

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE RADIO TELEVISION ET CINEMA**

**LA PERCEPTION DE LA MODERNITE CHEZ LES
DEUX CHRONIQUEURS, ALI BULAÇ ET HÜSEYİN
GÜLERCE, DU JOURNAL QUOTIDIEN ZAMAN**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Ergen Devrim KARAGÖZ

Directrice de Recherche: Doç. Dr. Nilgün Tatal CHEVIRON

OCTOBRE 2008

REMERCIEMENTS

Je veux adresser ici tous mes remerciements aux personnes qui m'ont aidé et encouragé pendant ce processus. Tout d'abord je remercie Doç. Dr. Nilgün Tural Cheviron pour être la directrice de ce travail et pour m'offrir ses idées précieuses. Je voudrais remercier aussi Prof. Haluk Şahin pour avoir confiance en moi et Yrd. Doç. Dr. Özlem Danacı Yüce pour avoir accepté de lire ce travail et pour ses conseils. Je souhaite aussi remercier Esra Ercan Bilgiç pour son amitié et pour le temps qu'elle a bien voulu me consacrer. Finalement, je voudrais exprimer ma grande gratitude à mon mari, mon fils et mes chers parents pour leur support et leur patience. Sans eux, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

TABLE DES MATIERES

	<i>INTRODUCTION</i>	1
I.	<i>PREMIERE PARTIE</i>	12
	1.) La critique de la modernité	12
	1.1.) Pourquoi critiquer la modernité.....	15
	1.2.) Religion et critique de la modernité.....	22
	2.) La notion de la modernité multiple	25
	2.1.) Mouvements sociaux.....	30
	3.) Modernité et Islam	37
	3.1.) Modernité et l'Empire Ottoman.....	40
	3.2.) Les réformistes et les traditionalistes de l'Empire Otoman.....	43
II.	<i>DEUXIEME PARTIE</i>	48
	1.) La fondation de la République de Turquie moderne	48
	1.1.) Islam dans la vie politique de la République turque.....	52
	1.2.) Islam et la modernisation de la société turque.....	58
	1.3.) Histoire des courants islamiques en Turquie moderne.....	60
	1.4.) Les intellectuels musulmans.....	65
III.	<i>TROISIEME PARTIE</i>	68
	1.) Evaluation des données collectées	70
	1.1.) La modernité, la modernisation et la sécularisation.....	70
	1.2.) Islam, Chrétienté, Orient et Occident.....	84
	1.3.) La globalisation et le libéralisme.....	102
	1.4.) L'Etat-nation et le nationalisme.....	109
	1.5.) Les mouvements sociaux et le statut des femmes.....	112
IV.	<i>CONCLUSION</i>	117
	<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	122

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1-A : La dispersion des articles sur la modernité/modernisation selon leur auteur.....	69
Tableau 1-B : La signification de la modernité/modernisation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	70
Tableau 2-A : La dispersion des articles sur la sécularisation selon leur auteur.....	73
Tableau 2-B : La signification de la sécularisation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	74
Tableau 3-A.1 : Le nombre d'articles sur l'Orient selon leur auteur.....	85
Tableau 3-A.2 : Le nombre d'articles sur l'Occident selon leur auteur.....	85
Tableau 3-A.3 : Le nombre d'articles sur la dichotomie Occident-Musulman selon leur auteur.....	86
Tableau 3-A.4 : Le nombre d'articles sur la dichotomie musulman-chrétien selon leur auteur.....	87
Tableau 3-B.1 : La signification de l'Orient pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	88
Tableau 3-B.2 : La signification de l'Occident pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	89
Tableau 3-B.3 : La signification de la dichotomie Occident-Musulman pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	90
Tableau 4-A.1 : Le nombre d'articles sur la globalisation selon leur auteur.....	100
Tableau 4-B.1 : La signification de la globalisation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	101
Tableau 5-B.1 : La signification des philosophies de la politique pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	105
Tableau 6-B.1 : La signification de l'Etat-nation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	108
Tableau 7-B.1 : La signification du nationalisme pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	109
Tableau 8-B.1 : La signification des mouvements sociaux pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	111
Tableau 9-B.1 : La signification du statut de la femme pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.....	113

ABBREVIATIONS

ANAP :	Parti de la Mère Patrie
AKP :	Parti de la Justice et du Développement
CHP :	Parti Républicain du Peuple
DP :	Parti Démocrate
DYP :	Parti de la Juste Voie
IHH :	Fondation de l'Aide Humanitaire
MNP :	Parti de l'Ordre National
MSP :	Parti du Salut National
RP :	Parti de la Prospérité
SPSS :	Programme de Statistique en Sciences Sociales
UE :	Union Européenne

RESUME

La corrélation entre la modernité et la religion qui constitue l'objet d'interrogation de plusieurs recherches en sciences sociales constitue aussi le point de départ de ce travail. Un regard bref à la scène théorique sur le sujet montre bien l'existence des nouvelles perspectives. En se profitant de ces études scientifiques, on essaie de saisir la scène en Turquie; la coexistence, s'il y en a une, de la modernité et la religion de l'Islam dans la société turque. Cette recherche a pour but d'observer cette coexistence dans le journal quotidien *Zaman* qui a une place importante dans la vie de communication de masse de la Turquie. Quoiqu'il tente à offrir des différentes perspectives à ses lecteurs grâce à la diversité de ses chroniqueurs, on sait bien que *Zaman* est un journal qui adresse particulièrement à ceux qui ont une sensibilité religieuse, notamment islamique.

Dans ce cadre, la problématique se formule donc de la façon suivante: Quelle est la perception de la modernité parmi les intellectuels « musulmans » en Turquie contemporaine, et quel est son application par les chroniqueurs du journal quotidien *Zaman*? Plus précisément, comment est-ce que les concepts comme la modernité, la modernisation non-occidentale, la tradition, l'Occident, l'Orient, l'Islam, la Chrétienté, la démocratie, l'Etat-nation, la globalisation, le libéralisme ou la pensée des Lumières sont perçus et interprétés par des journalistes « musulmans » dans leurs chroniques pour le quotidien *Zaman* ?

Les médias de masse sont un des symboles de la modernisation ; ils se sont servis comme des instruments pour diffuser les innovations de la modernité depuis le début. En 1950, par exemple, Daniel Lerner, professeur de sciences politiques, a mené une recherche¹ qui avait pour objectif d'évaluer dans six pays du Moyen-Orient, l'exposition des diverses catégories de la société aux médias de masse et leurs opinion sur certains sujets politiques nationaux ou internationaux. Le but était de voir la réaction des sociétés de ces pays du Moyen-Orient au « développement », dans ce cas-là c'était la transition de l'Etat « traditionnel » à un Etat de « modernisation » et l'objet de recherche était les médias de masse. Armand et Michèle Mattelart disent que dans cette mobilisation pour la modernisation dans les années 1950, « *le média se convertit tout naturellement en l'agent de modernisation par excellence, irradiant et démultipliant les attitudes modernes de la mobilité. L'équipement en outils technologiques est le gage de ce progrès à la portée de tous* ». ² On sait bien que l'un des effets des médias de masse est l'effet de manipulation ; les médias de masse ont un pouvoir manipulatif sur l'opinion publique. Donc, on voit qu'il est inutile de nier le rôle crucial des médias comme des moyens de diffusion des opinions ou des idéologies dans la vie des sociétés modernes.

¹ Les résultats de cette première grande enquête comparative paraissent en 1958 sous le titre "*The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*". Cette recherche avait pour objectif de voir les opinions de chaque société sur les affaires locales, nationales et internationales et surtout de voir leurs réactions aux émissions des radios à portée internationale, comme BBC, Radio Moscou et la Voice).

² MATTELART, Armand et MATTELART Michèle. *Histoire des Théories de la Communication*. Editions La Découverte, Paris, 1995, p:26.

Les journaux quotidiens forment leur propre « secte » de lecteurs et dans un sens, leurs chroniqueurs sont les « leaders d'opinion » modernes. Aujourd'hui, les chroniqueurs servent comme les leaders d'opinion et sont, pour la plupart du temps, la raison de choisir le journal à lire. Cette approche est d'une importance inévitable dans le cas du journal quotidien *Zaman*.

Le monde contemporain témoigne le triomphe des médias de masse, de la culture de consommation et de la globalisation. Ces facteurs principaux sont en train de changer profondément la religion. L'identité religieuse est engagée dans un processus infatigable qui est en même temps un processus d'adaptation et de résistance à ces changements.³ En Turquie, la décennie entre les années 1983-1993 est vue par plusieurs comme une période de « *renaissance* » pour les intellectuels musulmans⁴. C'était une période où les croyances islamiques étaient reformulées en face des problèmes sociaux, culturels, politiques ou économiques que la Turquie confrontait. Les intellectuels musulmans ont utilisé la presse écrite et audiovisuelle pour pouvoir diffuser un discours islamique pluraliste. Donc, les livres et les médias de masse écrits ou électroniques ont tous joué un rôle important pour façonner la société et la structure sociale et ont servi à la diffusion d'un discours islamique pluraliste et moderne.⁵ Le journal quotidien *Zaman* a été fondé pendant cette période de « *renaissance* » dont l'objectif était de développer un discours islamique différent de ses précédents ; un discours pluraliste, moins conservateur et moderne. *Zaman* est unique dans le sens qu'il est publié dans plus que dix pays du monde et aussi il était le premier journal quotidien turc lu gratuitement sur le web.⁶ En plus, il est toujours un des deux journaux dans le liste hebdomadaire des « plus vendus » et la plupart de ses chroniqueurs sont des vrais leaders d'opinion parmi les milieux islamiques de la société turque. Tout cela montre que *Zaman* est un journal à grand tirage ouvert au monde, ouvert aux innovations technologiques, portant un discours islamique « moderne » et développant un sentiment d'appartenance ou d'attachement parmi ses lecteurs.

Toutes ces qualités du journal quotidien *Zaman* nous a fourni un bon terrain de recherche dans notre objectif de coïncider les médias de masse, la religion et la notion de « modernité ». Notre point de départ était la corrélation entre la modernité, la religion et les médias de masse; et donc, notre problématique s'est formulée de la façon suivante : Quelle est la perception de la modernité chez les deux chroniqueurs, Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce, du journal quotidien *Zaman* ?

Il est clair que la modernité dérivée de la pensée des Lumières a une nature conquérante ; il est possible de l'observer dans presque chaque société du monde. La modernité avec ses valeurs « libératrices, égalisatrices et progressistes » influence les sociétés et les cultures non-occidentales aussi. La réaction la plus dure à ce projet vient principalement des pays musulmans. Parce que, pour certains dans ces pays, la modernité est l'équivalente de l'Occidentalisation, donc est une « menace. » Nous

³ Filoramo, Giovanni. "Pluralisme Religieux et Crise Identitaire." *Diogène* 2002-3 (n°199), p:34-51
URL: <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002-3-page-34.htm> Page consulté le 01 Septembre 2008.

⁴ YAVUZ, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. Kitap Yayınevi Ltd., İstanbul, 2005, p:257.

⁵ Op.cit. p:257-258.

⁶ Op.cit. p:258.

savons bien que cette notion a sa place centrale dans les discussions des intellectuels turcs depuis les dernières années de l'Empire Ottoman.

Les plus ardents défenseurs du modernisme ont présupposé que la religion devait inéluctablement rester en dehors de la vie quotidienne des sociétés avant de s'évanouir en entier. Mais on sait qu'il en fut autrement. On aperçoit et accepte que la modernité « rationaliste » et « progressiste » ne conduit pas nécessairement au déclin de la religion et n'implique pas la fin des croyances. Certains sociologues expriment que cette idée était en effet une énorme faute.

Peter Ludwig Berger, par exemple, dit que ce que lui et la plupart des sociologues de la religion ont écrit dans les années 60 au sujet de la modernisation était une erreur. Il mentionne que leur argument de base était que modernisation et sécularisation allaient ensemble ; ils croyaient que plus il y a la modernisation, plus il y a la sécularisation. Selon lui, ce n'était pas une théorie insensée et certains signes leur permettaient de l'avancer. Mais, avec le temps, il observe que la réponse ou plutôt la réaction des religions et des communautés religieuses à la modernisation et à la sécularisation lui a trompé. Berger confesse que cette théorie des années 60 était radicalement et fondamentalement fausse ; que le monde d'aujourd'hui est « *plus furieusement religieux que jamais.* »⁷ D'autre part, certains chercheurs commencent à poser des questions de telles manières: Que signifie la modernité en Asie, en Afrique, en Océanie? Les conditions sociales, économiques, idéologiques, politiques, sont-elles partout les mêmes? Les systèmes religieux sont-ils tous confrontés de la même manière à cette modernité?

Ces questions impliquent qu'il faut analyser soigneusement les contextes locaux pour pouvoir comprendre l'application de la modernité par des populations non-occidentales. Ce résultat nous conduit donc à la conception plurielle de la modernité. On commence à parler de la « modernité multiple », des modernités pour des religions. L'expression « modernités multiples » est le plus souvent attribuée à Shmuel Eisenstadt mais il faut aussi se rappeler de Roger Bastide qui a proposé la formule de « modernités différentielles » et qui suggérait que les nations non-occidentales étaient « *capables d'inventer des sociétés modernes inédites.* »⁸ En plus, des réflexions comme celles d'Alain Touraine contribuent aussi au débat par un dépassement des conceptions qui abritent l'opposition classique religion-tradition versus sécularisation-modernité.

La modernisation turque est définie par la plupart des chercheurs comme un processus radical de sécularisation pendant lequel le pays passe par une transformation profonde. Donc, la Turquie expérimente une mise en œuvre d'une modernisation radicale par les réformes kémalistes. De la part de la croyance, on observe une séparation de l'État et de la religion; mais c'est plutôt un système, un projet de contrôle et de réforme de l'islam. Les manifestations religieuses publiques périclitent, et les pratiques religieuses se privatisent. Autrement dit, après la « guerre d'indépendance » et la fondation de l'État républicain, le califat est supprimé en 1924, les oulémas se retirent de la vie publique et sociale, les *tarikats* (les confréries) sont brisés et l'enseignement religieux passe sous le contrôle du ministère de

⁷ Michel, Patrick. "Postface." *Critique Internationale* n°22 2004/1. p.139 à 143.

URL:http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CR11%20&ID_NUMPUBLIE=CR11_022&ID_ARTICLE=CR11_022_0139 Page consulté le 02 Septembre 2008.

⁸ Lionel Obadia parle de ces nouvelles perspectives et défend l'idée que les anciennes formules basées sur *la religion et la modernité* ont fini par montrer leurs limites.

l'éducation. Dans la vie politique contemporaine de la Turquie ce sont les « islamistes » et les « libéraux » qui défendent cette argumentation et demandent une réévaluation de certains concepts. Ce travail essaie de voir ces nouvelles conceptions et jusqu'au quel point les chroniqueurs « musulmans » du journal *Zaman*, organe de presse « islamiste », acceptent les valeurs de la modernisation ou les rejettent.

Nous croyons que chaque chroniqueur contribue à la formation de l'identité d'un quotidien ; on pouvait néanmoins argumenter que certains chroniqueurs sont plus significatifs que les autres parce qu'ils reflètent l'image du quotidien beaucoup, parce qu'ils sont, en un sens, des chroniqueurs fondamentaux. Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce sont choisis pour plusieurs raisons. Tout d'abord, ils appartiennent à la catégorie des « chroniqueurs fondamentaux. » Tous les deux ont une parole sur la voie que le quotidien choisit ; ils influencent cette voie et se sont influencés au retour.⁹ En deuxième lieu, ils s'intéressent à la modernité, à l'islam et à leur corrélation. Chacun représente une discipline différente; Ali Bulaç écrit d'un point de vue sociologique et les articles de Hüseyin Gülerce se classent dans la catégorie « socio-religieuse. » Gülerce était aussi chargé de la direction éditoriale du quotidien. Leurs articles apparus dans le journal depuis 2000 forment le corpus de cette recherche; et l'étude se réalise à partir d'un échantillon aléatoire appartenant aux années 2000-2007.

Notre recherche nous a montré que la modernité est saisie comme l'ensemble des valeurs appartenant au monde occidental dans les pays où la plupart de la société est musulmane. Les sociétés d'Islam sont fragmentées dans leur style d'accueillir ce mode de vie ; ceci vaut pour les intellectuels « musulmans » aussi. Bouleversés par des changements dans la société et au sein de leur religion, les religieux essaient de trouver des nouvelles voies dans leur propre direction ; autrement dit, ils tentent à s'adapter aux conditions modernes sans renoncer aux nécessités de leur religion. Pour les religieux, en général, les périodes de changement social, de transformation économique ou bien d'innovation technologiques bouleversent les habitudes culturelles et provoquent une réaction de défense. Pour le monde musulman, c'est une réaction de défense pas seulement contre les changements nés des idéaux de la modernité mais aussi une défense contre l'influence de l'Occident.

Le dilemme, pour eux, est que d'une part, refuser la modernité et ses valeurs veut dire s'isoler et tomber en arrière du siècle en particulier dans un monde « globalisé », d'autre part accepter tout ce que la modernité offre veut dire perdre une partie de leur passé donc de leur identité. En ce dilemme sont nées les recherches intellectuelles de trouver des formules de « coexistence ».

Les médias de masse, au début, ont servi comme des instruments de diffusion de la modernisation mais sont utilisés par certains comme des instruments pour critiquer la modernité dans le monde contemporain. Etant l'un des symboles de la modernité et l'un des moyens du modernisme, les médias de masse sont utilisés effectivement, aujourd'hui en Turquie, par des milieux connus par leur attitude défensive contre les valeurs modernes de l'Occident. Ceci apparaît comme une contradiction au premier lieu, mais c'est exactement à ce point que la notion de la « *modernité multiple* » se concrétise. Certains développements technologiques et pratiques de la vie quotidienne que la modernité apporte avec elle sont tellement

⁹ Interview en personne avec Hamidullah Öztürk, un des éditeurs du *Zaman*. 14 Mai 2008.

irrécusables et irrésistibles que même les critiques de la modernité doivent les accepter et les utiliser. Ces développements transforment et reconstruisent les habitudes et les relations sociales par le temps. L'individu accepte les messages venues des médias et les journalistes « musulmans » acceptent le rôle de « *leader d'opinion moderne* » puisqu'ils savent bien qu'écrire pour un journal quotidien est la méthode la plus efficace d'adresser aux masses.

Notre recherche révèle que les chroniqueurs du journal quotidien *Zaman*, Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce, sont très sensibles aux doctrines islamiques mais ceci jamais dans le sens d'être un intellectuel musulman « fondamentaliste ». Les fondamentalistes pensent que plus la religion tente de s'adapter au monde moderne, plus elle perd de son identité. Donc, ils s'opposent fortement aux compromis en termes d'ajuster la religion à la modernité. Bien que pour Bulaç et Gülerce l'Islam est la religion la plus « juste » et la plus « réelle », ceci ne les empêche pas de critiquer certaines habitudes du monde musulman ou d'accepter certaines valeurs du monde occidental et de la modernité.

Pour résumer nos données, on peut dire qu'aux yeux de Bulaç et de Gülerce, la modernité est une conception offerte à l'humanité comme un paquet de valeurs dont les bases morales et philosophiques ont été construites par la pensée des Lumières. Selon eux, la pensée des Lumières est née des luttes pour pouvoir et des inégalités sociales de la société occidentale de cet époque-là ; c'étaient des luttes et des inégalités étrangères aux sociétés musulmanes dont la structure politique et sociale était différente de l'Occident. Donc, ils proposent qu'il est tout à fait déraisonnable d'adopter toutes les vertus occidentales car elles sont les résultats de l'expérience historique des sociétés occidentales. Vue de cette perspective, la modernité signifie « *l'abandon de la religion et le vide crée dans les vies des humains par la désacralisation* ». La modernisation, de l'autre côté, est un projet idéologique qui offre un « *paquet de valeurs* » au monde et qui dit que ce paquet vaut pour toutes les sociétés sans exception. Donc, pour nos chroniqueurs, la modernisation n'est que l'occidentalisation et l'occidentalisation crée une sorte de « *schizophrénie* » dans les sociétés non-occidentales ; les sociétés musulmanes dans notre cas.

Les deux chroniqueurs du journal quotidien *Zaman* critiquent la modernisation et la structure politique qu'elle apporte. Mais ils ne sont pas contre la globalisation ou le libéralisme jusqu'au certain degré. Tous les deux chroniqueurs partagent l'idée que la globalisation est née de l'occidentalisation, qu'elle est à un certain degré l'occidentalisation à l'échelle globale. Mais pourtant, ils acceptent que c'est un phénomène irréversible et ils disent qu'on ne peut pas l'ignorer. La seule solution pour les cultures non-occidentales est de participer à ce phénomène si elles ne veulent pas disparaître pendant le processus. Au sujet du libéralisme, ils existent des perspectives négatives et positives. Bulaç et Gülerce apprécient la philosophie libératrice de cette idéologie mais critiquent la mentalité du marché libre en disant qu'il crée des inégalités sociaux intolérables. Quant aux mouvements sociaux, nos chroniqueurs valorisent ceux développés par la « *périphérie* » pour diminuer l'oppression de l'Etat ou du « *centre* ». Les mouvements sociaux dont le but est de défendre les droits des homosexuels, par exemple, ne trouvent aucun support dans les articles analysés pour cette recherche. Il est clair que les développements ou les nouveautés reçoivent un bon accueil à condition qu'ils restent dedans les limites tracées par la loi islamique.

En conclusion, il est évident que la religion doit s'adapter à la modernité, au moins dans certains aspects, pour ne pas disparaître dans le monde moderne et participer au domaine des médias de masse pour étendre son discours. Donc, cette adaptation volontaire absolument ne veut pas dire la perte des valeurs traditionnelles ou religieuses ; au contraire c'est un effort pour protéger les valeurs islamiques. Les médias de masse, que ce soit à travers les programmes télévisés ou les chroniques d'un journal quotidien, sont les outils de la modernité qu'il faut utiliser comme des moyens de s'exprimer. Nos données montrent que les deux chroniqueurs du *Zaman* sont indiscutablement sûrs de leur identité musulmane et de la nécessité de préserver leurs valeurs religieuses. Ils sont aussi sûrs que l'adaptation des valeurs occidentales ne fournit pas les solutions aux problèmes des sociétés musulmanes. Mais ceci ne veut pas dire que l'Occident est « l'autre » ; ils parlent aussi de la nécessité d'entrer en dialogue avec le monde. Nous constatons qu'ils sont ouverts aux nouveautés, en particulier si elles facilitent la vie ; on peut citer l'usage des médias de masse et l'usage des nouvelles technologies dans les domaines de communication ou de santé comme des exemples.

Les articles analysés appartenant aux années 2000-2007 de Ali Bulaç et de Hüseyin Gülerce dans le journal quotidien *Zaman* révèlent que la recherche de trouver des modèles de coexistence pour la modernité et l'Islam n'est pas terminée. Les tentatives des intellectuels « musulmans » qui ont commencé dans les dernières années de l'Empire Ottoman se sont développées et évoluées mais sont encore inachevées dans la Turquie moderne.

SUMMARY

The correlation between “*modernity*” and “*religion*” which is the object of interrogation of several research in social sciences constitutes also the starting point of this work. A short glance to the theoretical scene on the subject shows well the existence of some new prospects in the field. Our goal is to seize the scene in Turkey with the help of these new approaches. We try to observe the form of coexistence, if there is any, of modernity and the religion of Islam within the Turkish society. The purpose of this research is to observe this coexistence in the daily newspaper *Zaman* which plays an important role in the realm of mass communication in Turkey. *Zaman* tries to offer a rich variety of point of views; that is obvious particularly in the diversity of its columnists. However, it is also a fact that *Zaman* has come to be known as a newspaper addressing to those having a religious sensitivity; in our case, that religion is Islam.

Within this framework, our problematic is thus formulated in the following way: Which is the perception of modernity among the “Moslem” intellectuals in contemporary Turkey, and which is its application by the columnists of the daily newspaper *Zaman*? More precisely, how are the concepts like modernity, non-Western modernization, the tradition, the Occident, the East, the nation-state, the globalisation, the liberalism or the philosophy of Lights are perceived and interpreted by these “Moslem” journalists in their articles for the daily newspaper *Zaman*?

The mass media are one of the symbols of modernization; they were the instruments used to diffuse the innovations of modernity since the beginning. In 1950, for example, Daniel Lerner, professor of political sciences, undertook a research which aimed to evaluate in six countries of the Middle East, the exposure of the societies to the mass media messages and their opinion on certain national or international political subjects. The goal was to see the reaction of these societies to the notion of “development”, in this case it was the transition from the “traditional” state into a “modernized” state and the object of research was the mass media. Armand and Michele Mattelart say that in this mobilization for modernization in the years 1950, “*the media are converted quite naturally into an agent of modernization par excellence, irradiating and gearing down the modern attitudes of mobility. The technological tools are the pledge that this progress reaches all*”. It’s well known that one of the effects of the mass media is the effect of manipulating; the mass media are powerful in manipulating the public opinion. Therefore, it is useless to deny the crucial role of the media as instruments to diffuse opinions and ideologies.

The daily newspapers form their own “sect” of readers and in a way, the columnists are the modern “opinion leaders”. Today, the columnists serve as “opinion leaders” and most of the time are the reason of choosing that specific daily. This situation is extremely important in the case of *Zaman*.

The contemporary world witnesses the triumph of the mass media, of the consuming culture and of the globalisation. These factors are changing the religion radically. The religious identity finds itself in an untiring process which is both a process of adjustment and resistance to these changes. In Turkey, the decade between the years 1983-1993 is seen as a period of “rebirth” for the Muslim

intellectuals. It was a period when the Islamic beliefs facing some social, cultural and economical problems were reformulated. The Muslim intellectuals decided to make use of the mass media in order to diffuse a new pluralist Islamic discourse. Therefore, both written and electronic media played an important role in shaping the social structure and served as carriers of a pluralist and modern Islamic discourse. The daily newspaper *Zaman* was founded during this period of “rebirth”. Its main goal was to develop an Islamic discourse different from its precedents; namely a pluralist, modern and less conservative discourse. *Zaman* is unique in the sense that it is published in more than ten countries in the world and also it was the first Turkish daily newspaper published online and read for free. Moreover, it is always one of the two newspapers in the weekly list of the newspaper circulation and the majority of its columnists are trustworthy opinion leaders among Islamic sections of the Turkish society. In short, *Zaman* is a newspaper with high circulation numbers, open to the world, and open to the technological innovations, carrying a “modern” Islamic discourse and developing a feeling of affiliation or attachment among its readers.

We believed that *Zaman*, with all these qualities, would provide us a fertile ground for our research aiming to bring together the concepts of “mass media”, “religion” and “modernity”. Our starting point was the correlation among these three concepts; and thus, our problematic is the following: Which is the perception of modernity of the two columnists, Ali Bulaç and Hüseyin Gülerce, writing for the daily newspaper *Zaman*?

It’s clear that modernity has a conquering nature since it’s possible to see its signs in almost every society of the world. Modernity, with its promises of “liberty, equality and progress”, influences the non-Western societies and cultures too. The strongest reaction to the project of modernization comes mainly from the Moslem countries. Because, for some in these countries, modernity is equivalent of Westernization, therefore is perceived as a “threat”. We know well that modernity, modernization and Westernization have their place in the discussions of the Turkish intellectuals since the times of the Ottoman Empire.

The most fervent defenders of the modernism presupposed that the religion was ineluctably to remain apart from the everyday life of the societies before it disappears entirely. But that has not been the way. It is now accepted that modernity does not necessarily lead to a decline in religious beliefs. Certain sociologists confess that this idea was in fact an enormous fault.

Peter Ludwig Berger, for example, says that what himself and the majority of the sociologists of the religion wrote in the 1960s about modernization was indeed an error. He mentions that their basic argument was that modernization and secularization would go together. They believed that the more there is “modernization”, the more there will be “secularization”. According to him, this was not a foolish theory and certain signs enabled them to advance it. But, with time, he observed that the response or rather the reaction of the religions and the religious communities given to modernization and secularization misled him. Berger confesses that this theory of the 1960s was radically and fundamentally false. He argues that today’s world is “*more furiously religious than ever*”. In addition, some researchers began to ask questions such as: What does the modernity in Asia, in Africa, in Oceania mean? Are the social, economic, ideological and political conditions the

same everywhere in the world? The religious systems, do they all confront the modernity in the same way?

These questions imply that it is absolutely necessary to analyze carefully the local contexts to be able to understand the application of modernity in some non-Western societies. This result thus leads us to the plural use of modernity. One starts to speak about “multiple modernities”, more precisely about modernities for religions. The expression of “multiple modernities” is generally allotted to Shmuel Eisenstadt. Expressions such as “alternative modernities” or “hybrid modernities” have come to be used as well. All these expressions attract the attention to the fact that there is no single way of living and interpreting modernity. They show that each and every nation has got the potential of formulating or rather creating a new non-Western comprehension of modernity. In addition, intellectuals like Alain Touraine contribute to the debate by going beyond of the formulas which shelter the traditional opposition of “religion-tradition” versus “secularization-modernity”.

Turkish modernization is defined by some scholars and intellectuals as a radical process of secularization during which the country had lived a major transformation. And the Kemalist reforms had served as instruments of this process of radical modernization. As far as the religious life is concerned, one observes a separation of the State and religion; but it is rather a system, a project of control and reform of Islam. The public religious demonstrations perished, and the religious practices were privatised. In other words, after the “war of independence” and the foundation of the republican State, the caliphate is removed in 1924, the *oulémas* withdraw themselves from the public and social life, the *tarikats* (brotherhoods) are broken and religious teachings passe under the control of the Ministry of Education. In the contemporary political life of Turkey, they are the “islamists” and the “liberals” who defend this argumentation and ask for a re-evaluation of certain concepts. This work tries to see these new conceptions and up to the which point the “Moslem” columnists of the newspaper *Zaman*, being part of the “islamist” press, accept the values of modernization or reject them.

We believe that every single columnist contributes to the formation of the newspaper identity; one could nevertheless argue that some columnists are more significant than the others because they reflect the image of the daily much better, because they are, in a sense, the fundamental columnists. Ali Bulaç and Hüseyin Gülerce are selected for several reasons. First of all, they belong to the category of the “fundamental columnists”. Both have a word on the decisions taken by the paper; they influence these decisions and are influenced in return. Secondly, they are interested in issues of modernity, Islam and their correlation. Each one represents a different discipline; Ali Bulaç writes from a sociological point of view and the articles of Hüseyin Gülerce are classified in the category “socio-religious”. Gülerce had also been in charge of the editorial decisions of the newspaper. Their articles appeared in *Zaman* since the year 2000, form the corpus of this research; and the study is carried out with the method “random selection”. The sample obtained belongs to the years 2000-2007.

Our research has showed us that modernity is perceived as a pack of Western values in the countries where the majority of society is Moslem. The societies of Islam are fragmented in their style to accomodate this way of life. The same proposition applies to the “Muslim” intellectuals as well. Confused by the changes going on within their society and their religion, the religious people try to find new

ways; in other words, they try to adapt themselves to the modern conditions but without neglecting the demands of their religion. For the believers, the periods of social change, of economic transformation or of technological innovations in general change the cultural practices and thus cause a reaction. For the Moslem world, it is a reaction not only against the changes that modernity forces upon them but also a reaction against the influence of the West; more precisely, against the Westernization.

The dilemma they are obliged to face, is that on the one hand, refusing modernity and its values would mean to be isolated and fallen behind particularly in today's "globalized" world, and on the other hand receiving all that modernity has got to offer would mean to lose part of their past thus their identity. Within this dilemma that were born intellectual efforts to find new formulas of "coexistence" between "modernity" and "religion".

The mass media, at the beginning, served as the instruments of diffusion of modernization but are used by some as the instruments of criticizing modernity in the contemporary world. Being one of the symbols of modernity, the mass media are used today in Turkey, by those known with their defensive attitude against the modern values of the West. This seems as a contradiction at the first look, but it is exactly at this point that the notion of "multiple modernities" gets concretized. Some technological developments that modernity brings into everyday life are so irresistible that even critics of modernity accept them and moreover make use of them. These developments transform and rebuild the social practices and relations with the time. The individual accepts the messages coming from the media and the "Moslem" journalists accept the role of "modern opinion leader". These journalists are well aware of the fact that writing for a daily newspaper is the most effective method of reaching the masses.

Our research reveals that the columnists of the daily newspaper *Zaman*, namely Ali Bulaç and Hüseyin Gülerce, are highly sensitive when it comes to Islamic doctrines but this sensitivity never reaches the boundaries of "fundamentalism". The fundamentalists think that the more religion tries to adapt itself to the modern world, the more it loses its identity. Therefore, they are strongly opposed to the efforts of compromising religion and modernity. Although for Bulaç and Gülerce Islam is the most "real" and the "just" of all religions, this does not prevent them from criticizing certain practices of the Moslem world or from accepting certain values of the Western world and modernity.

To summarize our data, one can say that according to Bulaç and Gülerce, modernity is a way of life offered to humanity; it is a pack of values whose moral and philosophical foundations go back to 19th century. They say that the philosophy of the Lights was born as a result of the fights for power and of the social inequalities in the Western world of that time. These types of fights and inequalities were totally senseless to the Moslem societies whose political and social structures were different from those of the Western societies. Therefore, Bulaç and Gülerce propose that it is completely unreasonable to adopt all of the Western values which are the natural results of the Western experience. From this point of view, modernity means first of all "*the abandonment of the religion and the vacuum created in the lives of humans by the desacralization*". Modernization, on the other side, is defined as an ideological project which offers a "pack of values" to the world and which says that it can be

applied to all the societies with no exception. Therefore, for our columnists, modernization is a mere westernization and westernization creates a kind of “schizophrenia” in the non-Western societies; that is to be Moslem societies in our case.

