mains du Hezbollah et des conservateurs, l'élection en 1997 de Khâtami comme Président de la République semble

montrer d'évidence la fin de l'islam politique et de sa version intolérante de société, du moins en tant que mouvement social.

Dans les deux pays, l'islamisme a engendré des formes d'expression culturelle originales. En Iran, l'islamisme politique, à la tête du pouvoir, a engendré, en réaction, des interprétations non-politiques de l'islam et un champ culturel (cinéma, littérature, philosophie) où l'on conteste son hégémonie par l'image, l'écrit ou le concept. En Turquie, l'islamisme, présent dans le système politique mais tenu sous étroite surveillance, occasionne une contestation qui remet en cause l'hégémonie d'une laïcité perçue comme étant trop restrictive de la liberté de l'individu (par exemple au sujet de l'interdiction du foulard des jeunes filles à l'université). Les formes d'individuation sont ainsi différentes. Dans le cas iranien, l'individu se manifeste dans l'écart vis-à-vis de l'islamisme, au nom d'un islam apaisé, voire au nom de la modernité non-religieuse (cette seconde éventualité se produit plus timidement, par peur de la répression). Dans le cas turc, la majorité des islamistes perd de plus en plus son exclusivisme politique et épouse une vision culturaliste qui conteste le primat laïque dans le champ culturel, ce qui le ventile et le démocratise partiellement. Une frange minoritaire pourra se radicaliser, mais la majorité semble s'ouvrir au pluralisme et même une partie des islamistes épouse une attitude individuelle qui remet en cause l'unitarisme islamiste des années quatre vingt et du début des années quatre vingt dix qui prônait la politisation au nom de l'unité de la Umma islamique.

Si cette interprétation est pertinente, on peut dire qu'en Turquie comme en Iran, l'islam politique est plus ou moins en crise, voire dépassé, du moins en tant que forme de mobilisation massive au sein de la société. Dans un cas comme dans l'autre, on est dans une posture que l'on pourrait qualifier de postislamiste, même si cela ne signifie pas la même chose pour l'un et pour l'autre. Dans le cas iranien, le postislamisme est une remise en cause de l'islam politique, au sein d'une société qui a derrière elle deux décennies d'islamisme radical, ce qui signifie le renoncement à l'utopie d'une révolution religieuse, censée purifier la collectivité. Dans le cas turc, une bonne partie de la société, celle qui se réclame de la laïcité, ne semble pas accepter cette forme radicale de pouvoir au nom de la religion et les islamistes eux-même cherchent à trouver un compromis avec le pouvoir qui leur est hostile. Ici, le problème majeur semble être davantage celui des Kurdes que celui des islamistes même si ces derniers demandent à être reconnus comme force politique à part entière et même si nombre de leurs revendications ne sont pas antidémocratiques.

On est ainsi, dans deux sociétés au devenir socio-politique pourtant dissemblable, face au dépassement du modèle islamiste de gestion de la Cité. En Iran, cela exige une adaptation de la situation politique à cette nouvelle donne sociale, ce qui est loin d'être acquis. En Turquie, les islamistes semblent ne former qu'une partie des forces politiques, à côté de celles qui se définissent autrement dans le champ culturel et politique et qui sont majoritaires. Dans les deux cas, on est dans une *phase postislamiste*, sans que pour autant le problème soit entièrement résolu. Les risques de dérapage sont là: les islamistes, en Iran, détiennent toujours de très nombreux leviers du pouvoir et malgré leur perte de popularité et de légitimité, ils ne sont pas prêts à renoncer au pouvoir. En Turquie, le déni de droit aux islamistes par le pouvoir sous la pression des militaires peut aboutir à la radicalisation de certaines fractions des jeunes islamistes qui n'acceptent pas une répression en règle. Dans les deux cas, l'avenir dépendra de la capacité des acteurs à trouver des compromis entre eux. Le cas turc s'écarte cependant du cas iranien dans le sens où en Iran, nonobstant l'élection du Président Khâdami, l'islam politique détient le

pouvoir alors qu'en Turquie, celui-ci est, au mieux, une minorité importante au sein de la société.

L'islam politique n'en demeure pas moins, en Iran comme en Turquie, l'une des modalités de l'émergence de l'individu. Dans les deux cas, on aurait tort de l'identifier au retour de la tradition. Dans les deux cas, la remise en cause d'une certaine forme de laïcité permet aussi l'affirmation de soi d'une frange de la jeunesse qui s'est vu dénier la légitimité dans le champ social et qui, moyennant l'islam, s'approprie de deux modes d'expression, toutes deux inaccessibles à elle sans le recours au religieux. En premier lieu, la distanciation par rapport à la laïcité et le détour par le religieux pour réaliser la sécularisation du sacré. En d'autres termes, l'accès à la modernité politique se fait, en contexte musulman marqué par la laïcité de provenance occidentale chez une jeunesse de petites classes moyennes ou de couches inférieures modernisée, par la sécularisation du religieux. En Iran, la réaction à l'islam politique s'est faite au sein des intellectuels musulmans qui, comme Soroush, Shabestari, Kadivar et Montazéri, tentent de séculariser démocratiquement le religieux, ouvrant la voie à la séparation du politique et du sacré au nom même du religieux. En second lieu, le passage par l'islam donne le sentiment d'un enracinement dans une tradition culturelle autochtone et ceci ouvre la voie à des formes de nationalisme qui devenaient difficiles à recouvrer avec l'épuisement des formes anciennes, "occidentalotropes", de nationalisme.

Dans ces deux cas, les couches inférieures et moyennes qui avaient le sentiment de dépossession par la laïcité occidentale - autant dans sa version turque pure et dure, qu'iranienne, plus édulcorée, sous le chah - peuvent renouer avec le passé historique et la modernité via une réinterprétation de l'islam. Cela peut se révéler déstabilisant et régressif si l'islamisme s'approprie les rouages de la société et devient une force dominante au niveau politique. Mais cantonnée à une position minoritaire au sein d'une constellation politique ouverte, il peut conduire à une diversification du champ politique et à terme, à une participation accrue des citoyens. L'individu, cet *homo islamicus novus*, peut ainsi se construire à partir d'une thématique religieuse actualisée. Mais ce n'est ni l'unique ni l'exclusive voie. C'est, cependant, l'une des voies privilégiées dans les sociétés à dominante musulmane où le religieux doit être sécularisée pour que l'individu émergent puisse se sentir chez soi.