The two columnists of the daily newspaper *Zaman* criticize modernization and the political structure it brings along. But they are not against globalisation or to a certain degree against liberalism. Both of them think that the globalisation is a form of Westernization but only on a global scale. However, they accept that it is an irreversible phenomenon and they say that one cannot be unaware of it. The only solution for the non-Western cultures is to take part in this phenomenon if they do not want to disappear during the process. About liberalism, there are both negative and positive prospects. Bulaç and Gülerce appreciate the philosophy of “liberty” of this ideology but criticize the “open market” mentality by saying that it creates intolerable social inequalities. As for the social movements, our columnists appreciate those developed by the “periphery” in order to decrease the oppression of the State or the “center”. The social movements whose goal is to defend the rights of homosexuals, for example, do not find any support in the articles analyzed for this research. It is clear that the developments or the innovations get a good reception provided that they remain inside the limits traced by the Islamic law.

In conclusion, it is obvious that the religion must adapt itself to the modernity, at least in certain aspects, unless it wants to disappear in the modern world. And also it must get involved in the field of mass media in order to extend its discourse. However, this voluntary adaptation absolutely does not mean the loss of traditional or religious values; on the contrary it is an effort to protect the Islamic values. The mass media, either through the television programs or through the articles of a daily newspaper, are the tools of the modernity and means of self expression. Our data show that the both of the columnists of *Zaman* are indisputably sure of their Moslem identity and sure of the need for preserving their religious values. They are also sure that adaptation of the Western values does not provide the solutions to the problems of Moslem societies. But this does not mean that the West is perceived as the “Other”; meanwhile, they also speak about the need for entering in dialogue with the world. We note that they are open to the innovations, particularly if they facilitate life; the effective use of the mass media, and new technologies in the fields of communication or health are examples to such innovations.

The analyzed articles which belong to the years 2000-2007 of Ali Bulaç and Hüseyin Gülerce in the daily newspaper *Zaman* reveal that the search for models of coexistence between modernity and Islam has not come to an end. The attempts of the “Muslim” intellectuals of the Othoman Empire have been developed and evolved but are still inachieved in modern Turkey.

ÖZET

« Modernlik » ve « din » kavramları arasındaki karşılıklı bağıntı sosyal bilimler alanında yapılan birçok araştırmanın konusudur. Bu çalışmanın da çıkış noktası, aynı şekilde, bu iki kavram arasındaki bağıntıdır. Konuyla ilgili teorik çalışmalar hakkında yapılan kısa bir araştırma yepyeni bakış açılarının varlığını ortaya koyuyor. Bu bilimsel çalışmalardan destek alarak, Türkiye’deki ortamı kavramaya çalışacak ve « modernlik » ile « din » kavramlarının Türk toplumunda ne şekilde birarada varolabildiklerini görmeye çalışacağız. Bu araştırmanın yöntemi, bu karşılıklı bağıntıyı, günlük bir gazete olan ve Türkiye’nin kitle iletişim dünyasında önemli bir yere ve role sahip olan *Zaman* gazetesi üzerinden irdelemek olacaktır. Her ne kadar, köşe yazarlarının çeşitliliği sayesinde okuyucularına farklı perspektifler sunmaya ve çoksesliliğini bu şekilde kurmaya çalışsa da, temelde, *Zaman* gazetesinin okuyucu kitlesinin dinî hassasiyete sahip bir kitle olduğu bilinir. Bu saptama kesinlikle gazetenin yalnızca bu kitleye hitap ettiği anlamında algılanmamalıdır ; *Zaman* gazetesi farklı kesimlerden okuyuculara da sahiptir. Burada söylemek istediğimiz, aslında, gazetenin « sadık » okuyucularının islamî değerlere uygun yaşamaya çalışan ve bu değerlere sahip çıkan bir kitle olduğudur.

Bu çerçevede, sorunsalımız şu şekilde formüle edilebilir: Günümüz Türkiye’inde, « müslüman » entelektüellerin modernlik algısı nedir ve bu algılama biçimi günlük bir gazete olan *Zaman*’da kendisini hangi şekillerde gösterir ? Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse ; modernlik, batı dışı modernleşme, gelenek, Batı, Doğu, müslüman dünya, ulus devlet, milliyetçilik, küreselleşme, liberalizm veya Aydınlanma felsefesi gibi kavramların, *Zaman* gazetesi için yazdıkları köşe yazılarında, « müslüman » gazeteciler tarafından nasıl algılandıkları ve yorumlandıkları sorusuna yanıt aramaya çalışacağız.

Kitle iletişim araçları modernleşme deneyiminin sembollerinden biri olarak kabul edilir. Başlangıçta, kitle iletişim araçları modernleşme felsefesinin dünya üzerine yayılmasında etkin bir rol oynadılar. Örneğin, 1950 yılında, siyasal bilimler uzmanı Daniel Lerner’in yönetiminde yürütülen bir araştırma kitle iletişim araçlarının toplumlara ne ölçüde etkilediklerini veya yönlendirdiklerini anlamayı amaçlıyordu. Ortadoğu bölgesinin 6 ülkesinde yapılan ve toplumun farklı kesimlerini kapsayan bu çalışmanın amacı, kitle iletişim araçlarının mesajlarına maruz kalma oranı ile ulusal ve uluslararası konularda sahip olunan fikirler arasında bir paralellik olup olmadığını görmektir. Aslında, daha özeldir amaçlanan, Ortadoğu toplumlarının « ilerleme » olgusuna ve « geleneksel » bir devlet yapısından « modern » devlet anlayışına geçiş sürecine verdikleri tepkiyi saptamaktır. Bu hedef doğrultusunda, araştırma konusu olarak kitle iletişim araçlarının tercih edilmiş olması önemli bir veridir. İletişim bilimlerinin önde gelen araştırmacıları, 1950’li yılların modernleşme hareketi sürecinde, medyanın üstlendiği « modernleşme değerlerini yayma aracı » rolünden bahsederler. Bu anlayışa göre, medya, yeni dönemin getirdiği değişiklikleri kitlelere ulaştırmada ve modern davranış biçimlerini kitlelere tanıtmada son derece etkin bir rol oynadı. Bir anlamda, kitle iletişim araçları, yeni değerlerin tüm dünyaya ulaştırılacağına teminatıydı.¹⁰ Bilindiği gibi, medyanın en önemli özelliklerinden

¹⁰ MATTELART, Armand ve MATTELART, Michèle. *Histoire des Théories de la Communication*. Editions La Découverte, Paris, 1995, s. 26.

biri « manipülasyon » etkisidir ; kitle iletişim araçları kamuoyunu yönlendirme ve oluşturma sürecinde inkar edilemez bir güce sahiptir. Sonuç olarak, özellikle modern toplumlarda, medyanın, fikir ve ideolojileri yayma araçları olarak kullanılabilirliklerini görmezden gelmek son derece anlamsızdır.

Günlük siyasi gazeteler kendilerine özgü sadık bir okuyucu kitlesine sahiptirler. Öyle ki, bu tür gazetelerin daimi köşe yazarları neredeyse « modern kanaat önderleri » olarak tanımlanabilirler. Günümüzde, köşe yazarları « kanaat önderi » işlevini görür ve çoğu zaman o gazetenin tercih edilme nedenidir. Bu yaklaşım, *Zaman* gazetesi için ayrı bir öneme sahiptir, çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere, gazete değişken bir okuyucu grubuna da hitap etmekle birlikte, temelde, son derece sadık ve sahiplenilen bir okuyucu kitlesine hitap eder.

Çağdaş dünya, kitle iletişim araçlarının, tüketim kültürünün ve küreselleşmenin zaferlerine tanıklık ediyor. Bu temel faktörler, kaçınılmaz olarak « din » olgusunu derinden etkiliyor ve değiştiriyor. Dini kimlik, bir taraftan dünyayı etkisi altına alan değişimlere uyum sağlamaya çalışırken bir taraftan da kaçınılmaz olarak direnç gösteriyor.¹¹ Türkiye’de, 1983-1993 arası on yıllık süreç, « müslüman » entelektüeller açısından bir « rönesans » dönemi olarak nitelendiriliyor.¹² Bu dönem, Türkiye’nin yüz yüze geldiği sosyal, kültürel ve siyasî sorunlar karşısında islamî inanışların yeniden biçimlendirildiği, yeniden formüle edildiği bir dönem olarak karşımıza çıkıyor. Bu süreçte, « müslüman » entelektüeller yazılı ve görsel medyayı kullanma yoluyla çoğulcu bir islamî söylemi yayma, yaygınlaştırma yoluna gidiyorlar. Özetle, kitaplar, dergiler, gazeteler ve televizyonlar, kısaca tüm yazılı ve elektronik kitle iletişim araçları, toplumu ve toplumsal yapıyı biçimlendirmede önemli bir rol üstlendiler. Amaç çoğulcu ve modern bir islamî söylemi yaymak ve benimsetmek, araç ise medya idi.¹³ *Zaman* gazetesi işte tam da bu « rönesans » döneminde kuruldu. Hedefi kendinden öncekilerden farklı bir söylem geliştirmektir ; çoğulcu, modern ve daha az muhafazakar bir söylemdi bu.

Zaman, internet üzerinde ücretsiz olarak okunabilen ilk türk gazetesi olmak ve dünyada 10’dan fazla ülkede yayınlanıyor olmak gibi özellikleriyle tektir.¹⁴ Bunun yanı sıra, haftalık tiraj listesinde uzun zamandır ilk iki gazeteden biridir. Ayrıca, köşe yazarlarının önemli bir kısmının türk toplumunun islamî kesiminde saygınlığı olan ve sözü dinlenen « kanaat önderleri » olduklarını da belirtmek gerekir. Tüm bunlardan hareketle, *Zaman* gazetesinin teknolojik yenilikleri yakalayan, bu anlamda değişikliklere açık, okuyucu kitlesinde aidiyet duygusu geliştirebilen ve modern bir islamî söylemi benimseyen yüksek tirajlı bir gazete olduğunu söylememiz gerekir.

« Modernlik », « din » ve « kitle iletişim araçları » kavramları arasındaki ilişki ve etkileşimi görmeyi amaçlayan bu çalışma için, yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız özelliklerinden dolayı, *Zaman* gazetesinin uygun bir araştırma evreni

¹¹ Filoramo, Giovanni. “Pluralisme Religieux et Crise Identitaire.” *Diogenes* 2002-3 (n°199), s. 34-51
URL: <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002-3-page-34.htm> Sayfa 01 Eylül 2008 tarihinde ziyaret edilmiştir.

¹² YAVUZ, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. Kitap Yayınevi Ltd., İstanbul, 2005, s. 257.

¹³ A.g.e. s. 257 - 258.

¹⁴ A.g.e. s. 258.

sağlayacağını düşündük. Çıkış noktamız bu üç kavram arasındaki bağıntıya dair fikir sahibi olmaktı ve sorunsalımız tam olarak şu şekilde biçimlendi : *Zaman* gazetesinin köşe yazarlarından, Ali Bulaç ve Hüseyin Gülerce, « modernlik » kavramını nasıl algılıyor ve yorumluyorlar ?

Aydınlanma düşüncesinden türeyen modernliğin yayılmacı bir doğası olduğu bir gerçektir ; dünyanın hemen tüm toplumlarında modernliğin izlerini gözlemleyebiliyor olmamız bu saptamayı doğrular. Modernlik, « özgürlükçü, eşitlikçi ve ilerlemeci » değerleri sayesinde sadece içinden doğduğu Batı toplumlarını değil, Batı dışı toplumları da etkisi altına almayı başarmıştır. Modernleşme projesine en büyük tepki ve en güçlü direnç, « müslüman » ülkelerden gelmektedir. Zira, bu ülkelerde yaşayanların önemli bir bölümü için, « modernleşme » ile « Batılılaşma » eşanlamlıdır ; yani aslında bir tehdittir. Bu yaklaşım, müslüman toplumların hemen hepsinde entelektüel düzeyde tartışmaların konusu olagelmıştır. Aynı durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden bu yana, müslüman türk entelektüelleri için de geçerlidir.

Modernleşmenin en ateşli savunucuları, dinin, kaçınılmaz olarak modern toplumların günlük yaşantılarının dışında kalacağını ve hatta zamanla yitip gideceğini öngörmüşlerdir. Fakat, günümüze baktığımızda, bu öngörünün yanlışlandığını görürüz. Bugün artık, « akılcı » ve « ilerlemeci » felsefesiyle modernleşmenin dinin çöküşünü sağlamadığı ve kesinlikle inançların sonu anlamına gelmediği kabul edilir. Toplumbilimcilerin önemli bir kısmı, bu öngörünün akıl almaz bir hata olduğu görüşünde birleşir.

Peter Ludwig Berger, örneğin, 1960'lı yıllarda kendisiyle birlikte birçok toplumbilimcinin modernleşme ile din arasında kurdukları bağlantıların yanlış olduğunu itiraf eder. Berger'e göre, o yıllarda ileri sürülen görüşler modernleşme ile laiklik arasında kurulan ilişkilendirmeden kaynaklanıyordu ; modernleşme ile laikleşmenin elele gideceği varsayıyordu. Bu varsayım, o dönemin şartlarında çok da anlamsız değildi ve modernleşme ile birlikte laikliğin de yayılacağını gösteren bazı işaretler bu varsayımı güçlendiriyordu. Fakat, zamanla, dinlerin ve dinî cemaatlerin bu iki kavram karşısında geliştirdikleri tutum ve tepkilerin kendisini yanılttığını söylüyor Berger. 1960'ların kuramının yanlış olduğunu ve dünyanın bugün hiç olmadığı kadar « dinî » olduğunu vurguluyor.¹⁵ Öte yandan, kimi araştırmacılar, farklı sorular sormaya başlıyorlar : Asya'da, Afrika'da veya Okyanusya'da modernliğin anlamı nedir ? Sosyal, ekonomik, ideolojik ve politik şartlar dünyanın her yerinde aynı mıdır ? Dinî sistemlerin hepsi modernlik ile aynı şartlar altında mı karşılaşmışlardır ?

Bu türden sorular, modernleşmenin Batı dışı toplumlardaki uygulanma şeklinin, her toplumun kendine özgü yerel şartları çerçevesinde dikkatlice analiz edilmesi gerekliliğini ortaya koyar. Bu yaklaşım bizi modernlik kavramının çoğul kullanımına götürür ; « çoğul modernlikler » kavramı gündeme gelir. Başka bir deyişle, dinlere göre modernliklerden bahsedilir olur. « Çoğul modernlikler » deyişi çoğunlukla Shmuel Eisenstadt'a atfen kullanılır. *Alternatif modernlikler* veya *melez modernlikler* gibi kavramlar da ortaya atılmıştır. Modernliğin tek tip olmadığını gösteren bu yaklaşımlar, Batılı olmayan devletlerin yepyeni, farklı ama yine de modern toplumlar yaratabileceklerine dikkat çeker. Bunun yanısıra, Alain Touraine

¹⁵ Michel, Patrick. "Postface." *Critique Internationale* n°22 2004/1. s. 139 - 143.

URL:http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CRII%20&ID_NUMPUBLIE=CRII_022&ID_ARTICLE=CRII_022_0139 Sayfa 02 Eylül 2008 tarihinde ziyaret edilmiştir.

gibi düşünürler, « din-laiklik » veya « gelenek-modernlik » gibi klasik karşıtlıkların ötesine geçerek alana katkı sağlarlar.

Bazı araştırmacılar, Türk modernleşmesini, ülkeye derin bir dönüşüm yaşatan radikal bir laiklik süreci olarak tanımlar. Bu yaklaşıma göre, Atatürk devrimleri kökten modernleşme anlayışının ürünleridir. Bu süreç içerisinde, inanç alanında, din ile devlet işlerinin birbirlerinden ayrıldıkları gözlemlenir, ama bu daha çok İslam dinini kontrol altında tutma projesidir ; din kamusal alandan arındırılır ve dinî pratikler özel hayata hapsedilir. Başka bir deyişle, Kurtuluş Savaşı'ndan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, 1924 yılında hilafet kaldırılır, ulema sosyal ve kamusal alandan çekilir, tarikatlar yok edilir ve dinî eğitim Milli Eğitim Bakanlığı'nın kontrolüne geçer. Günümüz Türkiye'sinde, « islamcılar » ve « liberaller » bu yaklaşımı savunur ve bazı kavramların yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini iddia ederler. Bu çalışma, bu kavramların hangileri olabileceğini ve « islamî basın » organı olarak *Zaman* gazetesinin « müslüman » köşe yazarlarının modernleşme değerlerini ne ölçüde kabul edip, ne ölçüde reddettiklerini saptamaya çalışacaktır.

Bir gazetenin kimliğinin oluşumunda, şüphesiz köşe yazarlarının herbirinin katkısı vardır. Fakat yine de bu, bazı köşe yazarlarının diğerlerinden daha belirleyici olduklarını söylememize engel teşkil etmez. Bazı köşe yazarları, gazetelerinin kimliğiyle öyle bütünleşmiştir ki, gazeteyi temsil eder hale gelmişlerdir. Ali Bulaç ve Hüseyin Gülerce isimlerinin tercih edilmelerinin nedenlerinden biri de budur ; Bulaç ve Gülerce, *Zaman* gazetesinin temel köşe yazarlarıdır. Her ikisinin de gazetenin izlediği yol ile ilgili söz söyleme hakkı vardır ve gazeteleri ile karşılıklı etkileşim içindedirler.¹⁶ Diğer bir neden, her ikisi de « modernlik » ve « İslam » konularıyla ilgilenirler. Ali Bulaç sosyolojik çözümler yaparken, Gülerce siyaset-din-toplum ekseninde yazılar yazar. Gülerce, aynı zamanda, bir dönem gazetenin editörlüğünü de üstlenmiş bir isimdir. Bu iki köşe yazarının, 2000-2007 yılları arasında *Zaman* gazetesinde çıkmış yazıları tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiş ve bu çalışmanın araştırma evrenini oluşturmuştur.

Araştırmamızın sonuçları, nüfusun çoğunluğunun müslüman olduğu ülkelerde modernliğin « batılı değerlerin toplamı » şeklinde algılandığı önermesini doğrular niteliktedir. İslam toplumları, bu yaşam tarzını benimseme düzeylerinde farklılıklar gösterirler ; benzer durum « müslüman » entelektüeller için de geçerlidir. İnanç sahipleri, dinî hayatlarında ve içinde yaşadıkları toplumda olup biten değişikliklerden altüst olmuş bir şekilde orta yolu bulmaya çalışıyorlar. Başka bir deyişle, dinî gerekliliklerden taviz vermeden modern şartlara uyum sağlamaya çalışıyorlar. Bu tür toplumsal veya ekonomik dönüşümler sırasında kültürel ve dinî alışkanlıkları değiştirmeye zorlanan kesimler genellikle bir savunma mekanizması geliştirirler. Modernleşme bağlamında, müslüman dünyanın geliştirdiği savunma mekanizması sadece yeniliklere karşı bir tepki değil, aynı zamanda Batılılaşmaya karşı bir tepkidir.

Müslüman toplumların karşılaştıkları ikilem şudur : Modernleşmeyi reddetmek küreselleşen dünyadan kopmak ve böylelikle çağın gerisinde kalmak anlamına gelir ; öte yandan, modernleşmenin sunduğu tüm değerleri kabul edip benimsemek kimliklerinin önemli bir bölümünü kaybetmeleri anlamına gelir. Müslüman entelektüeller, işte bu ikilemden en zararsız şekilde çıkmanın yollarını

¹⁶ *Zaman* gazetesi genel yayın danışmanı Hamidullah Öztürk ile söyleşi. 14 Mayıs 2008.

ararlar ve « modernlik » ile « din »i bir arada yaşatmanın formüllerini bulmaya çalışırlar.

Kitle iletişim araçlarının 1950'li yıllarda modernleşme felsefesinin yayılmasında etkin bir biçimde kullanıldıklarını söylemiştik. Bugün, aynı araçlar modernleşmenin eleştirisini yaymakta kullanılıyorlar. Modernliğin sembollerinden biri olan kitle iletişim araçları, bugün Türkiye'de Batılılaşma karşıtları tarafından son derece etkili bir şekilde kullanılmakta. Bu durum, ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de aslında değildir. Bu tam olarak « *çoğul modernlikler* » kavramının somutluk kazandığı noktadır. Modernlikle birlikte günlük hayatın parçası haline gelen birtakım pratikler ve teknolojik yenilikler o denli reddedilemez ve dayanılmazdırlar ki modernliği eleştirenler dahi bunları kabul eder ve kullanırlar. Bu yenilikler zaman içerisinde alışkanlıkları ve toplumsal ilişkileri dönüştürür ve yeniden yapılandırır. Birey medya iletilerini almayı kabullenir, « müslüman » gazeteciler de « modern kanaat önderi » rolünü. Çünkü artık ortada tartışılmaz bir gerçek vardır : Günlük bir gazetede köşe sahibi olmak modern dünyada kitlelere ulaşmanın en etkili yöntemidir.

Araştırmamız, Ali Bulaç ve Hüseyin Gülerce'nin İslam öğretileri konusunda hassas olduklarını ortaya koyuyor. Ancak, bu hassasiyet bize göre kesinlikle « köktendinci » boyutlarına varmıyor. Radikal dinciler, modern dünyaya ayak uydurdukları ölçüde dinî kimliklerini kaybedeceklerini düşünürler ve dini modernlikle uzlaştırma çabalarına güçlü bir şekilde karşı çıkarlar. Bulaç ve Gülerce İslam dininin en doğru ve en gerçek semavi din olduğuna inanıyorlar, ancak bu onların müslüman dünyayı eleştirmelerine ya da batı modernliğine ait kimi yeniliklerden faydalanmalarına engel olmuyor.

Verilerimizi özetlemek gerekirse, denilebilir ki, her iki köşe yazarı için de modernlik, ahlaki ve felsefi temelini Aydınlanma düşüncesinden alan ve tüm insanlığa sunulan bir değerler paketidir. Yazarlarımıza göre, Aydınlanma felsefesi dönemin Batı toplumlarında dayanılmaz boyutlara ulaşan erk kavgaları ve sosyal eşitsizliklerden doğmuştur. Batı toplumlarında yaşanan bu kavga ve eşitsizliklere müslüman toplumlarda rastlanmaz çünkü müslüman toplumların politik ve sosyal yapıları Batı'dan çok farklıdır. Bu gözlemden hareketle, Batılı değerlerin Batı'nın kendine özgü tarihsel deneyimleri sonucu ortaya çıktığını dolayısıyla müslüman toplumların bu değerleri olduğu gibi kabul etmelerini beklemenin akılsızca olacağını ileri sürüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, modernlik öncelikle « dinin ve kutsalın terki ile birlikte insanoğlunun hayatında açılan boşluk » anlamına geliyor. Modernleşme ise, istisnasız bütün toplumlar için geçerli olduğu söylenen bir değerler paketini dünyaya kabul ettirmeye çalışan ideolojik bir projedir. Şu halde, yazarlarımıza göre, modernleşme bu anlamda Batılılaşmadır ve Batılılaşma Batı dışı toplumlarda bir çeşit şizofreniye yol açar.

Zaman gazetesinin her iki yazarı da modernleşme projelerini ve modernleşmenin getirdiği politik yapıyı eleştiriyorlar. Ancak, küreselleşme ve bir yere kadar liberalizme karşı değiller. İkisi de küreselleşmenin dünya ölçeğinde Batılılaşma olduğu fikrini paylaşıyorlar. Yine de, bunun geri döndürülemez bir süreç olduğunu ve görmezden gelinmemesi gerektiğinin altını çiziyorlar. Batı dışı kültürler için tek çıkış yolunun bu sürecin aktörleri arasına katılmaktan geçtiğini söylüyorlar ; aksi takdirde kaybolup gideceklerdir. Liberalizm konusunda ise olumlu ve olumsuz yaklaşımlara sahipler. Bulaç ve Gülerce bu ideolojinin özgürlükçü felsefesini takdir etmekle birlikte örneğin serbest pazar mantığını sosyal eşitsizlikleri arttırdığı

gerekçesiyle eleştiriyorlar. Toplumsal hareketler hakkındaki düşüncelerine gelince, yazarlarımız özellikle « çevre » güçlerin geliştirdiği devlet veya « merkez » güçlerin baskısını azaltmaya yönelik hareketleri önemsiyorlar. Örneğin eşcinsellerin haklarını savunmaya yönelik hareketler yazarlarımızın incelenen köşe yazılarında hiçbir destek bulmuyor. Açıkça görülüyor ki, yenilikler, değişimler ve gelişmeler İslami kuralların çizdiği sınırlar dahilinde kaldıkları sürece hoş görülüyor ve kabul ediliyorlar.

Sonuç olarak, din ile modernlik arasında bir uzlaşma zemini arayışı her alanda olmasa da kendini gösteriyor. Dinî kesimler modern dünyada kaybolmamak için geliştirdikleri yeni söylemi yaymak amacıyla kitle iletişim alanına aktif olarak katılıyorlar. Bu gönüllü uyum kesinlikle dinî ve geleneksel olandan vazgeçmek anlamına gelmiyor, tam tersine bu uyum islamî değerlerin yaşatılması için gerekli görülüyor. Kitle iletişim araçları da, ister televizyon programları ister günlük bir gazetede köşe yazıları şeklinde olsun, kendini ifade etmek isteyenlerin kullanması gereken modernlik araçları olarak karşımıza çıkıyor.

Araştırma sonuçlarımız gösteriyor ki, *Zaman* gazetesinin iki köşe yazarı da müslüman kimliklerinden ve islamî değerlerin korunması gerekliliğinden tartışmasız olarak eminler. Bununla birlikte, Batılı değerlerin bire bir uyarlanmasının müslüman toplumların sorunlarına kesinlikle çözüm olmadığından da eminler. Batılılaşmaya karşı olmaları Batı'yı « öteki » olarak konumlandıkları anlamına gelmiyor. Zira, özellikle Gülerce, yazılarında dünya ile diyalog kurmak gerektiği mesajlarını veriyorlar. Yeniliklere, özellikle günlük yaşamı kolaylaştırıyorlarsa, tümüyle açık olduklarını gözlemliyoruz ; kitle iletişim araçlarını etkin bir biçimde kullanmaları, iletişim ve sağlık alanlarında yeni teknolojileri benimsemeleri örnek olarak gösterilebilir.

Zaman gazetesi yazarlarından Ali Bulaç ile Hüseyin Gülerce'nin 2000-2007 yılları arasına ait incelenen köşe yazılarından çıkardığımız sonuç, « modernlik » ile « din » kavramlarını uzlaştırma çabaları henüz bitmiş değil. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde başlayan model arayışları zaman içerisinde gelişti ve değişti ancak tamamlanamadı. Modern Türkiye'de müslüman entelektüeller konuyu tartışmaya devam ediyorlar.

INTRODUCTION

La corrélation entre la modernité et la religion qui constitue l'objet d'interrogation de plusieurs recherches en sciences sociales constitue aussi le point de départ de ce travail. Un regard bref à la scène théorique sur le sujet montre bien l'existence des nouvelles perspectives. En se profitant de ces études scientifiques, on essaie de saisir la scène en Turquie; la coexistence, s'il y en a une, de la modernité et la religion de l'Islam dans la société turque. Cette recherche a pour but d'observer cette coexistence dans le journal quotidien *Zaman* qui a une place importante dans la vie de communication de masse de la Turquie. *Zaman* est un quotidien national turc fondé en 1986. Quoiqu'il tente à offrir des différentes perspectives à ses lecteurs grâce à la diversité de ses chroniqueurs, on sait bien que *Zaman* est un journal qui adresse particulièrement à ceux qui ont une sensibilité religieuse, notamment islamique. Le quotidien appartient au groupe Feza Gazetecilik A.Ş. mais il faut noter que c'est un organe de presse connu par sa proximité ou plutôt son appartenance à l'une des plus influentes confréries musulmanes de Turquie ; celle de Fethullah Gülen.

Dans ce cadre, la problématique se formule donc de la façon suivante: Quelle est la perception de la modernité parmi les intellectuels « musulmans » en Turquie contemporaine, et quelle est son application par les chroniqueurs du journal quotidien *Zaman*? Plus précisément, comment est-ce que les concepts comme la modernité, la modernisation non-occidentale, la tradition, l'Occident, l'Orient, l'Islam, la Chrétienté, la démocratie, l'Etat-nation, la globalisation, le libéralisme ou la pensée des Lumières sont perçus et interprétés par des journalistes « musulmans » dans leurs chroniques pour le quotidien *Zaman* ?

Les médias de masse sont un des symboles de la modernisation ; ils se sont servis comme des instruments pour diffuser les innovations de la modernité depuis le début. En 1950, par exemple, Daniel Lerner, professeur de sciences politiques, a

mené une recherche¹⁷ qui avait pour objectif d'évaluer dans six pays du Moyen-Orient, l'exposition des diverses catégories de la société aux médias de masse et leurs opinions sur certains sujets politiques nationaux ou internationaux. Le but était de voir la réaction des sociétés de ces pays du Moyen-Orient au « développement », dans ce cas-là c'était la transition de l'Etat « traditionnel » à un Etat de « modernisation » et l'objet de recherche était les médias de masse. Armand et Michèle Mattelart disent que dans cette mobilisation pour la modernisation dans les années 1950, « *le média se convertit tout naturellement en l'agent de modernisation par excellence, irradiant et démultipliant les attitudes modernes de la mobilité. L'équipement en outils technologiques est le gage de ce progrès à la portée de tous* ». ¹⁸ On sait bien que l'un des effets des médias de masse est l'effet de manipulation ; les médias de masse ont un pouvoir manipulatif sur l'opinion publique. Donc, on voit qu'il est inutile de nier le rôle crucial des médias comme des moyens de diffusion des opinions ou des idéologies dans la vie des sociétés modernes.

Certains disent que les médias électroniques audiovisuels, la télévision et l'internet par exemple, occupent une place de plus en plus grande dans la vie de la société moderne. Nicholas Abercrombie, par exemple, propose que la plupart des informations et des connaissances des individus proviennent des émissions télévisées.¹⁹ Sans négliger l'importance des autres médias de masse, nous pensons que l'influence de la presse sur les individus est encore très vive. Aujourd'hui, les journaux font partie de l'identité ; c'est-à-dire, la préférence d'un journal quotidien reflète, à un certain degré, la préférence idéologique ou politique. En Turquie, par exemple, il y a une énorme différence entre lire le journal quotidien *Cumhuriyet* et lire le *Zaman*. Les journaux quotidiens forment leur propre « secte » de lecteurs et dans un sens, leurs chroniqueurs sont les « leaders d'opinion » modernes. En parlant de la recherche réalisée dans six pays du Moyen-Orient, Mattelart dit que les spécialistes de la théorie diffusionniste ont ignoré « *les rapports de force à l'intérieur*

¹⁷ Les résultats de cette première grande enquête comparative paraissent en 1958 sous le titre "*The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*". Cette recherche avait pour objectif de voir les opinions de chaque société sur les affaires locales, nationales et internationales et surtout de voir leurs réactions aux émissions des radios à portée internationale, comme BBC, Radio Moscou et la Voice).

¹⁸ MATTELART, Armand et MATTELART Michèle. *Histoire des Théories de la Communication*. Editions La Découverte, Paris, 1995, p:26.

¹⁹ ABERCROMBIE, Nicholas. *Television and Society*. Polity Press, Cambridge, 1996, p:55.

*de sociétés profondément ségréguées où la formation de la décision d'adopter ou de refuser l'idée innovatrice et la définition du 'leader d'opinion' se trouvent fortement conditionnées par les mécanismes du pouvoir ».*²⁰

Les publications, les magazines ou les quotidiens islamiques sont plus souvent achetés ou abonnés par ceux qui sont des sympathisants des idées religieuses, notamment islamiques. Si on prend cette donnée au sérieux, on comprendra mieux l'importance de *Zaman* car son tirage, le plus souvent, est le meilleur dans la liste des quotidiens en Turquie. Même si son tirage est discutable et soupçonnable pour certains parce qu'il circule sur le système de l'abonnement, le journal quotidien *Zaman* est un phénomène sociologique très intéressant pour les recherches en médias de masse. Différent des autres quotidiens « islamiques », elle présente une attitude distincte qui est visible dans le tirage et dans la diversité de ses chroniqueurs.

Aujourd'hui, les chroniqueurs servent comme les leaders d'opinion et sont, pour la plupart du temps, la raison de choisir le journal à lire. Cette approche est d'une importance inévitable dans le cas du journal quotidien *Zaman*. *Zaman*, malgré les efforts de ses éditeurs de le rendre plus pluraliste par la diversité des chroniqueurs, est avant tout le journal d'une partie de la société turque connue par ses sensibilités religieuses. Ce constat se fait visible dans une anecdote que l'un des éditeurs du journal nous a raconté pendant notre interview : Un chroniqueur arménien de *Zaman*, Etyen Mahcupyan, a dérangé certains lecteurs par son article sur l'assassinat de Hrant Dink (lui aussi un journaliste arménien qui est né et a vécu en Turquie). Un groupe de lecteurs ont écrit une note aux éditeurs du *Zaman* qui questionnait l'existence d'un tel chroniqueur dans « leur » journal. Les éditeurs ont protégé Mahcupyan et ont répondu que c'est exactement l'objectif du *Zaman* d'offrir des perspectives différentes à ses lecteurs²¹. Cette anecdote montre bien auquel degré les lecteurs se sont appropriés le journal ; ils adressent à *Zaman* comme « *notre journal* » et donc, les chroniqueurs qui ont une sensibilité religieuse comme leurs-mêmes, sont « *leurs chroniqueurs* », pour être plus précis, leurs « *leaders d'opinion* ».

²⁰ MATTELART, A. et MATTELART M. *Histoire des Théories de la Communication*, p:27.

²¹ Interview en personne avec Hamidullah Öztürk, un des éditeurs du *Zaman*. 14 Mai 2008.

Le monde contemporain témoigne le triomphe des médias de masse, de la culture de consommation et de la globalisation. Ces facteurs principaux sont en train de changer profondément la religion. L'identité religieuse est engagée dans un processus infatigable qui est en même temps un processus d'adaptation et de résistance à ces changements.²² En Turquie, la décennie entre les années 1983-1993 est vue par plusieurs comme une période de « *renaissance* » pour les intellectuels musulmans²³. C'était une période où les croyances islamiques étaient reformulées en face des problèmes sociaux, culturels, politiques ou économiques que la Turquie confrontait. Les intellectuels musulmans ont utilisé la presse écrite et audiovisuelle pour pouvoir diffuser un discours islamique pluraliste. Donc, les livres et les médias de masse écrits ou électroniques ont tous joué un rôle important pour façonner la société et la structure sociale et ont servi à la diffusion d'un discours islamique pluraliste et moderne.²⁴ Le journal quotidien *Zaman* dont l'objectif était de développer un discours islamique différent de ses précédents, a été fondé pendant cette période de « *renaissance* »; c'était un discours pluraliste, moins conservateur et moderne qu'on a décidé d'adopter.

Zaman est unique dans le sens qu'il est publié dans plus de dix pays du monde et aussi il était le premier journal quotidien turc lu gratuitement sur le web.²⁵ En plus, il est toujours un des deux journaux dans le liste hebdomadaire des « plus vendus » et la plupart de ses chroniqueurs sont des vrais leaders d'opinion parmi les milieux islamiques de la société turque. Tout cela montre que *Zaman* est un journal à grand tirage ouvert au monde, ouvert aux innovations technologiques qui présente un discours islamique « moderne » et développe un sentiment d'appartenance ou d'attachement parmi ses lecteurs.

Toutes ces qualités du journal quotidien *Zaman* nous a fourni un bon terrain de recherche dans notre objectif de coïncider les médias de masse, la religion et la notion de « modernité ». Notre point de départ était la corrélation entre la modernité, la religion et les médias de masse; et donc, l'analyse des articles de deux

²² FILORAMO, Giovanni. "Pluralisme Religieux et Crise Identitaire." *Diogène* 2002-3 (n°199), p:34-51 URL: <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002-3-page-34.htm> Page consulté le 01 Septembre 2008.

²³ YAVUZ, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. Kitap Yayınevi Ltd., İstanbul, 2005, p:257.

²⁴ *Ibid.*, p:257-258.

²⁵ *Ibid.*, p:258.

chroniqueurs, Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce, du journal quotidien *Zaman* a donné la réponse à notre problématique noté plus haut. Il est important pour nous de voir jusqu'au quel point la « modernité » est adoptée et quelles sont les domaines où les valeurs de la « modernité » sont critiquées ou refusées par ces deux intellectuels « musulmans » qui écrivent pour un journal « islamique » à grand tirage.

C'est pour ces raisons qu'on veut analyser le quotidien et le but de ce travail est simplement de comprendre la perception et l'interprétation des valeurs de la modernité par le quotidien à travers ses deux chroniqueurs les plus importants. Le cas du *Zaman* fournit une domaine fertile pour analyser l'histoire actuelle de la formation de l'identité islamique en Turquie et la nouvelle génération musulmane en interaction avec la modernité.

Nous croyons que chaque chroniqueur contribue à la formation de l'identité d'un quotidien ; on pouvait néanmoins argumenter que certains chroniqueurs sont plus significatifs que les autres parce qu'ils reflètent l'image du quotidien beaucoup plus mieux, parce qu'ils sont, en un sens, des chroniqueurs fondamentaux. Ali Bulaç²⁶ et Hüseyin Gülerce²⁷ sont choisis pour plusieurs raisons. Tout d'abord, ils appartiennent à la catégorie des « chroniqueurs fondamentaux ». Tous les deux ont une parole sur la voie que le quotidien choisit ; ils influencent cette voie et se sont influencés au retour.²⁸ En deuxième lieu, ils s'intéressent à la modernité, à l'islam et à leur corrélation. Chacun représente une discipline différente; Ali Bulaç écrit d'un

²⁶ Né en 1951, Ali Bulaç a reçu son enseignement primaire à Mardin. Ses études avancées sont de Istanbul Yüksek İslam Enstitüsü (l'Institut des Hautes Etudes d'Islam) et de l'Université d'Istanbul Faculté de Sociologie. Il a fondé le magazine islamique *Düşünce* en 1976 et les publications de *İnsan* en 1984. Il était parmi les fondateurs du quotidien en 1987 et il a conduit le bureau d'Istanbul du quotidien pendant une année. Il a travaillé pour plusieurs magazines et quotidiens comme *Kitap Dergisi*, *Milli Gazete*, *Yeni Şafak* et *Yeni Devir* pour donner quelques exemples. Il est aussi l'auteur de plusieurs livres: *Modern Ulus Devlet*, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, *Din ve Modernizm*, *İslam ve Demokrasi*, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, *İslam ve Fanatizm*, *İslam Dünyasında Toplumsal Değişme*, *Bir Aydın Sapması*, *Ortadoğu'dan İslam Dünyasına*, *İslam ve Fundamentalizm*.

²⁷ Né en 1950, Hüseyin Gülerce a étudié à l'Université d'Istanbul Faculté de Physique-Mathématique. Entre les années 1969-1977, il a travaillé pour le magazine *Yeniden Milli Mücadele* et le quotidien *Bayrak* comme correspondant et chroniqueur. A côté d'être un chroniqueur pour *Zaman*, il a aussi eu la position de général directeur éditorial du quotidien entre les années 1997-1999. Il est connu par sa bonne relation avec Fethullah Gülen; sa proximité est nettement visible dans ses chroniques. Il est aussi le membre et le président de la "Fondation des Journalistes et des Écrivains" (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı*) dont le président honorifique est Fethullah Gülen. La fondation déclare sur son site d'internet (<http://www.gyv.org.tr/>) que son but est de contribuer à la connaissance de "notre richesse culturelle et religieuse" par le monde en les adoptant au présent. Gülerce est l'écrivain du livre "Türkiye'nin Kimlik Arayışı."

²⁸ Interview en personne avec Hamidullah Öztürk, un des éditeurs du *Zaman*. 14 Mai 2008.

point de vue sociologique et les articles de Hüseyin Gülerce se classent dans la catégorie « socio-religieuse ». Gülerce était aussi chargé de la direction éditoriale du quotidien.

Leurs articles apparus dans le journal depuis 2000 forment le corpus de cette recherche; et l'étude se réalise à partir d'un échantillon aléatoire appartenant aux années 2000-2007. C'est une recherche réalisée par la méthode d'analyse de contenu et les données quantitatives sont justifiées par un programme de la statistique SPSS (*Statistical Package for the Social Sciences*). Mais avant tout, nous avons commencé à notre recherche par comprendre ce que la « modernité » est, ce qu'elle signifie et pourquoi elle est critiquée.

Il est clair que la modernité dérivée de la pensée des Lumières a une nature conquérante ; il est possible de l'observer dans presque chaque société du monde. La modernité avec ses valeurs « libératrices, égalisatrices et progressistes » influence les sociétés et les cultures non-occidentales aussi. La réaction la plus dure à ce projet vient principalement des pays musulmans. Parce que, pour certains dans ces pays, la modernité est l'équivalente de l'Occidentalisation, donc est une « menace ». Nous savons bien que cette notion a sa place centrale dans les discussions des intellectuels turcs depuis les dernières années de l'Empire Ottoman.

Les plus ardents défenseurs du modernisme ont présupposé que la religion devait inéluctablement rester en dehors de la vie quotidienne des sociétés avant de s'évanouir en entier. Mais on sait qu'il en fut autrement. On aperçoit et accepte que la modernité « rationaliste » et « progressiste » ne conduit pas nécessairement au déclin de la religion et n'implique pas la fin des croyances. Certains sociologues expriment que cette idée était en effet une énorme faute.²⁹

Peter Ludwig Berger³⁰, par exemple, dit que ce que lui et la plupart des sociologues de la religion ont écrit dans les années 60 au sujet de la modernisation était une erreur. Il mentionne que leur argument de base était que modernisation et

²⁹ Peter Ludwig Berger est cité entre les sociologues qui expriment ce changement d'idée; citation de l'article de David Waines, 'Religion and Modernity' : "Peter Berger recanted his earlier position saying: The big mistake, which I shared with everyone who worked in this area was to believe that modernity necessarily leads to a decline in religion."

³⁰ Peter Ludwig Berger est un sociologue américain qui est le fondateur et le directeur de CURA (Institute on Culture, Religion and World Affairs) de la Boston University. Il est professeur de sociologie et de théologie au College of Arts and Sciences.

sécularisation allaient ensemble ; ils croyaient que plus il y a la modernisation, plus il y a la sécularisation. Selon lui, ce n'était pas une théorie insensée et certains signes leur permettaient de l'avancer. Mais, avec le temps, il observe que la réponse ou plutôt la réaction des religions et des communautés religieuses à la modernisation et à la sécularisation lui a trompé. Berger confesse que cette théorie des années 60 était radicalement et fondamentalement fausse ; que le monde d'aujourd'hui est « *plus furieusement religieux que jamais.* »³¹ D'autre part, certains chercheurs commencent à poser des questions de telles manières: Que signifie la modernité en Asie, en Afrique, en Océanie? Les conditions sociales, économiques, idéologiques, politiques, sont-elles partout les mêmes? Les systèmes religieux sont-ils tous confrontés de la même manière à cette modernité?

Ces questions impliquent qu'il faut analyser soigneusement les contextes locaux pour pouvoir comprendre l'application de la modernité par des populations non-occidentales. Ce résultat nous conduit donc à la conception plurielle de la modernité. On commence à parler de la « *modernité multiple* », des modernités pour des religions. L'expression la « *modernité multiple* » est le plus souvent attribuée à Shmuel Eisenstadt mais il faut aussi se rappeler de Roger Bastide qui a proposé la formule de « *modernités différentielles* » et qui suggérait que les nations non-occidentales étaient « *capables d'inventer des sociétés modernes inédites* ». ³² En plus, des réflexions comme celles d'Alain Touraine (nous allons analyser Touraine en profondeur dans les pages suivantes) contribuent aussi au débat par un dépassement des conceptions qui abritent l'opposition classique religion-tradition versus sécularisation-modernité. De la part de la relation entre la modernité et la communication, on est d'accord en général que « *l'idée de communication et de transparence a accompagné la croyance des Lumières dans le progrès social et l'émancipation des individus* »³³ mais on constate aussi que la société des médias est loin d'être une société « *plus éclairée, plus éduquée, plus consciente de soi* ». ³⁴

³¹ MICHEL, Patrick. "Postface." *Critique Internationale* n°22 2004/1. p.139 à 143.
URL:http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CR11%20&ID_NUMPUBLIE=CR11_022&ID_ARTICLE=CR11_022_0139 Page consulté le 02 Septembre 2008.

³² Lionel Obadia parle de ces nouvelles perspectives et défend l'idée que les anciennes formules basées sur *la religion et la modernité* ont fini par montrer leurs limites.

³³ MATTELART, A. et MATTELART M. *Histoire des Théories de la Communication*, p.106.

³⁴ Ibid., p.106.

Pendant que la modernité est vécue à toute vitesse dans le monde occidental et même elle commence à être critiquée par les intellectuels occidentaux, les sociétés non-occidentales pratiquent leur propre manière de la modernité. La société turque en est un exemple.

La modernisation turque est définie par la plupart des chercheurs comme un processus radical de sécularisation pendant lequel le pays passe par une transformation profonde. Donc, la Turquie expérimente une mise en œuvre d'une modernisation radicale par les réformes kémalistes. De la part de la croyance, on observe une séparation de l'État et de la religion; mais c'est plutôt un système, un projet de contrôle et de réforme de l'islam. Les manifestations religieuses publiques périclitent, et les pratiques religieuses se privatisent. Autrement dit, après la « guerre d'indépendance » et la fondation de l'Etat républicain, le califat est supprimé en 1924, les oulémas se retirent de la vie publique et sociale, les *tarikats* (les confréries) sont brisés et l'enseignement religieux passe sous le contrôle du ministère de l'éducation. Dans la vie politique contemporaine de la Turquie ce sont les « islamistes » et les « libéraux » qui défendent cette argumentation et demandent une réévaluation de certains concepts. Ce travail va essayer de voir ces nouvelles conceptions et jusqu'au quel point les chroniqueurs « musulmans » du journal *Zaman*, organe de presse « islamiste », acceptent les valeurs de la modernisation ou les rejettent.

Il est évident que la modernité prend des formes différentes dans les nations non-occidentales. Chaque société non-occidentale est unique dans son adaptation à la modernité. La Turquie n'en est pas une exception ; la société turque réagit aux valeurs « modernes » d'une manière propre à elle. Son héritage culturel, politique et religieux déterminent sa réaction sociale. Donc, pour pouvoir comprendre le noyau des discussions actuelles sur la modernité, il faut comprendre tout d'abord l'expérience historique et politique de la Turquie.

L'histoire politique de la Turquie moderne en termes de sa relation avec l'Islam peut être catégorisée en quatre périodes:

La première est celle du règne du parti unique entre les années 1923-1946. Pendant cette période, selon Göle, « *les élites modernistes considéraient que la souveraineté du peuple risquait de provoquer le retour de l'Islam.* »

La deuxième est celle d'un passage à un système pluraliste qui commence en 1946 et se termine en 1973 où l'islam politique s'inscrit comme un élément inévitable de la vie politique. Avec le passage au multipartisme en 1946 et les élections libres en 1950, cette période témoigne de l'expression plus facile des valeurs et des idées islamiques. C'est une période jalonnée par les coups militaires de 1960, de 1971 et se termine par les élections de 1973 de laquelle un parti islamique, le Parti du Salut National (*Milli Selamet Partisi*) sort comme la troisième force politique du pays.

La troisième période, de 1973 à 1997, est vécue sous l'influence des vents politiques mondiaux. Surtout jusqu'en 1980, le batail était entre les nationalistes et les communistes turcs; autrement dit, c'est la lutte violente entre l'extrême droite et l'extrême gauche. Pendant cette période, les partisans islamistes se positionnent parmi les groupes nationalistes. Un nouveau coup d'Etat en 1980 met fin à cet ambiance « chaotique » par l'instauration de la loi martiale et l'interdiction des partis politiques. En 1982 une nouvelle constitution est acceptée et en 1983, les élections se résultent avec la victoire d'un tout nouveau parti. Le parti de la Mère Patrie dont le fondateur est Turgut Özal vient au pouvoir. Özal qui défendait une synthèse idéologique entre Islam et nationalisme est aussi soutenu par les forces militaires contre la menace communiste. Ce nouveau premier ministre suivit une politique libérale par laquelle le pays s'ouvre aux banques islamique du monde Arabe et ainsi est née en Anatolie une nouvelle génération d'hommes d'affaires. Cette période, donc, est aussi celle de libéralisation politique, économique et religieuse. Dans la période postérieure à 1983, on voit la floraison de publications, de revues, de journaux islamistes. Les journalistes, écrivains de ces éditions, deviennent les nouveaux acteurs intellectuels de l'Islam en Turquie.

Cette élite islamique, comme le défend Göle, aspire au contrôle de la modernité plutôt qu'à son rejet. Plus précisément, tout au long des années de silence, l'Islam en Turquie a survécu par les confréries; et aujourd'hui fait saisir sa puissance,

en particulier, à travers les mouvements des confréries de « nur » et de « fethullah » qui proposent une nouvelle manière de pratiquer l’Islam en harmonisant les valeurs vues comme à l’opposé; comme l’Islam et la démocratie, la tradition et la modernité. Dans la seconde moitié des années 1980, le parti de la Prospérité (*Refah Partisi*), le prolongement du parti du Salut National (*Milli Selamet Partisi*), connaît un élan énorme et devient le premier parti du pays en 1996. Mais cette victoire ne dure pas longtemps et l’armée intervient.

Cette intervention militaire dite « postmoderne » en 28 Février 1997, marque la fin d’une autre période et signe le commencement d’un nouveau stade pour les islamistes. C’est pendant cette quatrième période là que le parti de la Justice et du Développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) vient au pouvoir en 2001; un parti islamique « modéré » ou « démocrate conservateur ». Le 28 Février était un vrai choc pour les islamistes ; on peut dire nettement que le coup postmoderne leur a obligé à repenser sur leur approche et leur discours en communiquant les problèmes et les demandes. Comme Haluk Şahin précise, l’expérience du coup postmoderne était le tournant où les islamistes se sont posé la question « *où est-ce que nous avons fait une faute ?* »³⁵

La plupart des intellectuels « musulmans » acceptent aussi l’importance du coup d’Etat postmoderne ; les journalistes, par exemple, disent qu’ils sont beaucoup plus attentifs dans leur discours, leur expression et leur style dans la période d’après le 28 Février.³⁶ Cette nouvelle ère s’est fait sentir dans les milieux intellectuels et dans la politique aussi. L’AKP, différemment de ses prédécesseurs, a choisi une stratégie pas radicale du tout et dès le début s’est nommé « démocrate conservateur ». Bref, avec la nouvelle rhétorique « moderne » des intellectuels « musulmans » et la nouvelle stratégie politique, c’était le commencement d’une nouvelle période dans l’histoire politique et sociale de la Turquie : La période du « *flirt de l’islamiste avec le libéral* »³⁷ Pendant ce temps, cette nouvelle génération des intellectuels « musulmans » se sont nourris aussi des arguments de la critique de la modernité ou la notion « *modernité multiple* » des intellectuels du monde

³⁵ ŞAHİN, Haluk. *Liberaller, Ulusalcılar, İslamcılar ve Ötekiler*, Say Yayınları, İstanbul 2008, p.115

³⁶ Interview en personne avec un des éditeurs du *Zaman*. 14 Mai 2008.

³⁷ ŞAHİN, Haluk, p. 75-78

occidental. En effet, c'est un processus dont les partis influencent et changent l'un l'autre.

Bref, le but de cette recherche est de comprendre la perception de la modernité par deux chroniqueurs, Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce, du journal quotidien Zaman. Dans la première partie, nous avons essayé de montrer l'origine de l'idée de la modernité, ses raisons d'être critiquée, sa relation avec la « religion » et nous avons présenté la notion de « modernité multiple » de Shmuel Eisenstadt. Nous avons parlé de la relation entre la « modernité » et l'Islam ; dès les dernières années de l'Empire Ottoman jusqu'aujourd'hui. Voir les discussions menées dans l'Empire Ottoman était important pour nous en termes de comprendre l'héritage des discussions contemporaines ; nous pensons qu'il est nécessaire d'évaluer tous ces phénomènes en les replaçant dans leur contexte historique. On va voir dans cette première partie que la rencontre de la modernité et de l'Islam était un sujet discuté dans l'Empire Ottoman et encore est dans la Turquie contemporain parmi les intellectuels « musulmans ». Cette partie contient aussi les approches « réformistes » et « traditionalistes » sur la coexistence de l'Islam avec la modernité. Donc, la première partie est celle de la définition de la modernité, sa critique et sa rencontre avec l'Islam dans l'Empire Ottoman.

Dans la deuxième partie, nous passons à la fondation de la République de Turquie moderne, la place de l'Islam dans la vie politique et sociale de la nouvelle république. Nous essayons à comprendre l'histoire de « modernisation » du pays, des courants islamiques et les motivations des intellectuels « musulmans ».

La troisième partie de notre recherche contient l'analyse et l'évaluation des articles de Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce vis-à-vis leur perception de la modernité et des conceptions dérivées de l'idée de la « modernisation ».

I. PREMIERE PARTIE

1.) Critique de la modernité

« Nous vivions dans le silence, nous vivons dans le bruit ; nous étions isolés, nous sommes perdus dans la foule ; nous recevions trop peu de messages, nous en sommes bombardés. La modernité nous a arrachés aux limites étroites de la culture locale où nous vivions ; elle nous a jetés, au moins autant que dans la liberté individuelle, dans la société et la culture de masse. Nous avons longtemps lutté contre les anciens régimes et leur héritage, mais, au XXème siècle, c'est contre les nouveaux régimes, contre la société nouvelle et l'homme nouveau qu'ont voulu créer tant de régimes autoritaires que se font entendre les appels les plus dramatiques à la libération... La force principale de la modernité, force d'ouverture d'un monde qui était clos et fragmenté, s'épuise à mesure que les échanges s'intensifient et qu'augmente la densité en hommes, en capitaux, en biens de consommation, en instruments de contrôle social et en armes. Nous voulions sortir de nos communautés et nous engager dans la construction d'une société en mouvement ; nous cherchons maintenant à nous dégager de la foule, de la pollution et de la propagande. »³⁸

Les notions « moderne », « modernité » ou « modernisation » sont de l'origine de l'ouest. D'abord ils étaient européens, plus tard nord-américains. Le terme « moderne » est devenu un concept central vers la fin du 17^e siècle et a continué à être employé fréquemment dans les 18^e, 19^e et 20^e siècles par les différentes langues occidentales pour caractériser les relations sociales, l'art et la poésie, les types d'Etat, les idées, ou les périodes dans une des trois manières

³⁸ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. Librairie Arthème Fayard, 1992, p.121-122.

suivantes dans une relation d'opposition construite en termes de temps: l'actuel s'oppose à l'ancien, le nouveau au vieux et l'éphémère à l'éternel. D'autre part, la modernisation s'est devenue un concept central que seulement dans les années 50 et les années 60, sous une forte influence américaine. Elle a aidé à redéfinir la modernité qui a été acceptée comme le produit ou le point de référence de modernisation.³⁹

La notion de modernisation s'est reliée, premièrement, au temps et a fait référence à quelque chose qui n'est pas vieille ou traditionnelle. Plus précisément, elle s'est reliée au changement: elle a conceptualisé une transformation du traditionnel au moderne, un processus de l'ancien au contemporain. Deuxièmement, elle a continué la théorisation de l'esprit des Lumières du 18^e siècle qui a défini le changement historique dirigeable et irréversible, qui n'a pas utilisé le mot « la modernisation » mais l'a exprimée comme le progrès, la révolution, la civilisation, la rationalisation ou la différenciation sociale. Troisièmement, la modernisation a eu une portée systémique parce qu'elle s'est reliée à une conjonction entre les transformations économiques, politiques, sociales et culturelles. Elle a insisté que l'interdépendance entre, par exemple, l'émergence du capitalisme, l'industrialisation, la construction des structures démocratiques libérales, la fondation de l'Etat-nation, l'avancement de la science est « normal. »⁴⁰

Bref, la modernité désigne le mouvement politique et philosophique des trois derniers siècles de l'histoire occidentale. Elle se caractérise par les processus suivants: l'individualisation par destruction des communautés traditionnelles, la massification par adoption des modes de vie standardisés, le remplacement du « sacré » par une interprétation scientifique du monde, la rationalisation et l'universalisation des valeurs occidentales.

L'Occident, propose Alain Touraine, a vécu et pensé la modernité comme une *révolution*. L'idée de la modernité contenait une confiance absolue en la raison et la science. C'était la lutte contre le passé, les anciens régimes et les croyances

³⁹ KOCKA, Jurgen. "Multiple Modernities and Negotiated Universals." *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations* Ed. Sachsenmaier D, Riedel J, Eisenstadt S. Brill, Leiden The Netherlands, 2002. p.119.

⁴⁰ Ibid., p.120-121.

religieuses. La tentative était de libérer les êtres humains des inégalités transmises, des peurs irrationnelles et de l'ignorance. Touraine dit que la modernité est la « *diffusion des produits de l'activité rationnelle, scientifique, technologique, administrative.* »⁴¹ Donc, la conception de la modernité et de la modernisation doit être décrite comme création d'une société rationnelle ; les êtres humains appartiennent à un monde que les lois naturelles gouvernent et ces lois sont découvertes par la raison.

Le peuple et la nation sont identifiés à « *un corps social qui fonctionne lui aussi selon des lois naturelles et qui doit se débarrasser des formes d'organisation et de domination irrationnelles qui cherchent frauduleusement à se faire légitimer par le recours à une révélation ou à une décision supra-humaine.* »⁴² Selon Touraine, la compréhension classique de la modernité est d'établir une image rationaliste du monde qui refuse le dualisme de toutes sortes du corps et de l'âme. L'objectif de cette compréhension est d'intégrer l'homme dans la nature et le monde dans l'univers, c'est-à-dire le microcosme dans le macrocosme.⁴³ Les modernistes défendent l'idée que la société, l'histoire et la vie individuelle doivent être libérées de la caprice ou du bon plaisir d'un être suprême.⁴⁴ Pour les modernistes, l'individu n'est soumis qu'à des lois naturelles et ce qui vaut pour la société vaut pour l'individu. Par exemple, son éducation doit le libérer de la vision étroite et irrationnelle ; l'école doit être un lieu où on se détache du milieu d'origine et on s'ouvre au progrès, et c'est possible si et seulement si on participe à une société fondée sur des principes rationnels.⁴⁵

Selon Touraine, l'idée que « *la société est source des valeurs, que le bien est ce qui est utile à la société et le mal ce qui nuit à son intégration et à son efficacité, est un élément essentiel de l'idéologie classique de la modernité.* »⁴⁶ Pour lui, il est impossible d'appeler moderne une société qui cherche à s'organiser et à agir selon une révélation divine ou une essence nationale ; et de plus, la présence des applications technologiques de la science ne suffit pas pour qu'on puisse parler d'une

⁴¹ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité.* p.21.

⁴² Ibid., p.51.

⁴³ Ibid., p.45.

⁴⁴ Ibid., p.24.

⁴⁵ Ibid., p.24-25.

⁴⁶ Ibid., p.28.

société moderne. Il explique cette logique en disant que l'idée de modernité place au centre de la société la science à la place de Dieu et laisse les croyances religieuses en dehors ou au mieux à l'intérieur de la vie privée. Selon Touraine, plus que l'adoption de la technologie ou de la science, il est plutôt nécessaire de protéger l'activité intellectuelle contre les propagandes politiques ou les dogmes religieux et l'impartialité des lois contre le favoritisme, la partialité ou la corruption. Il ajoute aussi qu'il faut que administrations publiques et privées ne soient pas les organes contrôlés par un pouvoir personnel.⁴⁷

1.1.) Pourquoi critiquer la modernité ?

La caractéristique la plus importante de la modernité est qu'elle développe sa critique avec elle. La modernité est un programme qui tente de fixer ses erreurs, comme polluer l'environnement au nom de l'industrialisation ou produire des inégalités sociales au nom de la concurrence, et essaie de les dépasser. Le postmodernisme, le féminisme, les mouvements sociaux contre la globalisation ou la pollution de l'environnement sont tous des exemples de cette critique.⁴⁸

Par exemple, la société contemporaine, bien qu'elle ait une idéologie égalitaire en principe, néanmoins, est formée d'après les besoins masculins. Dans une telle société, les femmes essayant de faire la carrière, et assumer la maternité et la vie familiale se sentent troublées et aliénées. Delà est né le féminisme, un des mouvements de résistance cités au-dessus; c'est une réponse donnée au monde moderne construit sur la rationalité, le matérialisme, la concurrence et la réussite.⁴⁹ On voit que la modernité est une idéologie qui abrite ses contrastes là-dedans.

La libération que l'idéologie moderniste a promis est précieuse à mesure que celle-ci est obtenue. L'appel à la lumière, commente Touraine, est « *bouleversant quand le monde est plongé dans l'obscurité et l'ignorance, dans l'isolement et l'esclavage.* »⁵⁰ Dans un monde où régnaient les monarques et le clergé, où les êtres humains s'étaient écrasés sous les autorités puissantes, l'appel à la liberté, à l'égalité,

⁴⁷ Ibid., p.22.

⁴⁸ GÖLE, Nilüfer. *İslamın yeni kamusal yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000. p. 12

⁴⁹ ÖZDALGA, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik bir Perspektif*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, p: 230

⁵⁰ Ibid., p.121.

à la raison ou à la rationalisation était sans doute irrésistible et révolutionnaire. Mais Touraine se doute si cet appel se sert encore comme une force libératrice dans le monde d'aujourd'hui où les individus sont des « *acheteurs* » et où les ouvriers ne sont que des instruments au service du profit.

Vue de cette perspective, la rationalisation est un concept éminent si elle permet l'esprit scientifique et critique dominer les domaines dont le contrôle était jusque-là aux autorités traditionnelles et à l'arbitraire des puissants, mais « *elle devient un mot redoutable quand elle désigne le taylorisme et les autres méthodes d'organisation du travail qui brisent l'autonomie professionnelle des ouvriers...* ».⁵¹ Selon Touraine, l'économie de la consommation de masse est dominée par le marché et le marketing ; la rationalité dans ce domaine, est au service d'une « *demande exprimant la quête de symboles d'un statut social ou le désir de séduction et d'exotisme...* ».⁵² Donc, on commence à parler d'une rationalité instrumentale et Touraine argumente qu'il est impossible désormais de revenir à l'idée d'un monde régné par les lois de la raison que découvre la science.

Ce tableau montre bien que la modernité est devenue production et consommation de masse, et que « *le monde pur de la raison est désormais envahi par les foules qui mettent les instruments de la modernité au service des demandes les plus médiocres, voire les plus irrationnelles.* »⁵³ Touraine pense que quand on parle d'une société libérale, on parle, en effet, d'une société qui fonctionne graduellement comme un marché balayé des enjeux idéologiques et même politiques ; et dans une telle société, il continue, « *ne survivent que la lutte pour l'argent et la recherche de l'identité.* »⁵⁴ Pour Abdallah Laroui, l'usine propre, lumineuse, remplie d'ordinateurs et presque vide d'homme est le symbole actuel de la modernité économique. Laroui propose que « *la modernité, en tant qu'ensemble des traits qui distinguent une société, ne peut être saisie que comme un processus toujours inégal et toujours inachevé.* »⁵⁵

⁵¹ Ibid., p.121.

⁵² Ibid., p.128.

⁵³ Ibid., p.195.

⁵⁴ Ibid., p.235.

⁵⁵ LAROUÏ, Abdallah. *Islam et Modernité*. Editions La Découverte, Paris, 1986, p.69

La conception classique de la modernité, qui a dominé l'Europe puis l'ensemble du monde occidental est interprétée par Anthony Giddens, comme le cite Touraine, comme « *effort global de production et de contrôle dont les quatre dimensions principales sont l'industrialisme, le capitalisme, l'industrialisation de la guerre et la surveillance de tous les aspects de la vie sociale.* »⁵⁶ La société moderne, selon Giddens, est différente des sociétés naturelles en termes de leur relation avec le « *sacré* » et la « *tradition.* » Giddens propose que les sociétés naturelles faisaient communiquer directement l'individu et le sacré à travers la tradition ; quant au société moderne « *écarter à la fois l'individu et le sacré au profit d'un système social autoproduit, autocontrôlé et autorégulé.* »⁵⁷ Donc, cela veut dire l'installation d'une conception qui, en fait, écarte l'idée de Sujet. Touraine soutient cette approche et annonce ouvertement que « *l'idéologie moderniste affirme avant tout la mort du Sujet.* »⁵⁸

Juste ici, on peut ouvrir une parenthèse sur le thème du « Sujet. » Touraine croit que le thème du Sujet a une importance centrale. Parlant des sociétés occidentales en général, on observe l'affaiblissement du Sujet, au XVIIIe siècle, causé par le recul de la vision chrétienne devant les progrès de la sécularisation ; parce que le nouvel homme moderne est devenu subordonné à la sévérité capitaliste. Touraine argumente que pour la majorité « *la rupture du monde sacré et magique devait laisser la place libre à un monde moderne gouverné par la raison et par l'intérêt, qui surtout serait un seul monde, sans ombre et sans mystère, le monde de la science et de l'action instrumentale.* »⁵⁹ Contrairement à cette approche, les critiques de la modernité, aujourd'hui, défendent l'idée que l'individu ne peut pas devenir Sujet si il est privé de son héritage culturel et religieux parce que, parfois, il va s'en servir pour s'échapper de l'hégémonie de la société.⁶⁰ Donc, on est entré au XIXe siècle avec une éclipse presque complète de l'idée de Sujet. Ce modernisme, en effet, a triomphé jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle où on a commencé à le critiquer et conséquemment où il a commencé à se décomposer ; donc le XXe siècle

⁵⁶ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité.* p.45.

⁵⁷ Ibid., p.45.

⁵⁸ Ibid., p.46.

⁵⁹ Ibid., p.58.

⁶⁰ TÜRKMEN, Buket. "Laikliğin dönüşümü: Liseli gençler, türban ve Atatürk rozeti" dans GÖLE, Nilüfer, *İslamın yeni kamusal yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, p. 142-143

est celui du déclin du modernisme et de la renaissance du Sujet comme la confiance dans la raison conquérante a commencé à s'affaiblir.⁶¹

Touraine propose que la *subjectivation* fût une force aussi puissante que la rationalisation pour définir le modernisme. D'un côté, on parle d'un Sujet dans un monde créé par l'homme et de l'autre, d'un Sujet du monde de la création divine. D'un côté, le Sujet divin laisse sa place à l'homme sujet ; « *ce qui entraîne la rupture de la personne considérée comme réseau de rôles sociaux et de particularités individuelles au profit d'une conscience inquiète de soi et d'une volonté de liberté et de responsabilité.* »⁶² Mais, de l'autre, on observe un « *retour à un Dieu qui ne s'identifie plus à un monde sacralisé, divinisé par la rédemption, mais se définit au contraire par sa distance, son absence et l'arbitraire de sa grâce.* »⁶³

On voit que la libération de l'individu est un des objectifs fondamentaux pour la pensée moderniste. Comme on a indiqué plus haut, l'individu traité comme la créature de Dieu ne possède pas trop de chances de se réaliser et de devenir un sujet propre à soi ; mais dans les sociétés modernes, c'est-à-dire dans un monde sécularisé, l'individu, cette fois, risque d'être écrasé par des identifications sociales et politiques aliénantes, par l'industrialisation capitaliste qui manque de l'âme ou par la culture de consommation qui crée des « acheteurs » hors des êtres humains. Autrement dit, « *le monde moderne, qui libère l'individu, le soumet aussi à de nouvelles lois, tandis que le monde religieux, bouddhique ou chrétien, affirmait la liberté de l'individu en Dieu en même temps qu'il le soumettait à la tradition.* »⁶⁴

Touraine suggère que le courant dominant de la pensée occidentale moderne est scientifique, matérialiste et naturaliste. Sous cette perspective, les modernistes sont persuadés que le recours à Dieu et la référence à l'âme sont les besoins, les pratiques d'une pensée traditionnelle qu'il faut lutter contre. Il est aussi précisé que le rationalisme moderne se défie de l'individu ; autrement dit, il le remplace par des lois impersonnelles de la science applicables aussi à la vie et à la pensée humaines.⁶⁵

⁶¹ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*, p. 81.

⁶² Ibid., p.58.

⁶³ Ibid., p.58.

⁶⁴ Ibid., p.61.

⁶⁵ Ibid., p.327.

Pour Touraine, dans les nouvelles sociétés industrielles, l'individu a perdu de sa nature et de ses droits naturels, il est devenu l'ensemble de ce qu'il se fait et ses droits sont sociaux ; et la distinction entre le Sujet et la société a disparu, l'individu est devenu un être entièrement social et historique.⁶⁶ En effet, la pensée rationnelle a libéré l'humanité des superstitions et de l'ignorance, mais elle n'a pas libéré l'individu. Weber disait qu'elle a substitué le règne de la raison à celui de la coutume et le règne de l'autorité rationnelle légale à celui de l'autorité traditionnelle.⁶⁷ La société moderne s'est transformée en une société de masse, dans la production, dans la consommation et les communications ; donc il n'est pas possible de parler de l'individualisme dans les sociétés modernes contemporaines.

Une telle observation a été faite par René Guénon. Guénon note que les besoins de l'homme augmente quand il risque de manquer de quelque chose et quand ses besoins ne sont pas compensés il risque d'être malheureux ; la civilisation moderne cherche à multiplier les besoins artificiels et par sa nature, elle créera toujours plus de besoins qu'elle n'en pourra satisfaire. Selon Guénon, l'homme ne pouvait pas souffrir d'être privé de ce qui n'existaient pas et auxquels il n'avait jamais rêvé ; mais maintenant au contraire, il est assez désespéré si ces choses lui manque, puisqu'il est habitué à les considérer comme nécessaires, et que, en fait, elles sont vraiment devenues nécessaires pour lui.⁶⁸ Le constat de Touraine, à ce point, est la suivant : « *La morale dite traditionnelle était centrée sur l'individu, même quand elle cherchait à le délivrer de ses passions ; la morale dite moderne n'est-elle pas avant tout un ensemble de règles qui doivent être suivies dans l'intérêt de la société, laquelle ne peut prospérer que si les individus se sacrifient à elle ?* »⁶⁹

Touraine argumente que le refus de la monarchie de droit divin, de l'absolutisme ou de la soumission de la société civile à l'alliance du trône ou de l'autel n'étaient pas les seules motivations de l'idéologie moderniste. Cette idéologie, selon lui, a signifié, en même temps, le refus de la transcendance et, plus concrètement, de la séparation de l'âme et du corps, elle a signifié l'appel à l'unité du monde et de la pensée dominée par la raison ou par la recherche de l'intérêt et du

⁶⁶ Ibid., p.83.

⁶⁷ Ibid., p.327.

⁶⁸ GUENON, René. *La crise du monde moderne*. Gallimard, Paris, 1946, p. 147

⁶⁹ Ibid., p.329.

plaisir.⁷⁰ Touraine condamne la conception classique de la modernité d'être vigoureuse et violente dans ce sens ; parce que cette conception refuse nettement et clairement de compromettre avec les formes traditionnelles d'organisation sociale et de croyance culturelle. Il critique aussi les modernistes et dit qu'ils « *vivent dans une bulle, protégés de tout ce qui trouble la raison et l'ordre naturel des choses.* »⁷¹ Guénon critique aussi les modernistes en disant qu'ils sont trop matérialistes. Selon lui, ils ne conçoivent pas d'autre science que celle des choses qui se mesurent, se comptent et se pèsent, c'est-à-dire des choses matérielles, visibles.⁷² Pour Touraine, c'est la naissance d'un monde et d'un homme nouveaux qui doivent « *être créés en tournant le dos au passé, au Moyen Age, en retrouvant chez les Anciens la confiance en la raison et en donnant une importance centrale au travail, à l'organisation de la production, à la liberté des échanges et à l'impersonnalité des lois.* »⁷³

Touraine n'ignore pas les côtés utiles de cette idéologie, et ajoute aussi que les concepts de Max Weber tels que sécularisation, rationalisation, autorité rationnelle légale, éthique de la responsabilité définissent parfaitement la modernité. Mais il croit aussi qu'il faut pouvoir la critiquer. Son critique est que « *la modernité est conquérante, qu'elle établit la domination des élites rationalisatrices et modernisatrices sur le reste du monde par l'organisation du commerce et des fabriques et par la colonisation.* »⁷⁴ Cette approche fait rappeler au commentaire de Nilüfer Göle sur le sujet. Göle soutient que « *face à la modernité définie par l'Occident, les sociétés orientales se sont affaiblies et ont été obligées de définir leur propre identité et leur propre histoire en fonction de son modèle ; n'ayant pu découvrir la modernité, elles ont de façon continue essayé de saisir leur histoire à sa lumière.* »⁷⁵ Göle fait référence à Daryush Shayegan⁷⁶, un philosophe iranien, qui a avancé l'idée que ces sociétés orientales sont abandonnées à la périphérie de la civilisation occidentale, sont exclues de l'histoire et de la connaissance parce qu'elles n'avaient pu participer à la « *fête des changements* » et cette position fait naître en

⁷⁰ Ibid., p.46.

⁷¹ Ibid., p.47.

⁷² GUENON, René. *La crise du monde moderne*. Gallimard, Paris, 1946, p:134

⁷³ Ibid., p.46.

⁷⁴ Ibid., p.46.

⁷⁵ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. Éditions La Découverte, Paris, 1993. p. 7.

⁷⁶ SHAYEGAN, Daryush. *Le Regard Mutilé*. Albin Michel, Paris, 1989.

elles une blessure mentale, « *une schizophrénie culturelle.* »⁷⁷ Guénon parle de la nature « conquérante » de la modernité aussi ; il critique le monde occidental en disant qu'il veut imposer sa civilisation au reste du monde, et qu'il va porter le trouble chez des sociétés différentes de lui et en plus ces sociétés ne lui demandent rien ; et, puisque c'est une civilisation fondée sur des bases « matérielles », il est tout naturel qu'elle s'impose par les moyens les plus brutaux.⁷⁸

Ce modernisme, nous rappelle Touraine, a été associé à « *un mouvement jubilatoire de libération des individus, qui ne se contentent plus d'échapper aux contrôles politiques et culturels en se réfugiant dans la vie privée, qui proclament leur droit à satisfaire leurs besoins, à critiquer les princes et les prêtres, à défendre leurs idées et leurs préférences.* »⁷⁹ Mais il ajoute aussi que les sociétés modernes, aujourd'hui, sont éloignées de la libération que l'idéologie moderniste leurs a promis. Plus précisément, ces sociétés avancées « *se sentent prisonnières de leurs produits plutôt que des privations traditionnelles, mais elles risquent aussi d'être attirées par le rêve d'une société close, communautaire, protégée contre le changement.* »⁸⁰ Il avertit contre ces risques et propose qu'il faut faire réveiller l'esprit de la Renaissance et les débuts de la modernité pour se protéger contre toutes les formes de répression exercées au nom de l'Etat, de l'argent ou de la raison elle-même. En effet, Touraine ne refuse pas l'essence de l'idée de la modernité mais critique plutôt ce qu'elle est devenue par le temps ; ses conséquences et les risques qu'elle amène. Il trace la frontière du criticisme en disant que « *la critique de l'idéologie moderniste ne doit pas conduire jusqu'au retour de ce qu'elle a détruit.* »⁸¹ Selon lui, critiquer la modernité ne veut pas dire la rejeter, autrement dit, ne conduit pas le plus souvent à la repousser ; la critique de la modernité conduit plutôt à « *séparer ses éléments, à analyser et à évaluer chacun d'entre eux au lieu de se laisser enfermer dans un tout ou rien qui oblige à tout accepter par peur de tout perdre.* »⁸²

⁷⁷ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie.* p. 7.

⁷⁸ GUENON, René. *La crise du monde moderne.*

⁷⁹ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité.* p.48-49.

⁸⁰ Ibid., p.49.

⁸¹ Ibid., p.49.

⁸² Ibid., p.123.

Donc, l'idée n'est pas de rejeter la modernité mais pouvoir la discuter en analysant des aspects positifs et négatifs des ses objectifs. L'épuisement de l'idée de la modernité, selon Touraine, est inévitable ; c'est parce que la modernité est une notion critique plutôt que constructive. Il argumente qu'elle se définit comme un mouvement et faisant référence à la définition du capitalisme par Schumpeter, il ajoute que c'est une « *destruction créatrice.* »⁸³ Il cite le discours de Horkheimer sur la dégradation de la « *raison objective* » en « *raison subjective.* » Elle est celle « *d'une vision rationaliste du monde en une action purement technique par laquelle la rationalité est mise au service de besoins, que ce soient ceux d'un dictateur ou ceux des consommateurs, qui ne sont plus soumis à la raison et à ses principes de régulation de l'ordre social comme de l'ordre naturel.* »⁸⁴ Il se pose la question : « *Que reste-t-il aujourd'hui de l'idéologie moderniste ?* » et il donne la réponse : « *Une critique, une destruction, un désenchantement.* »

1.2.) Religion et critique de la modernité

Cette image révolutionnaire et libératrice de la modernité se complète par un monde gouverné par la raison ; en conséquence, les lois de la nature et la raison remplacent la morale religieuse. La pensée moderniste, on peut dire, s'oppose à la pensée religieuse. Cet appel à la nature qui a une fonction antireligieuse « *cherche à donner au bien et au mal un fondement qui ne soit ni religieux ni psychologique, qui soit seulement social.* »⁸⁵ Donc, on voit que la société avec ses règles et ses lois remplace Dieu comme l'autorité du jugement moral. Comme l'explique Touraine, « *l'être humain n'est plus une créature faite par Dieu à son image, mais un acteur social défini par des rôles, c'est-à-dire par les conduites attachées à des statuts et qui doivent contribuer au bon fonctionnement du système social.* »⁸⁶ Autrement dit, un être humain est décrit par ce qu'il fait, par ses propres choix car il possède une individualité propre à soi et il ne doit plus regarder au Dieu pour chercher la définition du bien et du mal ; parce que le bien et le mal sont exprimés par ce qui est utile ou nuisible au fonctionnement du corps social. La contribution au bon

⁸³ Ibid., p.123.

⁸⁴ Ibid., p.123.

⁸⁵ Ibid., p.28.

⁸⁶ Ibid., p.32.

fonctionnement de la société se situe au centre et doit être connue comme la conduite principale pour chaque individu.

Pour Touraine, le modernisme est un projet antihumaniste, « *car il sait bien que l'idée d'homme a été liée à celle d'âme, qui impose celle de Dieu. Le rejet de toute révélation et de tout principe moral crée un vide, qui est rempli par l'idée de société, c'est-à-dire celle d'utilité sociale.* »⁸⁷ Dans une société moderne, l'homme n'est qu'un citoyen ; la solidarité remplace la charité, le respect des lois remplace la conscience et les juristes avec les administrateurs remplacent les prophètes. D'après l'observation de Touraine, dans le retour actuel des religions ou la renaissance des morales inspirées des essences religieuses, il faut « *voir à la fois la revanche de la communauté sur l'individualisme moderne et la revanche de l'individu contre les mobilisations sociales et politiques associées à la modernisation, qui ont pris des formes extrêmes dans les régimes totalitaires.* »⁸⁸

Dans les pays occidentaux de tradition catholique, et surtout en France, la relation entre le christianisme et la modernité a été présentée dans une idéologie inhumaine ; selon cette présentation la religion signifiait le passé, la résistance au progrès et à la diffusion de la connaissance ; tandis que la modernité signifiait le triomphe des lumières de la raison sur l'irrationalité des croyances. En entrant dans la modernité, la religion éclate, dit Touraine, mais ses composantes ne disparaissent pas ; dans le monde occidental « *reste puissante l'idée que la vie sociale doit reposer sur des valeurs communes, en particulier sur des références religieuses.* »⁸⁹ Il constate que les Etats-Unis où la Bible est reconnue comme le fondement religieux de la Constitution n'ignorent pas le fondement religieux des normes sociales. Cette particularité, souligne Touraine, est ce qui différencie ce pays des pays d'Europe occidentale ; il propose que la culture politique des Etats-Unis est restée beaucoup plus proche du XVIIIe siècle et de son déisme que celle des pays d'Europe occidentale qui se sont fortement influencés par l'idéologie nationaliste du XIXe siècle.

⁸⁷ Ibid., p.47.

⁸⁸ Ibid., p.61.

⁸⁹ Ibid., p.392.

Ce moralisme modernisateur est important pour Touraine puisqu'il associe raison et religion. La philosophie des Lumières est ce qui vaut pour Touraine ; c'est-à-dire, une approche dont le but était de sauver l'humanité des côtés obscurs de la croyance religieuse mais sans refuser la religion elle-même. Parce que l'individu a une âme dont l'absence crée un vide ; donc l'essentiel est d'unir raison et religion pour pouvoir libérer l'individu des superstitions et en même temps pour éviter la possibilité qu'il ne devienne pas plus qu'un citoyen. L'équilibre entre la raison et la religion est ce qui est idéal pour une société ; c'est cet équilibre qui peut transformer les êtres humains en des Sujets. Le sujet, selon Touraine, a deux faces qu'il ne faut pas séparer : la liberté et l'appartenance. Si on pense que le sujet n'est que liberté, on risque de le réduire à être un producteur et un consommateur rationnel et si à l'inverse on ne voit en lui qu'appartenance et traditions culturelles, cette fois on le délaisse sans défense avec les pouvoirs qui parlent au nom des communautés.⁹⁰ La délivrance de ce dilemme se trouve dans la combinaison parfaite de la rationalisation et de la subjectivation ; le sujet se définit à la fois par « *sa volonté d'organiser sa vie et son action et par sa défense d'une identité culturelle menacée par les appareils dominants ou colonisateurs.* »⁹¹

Ce qui vaut pour les sociétés occidentales vaut aussi pour celles non-Occidentales. Mais pour ces dernières où la modernisation est interprétée comme une menace les conditions sont plus dures. Surtout une partie du monde musulman, souligne Touraine, « *fait appel à une tradition à la fois sociale, intellectuelle et religieuse contre une incorporation de type colonial dans un modèle de marché mondial des biens et des idées dominé par les puissances 'centrales'.* »⁹² Cet appel, selon Touraine, conduit à la transformation de la religion en une force surtout politique et réduit la modernité à des techniques mises au service d'une volonté de défense ou d'attaque.⁹³ On argumente que dans les sociétés musulmanes, il s'agit d'un « néo-islam » qui porte en lui les exigences de la modernité et il y répond à sa manière, sans en avoir une conscience claire.⁹⁴

⁹⁰ Ibid., p.402.

⁹¹ Ibid., p.404.

⁹² Ibid., p.393.

⁹³ Ibid., p.393.

⁹⁴ LAROUÏ, Abdallah. *Islam et Modernité.* p.94.

En somme, une société moderne n'est pas indifférente à la religion ou éloignée du sacré. La société la plus moderne est « *celle qui a prolongé la rupture du monde religieux par le développement conjoint d'affirmations du sujet personnel et de résistances à la destruction des identités personnelles et collectives.* »⁹⁵ Touraine précise que les sociétés modernes doivent réviser leur image et doivent intégrer « *une grande partie de ce qu'elles ont exclu, ignoré ou méprisé.* » Autrement dit, il offre une nouvelle définition du Sujet ; le Sujet idéal a la force de résister aux appareils de pouvoir, s'appuie sur ses traditions culturelles et sa religion tout en préservant sa liberté.⁹⁶

2.) La notion de la « modernité multiple »

De nombreux théoriciens sociaux ont fourni les arguments d'une conception de la « modernité multiple ». Ces approches ont permis de rectifier l'association de la modernité avec la modernité culturelle occidentale et le point de vue selon lequel la modernité succède à la tradition. Parmi ces théoriciens, le travail de Shmuel Eisenstadt, en particulier, a posé les jalons d'une théorie de la modernité basée sur la globalisation et une sociologie historique comparative des civilisations qui rejette de telles dichotomies.

Eisenstadt⁹⁷ défend l'idée que chaque civilisation possède une modernité particulière avec des acquis et des faiblesses spécifiques. Selon lui, l'apparition de la modernité comme elle s'est cristallisée la première fois en Europe occidentale était une transformation dramatique qui s'est répandue dans la plupart des autres régions du monde, donnant continuellement lieu au développement de la modernité multiple et changeante. Il faut souligner que le programme culturel et politique de la modernité, cristallisé en Europe de l'ouest en 17^{ème} siècle, est caractérisé par quelques dispositifs idéologiques très distincts et a donc eu des implications institutionnelles très singulières. Autrement dit, ce programme est enraciné dans les fondements spécifiques de la civilisation européenne et de son expérience historique et en détermine les emprises. Le paradoxe, ici, est que ce programme « européen » a

⁹⁵ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. p.394.

⁹⁶ Ibid., p. 408.

⁹⁷ Shmuel Eisenstadt est un sociologue Israélien qui a inventé le concept la 'modernité multiple.' Depuis 1990, il est professeur à l'Université Hebrew de Jerusalem dans le Département de sociologie.

été présenté et perçu comme doté d'une validité universelle; les contours fondamentaux de cette modernité « européenne » étaient acceptés comme le modèle de la société moderne.

La notion de la « modernité multiple » peut être vue comme une réfutation des théories de la modernisation répandues dans les années 1950, qui supposaient que toutes les sociétés industrielles se convergeraient un jour, et qu'une telle convergence avait déjà cours. Les analyses « classiques » de penseurs de la société comme Karl Marx et Emile Durkheim, et, à un certain degré, Max Weber, ont toutes supposé ce que Eisenstadt dénomme « le programme culturel de la modernité ». Elles avaient toutes leur origine en Europe mais étaient destinées à avoir une portée universelle avec le temps.⁹⁸ Alain Touraine partage la même idée et dit que ce que Weber décrit n'est pas la modernité mais « *un mode particulier de modernisation qui se caractérise à la fois par une grande concentration des moyens au service de la rationalisation économique et par la forte répression qui s'exerce sur les appartenances sociales et culturelles traditionnelles, sur les besoins personnels de consommation et sur toutes les forces sociales qui sont identifiés par les capitalistes au règne des besoins immédiats, de la paresse et de l'irrationalité.* »⁹⁹

Le programme moderne a nécessité également une transformation radicale des conceptions et des lieux de l'ordre politique, la constitution de l'arène politique, et des caractéristiques du processus politique. L'idée centrale moderne était la panne de toutes les légitimations traditionnelles de l'ordre politique, et avec lui l'ouverture de différentes possibilités dans la construction d'un nouvel ordre.¹⁰⁰ La notion la « *modernité multiple* » s'oppose à ce point de vue de certaines théories classiques de sociologie et surtout des théories de la modernisation et de la convergence des sociétés traditionnelles qui étaient très influentes après la deuxième guerre mondiale.

On supposait alors que le programme culturel de la modernité qui s'est développé en Europe moderne et les constellations institutionnelles fondamentales nées de cette même modernité, en relation avec ce programme culturel,

⁹⁸ EISENSTADT, Shmuel N. , (ed.) *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Jersey, 2005 p:ix

⁹⁹ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. Librairie Arthème Fayard, 1992. p. 43.

¹⁰⁰ EISENSTADT, Shmuel N. ed. *Multiple Modernities*, p.5.

prédomineraient finalement dans toutes les sociétés modernes et seraient adoptés par toutes les sociétés en voie de modernisation. Pourtant comme beaucoup de sociétés se sont modernisées dans l'immédiate après-guerre, Eisenstadt aperçoit que les suppositions homogénéisantes et hégémoniques de ce programme occidental de modernité n'ont pas été réalisées ; les développements vécus dans les sociétés non-occidentales ont réfuté ces suppositions.

Touraine aussi critique à un certain degré la modernisation occidentale en proposant que les penseurs des pays occidentaux, c'est-à-dire des Etats européens et des Etats-Unis, ont identifié souvent « *leur modernisation à la modernisation générale, comme si la rupture avec le passé et la formation d'une élite proprement capitaliste étaient les conditions nécessaires et centrales de la formation d'une société moderne.* »¹⁰¹ C'est vrai que la modernité s'est répandue presque partout dans le monde ; néanmoins c'est aussi vrai qu'elle n'a pas donné naissance à une seule civilisation ou à un schéma institutionnel unique, mais à plusieurs civilisations ou schémas de civilisation moderne, c'est-à-dire à des civilisations partageant des caractéristiques communes bien que développant des dynamiques idéologiques et institutionnelles différentes et pourtant de même origine ; en d'autres termes, ce sont des modernités multiples.¹⁰² De plus, dans beaucoup de sociétés non-occidentales, toutes distinctement et indéniablement modernes, existait peu de dispositions à imiter l'occident, ou de lui reconnaître des qualités de fait.¹⁰³ Donc, de ce point de vue, on peut argumenter que la théorie de la 'modernité multiple' est l'antithèse de la théorie des chocs inévitables entre les civilisations et les grandes religions ; et que le projet de « *modernité multiple* » présente un défi aux récits d'uni-civilisation de la modernité occidentale.¹⁰⁴ Ce discours contemporain soulève inévitablement la question suivante : est-ce que le projet moderne des années 1950 est épuisé ?

La notion de « *modernité multiple* » présume que la meilleure manière de comprendre le monde contemporain est de le percevoir comme l'histoire de la constitution continuelle et reconstitution d'une multiplicité de programmes culturels.

¹⁰¹ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. Librairie Arthème Fayard, 1992. p. 43.

¹⁰² EISENSTADT, Shmuel N. *La Modernité Multiple Comme Défi à la Sociologie*. Cairn?????????

¹⁰³ EISENSTADT, Shmuel N. ed. *Multiple Modernities*, p.ix

¹⁰⁴ GÖLE, Nilüfer. *Snapshots of Islamic Modernities* dans "Multiple Modernities" ed. Eisenstadt, Shmuel. Transaction Publishers, New Jersey, 2002. p.91.

Ces reconstructions institutionnelles et idéologiques sont portées par les acteurs sociaux, et également par les mouvements sociaux poursuivant différents programmes de modernité, ayant des perceptions très différentes de ce qui fait la modernité d'une société. En effet, ces acteurs et ces mouvements sociaux forment des expressions uniques, singulières de la modernité; et en conséquence, différents Etats-nation et différents groupements ethniques et culturels émergent avec leur conception spécifique de la « modernité » ou du « moderne. » Une des plus importantes implications du terme « modernité multiple » est que la modernité et l'occidentalisation ne sont pas identiques. Les modèles occidentaux de la modernité ne sont pas les seules modernités « authentiques », bien que leur précedence historique est reconnue et qu'ils continuent à être un point de référence pour les autres.¹⁰⁵ Göle aussi défend la même idée en disant que la modernisation et l'occidentalisation qui indiquaient le même phénomène dans la deuxième moitié du 20ème siècle, se sont séparées dans le monde contemporain.¹⁰⁶

Reconnaître une multiplicité de modernités continuellement en évolution apporte en soi une confrontation; on cherche la réponse à ce qui constitue le noyau commun de la modernité. Il est clair que chaque culture nationale ne peut pas être interprétée comme un modèle de la modernité propre en soi ; parce que cela voudrait dire que la modernité se multipliera infiniment au point où la conception perd toute signification. Donc on a besoin d'une conception de la modernité qui, d'une part reflète ses différentes formes, et de l'autre maintient à un certain degré une dimension universelle.¹⁰⁷ Cette perspective, alors, peut être formulée de la façon suivante : la modernité doit être regardée comme civilisation distincte, avec des caractéristiques institutionnelles et culturelles distinctes. Pour être plus précis, le noyau de la modernité est la cristallisation et le développement du mode ou des modes de l'interprétation du monde, d'un programme culturel distinct, combinée avec le développement d'un ensemble ou des ensembles de nouvelles formations

¹⁰⁵ Ibid., p.2-3.

¹⁰⁶ GÖLE, Nilüfer. *Global Expectations, Local Experiences: Non-Western Modernities*. Arts, Wilhelmus Antonius. "Through a Glass Darkly: Blurred Images of Cultural Tradition and Modernity over Distance and Time."

[E-Book] Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2000. p.48.

¹⁰⁷ DELANTY, Gerard. *Cultural Translations and European Modernity* dans "Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity" ed. Ben Rafael, Eliezer. [E-Book] Brill, Leiden, The Netherlands, 2005. p.443.

institutionnelles.¹⁰⁸

Delanty pose la question si la modernité a eu une origine indépendante dans les régions non-occidentales. Il donne l'exemple des sociétés musulmanes et argumente qu'il est possible de parler des formes de modernité indépendantes et sociales. Pour lui, ce sont des réponses locales données à la globalisation.¹⁰⁹ La globalisation peut être définie simplement comme l'intensification de la modernité à travers le monde entier qui devient une mosaïque de ses traductions culturelles. La modernité globale est la forme émergente de la modernité d'aujourd'hui et n'est rien d'avantage que des interconnexions intensifiées résultant de la transformation sociale accélérée, des nouvelles possibilités pour la traduction culturelle et des frontières s'estompant entre les différentes régions du monde. La modernité globale peut être examinée en se référant à certains processus de traduction culturelle comme interpénétration sociale, dynamique de différenciation et intégration, produisant des modèles convergents ou divergents. Ses formes diverses sont variées assujetties aux réponses que la localisation produit.¹¹⁰ Vue de cette perspective, la modernité est globalement inclinée mais n'est ni universelle ni occidentale. La modernité n'est pas universelle ; elle ne se repose pas sur une base morale ou culturelle universelle. On peut dire que cette modernité globale est la forme primaire de la modernité aujourd'hui, parce que la modernité n'est plus définie en se référant aux civilisations ou aux traditions pré-modernes demeurées intactes, immunes ou étrangères à la modernité. Pour Göle, le processus de la globalisation est un nouveau défi à repenser la modernité après sa rencontre avec des expériences non-Occidentales.¹¹¹

La modernité a eu une influence sur pratiquement chaque partie du monde, y compris les sociétés indigènes, qui ont été transformées par l'impact de la culture du monde et ont dû réinterpréter leur propre culture d'après ces nouvelles conditions. L'impulsion de « transformation » de la modernité –dans le capitalisme, en sciences, dans la formation et la démocratisation de l'état, en technologie, dans les communications, dans des identités collectives et des modèles culturels- a été multilinéaire et inégale, mais elle a eu son impact sur presque chaque coin du monde

¹⁰⁸ Colloque "Le Dialogue Interculturel," Jean Monnet Group on Intercultural Dialogue Commission Européenne, Bruxelles le 20 et 21 Mars 2002, <http://www.medea.be/files/11.doc>

¹⁰⁹ DELANTY, Gerard. *Cultural Translations and European Modernity*, p.453.

¹¹⁰ Ibid., p.453-454.

¹¹¹ GÖLE, Nilüfer. *Global Expectations, Local Experiences: Non-Western Modernities*, p.47.

et a promu à une modernité qui n'est spécifique à aucune nation, aucune société ou aucune culture. En effet, cette modernité « globalisée », si l'on veut, « *permet aux sociétés du monde de se reconstruire.* »¹¹² La modernité n'est pas une culture propre en soi et c'est pourquoi elle peut prendre racine n'importe où et à tout moment ; c'est parce que chaque traduction est la transformation de l'objet et du sujet en même temps. Comme Delanty le note, « *l'essence de la modernité est une capacité à transformer la culture dans un processus continu de traduction.* »¹¹³

Les modernités non-occidentales accentuent le particularisme des expériences locales et en même temps démontrent que la modernité globale est inévitable ou indéniable. Les trajectoires historiques, politiques et intellectuelles de ces pays sont formées par leur dépendance à la modernité occidentale. Par le processus de colonisation ou la mission de civilisation dans le passé, ou bien par le capitalisme, les médias ou la migration globale aujourd'hui, la modernité est devenue une pratique indigène avec ses valeurs comme l'Etat-nation, le sécularisme, la démocratie, l'égalité ou la science.¹¹⁴ La modernité est si gravée dans ces pays qu'elle affecte non seulement les établissements ou les institutions mais aussi la vie sociale, la vie quotidienne ou la définition de soi. Donc, la modernité perd de sa nature externe occidentale et devient un phénomène indigène, hybride et local.

2.1.) Les mouvements sociaux

L'âge « classique » de la modernité commence à s'affaiblir par l'intensification des forces de la mondialisation. Cette tendance s'est manifestée en particulier par l'autonomie grandissante des flux financiers et commerciaux, par l'intensification des migrations internationales et par le développement des problèmes sociaux à l'échelle globale tels que les épidémies, le crime organisé, l'immigration clandestine et le trafic des humains ou la violence des jeunes. Tout cela a contribué à réduire le contrôle de l'Etat-nation moderne, tel qu'il s'était cristallisé en Europe, sur les affaires économiques et politiques.¹¹⁵ L'affaiblissement de la centralité idéologique et symbolique de l'Etat-nation a donné lieu aux nouvelles

¹¹² DELANTY, Gerard. *Cultural Translations and European Modernity*, p.454.

¹¹³ Ibid., p.455.

¹¹⁴ GÖLE, Nilüfer. *Global Expectations, Local Experiences: Non-Western Modernities*. p. 47.

¹¹⁵ EISENSTADT, Shmuel, "La Modernité Multiple Comme Défi à la Sociologie"

visions politiques et sociales, aux nouvelles visions de l'identité collective. Ces visions et ces identités originales ont été développées par de nouveaux mouvements sociaux. Ces forces nouvelles diffusaient une politique culturelle ou une politique d'identité généralement présentées sous le nom de multiculturalisme et se donnaient comme objectif la construction de nouveaux espaces sociaux, politiques et culturels autonomes.¹¹⁶

Ces nouveaux mouvements sociaux se sont développés d'abord en Europe, puis aux Amériques et plus tard dans le monde entier en relation avec les programmes culturels et politiques de la modernité et des processus réels de son institutionnalisation dans les pays. Ces mouvements se sont cristallisés autour des processus et des problèmes de l'industrialisation et de l'expansion du capitalisme ; c'est-à-dire de la construction de nouveaux régimes et formations politiques modernes et des systèmes internationaux. Au-delà de l'Europe de l'ouest, les mouvements sociaux indigènes ont surgi par rapport à l'expansion universelle de la modernité dans sa dimension impérialiste –économique, militaire et idéologique- et à la confrontation entre l'hégémonie occidentale et les nombreuses traditions, civilisations, sociétés du monde. Ces mouvements ont reflété la recherche par ces sociétés d'une position autonome dans le nouveau système international.

Plusieurs groupes dans des nations non-européennes –les élites et les intellectuels en particulier- ont été attirés par les thèmes modernes promulgués par les mouvements de l'occident et par les établissements politiques d'origine européenne parce que cette position leur a permis de participer activement dans la nouvelle tradition moderne et universelle ainsi que le rejet du « contrôle » et de l'hégémonie occidentaux. Un des aspects les plus importants de l'expansion de ces thèmes au delà de l'Europe de l'ouest et de leur appropriation par différents groupes dans le monde non-occidental résident dans le fait que cela leur a permis de se rebeller contre les réalités institutionnelles de la nouvelle civilisation moderne en s'appuyant sur ses propres symboles et propositions. Les mouvements sociaux principaux étaient d'importance cruciale dans la cristallisation des formulations multiples et divergentes de l'âge « classique » de la modernité. Les modèles

¹¹⁶ Ibid.,

prédominants de l'âge « classique » ont été changés ou décalés pour former la scène internationale contemporaine.¹¹⁷

Les « nouveaux » mouvements sociaux ont commencé par les mouvements étudiantins vers la fin des années 1960 et le début des années 1970 ; c'étaient des mouvements féministes, écologiques, de nombreux mouvements ethniques et séparatistes, et un peu plus tard, des mouvements religieux fondamentalistes et communautaristes qui ont émergé au sein des communautés musulmanes, juives et protestantes. Ces mouvements sont parvenus à occuper une place centrale dans beaucoup de sociétés nationales et parfois même sur la scène internationale. Simultanément, dans l'ère contemporaine, les nouveaux types d'arrangements ou de secteurs sociaux se sont développés au point de défier le modèle classique de l'Etat-nation moderne. Ce développement était une illustration importante de l'apparition de nouvelles diasporas et minorités parmi lesquelles la plus importante étant les musulmans en Europe et dans une certaine mesure aux Etats-Unis.¹¹⁸ Le phénomène de nouvelles diasporas et minorités est étroitement lié aux quelques aspects principaux de la mondialisation comme l'autonomie croissante du monde financier, les migrations internationales intensifiées, et les problèmes sociaux à l'échelle globale cités plus tôt. Dans l'arène culturelle, les processus de mondialisation se rendent visibles par l'expansion hégémonique, par les médias qui portent uniformément des valeurs et des visions culturelles occidentales, mais surtout américaines. Tous ces processus ont servi à réduire le contrôle de l'Etat-nation sur ses propres affaires économiques et politiques. Tous ces développements ont précipité la résurrection, ou plutôt la « reconstruction » des identités ethniques, locales, régionales ou religieuses qui ont été refoulées ou ignorées jusqu'ici et les a repositionnées au centre de leurs sociétés respectives.

Ce n'est pas que les nouveaux mouvements sociaux ne veulent pas être « domiciliés » dans leur pays ; une partie de leur lutte est de devenir « domestiques » mais pas en terme des modèles classiques d'assimilation. Ils visent à être identifiés dans la sphère publique locale et dans la constitution de la société civile ; et ils visent

¹¹⁷ EISENSTADT, Shmuel.[e-book] *Comparative Civilisations and Multiple Modernities: A Collection of Essays* p.961.

¹¹⁸ Ibid., p.962.

à ne pas être confinés dans la sphère privée.¹¹⁹ Ils sont locaux mais ils tendent à être transnationaux pour capter la possibilité d'être liés aux formations culturelles et religieuses plus vastes, reconstruites sous l'effet des conditions modernes. Ce sont principalement les divers mouvements religieux –musulmans, protestants, juifs– plutôt fondamentalistes, qui se sont fait connaître sur la scène internationale par l'utilisation des réseaux sociaux intensifs d'un caractère intra-religieux ou interreligieux. Eisenstadt défend l'argument suivant: « *La réapparition de la religion n'a pas nécessité un simple retour aux quelques formes traditionnelles de la religion, mais plutôt une reconstitution de grande envergure de ce composant religieux.* »¹²⁰

L'apparition des nouveaux mouvements sociaux et des nouveaux types de diaspora défie fortement le modèle de la nation moderne et de l'Etat révolutionnaire. Comme nous avons exprimé plus haut, elle confirme en effet l'affaiblissement de la centralité idéologique et symbolique de l'Etat-nation, de sa position comme composante principale du programme culturel de la modernité. Mais est-ce que ces développements signalent la fin du programme moderne ? Un examen plus serré de ces mouvements, principalement des fondamentalismes, et dans une certaine mesure des communautarismes-religieux, présente une image beaucoup plus complexe. Une analyse méticuleuse des mouvements fondamentalistes indique qu'ils promulguent des visions distinctes de la modernité, tout en essayant d'appropriier la modernité à leurs propres conditions.

Eisenstadt discute que « *les mouvements fondamentalistes extrêmes élaborent des thèmes apparemment antimodernes, ou plutôt anti-Lumières, mais ils partagent, paradoxalement, beaucoup d'éléments révolutionnaires des Jacobins comme des communistes. La similitude avec les mouvements communistes se situe dans le projet d'établir un nouvel ordre social enraciné dans les principes idéologiques, révolutionnaires, et universels.* »¹²¹ Les mouvements communistes et fondamentalistes –ceux des musulmans par exemple– ont tous deux été internationaux dans leur portée et ont été activés par des réseaux transnationaux très intenses qui ont facilité la diffusion de leurs messages universels. Les caractéristiques modernes distinctes de ces mouvements fondamentalistes sont

¹¹⁹ Ibid., p.963.

¹²⁰ Ibid., p.964.

¹²¹ Ibid., p.965.

manifestes, par exemple, dans l'utilisation des technologies de communication modernes et des techniques modernes de la propagande et principalement, dans plusieurs de leurs principes d'organisation, tels la tendance à une discipline très forte et l'obéissance à un chef quasi-sacré. Eisenstadt soutient que plusieurs de ces mouvements fondamentalistes partagent la croyance Jacobine en la supériorité de la politique, dans leur cas c'est la politique religieuse, ou la croyance en l'action organisée guidée par une vision religieuse totalisante, totalitaire pour reconstruire la société. Il indique, néanmoins, que *« l'héritage idéologique et politique des Révolutions qui ont incarné ou illustré la victoire des tendances hétérodoxes gnostiques visant à instaurer le Royaume de Dieu sur Terre, constitue le lien crucial entre le programme culturel et politique de la modernité et les mouvements fondamentalistes. »*¹²²

Selon Eisenstadt, une des manifestations les plus intéressantes et les plus paradoxales de cette configuration des mouvements et des régimes fondamentalistes modernes réside dans leur idéologie antimoderne ou au moins antilibérale, qui est illustrée par leur attitude envers les femmes. D'une part, la plupart de ces mouvements promulguent une attitude fortement patriarcale et antiféministe qui tend à isoler les femmes et à leur imposer des restrictions de grande envergure; c'est un cas de figure qui peut être trouvé davantage dans plusieurs régimes arabes ; l'Arabie Saoudite pour donner un exemple. D'autre part, rigidement en contraste avec ces régimes traditionalistes, les mouvements fondamentalistes modernes mobilisent les femmes, que ce soit dans des démonstrations, des organisations civiles ou paramilitaires. En effet, d'après Eisenstadt, *« la reconfiguration de la construction sociale et culturelle des femmes et de la construction d'une nouvelle identité publique enracinée dans la vision islamiste, constitue une composante très importante dans les programmes fondamentalistes en Iran ou en Turquie. Ces programmes sont fortement supportés par les femmes éduquées, professionnelles et de rang social élevé qui se sentent 'aliénées' dans l'espace publique séculaire. »*¹²³

Eisenstadt observe qu'aux élections de 1996, en Iran, les femmes iraniennes n'ont pas seulement voté mais elles se sont également présentées comme candidates au parlement. Il dit qu'il a été réclamé que la loi islamique ne privait pas les femmes

¹²² Ibid., p:966

¹²³ Ibid., p:967

d'occuper une position dans l'administration publique. Plus tard, les femmes ont constitué un élément très important dans les contestations entre les forces plus ouvertes (libérales) et plus conservatrices.¹²⁴ Les composantes modernes de plusieurs de ces mouvements fondamentalistes se rendent visibles également dans quelques aspects de leur institutionnalisation. Quand la Révolution Islamique a triomphé en Iran, elle n'a pas supprimé la plupart des établissements modernes précédents comme le parlement, le *meclis*, les élections démocratiques ou même la Présidence de la République. L'importance des élections présidentielles a été démontrée en Mai 1997, quand Muhammad Khatami, le candidat moins conservateur, a été élu principalement grâce aux votes des femmes et des jeunes. Il faut nécessairement ajouter qu'il a été élu contre les orientations et les recommandations du conseil islamique. Le *meclis* et le système électoral ont été reconstruits avec quelques éléments Jacobins et une tenue islamique. En plus, la légitimation de ce régime contient une composante moderne importante indiquée dans la constitution qui stipule, sans les réconcilier, deux sources différentes de la souveraineté ; Dieu et le peuple. Ici on doit ajouter que le « peuple » est entendu comme « *communauté des croyants*. »¹²⁵

Eisenstadt parle des différences et des similarités entre divers mouvements sociaux comme les mouvements féministes, les mouvements écologiques, les mouvements communautaristes-nationaux ou les mouvements communautaristes-religieux. Il souligne que tous ces mouvements et leurs programmes constituent une partie, une parcelle de l'agenda politique moderne : tous essaient d'interpréter et de s'approprier la modernité à leurs propres conditions. Tous ces mouvements partagent un souci commun qui a constitué la base du discours de la modernité dès son apparition en Europe ; les relations entre leurs identités et les thèmes universels promulgués par les programmes hégémoniques de la modernité. Tout en allant au-delà du modèle de l'Etat-nation, ces nouveaux mouvements n'ont pas pu aller au-delà des problèmes principaux de la modernité et cette problématique constitue une composante centrale de leurs discours. Ils sont tous profondément réfléchis, ils sont tous conscients du fait qu'aucune réponse aux tensions inhérentes à la modernité n'est définitive. Même si chacun cherche à sa propre manière à fournir des réponses définitives et incontestables aux dilemmes irréductibles de la modernité, en fait, ils

¹²⁴ Ibid., p:967

¹²⁵ Ibid., p. 968

ont reconstitué le problème de la modernité dans de nouveaux contextes historiques, d'une nouvelle manière.¹²⁶

Les mouvements fondamentalistes contemporains adoptent une attitude radicalement négative envers certaines composantes du programme culturel et politique de la modernité, bref les Lumières, particulièrement l'autonomie et la souveraineté de la raison et de l'individu. Les groupes fondamentalistes proposent un démenti idéologique de ces composantes des Lumières et une attitude fondamentalement conflictuelle non seulement envers l'hégémonie occidentale mais envers l'ouest en tant que tel conçu d'une manière totale. Dans cette perspective, les thèmes de la justice sociale, par exemple, ont été habituellement discutés en termes de leurs propres traditions, souvent dépeintes comme supérieures par nature aux celles de l'occident matérialiste et socialiste.

Tous ces mouvements visent à une expansion et une diffusion mondiales à travers les médias. Ils sont politisés, formulant leurs programmes en termes fortement politiques et idéologiques, reconstruisant continuellement leurs identités collectives en référence avec le nouveau contexte global. La discussion et la confrontation dans lesquelles ils s'engagent peuvent, en effet, être formulées en termes de « civilisation », mais le concept de « civilisation » même provient du langage de la modernité.¹²⁷ Tous ces développements conduisent à la réinterprétation continue et à la reconstruction du programme culturel de la modernité, à la construction des modernités multiples et des interprétations multiples de la modernité.

Les divers groupes et mouvements tentent de s'appropriier la modernité et d'en redéfinir le discours selon leurs propres termes ; et plus crucialement, ils œuvrent à désoccidentaliser la modernité, à priver l'ouest du monopole de la modernité. Dans ce large contexte, la modernité européenne ou occidentale n'est pas acceptée comme la seule « vraie » modernité, mais juste comme un élément de « modernité multiple ». La désoccidentalisation de la modernité implique la diversification croissante de la compréhension et des visions de la modernité, bien

¹²⁶ Ibid., p. 972-973

¹²⁷ Ibid., p. 975

loin de celles hégémoniques et homogénéisantes qui étaient répandues dans les années 1950.¹²⁸

3.) Modernité et Islam

Une transformation de la société européenne a eu lieu, en général, entre le 18^e et le 19^e siècle. Cette transformation a été couverte par deux changements cruciaux : la révolution industrielle introduisant l'âge technologique, et la révolution française (1789) changeant les valeurs sociales principales. Cette transformation a affecté non seulement l'Europe mais aussi le reste du monde, particulièrement par l'expansion coloniale européenne. On doit ne pas penser que tout ce qui s'est produit dans le monde musulman pendant cette période est simplement une réponse à ces changements européens ; le monde musulman continue à changer ou à évoluer sur son propre chemin. Mais il faut souligner, en même temps, que l'Islam se trouve dans une situation de « *révision et construction fondamentales.* »¹²⁹ Avant d'analyser cette hypothèse, Rippin se pose certaines questions : Pourquoi et comment cette situation de « *révision et construction* » a surgi ? Quelles sont les caractéristiques de l'âge moderne qui ont créé cette situation ? Pourquoi l'Islam a du affronter cette situation ? Et pourquoi affronter cette situation semble être un tel problème ?

Selon Rippin, la modernité a créé des changements fondamentaux dans la politique, les sciences économiques, l'organisation sociale et le discours intellectuel. Dans la sphère économique, l'industrialisation a apporté le développement, les grandes sommes de capitale et inévitablement, l'apparition de nouvelles classes sociales ; dans la sphère politique, le changement est observé dans la diversité des partis politiques, des syndicats et des groupes de la jeunesse ; dans la sphère sociale, c'est le changement dans la relation entre les sexes, les communications de masse, ou bien l'urbanisation ; et dans le domaine intellectuel, c'est la prééminence de l'idée du progrès, l'apparition des normes séculaires et rationnelles.¹³⁰ Les efforts de modernisation dans un pays musulman, propose Göle, deviennent « *une affaire de civilisation dans la mesure où les termes mêmes de cette modernisation sont définis*

¹²⁸ Ibid., p. 976-977

¹²⁹ RIPPIN, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices: The Contemporary Period* Volume 2. Routledge, New York, 1993, p. 11

¹³⁰ Ibid., p.11

par la pratique et la culture occidentales. »¹³¹ De cette perspective, sur la voie de modernisation ou de « civilisation », les expériences et l'héritage du monde non-occidental perdent de leurs valeurs et portent une négation.

Anne-Marie Delcambre¹³² argumente que la modernité de la philosophie occidentale ne possède pas un caractère religieux. Elle dit que la modernité, telle qu'elle est perçue dans l'occident, regarde vers la terre plutôt que vers le ciel ; elle ne considère pas le groupe mais plutôt l'individu comme le sujet autonome. En d'autres termes, la philosophie qui est la base de la modernité est le fruit de la Déclaration Française des Droites de l'Homme et du Citoyen en 1789. Mais Delcambre insiste qu'en considérant la modernité, on doit faire une distinction entre la philosophie et la technique. Selon elle, du point de vue de la philosophie occidentale, il est impossible de conclure que l'Islam est moderne.¹³³ Parce que la philosophie occidentale moderne accepte l'athée, l'agnostique, le renégat, et en effet le corrompu. Elle ne fait aucune différence entre l'homme et la femme, le croyant et l'infidèle. En bref, elle est basée sur l'humanisme séculaire, pas sur l'humanisme religieux. Donc, il est tout à fait compréhensible que les fondamentalistes musulmans refusent d'accepter une telle philosophie qui va à l'encontre des bases théoriques de la loi musulmane. Delcambre propose aussi que dans tout ce qui concerne la technologie et la science moderne, l'Islam a accepté la modernité.¹³⁴ Pour elle, dans le monde musulman, on refuse violemment de moderniser Islam, on préfère à la place d'Islamiser la modernité.

Les analyses de Delcambre, en effet, représentent l'approche d'un groupe remarquable des intellectuels occidentaux sur le sujet « modernité et islam. » Mais il existe aussi ceux qui voient dans la modernité que l'hégémonie occidentale. Bertrand Badie¹³⁵, un politologue français qui s'est spécialisé plutôt sur les structures étatiques et les changements politiques en et en dehors de l'Europe, tente d'expliquer que

¹³¹ GÖLE, Nilüfer. *Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie*. Cemoti, no 19-Laïcité(s) en France et en Turquie, [En ligne], mis en ligne le 14 mai 2006. URL: <http://cemoti.revues.org/document1691.html> . Consulté le 15 novembre 2007.

¹³² Anne-Marie Delcambre possède des doctorats dans la législation et la civilisation islamique. Elle est professeur de l'arabe au Lycée Louis-le-Grand, Paris.

¹³³ DELCAMBRE, Anne-Marie. *Inside Islam*. Marquette University Pres, 2005, p. 102-103.

¹³⁴ Ibid., p. 103

¹³⁵ Bertrand Badie est un politologue français spécialiste des relations internationales. Il est professeur des Universités à l'Institut d'Études Politiques de Paris et enseignant-chercheur associé au Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI).

l'hégémonie ne veut pas dire universalité. À ses yeux, en particulier, le monde musulman « *ne doit pas être étudié à travers le chablon des sociétés industrielles occidentales, modèle implicite au regard duquel les sociétés musulmanes ont longtemps été examinées du point de vue d'une 'insuffisance' ou d'un 'retard' à combler.* »¹³⁶ Badie insiste qu'il faut saisir la pluralité des modes du développement politique et des stratégies étatiques sans perdre de vue la question de la modernité et de la modernisation. Il argumente que la modernité est diverse et précise que « *tout en inspirant hors d'Occident la plupart des discours qui se réclament effectivement de l'État, de la démocratie ou de la nation, tout en orientant la formation des structures politiques manifestement marquées par le modèle bureaucratique, par l'interaction systématique du pouvoir et de la société, ou par la mobilisation partisane, la via moderna occidentale est modifiée, infléchie, enrichie par les inventions des sociétés relevant d'autres cultures.* »¹³⁷ Donc, on voit que le monde musulman lui-même est multiple et divers. Plusieurs chercheurs partagent l'idée qu'il y a dans ces sociétés différentes manières de réagir à la modernité et de nombreux penseurs continuent à réfléchir que l'islam est capable de concilier modernité et tradition.

Ibrahim Madkour propose que l'évolution et le progrès sont les signes de la vie, sinon c'est l'arrêt et la mort. Il souligne que l'islam est à la fois religion (spirituel) et monde (temporel) qui sont assez liés et dit : « *C'est vrai que l'islam ne connaît pas le principe de séparation entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel que les chrétiens ont adopté. Mais en tant que monde vivant l'islam doit mouvoir, bouger et changer, c'est la loi de la vie. On ne peut nier que le monde musulman durant les quatorze siècles passés a subi beaucoup de changement, d'évolution...* ».¹³⁸ Comme Élisabeth Longuenesse le fait remarquer aussi « *du Maghreb à l'Indonésie, en passant par l'Afrique subsaharienne, l'Iran ou la Syrie, on sait à quel point, loin des représentations réductrices dominantes, l'islam est*

¹³⁶ HENTSCH, Thierry. Reviewed Work(s): *Les Deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* par Bertrand Badie. *Canadien Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, Vol.22, No.3 (Sep., 1989), p. 672-673. [En ligne] Page consultée le 25.04.2008 à partir de: <http://www.jstor.org/stable/view/3228582>

¹³⁷ HENTSCH, Thierry. Reviewed Work(s): *Les Deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* par Bertrand Badie

¹³⁸ MADKOUR, Ibrahim. *Islam et Évolution*, Cambridge University Press, 1980. *International Journal of Middle East Studies* [En ligne], Vol. 11, No. 4, July 1980, pp.507-510. Page consulté le 22 avril 2008, disponible sur: <http://www.jstor.org/action/exportSingleCitation?singleCitation=true&suffix=163180>

multiple, interprété, vécu par des peuples, des groupes, des penseurs, des mystiques qui se l'approprient à partir de sensibilités historiques culturelles propres. »¹³⁹ Mais nous allons essayer d'analyser les rapports entre l'islam et la modernité de la Turquie. Pour fournir une mieux perspective il faut que nous commençons par les dernières années de l'Empire Ottoman puisque la Turquie d'aujourd'hui s'est fondée sur l'héritage Ottoman.

3.1.) La modernité et l'Empire Ottoman

Comme on a noté plus haut, l'islam se diffère des autres religions monothéistes ; sa particularité est qu'il « *intéresse la vie tout entière, exerçant une juridiction non point limitée, mais globale. Dans une société de ce type, l'idée même d'une séparation de l'Église et de l'État est dénuée de sens, pour autant qu'il n'y a pas deux entités susceptibles d'être disjointes, l'Église et l'État, le pouvoir religieux et le pouvoir politique ne font qu'un.* »¹⁴⁰ L'idée que la séparation entre le spirituel et le temporel est impraticable au sein de l'islam oriente certains à penser que les idéaux modernistes ne peuvent pas survivre dans les sociétés musulmanes. Mais pour d'autres, cela veut bien dire juste une différente interprétation de la modernité. Donc, de ce point de vue, l'Empire Ottoman était, en fait, une monarchie constituée sur les principes islamiques. Le sultan ottoman devrait toujours agir selon la *charia* et devrait toujours s'adresser au consentement des autorités religieuses avant de prendre ses décisions ou de les mettre en pratique. Autrement dit, le corps religieux, les oulémas font parties de l'État et assurent la production et reproduction de l'ordre social établi et le bon fonctionnement des affaires étatiques. De même, ils « *défendent l'autorité de l'État par l'intermédiaire des espaces qu'ils gèrent, comme le droit, la juridiction, la religion, l'éducation et la formation.* »¹⁴¹ C'est-à-dire, dans la tradition islamique, la religion et les affaires étatiques ne sont pas deux entités

¹³⁹ LONGUENESSE, Élisabeth. "Zarcone, Thierry, *La Turquie Moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris, 2004." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No.111-112, Mars 2006, pp.295-300. Page consulté le 28 mars 2008, disponible sur:

<http://remmm.revues.org/document2891.html>

¹⁴⁰ CAYMAZ, Birol. "La Laïcité en Turquie: le poids de l'héritage ottoman." *International Journal of Turcologia* [En ligne], Vol. 2, No. 4, Autumn 2007, pp. 20-31. Page consulté le 21 avril 2008, disponible sur: <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=4&hid=13&sid=f89ab990-eda6-4f07-98f9-ca3f1dd24a48%40SRCSMI>

¹⁴¹ Ibid., p.23

séparées, institutionnalisées de manière autonome mais deux formations qui s'interposent et fonctionnent réciproquement.

Suivant les questions de la modernisation, cette tradition semble discutable. Ils s'y trouvent deux points de vue opposés sur le sujet. Le premier soutient l'idée d'une rupture ; on argumente que le passage de l'Empire Ottoman, un État basé sur la charia, à un État nation moderne était soudain mais nécessaire. Le second soutient aussi la même idée de rupture historique mais en critiquant les réformes kémalistes. Selon ce point de vue, le processus de la modernisation a fonctionné de façon autoritaire au sein d'une société musulmane attachée à son héritage culturel, notamment islamique. Caymaz souligne que « *ces deux approches, historiquement réductrices, mais longtemps -et encore de nos jours- populaires, opposant les kémalistes aux islamistes, peuvent être dépassées par une vision critique de l'histoire qui rend compte de la complexité d'un long processus de modernisation.* »¹⁴²

À partir du 16^e siècle, le statut de *şeyhülislam*, la plus grande autorité spirituelle de l'État Ottoman, dans l'organisation étatique se renforce ; il devient l'autorité supérieure des affaires religieuses. Par la suite, « *on consulta le şeyhülislam non seulement pour les questions d'éducation et de religion, mais aussi pour celles relatives aux affaires étatiques, administratives et politiques.* »¹⁴³ On voit clairement que le *şeyhülislam* joue un rôle important dans les affaires intérieures du gouvernement même s'il ne fait pas partie du parlement, notamment le *divan*.

L'affaiblissement économique et politique de l'Empire Ottoman, à partir du 18^e siècle, « *modifie le comportement des sultans concernant la place de l'islam dans les affaires étatiques.* »¹⁴⁴ Dans cette période de régression, proclame Caymaz, « *les sultans ottomans essayent de se conformer, souvent de façon formaliste, aux normes islamiques, et recourent de plus en plus à leur titre de 'khalife de tous les musulmans' pour consolider leur influence sur les peuples musulmans.* »¹⁴⁵ À la fin du 18^e siècle, pourtant, on observe des efforts de réformes qui se mettent en place, ayant pour but l'établissement d'un nouvel ordre étatique mais à la condition de

¹⁴² Ibid., p.24

¹⁴³ Ibid., p.24

¹⁴⁴ Ibid., p.25

¹⁴⁵ Ibid., p.25

maintenir la structure traditionnelle. Ce processus de reconstruction, prétendent certains chercheurs, est inspiré de l'Occident et dévalorise les structures religieuses. En conséquence, dès le milieu du 19^e siècle, « *un nouveau système d'administration s'établit où les oulémas perdent progressivement leur place dans l'enseignement et dans les tribunaux au profit de nouveaux bureaucrates.* »¹⁴⁶

Au cours du 19^e siècle, l'Empire Ottoman essaie de se consolider par certaines réformes. Selon Caymaz, les nombreuses réformes qui se succèdent pendant cette époque de régression présentent deux caractéristiques majeures : « *une modernisation progressive façonnée par l'État qui constitue le début d'une sécularisation et une centralisation étatique.* »¹⁴⁷ Cependant, il faut souligner que cette politique d'occidentalisation de l'État ottoman s'exerce sur une série de secteurs et pas sur tous les champs ; les réformes embrassent seulement et principalement les domaines militaire, administratif et législatif. Bertrand Badie conceptualise cette pratique de réformes sectorielles et parle d'une *modernisation conservatrice*. Il explique, et Caymaz le cite, que l'importation du modèle occidentale « *correspond à des périodes au cours desquelles se conjuguent un affaiblissement militaire à l'égard de l'Occident et une détérioration des conditions d'exercice de la domination sultanique à l'intérieure de l'empire.* »¹⁴⁸ Donc, on voit que le processus de modernisation chez l'Empire Ottoman se mène parallèlement aux efforts de rétablir l'ordre ancien et l'autorité de l'État, ou en fait, est né delà. Les changements se manifestent d'abord dans les domaines militaire, administrative, éducative et juridique, comme cité au-dessus. Plus tard, l'influence occidentale se fait sentir dans la structure étatique à travers une bureaucratie relativement sécularisée. La réorganisation administrative renforce l'autonomie du pouvoir politique par le moyen des ministères spécialisés, ce qui cause l'affaiblissement de l'autorité religieuse du *seyhülislam*.

À cet égard, on peut argumenter que les réformes kémalistes de la République ne sont qu'une intensification et une radicalisation de cette tendance réformatrice de l'Empire Ottoman. Autrement dit, comme Caymaz le précise, « *le kémalisme ne peut*

¹⁴⁶ Ibid., p.26

¹⁴⁷ Ibid., p. 26

¹⁴⁸ Ibid., p. 26

pas être considéré comme une rupture totale avec le passé ottoman. »¹⁴⁹ À ce point, Caymaz fait référence à Danièle Hervieu-Léger à propos de l'opposition entre tradition et modernité : *« Il s'agit en fait de deux dynamiques intriquées, l'une privilégiant l'ordre, l'autre le mouvement. L'aventure humaine témoigne de la dominance progressive du mouvement sur l'ordre, et de l'autonomie humaine sur l'hétéronomie. Mais ce processus ne se résout pas tout entier dans la destruction et la disparition du monde ancien : il est de dé-structuration et re-structuration, dé-composition et re-composition, dés-organisation mais aussi ré-aménagements et ré-emplois des éléments issus de l'ordre ancien, dans le dispositif mobile de la société moderne. »*¹⁵⁰

On a essayé de montrer dans cette partie la connaissance d'une tradition islamique avec la perspective moderne du monde occidentale au niveau de l'État. Dans la partie qui suit on va essayer de familiariser les différentes approches de l'époque au niveau culturel ou intellectuel.

3.2.) Les réformistes et les traditionalistes de l'Empire Ottoman

L'Islam était l'idéologie dominante de l'Empire, la doctrine de l'État et la base de la société Ottomane. Toutes les institutions de l'Empire étaient organisées selon les principes islamiques. Le sultan de l'Empire était en même temps le *khalife*, c'est-à-dire le chef suprême des musulmans. Ceci avait une grande signification car ça voulait dire que le pouvoir temporel ou terrestre et le pouvoir spirituel appartenaient à une seule personne, le sultan. Depuis le début du 19^e siècle, on commence à observer un mouvement réformiste. L'Empire Ottoman se met à réformer ses institutions étatiques et à réguler les principes sociaux ; le but étant de combiner la tradition coranique avec la pensée occidentale ou plutôt européenne.

Dans le monde musulman, le dilemme Orient-Occident commence à prendre forme avec la dissociation des définitions morale et matérielle de la civilisation. Göle dit que le problème pour les penseurs du 19^e siècle est de *« déterminer dans quelle mesure l'islam pourra assurer un soutien aux réformes, et dans quelle mesure il s'y*

¹⁴⁹ Ibid., p. 27

¹⁵⁰ Ibid., p. 27

opposera. »¹⁵¹ Certains penseurs du monde musulman ont été attirés par l'universalisme de la civilisation occidentale ; mais de l'autre côté certains voyaient dans les conséquences de ces réformes inspirées par l'occident une menace pour l'identité culturelle prévalente et insistaient sur la nécessité de préserver les traditions.¹⁵²

Cette époque témoigne, en particulier dans l'Empire Ottoman, deux projets politiques concernant l'impact de l'occident dans la modernisation des sociétés musulmanes. Le premier prévoit qu'il n'est pas possible de fonder l'avenir sans préservant le passé ; c'est l'approche de ceux qui croient qu'il est nécessaire de conserver l'héritage culturel et moral du passé. Ceux qui défendent cette idée désirent, donc, de limiter l'influence de la civilisation occidentale à ses aspects technique et administratif. La seconde orientation considère que la civilisation est un paquet qu'il faut accepter en entier et donc, il faut interpréter la tradition différemment ou la changer pour l'adapter au monde moderne.

Göle fait une citation de Mahmut Esat, un des représentants de la pensée traditionnaliste dans l'Empire Ottoman. Esat critique les intellectuels réformistes et dit : « *Chaque civilisation a un côté spirituel et un côté matériel. Son côté spirituel est la morale. Le côté matériel de la civilisation s'étend de la machine à coudre aux chemins de fer et aux bateaux de guerre, bref, il comprend toutes les inventions de l'industrie que nous avons sous les yeux de nos jours.* »¹⁵³ D'après cette vue, ce sont les acquis moraux qui forment la part spirituelle, tandis que les inventions industrielles, la technologie et les moyens de production forment la part matérielle. Göle observe que cette opinion « *rend possible de préserver la civilisation orientale dans le domaine de la morale, tout en s'appropriant les aspects matériels de la civilisation occidentale.* »¹⁵⁴ Autrement dit, les conservateurs acceptent l'occidentalisation dans une certaine mesure et rejettent son influence dans le domaine spirituel.

¹⁵¹ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. Éditions La Découverte, Paris, 1993. p. 14

¹⁵² Ibid., p. 15

¹⁵³ Ibid., p. 16

¹⁵⁴ Ibid., p. 16

Quant aux occidentalistes, ou réformistes, pour qui la civilisation occidentale forme un tout avec ses côtés positifs et négatifs, la modernisation ne doit pas fonder sur des particularités culturelles, mais sur des valeurs universelles.¹⁵⁵ Les partisans de cette opinion considèrent la civilisation dans sa globalité et affirment que la culture et les connaissances scientifiques ne peuvent pas être séparées. Şemsettin Sami est un des représentants de cette tendance. Il développe la thèse suivante : « *si l'occident avait été inférieur du point de vue culturel, il n'aurait pas pu développer sa civilisation matérielle.* »¹⁵⁶

Cette thèse de Sami est adoptée par les occidentalistes qui l'ont succédé et aussi par les intellectuels de la République ; même si ce tableau a changé dès les années 1980, en Turquie, avec l'entrée des intellectuels « musulmans » dans la scène universitaire et politique. En outre, dans l'atmosphère de la période des Tanzimat, Şemsettin Sami, qui appartient au courant réformiste, essaie aussi de démontrer que l'islam « *ne constitue pas un obstacle au progrès et à la civilisation.* »¹⁵⁷ Il affirme que les sujets qui semblent être opposés aux valeurs de la civilisation occidentale ou la modernisation, en effet, ne peuvent pas être « *directement liés à la religion islamique, mais ils découlent d'une méconnaissance des 'véritables commandements et lois' de l'islam.* »¹⁵⁸ Donc, ce n'est pas la religion Islam ou le Coran original qui sont à la source des problèmes mais le mauvais emploi ou la fausse interprétation de ceux-ci.

Cette approche de vérification, c'est-à-dire l'effort d'établir l'idée que l'islam ne s'oppose pas au progrès, est commune durant toute cette période. Par exemple, Namık Kemal, un des écrivains influent de l'époque, proclame la nécessité de se tourner vers l'occident, mais en séparant ses bons de ses mauvais côtés (le matériel du spirituel) ou en mettant l'accent sur le fait que l'islam n'est pas un obstacle au progrès. Ainsi Namık Kemal, qui marque le courant de pensée de son époque insiste sur les dangers du « *conservatisme des anciens* » et de « *l'imitation des modernes.* »¹⁵⁹

¹⁵⁵ Ibid., p. 16

¹⁵⁶ Ibid., p. 16-17

¹⁵⁷ Ibid., p. 18

¹⁵⁸ Ibid., p. 18

¹⁵⁹ Ibid., p. 19

Bref, tout au long de cette période, on observe que les courants d'occidentalisation continuent à rechercher une justification dans l'islam. Un très bon exemple de dissocier les bons et les mauvais côtés de l'occident ou de l'occidentalisation se trouve entre les lignes de Namık Kemal. Comme le souligne Göle, Kemal a écrit : « *Si vous pensez que la civilisation, ce sont des femmes qui se promènent dans la rue légèrement vêtues et dansent en société, alors elle est incompatible avec notre morale ; nous la refusons, nous la refusons, nous la refusons mille fois.* »¹⁶⁰ Ce discours montre bien les limites de l'occidentalisation dans une société musulmane ; en plus il appartient à un écrivain qui parle de la « *nécessité de se tourner vers l'Occident* » comme cité plus haut.

On peut prendre le statut de la femme comme un exemple pour concrétiser les différentes approches et conclure que « *les occidentalistes voient dans les traditions islamiques un obstacle à la civilisation et défendent l'idée que la femme doit briser cette chaîne de tradition ; les islamistes accusant les occidentalistes d'imitation, désirent sauvegarder l'existence morale d'une société musulmane.* »¹⁶¹ En fait, le statut de la femme, loin d'être juste un exemple, se situe au cœur de ces discussions pour Göle. D'après elle, les courants islamistes et occidentalistes se distinguent l'un par rapport à l'autre quant à leur positionnement par rapport aux droits des femmes ; ceci apparaît comme la ligne de divergence la plus fondamentale entre ces deux tendances.¹⁶²

Les occidentalistes de cette époque essaient de définir la civilisation indépendamment de la religion et de la tradition. Pour eux, sur la voie rationaliste et positiviste, la civilisation « *ne peut être appréhendée ni comme l'œuvre de la religion musulmane, ni comme celle de la religion chrétienne, elle est avant tout produit des nouvelles valeurs universelles et séculières.* »¹⁶³ Les sympathisants de ce courant pensent que la tradition islamique est un obstacle sur la voie de la civilisation ; certains même rendent les lois religieuses et les traditions dégénérées responsables du retard des musulmans. Göle donne l'exemple de Tevfik Fikret, un occidentaliste qui critique radicalement dans ses poèmes la morale traditionnelle et religieuse. Il

¹⁶⁰ Ibid., p. 20

¹⁶¹ Ibid., p. 23

¹⁶² Ibid., p. 22

¹⁶³ Ibid., p. 24

voit la morale humanitaire supérieure à la morale religieuse et pense qu'il faut « *se débarrasser des traditions, donner une liberté totale à la raison et faire de la personne un membre de l'humanité.* »¹⁶⁴ Pour les penseurs occidentalistes, ce sont les principes de liberté et de rationalité qui ouvrent la voie au progrès ; quant aux traditions islamiques, elles sont un obstacle pour atteindre la civilisation occidentale et certes pour progresser.

De l'autre côté, pour la tendance islamiste qui apparaît comme l'antithèse de l'occidentalisme, il faut rester fidèle aux règles religieuses et si un échange devient possible avec la civilisation occidentale, cet échange devra être toujours limité aux domaines technique et scientifique. Les islamistes de cette époque pensent strictement qu'il faut protéger la société de la crise morale de l'occident ; ils critiquent sévèrement l'imitation des coutumes occidentales.

Göle rappelle les paroles de Mehmet Akif, un islamiste, sur l'imitation de l'occident : « *Imitation de la religion, imitation des coutumes, imitation du costume, imitation des salutations, imitation de la langue. Bref, imitation totale : une nation constituée non d'êtres humains mais de singes, voilà qui n'est pas possible, ils ne peuvent former un véritable corps social durable.* »¹⁶⁵ Donc, dans l'occidentalisation, les islamistes voient un mode de vie contraire à la morale islamique et c'est un mode de vie qui mène à la dégénérescence de la société. En bref, les islamistes, s'ils acceptent les acquis techniques de la civilisation occidentale, s'opposent à l'adoption des coutumes, de la morale et du mode de vie sociale de l'occident.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ibid., p. 24

¹⁶⁵ Ibid., p. 31

¹⁶⁶ Ibid., p. 44

II. DEUXIEME PARTIE

1.) La fondation de la République de Turquie moderne

Sous l'Empire Ottoman, l'Islam était l'idéologie dominante et la base de la société. L'Empire était organisé d'après les principes islamiques et toutes les institutions étatiques suivaient les lois islamiques, la *shariat*. Mais depuis le début du 19^e siècle, c'est-à-dire vers les dernières phases de l'Empire, les institutions avec la société ont été transformées par des réformes qui liaient la tradition islamique de l'Empire à la pensée moderniste de l'Europe. Puis, au début du 20^e siècle, l'Empire se transforme en une république laïque sous la direction de Mustafa Kemal. Certains penseurs défendent l'idée que les théoriciens qui cherchaient une réponse à la question comment sauver l'Empire Ottoman, ont été fortement influencés « *par le matérialisme vulgaire des Allemands et un scientisme strict, qui éprouvaient de l'hostilité pour la religion parce que celle-ci n'était selon eux pas compatible avec la vie moderne et qu'elle marquait dans leur esprit l'obstacle majeur au développement de la pensée scientifique dans l'Empire Ottoman.* »¹⁶⁷

L'Empire Ottoman, au 19^e siècle, soucieux d'être désintégré, était en quête de trouver une formule pour empêcher la résolution. Donc la question était « comment sauver l'Empire Ottoman? » et la réponse, la modernisation. Les années 1839-1876 est la période des réformes dite des Tanzimat; c'est la période qui désigne l'ensemble des réformes ou les « mises en ordre » pour restaurer les bases morales et légales de l'Empire Ottoman.¹⁶⁸ Cette formule n'a pas fonctionné pour l'Empire Ottoman mais a donné lieu aux arguments comme « *la pensée ottomane occidentaliste du XIX^e siècle avait eu un vigoureux impact sur l'idéologie républicaine.* »¹⁶⁹ En se partant de ce point, donc, on peut argumenter que les efforts de survivance de l'Empire

¹⁶⁷ DEREN, Seçil. "Le kémalisme aujourd'hui" dans *Outre-Terre*, n° 10, p. 146

¹⁶⁸ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. Éditions La Découverte, Paris, 1993, p. 7.

¹⁶⁹ DEREN, Seçil. "Le kémalisme aujourd'hui", p. 146

Ottoman et les efforts de fonder la République de Turquie se sont nourris des stratégies politiques parallèles. Mais, certains chercheurs pensent le contraire et disent que ces deux périodes ne peuvent pas être comparées. Göle, par exemple, défend l'idée que l'histoire de la modernisation turque peut être lue comme celle de la lutte entre deux courants de pensée: le courant occidentaliste et le courant islamiste. Elle dit « *il n'est pas possible d'affirmer que le réformisme de la période des Tanzimat soit identique à l'occidentalisme de la période républicaine.* »¹⁷⁰ Cette discussion reste vivante parmi les intellectuels de la Turquie. Contrairement à Göle, Ali Kazancıgil, par exemple précise que « *en réalité, Mustafa Kemal et ses partisans n'ont pas directement importé ces idées d'Occident; ils les ont souvent héritées du patrimoine intellectuel accumulé par plusieurs générations de réformateurs et de nationalistes ottomans. Le kémalisme a renforcé ces mouvements de réforme qui remontent au début du 19^e siècle et il les a portés jusqu'à leur conséquence ultime: la création d'un État moderne turc. Il s'enracine profondément dans un processus séculaire qui a répondu à des stimuli internes et externes.* »¹⁷¹

Donc on voit que les réformes de la période républicaine peuvent être interprétées à la fois comme le prolongement ou la continuation de celles de l'Empire Ottoman ou comme une rupture soudaine, même révolutionnaire, du passé puisqu'elles visent à transformer non seulement l'État, comme l'Empire avait pour perspective, mais aussi la société.

Après la défaite et les échecs politiques de l'Empire Ottoman, le mouvement nationaliste s'est émergé en Anatolie, en 1919 qui a conduit à l'instauration de la République de Turquie en 1923. Les années 1919-1923 ont témoigné une guerre d'indépendance menée par Mustafa Kemal Atatürk. Ses succès militaires et sa performance dans la scène politique internationale ont guidé le mouvement nationaliste, germé sur les sols d'Anatolie, à la fondation d'un état-nation: La Turquie. La République a été proclamée en 1923, le 29 octobre et le traité de Lausanne a été signé encore en 1923, le 23 Juillet. Donc, le sultanat a été disparu, le califat a été aboli en 1924 et en effet, c'était la mort de l'Empire Ottoman.

¹⁷⁰ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et modernes: Voile et Civilisation en Turquie.*

¹⁷¹ CAYMAZ, Birol. "La Laïcité en Turquie: le poids de l'héritage ottoman" p. 20-31.

Les leaders, les prééminents du mouvement nationaliste se sont organisés au sein d'un parti politique dénommé Parti Républicain du Peuple (*Cumhuriyet Halk Partisi*), sous la direction de Mustafa Kemal. Le CHP était le premier et le seul parti de la république nouvelle et il était prétendant à gouverner un pays appauvri et démoralisé par la guerre. La mission était de surmonter des graves problèmes sociaux et économiques; et de lancer un programme annonçant les essentiels de la république de Turquie. Le programme a porté des réformes sociales et culturelles basées sur les notions de la modernisation, la laïcité et le nationalisme. L'objectif principal était de porter le peuple et la république au niveau de civilisation moderne (*muasir medeniyetler seviyesi*), on était convaincu que l'occidentalisation dans les domaines économiques et technologiques conduirait à la réussite du programme et au progrès du pays. Nilüfer Göle accentue le concept de « civilisation » et dit que le terme « *ne tient pas compte de la relativité historique des civilisations (civilisation asiatique, civilisation française, civilisation islamique...)* mais il renvoie surtout à la supériorité de l'Occident. »¹⁷² Elle argumente que les réformateurs de la nouvelle République turque ont manifestement montré leur intention à accéder à la civilisation contemporaine, c'est-à-dire à la civilisation occidentale. Le « kémalisme » accusé d'être une idéologie autoritaire est défini donc, par certains, comme l'hégémonie d'une élite républicaine.

L'établissement d'une république officiellement séculaire, en 1923, exprimait le but clair d'Atatürk de faire naître un état nation fondé sur le modèle occidentale, respecté par le monde et possédant la force économique et militaire suffisante pour soutenir ce rôle. Pour certains même, à cause de cette politique, « *toute idée que la Turquie devrait agir principalement, ou même partiellement, comme un état musulman a été certainement abandonnée.* »¹⁷³ Göle soutient cette approche et propose que la rencontre de l'Est et de l'Ouest n'aient pas conduit à un échange réciproque entre ces deux cultures, elle a servi plutôt au déclin de l'identité islamique. Burhan Ghalioun¹⁷⁴ dit que la répression a joué un rôle et il ajoute que la cause principale était l'engouement des peuples pour l'accès à la modernité et la

¹⁷² GÖLE, Nilüfer. "Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie" dans Cemoti, no 19-Laïcité(s) en France et en Turquie, [En ligne], mis en ligne le 14 mai 2006. URL:

<http://cemoti.revues.org/document1691.html> . Consulté le 15 novembre 2007.

¹⁷³ HALE, William. "Turkish Foreign Policy, 1774-2000", London and Portland, 2000, p:332

¹⁷⁴ Ghalioun est le professeur de sociologie politique, Directeur du Centre d'Études de l'Orient Contemporain à l'université de la Sorbonne-Nouvelle à Paris.

sortie de l'archaïsme.¹⁷⁵ Il propose les autres pays musulmans, les pays arabes pour être plus précis, n'ont jamais osé aller aussi loin que le nationalisme et la modernisation de Mustafa Kemal mais leur désir pour ce modèle de changement y était aussi grand. Il argumente que le kémalisme s'agissait essentiellement de concentrer tous les efforts sur la mise en place d'un nouveau système politique et économique moderne. Donc, les arguments juridiques et les justifications religieuses ou morales avaient peu d'importance. L'essentiel était de réussir la modernisation sur la vie sociale, politique et économique.

Durant la guerre d'indépendance (1919-1923), la religion en effet fonctionne comme une propulsion et unifie la paysannerie autour le mouvement nationaliste. La coopération des leaders d'opinion, des oulémas et des *cheikhs* (chefs spirituels) locaux mobilise l'Anatolie et exerce une influence très important sur la guerre. Mais Caymaz argumente qu'après la guerre d'indépendance, « *les élites modernisatrices mettent en œuvre une politique de laïcisation radicale de l'État.* »¹⁷⁶ Il cite:

« *Dès 1924, le gouvernement commence à prendre des mesures afin de réorganiser les institutions religieuses officielles de la République turque. Le sultanat et le califat sont supprimés par la Grande Assemblée Nationale, tandis que les oulémas cessent de faire partie de la nouvelle élite politique. Le Ministère des Affaires Religieuses est remplacé par 'direction des affaires religieuses' rattachée directement au service du Premier Ministre. Les anciens établissements d'enseignement religieux et les madrasas sont supprimés et toutes les structures éducatives turques sont regroupées au sein du Ministère de l'Éducation Nationale.* »¹⁷⁷

Avec la fondation de la République, les réformes s'accélérent. La première Constitution de 1921 encore proclamait l'islam comme « *la religion d'Etat.* » Jusqu'en 1926, c'est la *shariat* qui organisait la vie sociale, par exemple les relations parmi les membres de la famille ou les normes de l'héritage. Mais après 1926, la République adopte une nouvelle loi inspirée du code civile de Suisse. Et le décret

¹⁷⁵ GHALIOUN, Burhan. *L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité*. Afers Internacionals, No. 36, pp. 177-194. Page consulté le 28 mai 2008, disponible sur : <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/28031/27865>

¹⁷⁶ CAYMAZ, Birol. Op. cit., p. 20-31.

¹⁷⁷ Ibid., p. 27-28

« *la religion de l'Etat est l'islam* » est retiré de la Constitution en 1928. Parmi les plus importants de ces réformes « radicales » on peut donc citer : adoption du principe de laïcité, abandon de l'alphabet arabe et adoption de l'alphabet latin à sa place, adoption du principe d'égalité des sexes, droit de vote accordé aux femmes. Mustafa Kemal Atatürk est mort en 1938. Après sa mort, le pays entre dans une période pleine de dilemmes. La société turque s'efforce de trouver un équilibre entre pouvoir autoritaire et démocratie, entre modernité et traditions héritées, entre laïcité et islam, entre adaptation à la culture occidentale et conservation du passé ottoman. Bref, la Turquie, aujourd'hui, est un laboratoire politique, culturel et social; elle fournit un terrain fertile et unique où se conjuguent occident, islam et modernité.

1.1.) Islam dans la vie politique de la République Turque

La religion, en particulier dans l'histoire récente de la Turquie, constitue un des champs de polarisation au sein de la société. Ferhat Kentel pense que cette polarisation est nourrie par le processus de « *modernisation par le haut* », entrepris depuis la fondation de la République en 1923, par les élites politiques du Parti Républicain du Peuple (*Cumhuriyet Halk Partisi – CHP*) et les efforts de sécularisation de la société turque à l'image de l'Occident.¹⁷⁸ Il parle aussi d'une monopolisation du religieux qui se concrétise, par exemple, dans la Direction des Affaires Religieuses (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), un effort d'instaurer une religion officielle. Donc, d'une part il s'agit d'une religion officielle et de l'autre une religion populaire.

Pour Kentel, cette polarisation traduit le conflit entre les valeurs du « centre » désireux d'instaurer l'ordre pour le progrès et celles de la « périphérie » s'exprimant à travers des *tarikats* (des confréries religieuses).¹⁷⁹ Cette polarisation, argumente Kentel, a été reproduite par le sentiment de « défaite » des populations traditionnelles, c'est-à-dire la périphérie. Au cœur de ce conflit réside la relation entre la religion et la modernité et selon la position adoptée, la religion tolère les valeurs de la modernité ou au contraire devient un obstacle à celles-ci. Mais selon

¹⁷⁸ KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation", dans *Cemoti*, No.26 –L'individu en Turquie et en Iran - [En ligne], mis en ligne le 29 mars 2004.

Disponible sur : <http://cemoti.revues.org/document132.html> . Consulté le 11 décembre 2007.

¹⁷⁹ Ibid.,

Kentel, cette atmosphère bipolaire, a donné récemment naissance à de nouvelles configurations de la « religion », ou plutôt à de « nouvelles religiosités. »

L'histoire politique de la Turquie moderne sous son rapport à l'islam peut être généralement examinée en quatre périodes. La périodisation de Thierry Zarccone est la suivante :¹⁸⁰

1924-1946 : Le règne « autoritaire » du parti unique, notamment le CHP pendant cette période. Les relations entre l'islam et l'Etat sont marquées par les mesures qui visaient l'influence de la religion dans la société avec une logique d'interdiction.

1946-1973 : Le passage à un système politique pluraliste avec la fondation du (*Parti Démocrate - DP*) C'est la période de l'instauration du pluripartisme qui témoigne aussi deux coups d'Etat ; en 1960 et 1971. Cette seconde période se caractérise par « *l'assouplissement de la politique religieuse et l'apparition des partis islamiques.* »¹⁸¹ Les élections de 1950 voient la victoire du Parti Démocrate dont le président était Adnan Menderes. Le DP est un parti libéral que Zarccone définit comme « *favorable à la religion mais fermement laïque.* » Pendant le règne de DP, des cours d'éducation religieuse sont introduits à l'école, les écoles coraniques (*Imam Hatip Okulları*) deviennent des écoles religieuses ouvertes à tous, les symboles de l'héritage islamique (les mausolées, les monuments, les saints...) renaissent. C'est la période d'une « *symbiose nouvelle entre islam populaire et islam savant* » cite Zarccone. De profondes transformations sociales se réalisent ; on voit l'intensification de l'exode rural. Parallèlement à ce fait social, dans les villes où les traditions et l'islam des campagnes immigreront, les confréries se développent et par le temps, une nouvelle génération d'intellectuels musulmans émerge.

En 1970, le Parti de l'Ordre National (*Milli Nizam Partisi - MNP*) de Necmettin Erbakan est fondé. Le programme du parti se formait « *d'ordre moral, de valeurs nationales, de respect des traditions et d'anti occidentalisme.* » La fondation

¹⁸⁰ LONGUENESSE, Élisabeth. " Zarccone, Thierry, *La Turquie Moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris, 2004." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], No.111-112, Mars 2006, pp.295-300. Page consulté le 26 novembre 2007, disponible sur:

<http://remmm.revues.org/document2891.html>

¹⁸¹ ZARCONE, Thierry. *La Turquie moderne et l'Islam*. Paris, Flammarion, 2004.

de ce parti déclarait officiellement la place de l'islam dans la vie politique de la Turquie moderne. Interdit après le coup d'état de 1971, le MNP renaît sous le nom de Parti du Salut National (*Milli Selamet Partisi - MSP*). Le MSP, cette fois, entre les élections de 1973 et devient la troisième force politique du pays. Donc, l'islam politique s'inscrivait comme un acteur inévitable de la vie politique en Turquie.

1973-1997 : La période de consolidation de l'islam politique et la montée de la violence politique. Les années 1970, en Turquie, se caractérisent par la lutte, même la guerre, des sympathisants d'extrême droite et d'extrême gauche. Le pays est traîné à un chaos. Un nouveau coup d'état en 1980 met fin à ce milieu chaotique par l'instauration de la loi martiale et l'interdiction des partis politiques. Le coup d'état de 80 est l'un des détours cruciaux de l'histoire de la République turque ; la religion est entrée sur la scène. L'islam avait été utilisé par les réalisateurs du coup dans leur discours contre les mouvements de gauche. Dans la période qui a suivi l'intervention militaire, le pays est entré dans une nouvelle période.

Les élections de 1983 déclarent avec une large majorité l'arrivée d'un tout nouveau parti, le Parti de la Mère Patrie (*Anavatan Partisi - ANAP*) dont le fondateur, Turgut Özal, devient premier ministre. Il présentait une synthèse idéologique entre islam et nationalisme que l'on appellera la « *synthèse turco islamique*. » Cette perspective a obtenu le support des militaires car ils y voyaient la sortie du piège communiste. Özal met en œuvre une politique ultra libérale ; durant son présidence le pays s'ouvre aux banques islamiques des pays d'Arabes, une nouvelle génération d'hommes d'affaires des villes d'Anatolie se naît. Bref, libéralisation économique et libération religieuse vont de pair. D'une part, au niveau politique, le facteur religieux est inséré dans le discours du gouvernement, d'autre part, au niveau économique, il y a une transformation structurale. Özal avec son parti ANAP devient le symbole de cette vague de changement en Turquie.

Kentel argumente que l'ANAP symbolisait ce consensus et ces changements parce que le parti regroupait en son sein des nationalistes conservateurs, des islamistes et même des sociaux-démocrates.¹⁸² Le consensus est l'abandon des idéologies anciennes, notamment le nationalisme radical et le communisme, pour se

¹⁸² KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation"

retrouver dans le libéralisme. Mais il faut préciser que l'ANAP, au cours de sa gouvernance démontre sa sympathie en faveur du sentiment religieux. Par exemple, on observe une augmentation constante du nombre des écoles coraniques ainsi qu'une hausse systématique du budget de la Direction des affaires religieuses.¹⁸³ Donc, l'ANAP qui a favorisé l'idéologie libérale dans le domaine économique, a soutenu en même temps l'élargissement du champ religieux en lui apportant en outre un support financier et moral.

Pourtant les retombées du libéralisme commencent à se faire sentir dès la fin des années 80. Les inégalités sociales, la très forte urbanisation, les infrastructures de plus en plus insuffisantes des villes ont fait soupçonner du « *consensus libéral*. » Kentel dit que cette atmosphère douteuse ne signifiait pas un retour complet aux anciennes identités politiques ; il s'agissait plutôt des nouvelles identités politiques constituées d'une nouvelle appartenance « moderne ». ¹⁸⁴ Il propose aussi que les changements au niveau international, tels que la fin du monde bipolaire, la mondialisation, l'expansion du libéralisme ou la révolution islamique iranienne ont été significatives pour la Turquie. C'était une période où la politique se trouvait de plus en plus désenchantée et n'inspirait plus confiance. Dans ce contexte, « *ce qui ne pouvait plus être exprimé par la politique se trouvait de plus en plus porté par le culturel, notamment par le religieux.* » ¹⁸⁵ Ce recours au religieux a été accéléré parallèlement à cette complexité de la société.

Ces développements fournissent une base opportune pour les camps islamistes ; et le Parti de la Prospérité (*Refah Partisi – RP*) de Necmettin Erbakan, leader historique de l'islam politique en Turquie, a sa montée. Le RP connaît une progression rapide, en particulier dans l'Anatolie centrale. Entre 1996 et 1997, il devient un des partis du gouvernement de coalition, l'autre étant le Parti de la Juste Voie (*Doğru Yol Partisi – DYP*). C'était la première fois qu'un parti politique avec des aspirations ouvertement islamiques se représentait dans le gouvernement turc. Mais ce résultat, bien qu'il fût celui d'une élection démocratique, signifiait en même temps la politisation de l'Islam ; et la politisation de l'Islam était perçue comme une

¹⁸³ ÜSTEL, Füsün. “Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité”, dans Cemoti, n° 19 – Laïcité(s) en France et en Turquie, [En ligne], mis en ligne le 14 mai 2006. URL : <http://cemoti.revues.org/document1703.html>. Consulté le 3 octobre 2006.

¹⁸⁴ KENTEL, Ferhat. « Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation »

¹⁸⁵ Ibid.

menace sérieuse pour l'état séculaire. Donc, l'*irtidja*, propose Kentel, « *est devenu l'instance suprême du conflit symbolique et l'ordre du jour a été bloqué sur la question de la religiosité de la société.* »¹⁸⁶

Les initiatives militaires et juridiques réduisent cette menace au minimum. L'armée réagit et intervient, les lois kémalistes sont réactualisées à la face d'une menace appelée islam politique. Donc, en 1997, l'intrusion de l'armée aux affaires politiques, ou « l'intervention militaire postmoderne » comme on l'on a nommé en Turquie, détermine la fin d'une autre période et marque le commencement d'un stade nouveau pour les islamistes. Le premier ministre islamiste Necmettin Erbakan a été pressuré pour démissionner. Le 28 Février 1997 est inscrit dans l'histoire politique de la Turquie comme la date du coup postmoderne qui a renversé le gouvernement de coalition RP-DYP. En 1998, la Partie de la Prospérité était interdite, ses officiers élus étaient hors de leur bureau public.

1997- : La période de crise politique, sociale, économique et financière. Le parti d'Erbakan se dissout. Le Parti de la Justice et du Développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi - AKP*), issu d'une séparation du RP, est venu au pouvoir en 2002 et est resté là depuis lors. Le grand succès de l'AKP s'explique aussi par les conditions économiques et politiques de la Turquie ; le pays vivait les conséquences de la crise économique de 2001 et la confiance en politiciens était en décroissance. La société turque cherchait une sortie de la déstabilisation et l'AKP était le seul alternatif. Néanmoins, on argumente que l'AKP « *ne l'aurait pas emporté s'il n'avait effectué une transformation en profondeur de son idéologie d'origine, le Millî Görüş, incarné par Necmettin Erbakan.* »¹⁸⁷ Dès sa fondation, l'AKP a voulu s'affranchir de la vieille idéologie dogmatique de Necmettin Erbakan et le coup postmoderne a joué un rôle fort sur cette décision. Donc, le 28 Février était un vrai choc pour les islamistes ; on peut dire nettement que le coup postmoderne leur a obligé à repenser sur leur approche et leur discours en communiquant les problèmes et les demandes. Comme Haluk Şahin précise, l'expérience du coup postmoderne était le tournant où les islamistes se sont posé la question suivante :

¹⁸⁶ Ibid.,

¹⁸⁷ LELANDAIS, Gülçin E. "L'énigme de l'AKP:regards sur la crise politique en Turquie", Politique Etrangère, Vol:3, 2007, p.547-560. URL: www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=PE_073_0547 Consulté le 07 Juin 2008.

« *Où est-ce que nous avons fait une faute ?* »¹⁸⁸ L'AKP, différemment de ses prédécesseurs, a choisi une stratégie pas radicale du tout et dès le début s'est nommé « démocrate conservateur. »

Le parti d'Erdogan traçait ses origines à une série de partis islamistes interdits par des autorités séculaires dans des décennies précédentes mais tout en se distançant de la rhétorique islamiste de ses prédécesseurs il s'est engagé aux principes des droits de l'homme, des droits des minorités, de la règle de la loi, de la démocratie pluraliste et de la liberté individuelle. Cette approche a conduit le parti à élargir son appel parmi la société turque. Donc, la légitimation du parti, cette fois, a été cherchée de l'ouest.

Les libérales de la Turquie ont supporté les politiques de l'AKP car ce dernier réclamait qu'il était pro Union Européenne, pro démocratie, pro globalisation au niveau économique et pro droits de l'homme. La terminologie que la politique islamiste avait utilisée donc changeait avec la nouvelle génération des politiciens de l'AKP et une importante partie des intellectuels et des chefs d'opinion étaient fortement pour ce changement. Donc, c'était la période de coopérations entre les nouveaux islamistes et les libéraux du pays. Erdoğan s'est éloigné de la rhétorique islamique traditionnelle et s'est approché aux libéraux qui lui défendaient dans sa recherche pour « démocratie pour tous » et un pays sauvé du « suppression de l'armée ». En conséquence, l'AKP « réunit désormais l'aile la plus modérée des islamistes en Turquie. »¹⁸⁹

Lelandais s'adresse à Murat Belge, une figure importante de la vie intellectuelle turque, et cite que « *la tradition d'occidentalisation, de multipartisme, de constitutionnalisme du pays a obligé les islamistes eux-mêmes à évoluer* ».¹⁹⁰ Kentel explique ce processus de transformation de la façon suivante : « *La modernité fait son chemin, tout en combinant les structures traditionnelles, en ouvrant la voie à une redistribution massive des valeurs, une recomposition des identités qui entrent dans un processus de mouvement permanent. Ceci crée une crise du système politique qui s'avère de plus en plus incapable de refléter le changement s'opérant*

¹⁸⁸ ŞAHİN, Haluk. *Liberaller, Ulusalçılar, İslamcılar ve Ötekiler*, Say Yayınları, İstanbul 2008. p:115

¹⁸⁹ LELANDAIS, Gülçin E. "L'énigme de l'AKP:regards sur la crise politique en Turquie"

¹⁹⁰ Ibid.,

dans la société. Et c'est à ce moment que la religion devient un pivot qui fait tourner autour d'elle toutes les recherches de stabilité contre les incertitudes créées par le mouvement. ...le fond se transforme dans une toute autre voie ; c'est le monde des « individus » modernes vivant à la fois dans le traditionnel, le communautaire, le social, le réel et il est pluriel. »¹⁹¹

1.2.) Islam et la modernisation de la société turque

La Turquie, au carrefour de l'Islam et de l'Occident, est un pays important qui mérite une exploration en termes des oppositions binaires ; l'Orient - l'Occident ou l'islam – la modernité. Comme Göle le souligne, *« d'une part, elle possède une tradition profonde de modernisation à l'Occidentale, et de nombreux pays musulmans l'ont prise pour modèle ; et, d'autre part, l'on voit y apparaître, comme dans les autres pays musulmans, des mouvements islamistes qui mettent en question les acquis de la modernisation. »¹⁹²*

Le sociologue Ferhat Kentel argumente que *« dans la polarisation, chaque identité essayant de marquer son territoire privé et de s'imposer, avec sa visibilité, dans des espaces communs, le niveau symbolique le plus radical et indépassable devient l'exposition des 'modes de vie' et de la morale qui en découle. »¹⁹³* Il décrit la société turque comme *« une société où la modernisation réussit à changer radicalement une partie de la société, tandis que l'autre suit une allure à son rythme, et que les deux se rencontrent dans un processus d'urbanisation. »¹⁹⁴* Donc, il s'agit d'un processus de changement où diverses pratiques se rencontrent et se trouvent mutuellement étrangères. Mais Kentel argumente que la polarisation n'est pas celle des « modernes » et des « traditionnels », il propose que la tension se fait sentir plutôt au niveau individuel ; chaque personne fait coexister en elle-même des logiques qui semblent opposées.

Il avance son argumentation sur la position des femmes, mais nous croyons que ses constats peuvent être généralisés et adaptés à la toute société. Pour les

¹⁹¹ KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation"

¹⁹² GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. Éditions La Découverte, Paris, 1993. p. 9.

¹⁹³ KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation."

¹⁹⁴ Ibid.,

femmes turques, Kentel constate que d'une part elles se trouvent entre ce que l'État républicain enseigne et ce que la tradition islamique communique, d'autre part elles se trouvent confrontées à la fois aux nécessités d'une vie moderne, du monde de travail, du contact avec les autres membres de la société, donc à une problématique individuelle. Il propose qu'au premier regard, il est possible d'établir deux camps ; « Etat moderne – individu » d'un côté, et « tradition islamique – communauté » de l'autre. Mais il observe une transformation dans tous les deux. Du côté de la « volonté modernisatrice », il observe « *une religiosité* » qui se constitue et du côté de la tradition, « *un rapprochement vers les valeurs modernes et une décomposition des communautés.* »¹⁹⁵

Sous cette perspective, l'essentiel est qu'il ne s'agit ni des « modernes » sans religion, ni des « religieux » sans les valeurs modernes. Donc, l'hypothèse que « la religion tolère les valeurs issues de la modernité ou devient un obstacle à celles-ci, selon la position choisie » n'est plus valable. Comme Kentel le cite, « *ce conflit a commencé à donner naissance à de nouvelles configurations de la 'religion', ou plutôt à de nouvelles religiosités.* »¹⁹⁶ Donc on parle des religiosités multiples ; une idée qui renforce et prouve la validité de la modernité multiple. Il accentue que « *les milieux islamiques s'enrichissent, consomment, que ce soient des voitures ou des foulards 'de luxe'.* »¹⁹⁷ Les musulmans ne sont plus simplement des paysans ou ne représentent plus simplement le « rural. » C'est la montée d'une nouvelle classe bourgeoise ; c'est un enrichissement qui offre un nouveau mode de vie ouvert à des échanges culturels, économiques et politiques mais tout en gardant des valeurs islamiques. Les membres de cette classe ne vivent plus dans le monde des traditions invariables ; ils vivent dans la modernité qu'ils construisent pendant qu'ils réévaluent aussi leurs traditions.

En Turquie, l'interaction entre la religion et les valeurs de la modernité est une discussion infinie. Jusqu'au quel point les deux peuvent coïncider ? Est-ce que le traditionnel et le moderne peuvent coexister au sein d'une même société ? Ces questions et ses semblables sont posés par les intellectuels et aussi par le peuple aux niveaux différents. Şerif Mardin, étant un des sociologues connus et respectés,

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

adresse à ce sujet fréquemment. Un de ses constats, apparu dans les quotidiens turcs et discuté longtemps est le suivant : « *La République n'a pas pu construire une structure approfondie autour des valeurs comme 'bien', 'juste', 'beau', 'esthétique', 'philosophique', 'spirituel', 'moral' et c'est pour cette raison que l'imam qui représente la tradition islamique a gagné et l'enseignant qui représente la République a échoué.* »¹⁹⁸ Ce discours a créé une atmosphère de débat au sein du média. Le commentaire de Nilüfer Göle sur le sujet a trouvé beaucoup de partisans et a été embrasé par plusieurs. Nous croyons c'est parce qu'il ignore la polarisation entre les deux camps. Elle dit : « *L'être humain peut être superficiel si il ne se nourrit pas de son héritage culturel. Tous changements révolutionnaires peuvent avoir un tel effet appauvrissant et homogénéisant. Sur la parole 'imam a gagné, l'enseignant a échoué' ; aujourd'hui la fille de l'imam veut être une enseignante, et le problème réside juste ici.* »¹⁹⁹ Elle argumente que les révolutions d'Atatürk et le projet de « modernisation » de la République ne sont pas sans succès si la fille d'un homme de religion possède la chance de s'exprimer et participer à la vie sociale. Elle devient une individuelle « moderne » sans se détacher de la « tradition. » Notamment, la fille d'imam veut exister et prendre sa position dans la sphère publique avec sa voile ; elle ne représente pas « séculaire moderne » en son entier mais elle ne représente « tradition islamique » non plus. C'est où commence les efforts de donner un sens à une société hybride ; un phénomène qu'on nomme « modernisation alternative », « modernisation non-occidentale » ou « modernité multiple. »

1.3.) L'histoire des courants islamiques en Turquie moderne

« *Tous les courants réformistes apparus pendant les dernières années de l'Empire Ottoman* » dit Göle, « *sont partisans de l'idée de progrès et optent pour le modèle occidentale, et il est difficile d'affirmer que les mouvements islamistes sont radicalement opposés à la modernisation et au progrès.* »²⁰⁰ Selon elle, la question cruciale est de « *décider jusqu'à quel point les mouvements occidentalistes sont*

¹⁹⁸ MARDİN, Şerif. "Mahalle Baskısı." Discours retrouvé de la conférence de SORAR (Sosyal Sorunları Araştırma ve Çözüm Derneği). URL : <http://www.sorar.org.tr/SerifMardin20080523.aspx> . Consulté le 15 Juin 2008.

¹⁹⁹ GÖLE, Nilüfer. Interview. *Radikal* 16 June 2008. p. 9

²⁰⁰ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. p. 22-23

conciliables avec la culture islamique. »²⁰¹ Göle propose que « *les mouvements modernistes ont cherché la clé du progrès dans l'universalisme occidentale, tandis que pour les mouvements islamistes le salut ne pouvait venir que de la 'renaissance' et du règne de l'islam sur l'ensemble de la société.* »²⁰² Kara définit les mouvements islamistes comme « *une tentative de faire régner l'islam sur l'ensemble de la vie sociale et ainsi de sauver les musulmans de l'imitation et de l'exploitation de l'Occident.* »²⁰³

Après la mort de Mustafa Kemal et surtout à partir des années 1950 où se réalise le passage à un système politique pluraliste, les affrontements et les réactions contre le nouveau modèle de la Turquie moderne se font sentir fortement. La politique du Parti Démocrate qui représentait, à un certain degré, la face « islamique » du peuple, a mené le pays au coup d'Etat militaire de 1960. Néanmoins, les coups ou les interventions n'ont pas assuré la résolution des mouvements religieux tout au long de l'histoire de la Turquie moderne.

Après le coup d'Etat de 1980, les militaires en Turquie ont décidé de relancer l'idéologie de l'islam pour contrebalancer la pensée de gauche, jugée responsable pour la période de l'anarchie des années 1970. Cette approche a fourni une atmosphère favorable pour les partisans de l'idéologie islamiste et conséquemment de multiples courants de l'islam sont aussitôt apparus ; le *suleymanisme*, le prolongement turc du *naqshbandisme* ou l'idéologie de la « synthèse turco-islamique », pour donner quelques exemples. Comme nous avons essayé d'expliquer au-dessus, les années 1980 étaient celles d'un vent de changements ; le passage à une économie libérale, la mondialisation, la politique ultra libérale de Turgut Özal, la naissance d'une bourgeoisie anatolienne. Toutes ces dynamiques ont un rôle dans la redécouverte et la montée de l'identité islamique. Ömer Çaha propose que dans les années 1970, c'était la « gauche » qui communiquait avec le peuple dans les villages ou les ghettos des grandes villes ; mais elle a laissé sa place aux communautés religieuses bien organisées après les 1980.²⁰⁴ Les associations et les fondations des

²⁰¹ Ibid., p: 23

²⁰² Ibid., p: 14

²⁰³ KARA, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*. Risale, İstanbul, 1986, p. XV.

²⁰⁴ ÇAHA, Ömer. "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış-Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık/Cilt 6*. Eds. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, p. 476-492

islamistes, *Deniz Feneri* ou *IHH* (la fondation de l'aide humanitaire) par exemple, entrent sur la scène publique et aident les pauvres. Pour la société turque c'était une interférence précieuse que l'état n'a pas pu réaliser. Au retour, donc, ces organisations non gouvernementales ont gagné la confiance des gens et leur ont orienté vers la religion et vers une vie vécue selon les principes de l'islam.

Ali Bulaç parle de trois générations des islamistes aux niveaux réflexifs, politiques et sociaux.²⁰⁵ Sa catégorisation est importante puisqu'il est l'un des chroniqueurs observés pour ce travail. Selon Bulaç, chacun des trois générations signifient une perception et une paterne de comportement différentes. Les différences se produisent d'après les conjonctures internationales, sociales et intellectuelles du jour. Sa classification est la suivante :

Première Génération (1856-1924) : Les idées de cette génération ont été influencées du colonialisme, de l'idée que seules les sciences positives sont libératrices et de l'idéal de fonder un paradis sur la Terre. Pendant cette période, les arguments comme « *tecdit* (la rénovation), *ıslah* (la réforme) et *ihya* (la revitalisation) » proposés par les islamistes ont été supplantés par les arguments d'occidentalisation. Bulaç affirme que cette période était celle où la pensée islamique était interdite et ses leaders étaient refoulés. Les représentants de cette génération ont développé un discours islamique réactionnaire à l'imitation des valeurs et des idées occidentalistes sans n'avoir fait aucune réforme sur elles. Leur mission était libéralisation de la société et retour à l'islam.

Les intellectuels de *Tanzimat* étaient pour l'occidentalisation et la modernisation occidentale, tandis que pour les islamistes de l'Empire Ottoman le noyau était l'islam. Bulaç argumente que le but des islamistes, comme les occidentalistes, était de conquérir et de transformer l'état car ce dernier possédait l'initiative de désigner la société. Les entourages islamistes de cette période défendaient l'idée que l'*umma* (la totalité des musulmans) pouvait se réunir grâce à une toute nouvelle mentalité ; une mentalité résistante à l'esprit colonialiste et passionnée par l'idée du retour aux sources de l'islam, *Aslu'd-din*. Ils croyaient qu'une confédération islamique était libératrice. Les islamistes acceptaient que

²⁰⁵ BULAÇ, Ali. "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. Eds.Tanıl Bora, Murat Gültekinçil. İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, p. 48-67.

l'occident représente le progrès et le développement et que le monde musulman ait tombé en arrière pour certaines raisons historiques. Donc, leur proposition était d'adopter la technique et la science de l'occident mais laisser ses philosophies et ses valeurs culturelles en dehors.

La morale occidentale signifiait l'usage de l'alcool, l'indécence des relations entre les hommes et les femmes, la différente mentalité au sujet de sexualité, l'échec des relations familiales, l'athéisme ou le nihilisme. Ils proposaient que si c'était le monde musulman, au lieu de l'occident, qui dirigeait le progrès en sciences positives, aucune société n'aurait vécu des anomalies de telles sortes. Bulaç partage cette approche des islamistes et dit que cet argument n'est pas produit en vain. Il essaie de prouver cet argumentation en proposant que Arnold Toynbee et plus tard Ernest Gellner diraient que l'islam est une religion capable de remplir le vacuum moral créé par le monde moderne.²⁰⁶ Bulaç constate que la pensée des islamistes était certainement juste mais paradoxale en même temps. Elle était paradoxale, il propose, parce que les islamistes essayaient de définir la modernité dont l'essence est l'individualisme, le sécularisme et l'état nation à l'aide des conceptions et des argumentations islamiques comme *siñnet*, *içtihat* ou *cihad*. Il dit le temps a prouvé que les projets des islamistes étaient loin d'être une réponse au monde moderne et qu'ils n'ont pas pu formuler leurs idées de cette façon. Il définit l'islamisme comme le produit du modernisme et la première réaction du monde musulman au monde moderne.²⁰⁷ L'année 1923 où Mustafa Kemal a fondé la République marque aussi la purification des *ulemas* et l'année 1924 marque la fin des islamistes, avec l'Empire Ottoman, aux niveaux politiques et aussi institutionnels.

Deuxième Génération (1950-2000): Les idées de cette génération ont été influencées de la puissance de l'état nation, des idéaux sociales monolithiques, des régimes totalitaires et autoritaires. Leur mission était la fondation d'une société et d'un état nouveaux. Cette mission demande non seulement un état islamique mais aussi une société islamique. En 1946, la Turquie est passée à un système politique pluraliste ; en 1947, Pakistan a été fondé comme la « première état nation musulman. » Les développements en et en dehors du pays a mené les islamistes à la politique. Cependant, une grande vague de la migration a eu lieu en Turquie ; la

²⁰⁶ Ibid., p:61

²⁰⁷ Ibid., p.60

population rurale a immigré en masse dont la signification est une transformation dans la structure sociale et la naissance des nouvelles forces sociales. Cette deuxième génération des islamistes s'est formée d'après les demandes et l'orientation de ces immigrants qui vivaient dans les ghettos des grandes villes modernes.

La première génération avait pour but de réformer l'Empire Ottoman dont la société était musulmane et l'état était islamique. C'était plutôt un courant théorique avec un accent sur la mentalité et la morale. D'autre part, la deuxième génération s'est groupée autour des partis politiques modernes et a gagné une identité politique. Elle a déclaré qu'elle représentait la « périphérie » dans la lutte de centre-périphérie.

Troisième Génération (2000-...) : Selon Bulaç, les idées de cette génération ont été influencées de deux facteurs majeurs : l'urbanisation et la mondialisation. Leur mission était dépasser l'ancien, transformer et islamiser la société, l'individualisme, la société pluraliste et l'initiative civique. La particularité principale de cette période est l'achèvement du processus d'urbanisation et l'efficacité de la mondialisation sur les islamistes.²⁰⁸ La vision globaliste a clairement changé la perception du monde et de la religion de la pensée islamiste. A côté de la nécessité de se trouver dans la vie politique, l'individualisme, la démocratie pluraliste et l'usage de l'initiative civique. La troisième génération se diffère de ses précédentes par son rhétorique, son discours, sa façon de percevoir les développements dans le monde et ses instruments analytiques.²⁰⁹

Les analyses de Bulaç pour la « troisième génération » des islamistes prouvent l'influence de la modernisation sur le peuple mais aussi sur les intellectuels musulmans. Il faut ajouter que certains intellectuels musulmans, Ali Bulaç étant l'un d'eux, visent à persuader que l'islam comporte le « pluralisme. » Ils proposent que les valeurs comme le pluralisme, les droits de l'homme, la liberté, la démocratie ou les droits des femmes n'appartiennent pas à l'occident ou à la culture occidentale, qu'ils se trouvent dans les pratiques de l'islam.²¹⁰

²⁰⁸ Ibid., p.49

²⁰⁹ Ibid., p.49-50

²¹⁰ ÇAHA, Ömer. "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış-Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum." p: 484-485

1.4.) Les intellectuels musulmans

Le rôle des intellectuels musulmans en tant qu'agents de transformation des mentalités religieuses est indispensable. Ils sont en interaction avec les masses ; ils portent leurs paroles au monde et modèlent leurs manières de penser au retour. Selon les intellectuels islamistes, la modernisation influence les musulmans comme tout le monde. Mais cela ne veut pas dire que l'islam perd sa valeur ou disparaît. « *Les références à l'umma islamique et ses traditions continuent à exister, mais relativisées.* »²¹¹ Donc, on peut dire que la modernité avec ses valeurs ouvre un débat parmi les intellectuels ; c'est peut-être un processus de se comprendre. Ferhat Kentel cite les phrases d'un intellectuel, Kenan Çamurcu, sur ce sujet : « *si moi je ne peux pas progresser, développer mon discours islamique (urbain), c'est la perception provinciale de l'islam qui viendra au pouvoir. Ce qu'il faut, c'est un effort pour dépasser à la fois les 'habitudes religieuses' quotidiennes des masses musulmanes et l'islamisme des dernières décennies...* »²¹² Ainsi, un espace des expériences religieuses multiples se crée. C'est un espace de conflit qui provoque « *le regard sur soi* », propose Kentel, et « *qui finit par supprimer l'homogénéité de l'identité islamique.* »²¹³

Comment est-ce qu'on saisit l'influence de la modernisation sur les entourages islamiques ? Il est visible dans la vie quotidienne ; dans les habitudes de consommation, de socialisation, d'éducation... Dans la vie intellectuelle, il est perceptible grâce à la rhétorique des discours. La terminologie des intellectuels islamistes commence à changer depuis les années 2000. En Turquie, on est d'accord sur le sujet que le coup postmoderne du 28 Février était un tournant. La plupart des intellectuels islamistes l'acceptent aussi ; les journalistes, par exemple, disent qu'ils sont beaucoup plus attentifs dans leur discours, leur expression et leur style dans la période d'après le 28 Février.²¹⁴ Les islamistes et les libéraux du pays se sont approchés car ils avaient un problème commun : un état autoritaire. C'était donc la

²¹¹ KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation."

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Interview en personne avec Hamidullah Öztürk du *Zaman*. 14 Mai 2008.

période du « *flirt de l'islamiste avec le libéral.* »²¹⁵ Ali Bulaç étant l'un de ces journalistes précise l'importance du 28 Février et dit que les musulmans, grâce au gouvernement de l'AKP, ont ouvert une nouvelle période dans les relations entre la Turquie et l'Union Européenne et cite « *nous le devons au 28 Février.* »²¹⁶ Il argumente que le « coup postmoderne » a mené à une « *politique islamique démocratique.* »²¹⁷

Kentel argumente que dans des revues comme *Değişim* et *Sözleşme*, on observe l'élaboration d'un discours portant, par exemple, sur « *l'individualisation de l'identité islamique* » et il propose qu'une « *individualisation diffuse existe chez les musulmans, derrière l'apparence des structures communautaires.* »²¹⁸ D'autre part, on aperçoit aussi « *un discours 'démocratique' islamiste qui commence à occuper l'opinion publique, à tel point que la démocratie commence à devenir l'arme des milieux islamistes, tandis que la laïcité devient la priorité –par rapport à la démocratie- des milieux sécularisés sous contrôle de l'Etat.* »²¹⁹ Selon Kentel, le développement d'un discours démocratique par les intellectuels islamistes peut avoir deux sens : « *le premier est une revendication d'un espace de liberté ou de pluralisme et un travail pour défaire l'image de réticence qu'ils auraient face à la démocratie ; le deuxième est l'utilisation même d'un concept qui n'est pas 'indigène'.* »²²⁰ Selon le premier sens, les musulmans ne veulent pas un régime antidémocratique ou anti pluraliste ; au contraire ils critiquent le régime actuel et défendent les valeurs comme la démocratie, les droits de l'homme, le pluralisme ou la supériorité du droit. Le deuxième sens montre bien que pour certains intellectuels islamistes l'emploi ou la signification des concepts occidentaux, la démocratie ou la modernité par exemple, ne font plus de problème.

Les dernières années de 1990 marque un renouvellement de la part des milieux islamiques et le terme même « nouveau » est fréquemment utilisé dans leurs

²¹⁵ ŞAHİN, Haluk. *Liberaller, Ulusalçılar, İslamcılar ve Ötekiler*. Say Yayınları, İstanbul 2008. p:75-78

²¹⁶ BULAÇ, Ali. "Nur Topu Gibi." Le 10 Décembre 2002.

URL: <http://arsiv.Zaman.com.tr/2002/12/10/yazarlar/alibulac.htm> Consulté le 16 Mai 2008.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation."

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid.

discours.²²¹ Cette vague de « renouvellement » apporte avec lui certaines déclinaisons ; se critiquer, connaître l'autre, s'ouvrir au monde. Kentel constate ce discours pluraliste islamique « *se donne la tâche d'entrer en dialogue avec la culture universelle de l'humanité, mais sans casser ses liens avec sa société, sa culture.* »²²² Ainsi, on observe que le nouveau discours islamique s'ouvre à la liberté de l'individu, les droits de l'homme, le pluralisme, la démocratie, le dialogue entre les cultures et résiste contre toute forme de répression. Les valeurs que les courants politiques de gauche représentaient, sont adoptées aujourd'hui par les intellectuels islamistes. Kentel se réfère à un paragraphe de la revue *Değişim* qui indique l'importance d'accepter la liberté de l'individu et les droits de l'homme et qui donne le message de ne pas résister au changement. Il cite : « *Nos musulmans, au lieu de considérer l'homme comme l'être le plus précieux et le khalife de Dieu et ses droits comme le sine qua non de notre islam, tombent dans la même catégorie que les tortionnaires de notre pays, uniquement parce que cela vient de l'Occident.* »²²³

Ce renouvellement montre que certains concepts du modernisme ou de la philosophie des Lumières sont intériorisés dans les communautés musulmanes. Mais il faut toujours savoir que ces formules d'adaptation ne signifient pas l'embrassement de tout ce qui est Occidental ; il ne s'agit pas ici d'un sentiment d'infériorité. Au contraire, il est argumenté que ces valeurs universelles font partie, en fait, de la tradition islamique et de l'Islam. Kentel dit que les intellectuels musulmans « *sont poussés de plus en plus à maîtriser leur environnement, avec des références à un monde Occidental (qui leur permettent de ne pas rester décalés par rapport aux Occidentalisés) et à un monde islamique (qui leur donnent la possibilité de se sentir supérieurs par rapport aux Occidentalisés.)* »²²⁴

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

III. TROISIEME PARTIE

Dans cette troisième partie nous allons essayer d'évaluer nos données. Nous nous sommes servis des techniques de l'analyse de contenu afin d'accomplir cette tâche. L'analyse de contenu est l'une des techniques les plus importantes employées dans les recherches sur les médias de masse²²⁵ ; elle est utilisée pour la classification et la description systématiques et objectives du contenu de communication. Elle sert à mesurer la quantité d'une conception dans un échantillonnage représentatif; comme la violence ou la discrimination par exemple, ou bien la modernité dans notre cas.

Cette technique est un moyen de comprendre les personnes par examiner ce qu'elles écrivent dans les journaux ou ce qu'elles produisent pour la télévision.²²⁶ L'analyse de contenu est par définition une méthode quantitative. Le but de la méthode est d'identifier et de compter l'occurrence des caractéristiques ou des dimensions indiquées des textes ; et par ceci, pouvoir dire quelque chose sur les messages de tels textes et au sens plus large, sur leur signification sociale.²²⁷ Donc, en utilisant l'analyse de contenu, nous avons conduit une recherche quantitative mais notre objectif n'était pas de compter certains mots un par un, c'est-à-dire d'en trouver la fréquence. Plutôt, c'était le contexte dans lequel ces mots avaient été utilisés. Donc, pour accomplir cette tâche, nous avons préparé un questionnaire qui comporte au total 42 questions fixes. Nous avons examiné les réponses des articles à ces questions fixes ; cet examen nous a fourni des données analysables d'une manière semi-qualitative.

Arthur Asa Berger note que les chercheurs qui utilisent l'analyse de contenu supposent que les résultats atteints reflètent l'attitude et les valeurs de l'écrivain ou du journaliste, ou bien du producteur.²²⁸ On dit que la décision la plus cruciale est de

²²⁵ BERGER, Arthur Asa. "Media Research Techniques." Sage Publications, California, 1998, p:33

²²⁶ Op.cit. p:23

²²⁷ HANSEN, Anders, COTTLE Simon, NEGRINE Ralph et NEWBOLD Chris. "Mass Communication Research Methods." Macmillan Pres Ltd, London, 1998, p:95

²²⁸ BERGER, Arthur Asa. "Media Research Techniques." p:23

définir la conception qu'on essaie d'observer. Dans notre cas, donc, il faudrait bien définir ce que nous voulons dire par la modernité. Pour surmonter ce problème, nous avons préparé une liste de conceptions liées à la modernité. Notre liste contient les suivantes : la démocratie, l'état-nation, le nationalisme, le sécularisme, le statut social des femmes, la globalisation, les mouvements sociaux, la technologie, le libéralisme, la pensée des Lumières, et la dichotomie monde musulman/monde occidental. Nous avons essayé d'arriver à un résultat en analysant les approches de nos chroniqueurs aux conceptions citées au-dessus. Plus précisément, nous avons défini la modernité sur ce qu'elle a créé ou changé aux niveaux politiques, philosophiques, culturels ou sociaux. La question était comment est-ce que Bulaç et Gülerce perçoivent ces conceptions et jusqu'au quel degré ils les critiquent ? Pour atteindre cet objectif, nous avons préparé des questions fixes, comme on a déjà mentionné, et nous les avons posées à chacun des articles.

Après que la collecte des données fût terminée, nous nous sommes servis du programme SPSS (*Statistical Package for the Social Sciences*) pour la vérification des données. Le SPSS fait partie des programmes les plus largement utilisés, depuis 1968, pour l'analyse statistique en sciences sociales. Parmi les fonctions statistiques multiples incluses dans le logiciel de base, nous avons choisi la « statistique descriptive » puis qu'elle correspond mieux à nos objectifs. C'est-à-dire, nous avons utilisé les fonctions appelées la « *cross tabulation* » et les « *fréquences* ». Le SPSS possède aussi une fonction qui contrôle la validation des données ; cette fonction permet les chercheurs de vérifier la logique des données et les interrelations entre plusieurs variables.

La recherche des traces de la modernité dans les articles de Bulaç et de Gülerce dans le journal quotidien Zaman est limitée par 7 ans ; c'est-à-dire de l'année 2000 à 2007. Bien que la fondation du Zaman rencontre à l'année 1986, la période qui commence en 2000 fût un tournant stratégique. En particulier, en 2001, sous la direction d'une nouvelle équipe, Zaman change sa route et se transforme. Cette transformation est organisée et décidée volontairement et consciemment ; 5 ou 6 personnes de l'équipe sont envoyés aux Etats-Unis pour faire le master ou bien le doctorat de communication de masse. Au moment où ces personnes sont retournés, ils ont pris la charge en main et ainsi se commence la transformation. Donc, il est

clair qu'on pensait à la nécessité de changer l'approche, d'adopter une nouvelle perspective.²²⁹ C'était un plan stratégique pour le future du journal.

C'est pourquoi l'année 2000 est choisie comme la date du début de notre travail et le 2007 était la date où la décision de faire cette recherche était prise. Pour la sélection des articles, nous avons pris des mois choisis aléatoirement; nous avons pris les mois de janvier, juin et décembre de chaque année. Quand la collection des articles de tous les deux chroniqueurs appartenant aux mois janvier, juin et décembre de chaque année, nous avons en main 459 articles au total. Le 287 des articles appartiennent à Bulaç et 172 articles appartiennent à Gülerce. Cette différence résulte du simple fait que Bulaç écrit plus fréquemment pour le journal.

1.) Evaluation des données collectées

Dans cette partie nous allons essayer d'analyser les articles de Bulaç et de Gülerce appartenant aux années 2000-2007 en terme de leur perception de la modernité et certaines conceptions économiques, politiques ou sociales qui sont d'une façon liées à l'idée de la modernité et à l'idéologie de modernisation.

1.1.) La modernité, la modernisation et la sécularisation

La modernité et la modernisation sont des notions que Bulaç traite beaucoup plus que Gülerce. On voit que le 21,3% des articles de Bulaç s'intéresse, d'une manière ou d'autre, à ce sujet. Le pourcentage de Gülerce est seulement 3,5% (voir le tableau 1-A). La raison peut être simplement que Bulaç est de formation sociologique; son identité « sociologue » est visible dans ses préférences de sujet pour ses articles, dans ses observations et ses commentaires. De la part de Gülerce, on voit qu'il s'intéresse beaucoup plus aux ordres du jour et à la vie politique actuelles de la Turquie. Il ne fait pas des analyses sociologiques mais essaie d'interpréter le monde actuel par rapport à ses expériences et ses prévisions. Donc, il existe une différence de style dans les articles de ces deux chroniqueurs du quotidien *Zaman* qui se complètent et qui offrent aux lecteurs des perspectives différentes.

²²⁹ Entretien avec Hamidullah Öztürk. 14 mai 2008.

Tableau 1-A : La dispersion des articles sur la modernité/modernisation selon leur auteur.

L'article parle de la modernité/modernisation * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de la modernité/modernisation	oui	Count	61	6	67
		% within L'article appartient a	21,3%	3,5%	14,6%
	non	Count	226	166	392
		% within L'article appartient a	78,7%	96,5%	85,4%
Total		Count	287	172	459
		% within L'article appartient a	100,0%	100,0%	100,0%

Au-delà de la fréquence d'aborder ce sujet, ce qui était plus important pour nous, c'était de voir la perception de nos chroniqueurs. Autrement dit, qu'est-ce que la modernité/modernisation signifient pour eux ? Le résultat de notre analyse de contenu et de discours montre qu'au total la modernité est perçue d'un point de vue critique ; un vide crée chez les hommes causé par l'abandon de la religion, un monde matérialiste des individus qui se sentent seuls et perdus et conséquemment une destruction morale enracinée d'une mentalité colonialiste et même raciste. On comprend que la modernité est une « idéologie » de l'Occident ; donc la modernisation n'est que l'Occidentalisation volontaire ou par force des pays et des sociétés non-occidentaux. Les pourcentages varient selon le chroniqueur mais ils ne changent pas le résultat final (Voir le tableau 1-B). Comme on le voit dans le tableau 1-B, dans 61 de ses 287 articles, Bulaç parle de la modernité. La modernité pour lui signifie « *l'abandon de la religion et le vide crée dans les vies des humains par la désacralisation* » avec le plus haut pourcentage de 6,3%. Il parle de la « *modernisation turque* » avec un pourcentage de 4,5% qui est suivie par la signification « *matérialisme / solitude de l'individu* » avec un pourcentage de 3,8%. Une autre donnée qu'il faut noter ici c'est que le pourcentage de ses articles où il parle de la modernité comme « *libération de l'individu* » est seulement 0,3%. Quant au Gülerce, 6 de ses 172 articles sont sur la modernité ; et dans 2,3% de ses articles où il parle de la modernité, il discute la « *modernisation turque* ». Il est clair que pour aucun de nos chroniqueurs la modernité signifie la liberté ou l'égalité mais il signifie un refus de la religion et du sacré. En plus, il est aussi clair que la « *modernisation turque* » est un sujet qu'on doit discuter le dessus.

Tableau I-B : La signification de la modernité/modernisation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle de la modernité/modernisation, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de la modernité/modernisation, de la quelle maniere?	matérialisme/solitude de l'individu	Count % within L'article appartient a	11 3,8%	0 ,0%	11 2,4%
	abandon de la religion/le vide	Count % within L'article appartient a	18 6,3%	0 ,0%	18 3,9%
	libération de l'individu	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	1 ,6%	2 ,4%
	déstruction morale (mentalité colonialiste et raciste)	Count % within L'article appartient a	8 2,8%	1 ,6%	9 2,0%
	occidentalisation	Count % within L'article appartient a	10 3,5%	0 ,0%	10 2,2%
	modernisation turque	Count % within L'article appartient a	13 4,5%	4 2,3%	17 3,7%
	l'article ne parle pas de la modernité	Count % within L'article appartient a	226 78,7%	166 96,5%	392 85,4%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Nous allons maintenant essayer de vérifier nos données par quelques exemples d'articles.

Nous avons dit que tous les deux chroniqueurs ont fait une critique de la modernité. Alain Touraine aussi critique la modernité et propose qu'elle est conquérante et qu'elle établit la domination des élites rationalisatrices et modernisatrices sur le reste du monde.²³⁰ Donc, on peut parler d'un « paquet de valeurs » qui cherche à être accepté par le monde entier. L'expression « *paquet de valeurs* » appartient à Ali Bulaç qui apparemment partage l'interprétation de modernité de Touraine. Dans son article intitulé « *Qu'est-ce que l'être humain fait ?* », Bulaç discute de l'idée de la modernisation. Il remarque que la modernité est une conception offerte à l'humanité comme un paquet de valeurs dont les bases morales et philosophiques ont été construites par la pensée des Lumières.

²³⁰ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. p. 46.

Selon lui, la Révolution Française, la révolution industrielle et l'Etat nation sont tous les tournants de ce processus de modernisation. Avec le temps, cette somme des idéaux est devenue dogmes que personne ne pouvait oser à questionner ; en conséquence, l'esprit du modernisme s'est fait le maître de notre imagination du future que ce soit sous la forme vulgaire du communisme et du fascisme ou sous la forme plus raffinée du libéralisme. Bulaç ne partage pas l'argumentation que la modernisation à l'échelle globale signifie la « *fin des idéologies* » parce que la modernisation elle-même contient un esprit idéologique.²³¹ Il dit que le succès le plus grand de cette idéologie est qu'elle a réussi à substituer ses valeurs philosophiques à la raison existentialiste de l'être humain, c'est-à-dire à l'acceptation d'un ordre suprême divin. Cette approche de Bulaç rappelle celle de Giddens pour qui la modernité est un « *effort global de production et de contrôle dont les quatre dimensions principales sont l'industrialisme, le capitalisme, l'industrialisation de la guerre et la surveillance de tous les aspects de la vie sociale* » et la société moderne s'oppose « *aux sociétés naturelles qui faisaient communiquer directement l'individu et le sacré à travers la tradition* ». ²³²

Peter L. Berger dit que contrairement à ses attentes et aux attentes de la plupart des sociologues des années 60, la modernisation n'a pas pu dévaloriser la religion. Selon leur argument, la modernisation et la sécularisation allaient ensemble; ils croyaient que plus il y aurait modernisation, plus il y aurait sécularisation. Mais ils ont constaté que dans le monde contemporain, les éléments religieux persistent dans les vies des individus beaucoup plus que jamais.²³³ Hüseyin Gülerce et Ali Bulaç affirment cet argument sur l'interaction entre la modernité et la religion.

Gülerce, dans son article intitulé « *Le Darwinisme aussi quitte la scène* » ²³⁴ mentionne que pour les vrais croyants il n'y a aucun vide, aucune hésitation dans l'explication de la vie ou de l'univers. Le cosmos a un et un seul Créateur: Allah. Selon lui, la science et la rationalité qui se sont développées en Occident pendant 150 ans et qui se sont répandues dans le reste du monde ont servi, malheureusement, à la

²³¹ BULAÇ, Ali. "İnsan ne yapıyor?" . 27 Juin 2000.
URL: <http://arsiv.Zaman.com.tr/2000/06/27/yazarlar/AliBULAC.htm> . Page consulté le 22 Septembre 2007.

²³² TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. p.45.

²³³ MICHEL, Patrick. "Postface." *Critique Internationale*.

²³⁴ GÜLERCE, Hüseyin. "Darwinizm de sahneden iniyor..." . Le 30 Juin 2005.

URL: <http://www.Zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=187722>. Page consulté le 20 Mai 2008.

négligence de l'idée d'un Créateur. Les sympathisants de la pensée des Lumières ont présupposé que tout pourrait être expliqué par un pur matérialisme, que la raison pourrait illuminer tous les inconnus et que les sciences positives pourraient résoudre tous les secrets de l'univers. Il dit que ces hypothèses ne se sont pas réalisées; au contraire, dans le monde contemporain, la vie spirituelle et morale s'est revivifiée.

Bulaç aussi confirme qu'on est entré dans une période d'une véritable dévotion pour la religion; les croyants autour du monde redécouvrent leur religion. Selon lui, le fait que la modernité peut être critiquée aujourd'hui signifie le processus de prendre conscience des religions.²³⁵ Il cite que contrairement aux attentes des penseurs des Lumières, l'importance que les sociétés ont attribuée à la religion ne s'est pas diminuée pendant les temps modernes. Il se profite d'une recherche réalisée en Angleterre et argumente que parallèlement au processus de la modernisation et à la révolution industrielle, la « *vie religieuse* » s'est vivifiée et les peuples se sont exposés volontairement aux valeurs religieuses.²³⁶ En faisant référence à Berger, il argumente que les religions ont su construire des relations pragmatiques avec la vie moderne pendant qu'elles ont pu se distancier de la sécularisation.²³⁷ D'après lui, c'est grâce à cette distance qu'on peut parler, aujourd'hui, d'une redécouverte de l'identité religieuse. Il observe que ce n'est pas la religion mais la sécularisation qui est en décadence. Il dit que la religion et la modernité s'accompagnent l'une à l'autre pendant que la sécularisation s'érode.²³⁸

La sécularisation étant une des conséquences de la modernité, aux yeux de Bulaç et de Gülerce, prend sa place dans leurs articles. Bien que le pourcentage est plus bas que celui de la modernité, il n'est quand même pas insignifiant. Le 8% (23 articles sur 287) des articles de Bulaç et le 4,7% (8 articles sur 172) des articles de Gülerce abordent la sécularisation (Voir le tableau 2-A).

²³⁵ BULAÇ, Ali. "Hacı sayısındaki artış." Le 15 Décembre 2007.
URL: <http://www.Zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=625201> . Page consulté le 16 Mai 2008.

²³⁶ BULAÇ, Ali. "Modern paganizm." Le 31 Décembre 2002.

²³⁷ BULAÇ, Ali. "Bir gözlem bir iddia." Le 07 Juin 2004.
URL: <http://www.Zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=56526> . Page consulté le 16 Mai 2008.

²³⁸ BULAÇ, Ali. "Avrupa için yeni tecrübe." Le 02 Juin 2003.
URL: <http://arsiv.Zaman.com.tr/2003/06/02/yazarlar/alibulac.htm> . Page consulté le 16 Mai 2008.

Tableau 2-A : La dispersion des articles sur la sécularisation selon leur auteur.

L'article parle de la sécularisation * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de la sécularisation	oui	Count % within L'article appartient a	23 8,0%	8 4,7%	31 6,8%
	non	Count % within L'article appartient a	264 92,0%	164 95,3%	428 93,2%
Total		Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%

La sécularisation est plus souvent définie comme une des conséquences de la modernité qui fait le plus grand mal aux toutes les religions, en particulier à l'Islam. Elle signifie un mode de vie formulé d'après les expériences historiques de la culture occidentale, donc naturellement inapplicable aux sociétés musulmanes. C'est un mode de vie qui laisse les éléments religieux en dehors de la vie publique et qui par le temps sert à l'éloignement des individus de la religion et des vertus religieuses (Voir le tableau 2-B). Le 7% (20 articles sur 287) des articles de Bulaç et le 4,7% (8 articles sur 172) des articles de Gülerce définissent la sécularisation comme «*élimination de la religion* » et dans le reste la sécularisation est perçue comme un «*principe de l'Occident inapplicable au monde musulman* ». Bref, selon nos chroniqueurs, la sécularisation ne fournit pas une atmosphère sociale favorable pour les religions; tout au contraire, elle emprisonne la religion dans la vie privée au nom de créer un espace public neutre; autrement dit, elle laisse les valeurs religieuses en dehors de la vie des humains en particulier dans leur relation avec l'Etat.

Tableau 2-B : La signification de la sécularisation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle de la sécularisation, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de la sécularisation, de la quelle maniere?	principe occidental inapplicable a l'Orient	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	0 ,0%	3 ,7%
	élimination de la religion	Count % within L'article appartient a	20 7,0%	8 4,7%	28 6,1%
	l'article ne parle pas de la sécularisation	Count % within L'article appartient a	264 92,0%	164 95,3%	428 93,2%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Selon Bulaç, les religions ne sont pas la cause des grandes tragédies de l'histoire de l'humanité. Il répond à ceux qui disent que la religion endommage la paix dans le monde; il dit les guerres faites au nom d'une religion, comme Les Croisades, n'étaient pas purement « religieuses » ils y existaient des motifs politiques et économiques.²³⁹ Il explique que les religions, à condition qu'elles ne sont pas mal interprétées ou abusées, ne causent jamais des conflits; au contraire, l'essence de toutes les religions célestes est l'abandon envers Allah, donc un appel au bienfait commun de l'humanité. Selon lui, la modernité a crée des vies sans un objectif et sans une signification; l'être humain est devenu une marionnette sous la pression impérative de la sécularisation.²⁴⁰

Il est clair que pour Bulaç la sécularisation est beaucoup plus « menaçante » que la modernité. La sécularisation, selon lui, signifie une vie qui exclue les valeurs religieuses. L'exclusion du principe religieux est la plus grande cause des problèmes de la vie moderne; la pauvreté, le chômage, les inégalités économiques, les illégitimités, la corruption, la dégénération, l'immoralité, et aussi les problèmes écologiques à l'échelle globale sont les résultats d'une culture égoïste, hédoniste, insensible aux douleurs des autres et d'une société de consommation. Bulaç précise que la modernité n'a pas pu trouver des solutions à ces problèmes et la sécularisation empêche la religion d'intervenir. Il croit que la religion, avec sa force spirituelle et

²³⁹ BULAÇ, Ali. "Dinler tarihine not." Le 02 Juin 2001.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/06/02/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

²⁴⁰ Ibid.

morale, est la seule prescription des maladies sociales contemporaines. Il répète que le conflit principal n'est pas entre la modernité et la religion; c'est plutôt entre la vie religieuse et le sécularisme qui rejette les éléments religieux. Selon lui, le sécularisme ne permet pas la religion, l'Islam en particulier, de proposer des solutions qui peuvent même dépasser la modernité.²⁴¹

Bien qu'il constate une décadence de sécularisation, Bulaç, néanmoins, n'est pas très optimiste pour l'avenir des sociétés musulmanes. Il souligne que la frontière entre la modernité et la sécularisation est extrêmement vague. Il pense que c'est où se manifeste le grand danger pour les sociétés musulmanes; plus précisément, l'adaptation à la modernité aux niveaux technologiques ou institutionnels est acceptable mais si on dépasse la frontière, la modernité peut apporter la sécularisation des âmes et des esprits des musulmans. Bulaç précautionne contre ce danger et proclame que le processus de la sécularisation de l'esprit musulman s'est déjà commencée.²⁴² Nilüfer Göle note que le problème pour les penseurs musulmans du 19^e siècle était de ; « *déterminer dans quelle mesure l'Islam pourra assurer un soutien aux réformes, et dans quelle mesure il s'y opposera* ». ²⁴³ On voit que ce problème est encore valable pour les intellectuels musulmans d'aujourd'hui.

Il parle d'un « *paganisme moderne* »²⁴⁴ et dit que la modernisation a créé une culture paganiste. Il parle d'un paradoxe des sociétés chrétiennes occidentales. Selon lui, d'un côté on observe la croissance en nombre des croyants, autrement dit, de ceux qui disent qu'ils croient à l'existence de Dieu, et de l'autre côté on observe une divergence des pratiques de l'Eglise. Bulaç mentionne que la modernité est la raison de cette situation paradoxale. Pour être plus précis, l'éloignement de l'Eglise crée un vide dans les vies des croyants et ce vide se remplit aussitôt des pratiques de la culture moderne. C'est ce que Bulaç dénomme un « *paganisme moderne* ». La célébration du nouvel an avec des figurines du Père Noël ou des pins ornés est l'exemple qu'il donne pour concrétiser ce « *paganisme moderne* ». Pour lui, cette situation, chère à la Chrétienté occidentale, s'est répandue rapidement dans le monde

²⁴¹ BULAÇ, Ali. "Medeniyetler çatışması ve dinler." Le 11 Décembre 2004.
URL: <http://www.Zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=120283> . Page consulté le 16 Mai 2008.

²⁴² BULAÇ, Ali. "Bir gözlem bir iddia."

²⁴³ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. p. 14

²⁴⁴ BULAÇ, Ali. "Modern Paganizm". . Le 31 Décembre 2002.

URL: <http://arsiv.Zaman.com.tr/2002/12/31/yazarlar/alibulac.htm> . Page consulté le 16 Mai 2008.

et inévitablement dans les pays de l’Islam. Il critique cette coutume et ses pareilles et propose qu’elles sont tous les produits du modernisme nourris de l’absence des pratiques religieuses.

Dans un de ses articles, par exemple, Bulaç critique les jeux de football. On aperçoit nettement que le football et la célébration du nouvel an ont la même signification sociologique selon sa catégorisation. Il dit qu’il ne comprend pas l’importance que la société attribue à ce « *jeu de pied* »²⁴⁵ en essayant de montrer le parallélisme entre le football et les références de la société moderne. D’après lui, le football répond bien aux conceptions de la société moderne, notamment à la consommation, au plaisir visuel et au matérialisme. Il propose que ce jeu corporel devient une rituelle gigantesque où chacun prend sa place individuelle. A ses yeux, le football, la danse et la musique moderne, ici il fait allusion à Rock’n’Roll et Heavy Metal, tous essayent d’occuper l’espace vidé des valeurs religieuses.²⁴⁶ Donc, on voit que pour Bulaç, les célébrations du nouvel an, le football, la danse et la musique sont tous les éléments d’une culture paganiste ou plutôt d’un « paganisme moderne ».

Dans un autre commentaire de Bulaç on voit les traces de Touraine. Comme nous l’avons noté dans la partie théorique de notre travail, Touraine propose que pour la majorité « *la rupture du monde sacré et magique devait laisser la place libre à un monde moderne gouverné par la raison et par l’intérêt, qui surtout serait un seul monde, sans ombre et sans mystère, le monde de la science et de l’action instrumentale* ». ²⁴⁷ Mais, pour Touraine, la rupture du monde sacré ne crée pas un monde libre sans ombres et sans mystères. Selon lui, le nouvel homme moderne est devenu subordonné à la sévérité capitaliste ; il s’est éloigné de l’Eglise et le recul de la vision chrétienne devant les progrès de la sécularisation a causé, conséquemment, « *l’affaiblissement du Sujet.* »

Les approches de Bulaç et de Touraine semblent se coïncider pour la plupart du temps ; tous les deux pensent qu’il faut critiquer la modernité. Touraine ne s’oppose pas aux idéaux initiaux de l’idéologie de la modernité, c’est-à-dire à la

²⁴⁵ BULAÇ, Ali. “Futbolun öbür yüzü.” Le 13 Juin 2001.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/06/13/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité.* p:58.

pensée des Lumières dont l'objectif était de libérer les êtres humains des inégalités transmises, des peurs irrationnelles et de l'ignorance ; c'était un appel à la lumière. Comme le dit Touraine, dans un monde où régnaient les monarques et le clergé, où les êtres humains s'étaient écrasés sous les autorités puissantes, l'appel à la liberté, à l'égalité, à la raison ou à la rationalisation était sans doute irrésistible et révolutionnaire.²⁴⁸ La critique de Touraine commence avec le constat que la liberté promise par la modernité n'était pas obtenue. Bulaç aussi parle des effets positifs de la modernité mais ne les accepte pas comme des vérités universelles. Selon lui, la modernité avec son « *paquet de valeurs* » a servi la chrétienté dans deux sens : Premièrement, l'Eglise a renoncé au pouvoir politique ; donc, la période de la religion civique a eu début. Deuxièmement, le peuple et les représentants de la religion ont eu la possibilité de se réunir ; autrement dit, la sécularisation a assuré le retour de l'Eglise au peuple.²⁴⁹

La cible de la modernité était de remplacer le dogmatisme par la raison critique, de connaître l'opinion publique comme la seule autorité absolue, au lieu du monarque et de l'Eglise.²⁵⁰ En conséquence, Bulaç affirme que les idéaux initiaux de la modernité ont définitivement servi la chrétienté et la société occidentales. Ce qui le dérange plutôt, c'est la nature conquérante de la modernité. Selon lui, c'est la continuation de la mentalité coloniale occidentale ; aujourd'hui, le colonialisme apparaît sous la forme de la « *modernisation* » dans les sociétés non-occidentales.²⁵¹ Il dit que les sociétés musulmanes ont expérimenté une histoire tout à fait différente de celle de l'Occident. L'histoire politique, sociale, culturelle et religieuse de ces deux sociétés ne sont pas pareilles ; donc, elles ne peuvent pas être comparées et surtout ne peuvent pas se remplacer.

La différence entre Touraine et Bulaç est la suivante. Pour Touraine, l'idée n'est pas de rejeter la modernité mais pouvoir la discuter en analysant des aspects positifs et négatifs des ses objectifs. Tandis que pour Bulaç, la modernité est une idéologie qui appartient à l'Occident et qui était formulée à partir des besoins de la société occidentale. Donc, ses conceptions ne doivent pas être adoptées par les

²⁴⁸ Ibid., p:121.

²⁴⁹ BULAÇ, Ali. "Avrupa için yeni tecrübe."

²⁵⁰ BULAÇ, Ali. "Kendine karşı bir iddia." . Le 19 Juin 2001.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/06/19/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

²⁵¹ BULAÇ, Ali. *Tarih, Toplum ve Gelenek*. İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, p. 147.

sociétés non-occidentales, à l'exception de la technologie et la science comme on a essayé de montrer plus tôt.

D'autre part, leurs raisons pour critiquer la modernité sont différentes. Selon Touraine, critiquer la modernité ne veut pas dire la rejeter ; il dit que « *la critique de l'idéologie moderniste ne doit pas conduire jusqu'au retour de ce qu'elle a détruit.* »²⁵² Tandis que pour Bulaç, les sociétés musulmanes doivent chercher la libération ne pas dans une idéologie occidentale mais dans leur religion, c'est-à-dire dans l'Islam. Ce qu'elles doivent faire, c'est de redécouvrir leur religion au lieu de tourner le dos à leur passé. D'après lui, l'Islam est certainement capable de fournir le bonheur que la culture matérialiste de la modernité ne peut pas offrir mais que les sociétés ont besoin de.

Bien qu'il critique la modernité et l'Occident, et parfois très sévèrement, Bulaç accepte aussi qu'il est impossible d'effacer toutes les traces de cette idéologie. Il voit que certains codes sont si accueillis et adoptés qu'il n'est plus possible de les effacer. C'est là que commencent ses confessions et sa recherche pour compromettre. Bulaç constate que les religions, que ce soit Islam ou une religion quelconque en Afrique, ne refusent pas la modernité. Elles la critiquent au niveau intellectuel mais en général elles profitent des opportunités et des avantages que la modernité leur offre. En faisant référence à Berger, il cite que les possibilités de la modernité ont fourni l'atmosphère favorable pour la revivification de la religion autour du monde.

Les questions que Gülerce se pose sont, dans un sens, les preuves que le monde musulman ne rejette pas la modernité en entier puisqu'elles montrent qu'aux alentours des intellectuels il existe une recherche. Ses questions sont les suivantes : Le monde musulman, pourra-t-il s'adapter à la modernité occidentale ? Est-ce que les efforts dans cette direction peuvent mener les musulmans au refus de leur propre identité ? Est-ce que les valeurs du système occidental, comme par exemple la démocratie pluraliste et participative, les droits de l'homme, la supériorité de loi et le marché libre, parfois acceptées volontairement mais parfois imposées sévèrement par la globalisation forcent les limites du monde musulman ?²⁵³ Ces questions indiquent

²⁵² TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*, p. 49.

²⁵³ GÜLERCE, Hüseyin. "Demokrasinin ruhu biz olabiliriz..." Le 20 décembre 2001.

[URL:http://arsiv.zaman.com.tr/2001/12/20/yazarlar/husevingulerce.htm](http://arsiv.zaman.com.tr/2001/12/20/yazarlar/husevingulerce.htm) Page consulté le 21 mai 2008.

l'importance du sujet pour les intellectuels musulmans et leur recherche pour trouver une solution. Il est clair que, pour eux, la meilleure méthode est d'accepter la modernité mais en laissant tomber les côtés « négatifs » en dehors ; c'est-à-dire les côtés qui peuvent endommager l'identité musulmane.

Bulaç pense de même. Par exemple, dans un de ses articles²⁵⁴ où il parle des raisons de la croissance du nombre des pèlerins musulmans, il mentionne la facilité de transportation et les médias de masse. Il rappelle qu'auparavant, le voyage de pèlerinage durait des mois et aujourd'hui grâce aux voyages d'avion, il dure seulement quelques heures. Quant aux médias de masse, Bulaç mentionne qu'ils attribuent une importance à cette prière, au moins certains entre eux, et ils excitent l'appétit par leur visualité ; les médias encouragent les gens qui regardent les pèlerins et les places sacrées à faire ce voyage religieux.

Ces deux exemples, pour Bulaç, montrent bien que les religions utilisent les avantages offertes par la modernité. Il précise, encore se référant à Berger, que la religion se profite des possibilités de la modernité pour ne pas affaiblir devant la sécularisation. Dans le cadre théorique tracé plus haut, Nilüfer Göle parle des deux projets politiques concernant l'impact de l'Occident dans la modernisation des sociétés musulmanes. Dans l'Empire Ottoman, on parlait des réformistes et des traditionalistes. Les réformistes prévoyaient qu'il n'était pas possible de fonder l'avenir sans préservant le passé et qu'il était nécessaire de conserver l'héritage culturel et moral du passé. Ceux qui défendaient cette idée désiraient, donc, de limiter l'influence de la civilisation occidentale à ses aspects technique et administratif.²⁵⁵ On voit que cette approche est valable pour Bulaç ; accepter le « côté matériel » mais à condition de préserver le « côté spirituel. »²⁵⁶

Il dit que l'interaction problématique entre la religion et la modernité est dérivée plutôt des projets de la « modernisation » des pays non-occidentaux. Il propose que les pouvoirs autoritaires et antidémocratiques de ces pays imposent des changements aux sociétés. Selon lui, cette politique détruit le monde d'Islam ; parce que son but est de remplacer la religion par le positivisme du 19^e siècle et abolir la

²⁵⁴ BULAÇ, Ali. "Hacı sayısındaki artış." Le 15 Décembre 2007.

²⁵⁵ GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Metis Yayınları, Istanbul, 1994, p:19-20

²⁵⁶ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. p: 15

vie religieuse avec toutes ses institutions et traditions.²⁵⁷ Donc, ce n'est pas la « modernité » mais la « modernisation » qu'il rejette. Bulaç pense que si la religion était libre de la pression des politiques de la « modernisation », elle aurait pu construire sa propre forme de « modernité » et on pourrait parler de la « *modernité multiple* », une conception utilisée par Shmuel Eisenstadt. Selon Eisenstadt, la modernité comme elle s'est cristallisée la première fois en Europe de l'Ouest était une transformation dramatique et révolutionnaire qui s'est répandue dans la plupart des autres régions du monde, donnant continuellement lieu au développement de la modernité multiple et changeante.²⁵⁸ Son argument est que la modernité a donné naissance aux civilisations partageant des caractéristiques communes bien que développant des dynamiques idéologiques et institutionnelles différentes et pourtant de même origine ; en d'autres termes, ce sont des modernités multiples.²⁵⁹

Selon Bulaç, le « *projet de modernisation turque* » n'est qu'un processus d'Occidentalisation ; les valeurs occidentales sont acceptées et adoptées sans aucun jugement et malgré le peuple (Voir le tableau 1-B). Il note que ce projet avait pour but de créer des citoyens égaux, donc un seul type d'homme, une société fondée sur la race et une nation homogène.²⁶⁰ La modernisation turque, d'après Bulaç, est formée de trois éléments principaux : Le premier est qu'elle est un choix étatique donc elle est imposée au peuple ; le deuxième est qu'elle est définie comme une occidentalisation indiscutable et le troisième est qu'elle accepte l'exclusion de religion, c'est-à-dire une laïcité positiviste. Il parle du *Tanzimat* de l'Empire Ottoman et dit que c'était un mouvement réformiste qui cherchait à trouver des formules pour réunir l'Europe et l'Islam. Un exemple que Göle donne aussi est Namık Kemal, un écrivain de l'époque qui proclame la nécessité de se tourner vers l'Occident, mais en séparant ses bons de ses mauvais côtés (le matériel du spirituel) ou en mettant l'accent sur le fait que l'islam n'est pas un obstacle au progrès.²⁶¹ Bulaç fait une distinction entre les réformistes de l'Empire Ottoman et les Occidentalistes de la République. Il propose que la conception « réforme » a été substituée par une

²⁵⁷ BULAÇ, Ali. "Medeniyetler çatışması ve dinler." Le 11 Décembre 2004.

²⁵⁸ EISENSTADT, Shmuel N. , ed. *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Jersey, 2005

²⁵⁹ EISENSTADT, Shmuel N. "La Modernité Multiple Comme Défi à la Sociologie"

²⁶⁰ BULAÇ, Ali. "AB'ye üyelik bir Batılılaşma mı?" Le 08 janvier 2000.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/01/08/yazarlar/12.html> Page consulté le 22 septembre 2007.

²⁶¹ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. p:19

« occidentalisation stricte » en particulier pendant la fondation de la République.²⁶² Il discute que la modernisation est le projet ultime de l'Etat turc, autrement dit c'est un projet qui ne perd pas son validité pour n'importe quel gouvernement. Dans un de ses articles, il traite le sujet « miss de l'univers 2002 » où Azra Akin, la candidate de la Turquie, était élue la première. Il critique le premier ministre de l'époque, Abdullah Gül de l'AKP, parce qu'il a téléphoné Azra Akin pour la féliciter.²⁶³ A ses yeux, le concours de beauté est une pratique occidentale du temps moderne et n'est qu'une humiliation pour les femmes ; c'est une organisation qui expose la sexualité de la femme et qui offre la féminité à la consommation de masse. Donc, selon lui, si le premier ministre d'un pays musulman et d'un parti « islamique » est inclus dans une telle pratique, ça montre le succès du « *projet de modernisation* » de la Turquie. C'est pourquoi il précise que c'est un projet ultime de l'Etat turc qui surpasse les gouvernements. Ferhat Kentel définit ce processus avec les mots « *modernisation par le haut* » et dit que c'était un effort de sécularisation de la société turque à l'image de l'Occident. Donc, comme Kentel le dit, il ne s'agit ni de « modernes » sans religion, ni de « religieux » sans les valeurs modernes.²⁶⁴

Ali Bulaç donne l'exemple des femmes qui vivent en Istanbul et appartiennent à une secte du soufisme.²⁶⁵ Il explique que ces femmes ont réussi à créer un monde propre à elles-mêmes ; c'est un monde « *riche et significatif*. » Elles ne prennent pas place activement dans la politique mais elles l'observent merveilleusement ; elles établissent des fondations, elles essayent de créer un espace civil pour elles-mêmes et elles le réussissent ; elles tentent à se rendre visibles ; ces femmes prouvent que trop de choses peuvent être accompli hors de la « *société officielle*. »²⁶⁶ Pour Bulaç, ces femmes soufies sont très importantes en tant que symboles de « *l'Islam dans une société moderne* ». C'est la preuve que l'Islam trouve les moyens d'exister dans tous les temps. Autrement dit, durant la reigne des Ottomans, Islam a vécu dans des *medressés* et aujourd'hui dans des communautés

²⁶² BULAÇ, Ali. "Türk modernleşmesi ve Avrupa Birliği." Le 04 janvier 2000.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/01/04/yazarlar/13.html> Page consulté le 22 septembre 2007.

²⁶³ BULAÇ, Ali. "Dünya güzeli Türk kızi". . 14 décembre 2002.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/12/14/yazarlar/alibulac.htm> . Consulté le 16 mai 2008.

²⁶⁴ KENTEL, Ferhat. « Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation », dans *Cemoti*, No.26 –L'individu en Turquie et en Iran - [En ligne], mis en ligne le 29 mars 2004.

Disponible sur : <http://cemoti.revues.org/document132.html> . Consulté le 11 décembre 2007.

²⁶⁵ BULAÇ, Ali. "Şark medreselerinden kentli sufi kadınlara." Le 13 Janvier 2004.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=769> Consulté le 16 Mai 2008.

²⁶⁶ BULAÇ, Ali. "Şark medreselerinden kentli sufi kadınlara."

modernes. Rappelons-nous que Bertrand Badie argumentait la modernité est diverse et disait que « *tout en inspirant hors d'Occident la plupart des discours qui se réclament effectivement de l'État, de la démocratie ou de la nation, tout en orientant la formation des structures politiques manifestement marquées par le modèle bureaucratique, par l'interaction systématique du pouvoir et de la société, ou par la mobilisation partisane, la via moderna occidentale est modifiée, infléchie, enrichie par les inventions des sociétés relevant d'autres cultures.* »²⁶⁷

En conséquence, Gülerce dit que « *nous devons aider la Turquie à se renforcer comme un modèle qui accueille la démocratie, la modernité, l'indulgence et l'Islam.* »²⁶⁸ Quant à Bulaç, il ne refuse pas totalement la modernité. Il critique ses motifs nuisibles pour la religion mais dit, en même temps, que le refus des ordres divins appartient plutôt à la sécularisation qu'à la modernité. Son propos est de profiter des possibilités offertes par la modernité en faisant attention au danger de laisser les valeurs religieuses hors de la vie. On lit dans ses articles des reproches au sujet d'être sous l'influence du monde occidental. Selon lui, le monde musulman n'a pas de connaissance suffisante de sa religion, son histoire et son héritage culturel; et une telle société ne peut rien faire contre les attaques venues d'ailleurs, c'est-à-dire de l'Occident.

1.2) Islam, Chrétienté, Orient, Occident

Il était clair, dès le début, que l'opposition entre Orient et Occident n'est pas réductible à une distinction seulement géographique et que c'était une distinction beaucoup plus complexe. Autrement dit, il était clair qu'il s'agirait de la culture et de la religion aussi et nous étions prêts à accomplir cette tâche. Quand même, durant le travail d'analyse de contenu, le problème le plus difficile était de distinguer ces quatre mots; Orient, Occident, Islam et Chrétienté. Nous avons aperçu que pour les chroniqueurs de *Zaman*, en particulier pour Bulaç, l'occident et la culture qu'il représente ne peuvent pas être séparés de leur religion et le même vaut pour l'orient. En effet, les notions « Islam » ou « le monde musulman » sont préférées comme les

²⁶⁷ HENTSCH, Thierry. Reviewed Work(s): *Les Deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* par Bertrand Badie.

²⁶⁸ GÜLERCE, Hüseyin. "AB üyeliğimiz ve küresel barış." Le 16 janvier 2004.

URL:<http://www.Zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=1055> . Page consulté le 20 mai 2008

opposées de l'Occident qui signifie la culture occidentale moderne nourrie des traditions chrétiennes.

Ali Bulaç, dans son article intitulé « *une distinction schizophrénique* »²⁶⁹ parle de la distinction entre la « culture » et la « religion ». Il propose que cette distinction est née des idées des Lumières et donc appartient au monde occidental. Il argumente cette distinction chère à la mentalité occidentale ne signifie presque rien pour l'Islam. Selon lui, pour les musulmans, la culture d'une société ne peut pas être pensée indépendante de sa religion ou ses traditions religieuses. Donc, pour le monde musulman il n'est pas possible de les distinguer. Cette approche de Bulaç éclaircit ses choix de mots; quand il parle du monde oriental il ne le sépare pas de sa religion, notamment de l'Islam. C'est la raison pourquoi on trouve le plus souvent la dichotomie Islam/Occident ou le monde musulman/Occident dans ses articles. Mais il est assez curieux qu'il n'utilise pas la dichotomie le monde chrétien/Orient de la même manière.

Ali Bulaç parle d'une « schizophrénie » dans son article sur la Russie aussi.²⁷⁰ Il discute l'intervention brutale des valeurs occidentales dans les parties non-occidentales du monde en donnant la vie sociale en Russie contemporaine comme exemple. Il note que le pays, à la fin d'une longue période sous le règne d'un régime communiste, s'est tournée vers l'Occident avec la dissolution de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (U.S.S.R.) Il observe que la société russe, en particulier les jeunes, sont extrêmement désireux de s'adapter au monde occidental. Ils ont envie de posséder des voitures et des habillements luxueux ; ils suivent la mode, la culture populaire et ils semblent d'avoir oublié leur héritage culturelle. Selon Bulaç, cette situation ne peut créer rien mais une « schizophrénie » dans la société. Son usage du mot « schizophrénie » est exactement le même qu'à Daryush Shayegan qui disait, comme on l'a cité dans le cadre théorique, que les sociétés orientales sont abandonnées à la périphérie de la civilisation occidentale, sont exclues de l'histoire et de la connaissance parce qu'elles n'avaient pu participer à la

²⁶⁹ BULAÇ, Ali. "Şizofrenik ayırım." Le 31 décembre 2001

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/yazarlar/2001/12/31/alibulac.htm> . Page consulté le 21 mai 2008

²⁷⁰ BULAÇ, Ali. "Rusya". Le 15 Juin 2005.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=183235> Consulté le 16 Mai 2008.

« *fête des changements* » et cette position fait naître en elles une blessure mentale, « *une schizophrénie culturelle.* »²⁷¹

Donc, les questions posées aux articles sont encadrées suivant cette catégorisation. Autrement dit, les questions sur « l'islam » et « la chrétienté » sont répondues strictement quand on parle de l'essence de la religion musulmane ou de la religion chrétienne. De l'autre côté, on pose des questions sur « l'Orient », « l'Occident » et « la dichotomie musulman/Occident ». La raison pour ne pas construire une dichotomie Orient/Occident se repose sur la même logique; dans les articles analysés, « l'autre » de l'Occident est représenté le plus souvent par la conception « musulman » et pas « Orient ». En somme, l'autre de l'Occident n'est pas l'Orient mais l'Islam.

Les données de l'analyse des fréquences justifient l'usage de la dichotomie Occident-Musulman. Pour être plus précis, l'Occident est un sujet plus souvent utilisé que l'Orient et la dichotomie « Occident- le monde musulman » est plus souvent abordée que celle « le monde musulman-le monde chrétien » (Voir les tableaux 3-A.1, 3-A.2, 3-A.3 et 3-A.4). L'Orient a un pourcentage de 5,4% quand celui de l'Occident est 27,7. De l'autre côté, la dichotomie Occident-Musulman constitue 21,4% des articles quand la dichotomie le monde musulman-le monde chrétien constitue seulement 6,3% des articles. Il est clair que les chroniqueurs parlent fréquemment de l'Occident et du monde musulman. Donc, il est clair que c'est ce couple qui représente l'opposition de l'un à l'autre; de l'orient à l'occident.

Bulaç parle de l'Orient seulement dans 2,8% de ses articles. Le pourcentage augmente chez Gülerce à 9,9%. Cette différence arrive de l'importance que Gülerce attache aux relations politiques et sociales de la Turquie avec les républiques turques de l'Asie Centrale. Il attribue à ce sujet une telle importance qu'il parle toujours de la nécessité d'établir un fondement de dialogue avec elle.

²⁷¹ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes:Voile et Civilisation en Turquie.* p: 7.

Tableau 3-A.1 : Le nombre d'articles sur l'Orient selon leur auteur.

L'article parle de l'Orient * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de l'Orient	oui	Count % within L'article appartient a	8 2,8%	17 9,9%	25 5,4%
	non	Count % within L'article appartient a	279 97,2%	155 90,1%	434 94,6%
Total		Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%

De l'autre côté, l'Occident prend sa place importante dans les articles des deux chroniqueurs. Le 24% (69 articles sur 287) des articles de Bulaç touchent au sujet de l'Occident; et le pourcentage est 33,7% (58 articles sur 172) chez Gülerce (voir le tableau 3-A.2). Cette différence de fréquence entre l'Orient et l'Occident montre bien qu'ils ont beaucoup plus de choses à dire sur l'Occident.

Tableau 3-A.2 : Le nombre d'articles sur l'Occident selon leur auteur.

L'article parle de l'Occident * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de l'Occident	oui	Count % within L'article appartient a	69 24,0%	58 33,7%	127 27,7%
	non	Count % within L'article appartient a	218 76,0%	114 66,3%	332 72,3%
Total		Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%

Tableau 3-A.3 : Le nombre d'articles sur la dichotomie Occident-Musulman selon leur auteur.

**L'article parle de la dichotomie Occident-Musulman * L'article appartient a
Crosstabulation**

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de la dichotomie Occident-Musulman	oui	Count	73	25	98
		% within L'article appartient a	25,4%	14,5%	21,4%
	non	Count	214	147	361
		% within L'article appartient a	74,6%	85,5%	78,6%
Total		Count	287	172	459
		% within L'article appartient a	100,0%	100,0%	100,0%

La dichotomie de l'Occident-le monde musulman est un autre sujet que Bulaç et Gülerce prennent en main. Le 25,4% (73 articles sur 287) des articles de Bulaç et le 14,5% (25 articles sur 172) des articles de Gülerce parlent de cette dichotomie (voir le tableau 3-A.3). Ces résultats prouvent que selon les chroniqueurs, le monde musulman est l'*autre* de l'Occident; ils sont deux entités ayant des valeurs culturelles, historiques ou politiques différentes.

On ne trouve pas les mêmes pourcentages dans leurs articles sur la dichotomie musulman-chrétien; cette dichotomie est moins utilisée. Le 7,7% (22 articles sur 287) des articles de Bulaç et le 4,1% (7 articles sur 172) des articles de Gülerce parlent de la dichotomie musulman-chrétien (voir le tableau 3-A.4). Notre analyse sur ce sujet est que ce ne sont pas les religions célestes qui sont au coeur des problèmes entre ces deux sociétés. C'est-à-dire, les religions ne sont pas la cause des conflits; elles sont manipulées et utilisées par la politique ou bien les représentants du pouvoir. Les religions sont les porteurs de la paix pour l'humanité, c'est la nature des religions célestes. A leurs yeux, l'Islam est la dernière et la plus acceptable des religions mais la Chrétienté aussi portant le message du même Dieu n'est pas de moins d'importance. C'est plutôt l'usage et l'interprétation de la Chrétienté par certains du monde occidental qui causent les problèmes.

Tableau 3-A.4 : Le nombre d'articles sur la dichotomie musulman-chrétien selon leur auteur.

**L'article parle de la dichotomie musulman-chrétien * L'article appartient a
Crosstabulation**

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de la dichotomie musulman-chrétien	oui	Count	22	7	29
		% within L'article appartient a	7,7%	4,1%	6,3%
	non	Count	265	165	430
		% within L'article appartient a	92,3%	95,9%	93,7%
Total		Count	287	172	459
		% within L'article appartient a	100,0%	100,0%	100,0%

Nous allons essayer de rendre l'usage des conceptions de nos chroniqueurs plus compréhensible en donnant des exemples de leurs articles. Mais avant de faire cette analyse, il faudrait que nous fournissions la signification de ces conceptions pour nos chroniqueurs.

Par l'Orient, ils entendent la plupart du temps les républiques turques de l'Asie Centrale (voir le tableau 3-B.1). Ils s'intéressent à leurs relations avec la Turquie. Leurs discours est qu'il faut établir des relations avec ces pays, notamment parce que l'on est dans l'âge de la globalisation. Ce discours peut être interprété comme le désir de former un corps puissant contre l'hégémonie occidentale mais ce n'est pas très clair. Ce qui est clair c'est qu'ils perçoivent ces républiques turques avec qui la Turquie partage une histoire commune, comme une partie de l'héritage de l'Empire Ottoman. Dans le même tableau, on peut voir aussi que la comparaison de la culture d'Orient à la culture d'Occident n'occupe pas un espace signifiant. Les articles où ils parlent de la supériorité ou de l'infériorité de la culture Orientale par rapport à celle Occidentale constituent seulement 0,6% des articles sur la signification d'Orient. Encore une fois, il est clair que la culture Occidentale et Orientale ne sont pas deux conceptions qui sont comparées mais ce qui est important pour nos chroniqueurs c'est de parler des différences culturelles entre l'Occident et le monde musulman. Donc, la dichotomie qu'ils établissent n'est pas celle Occident-Orient mais l'Occident-le monde musulman.

Tableau 3-B.1 : La signification de l'Orient pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle de l'Orient, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de l'Orient, de la quelle maniere?	culture supérieure a l'Occident	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	0 ,0%	1 ,2%
	culture inférieure a l'Occident	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	0 ,0%	1 ,2%
	républiques turques du Moyen Orient	Count % within L'article appartient a	6 2,1%	17 9,9%	23 5,0%
	l'article ne parle pas de l'Orient	Count % within L'article appartient a	279 97,2%	155 90,1%	434 94,6%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Quant à la signification de l'Occident, on observe deux approches. La première est que l'Occident signifie une « *culture coloniale qui manque des vertus humaines et qui n'agisse que selon son intérêt* ». L'ensemble des articles dans lesquels l'Occident est décrit comme une culture colonialiste qui agit par intérêt forme un pourcentage de 9,2 au total ; 11,1% pour Bulaç et 5,8 pour Gülerce (voir le tableau 3-B.2). La deuxième est que l'Occident a réussi à fonder une union respectueuse des droits fondamentaux de l'homme : Il s'agit de l'Union Européenne (UE) dont la Turquie doit faire partie. Le 14,6% des articles parlent de l'UE d'une manière positive ; 9,1% pour Bulaç et 23,8% pour Gülerce (voir le tableau 3-B.2). Dans 2,8% de ses articles sur l'Occident, Bulaç propose que l'Occident signifie pour lui « *une société moderne loin des vertus religieuses* » ; le pourcentage de Gülerce sur cette proposition est 1,7 (voir le tableau 3-B.2). Les résultats atteints sont très intéressants car ces deux approches semblent définitivement contradictoires ; c'est-à-dire d'une part l'Occident signifie pour eux une culture colonialiste, une société loin des vertus religieuses mais d'autre part ils supportent l'UE et défendent l'adhésion de la Turquie. Nous allons essayer d'analyser ces résultats dans les pages suivantes en donnant les exemples.

Tableau 3-B.2 : La signification de l'Occident pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle de l'Occident, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de l'Occident, de la quelle maniere?	société moderne loin des vertus religieuses	Count % within L'article appartient a	8 2,8%	3 1,7%	11 2,4%
	culture coloniale agissant par intérêt	Count % within L'article appartient a	32 11,1%	10 5,8%	42 9,2%
	l'union européenne-positive	Count % within L'article appartient a	26 9,1%	41 23,8%	67 14,6%
	différent d'Orient-intégrant	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	4 2,3%	7 1,5%
	l'article ne parle pas de l'Occident	Count % within L'article appartient a	218 76,0%	114 66,3%	332 72,3%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

L'analyse de la dichotomie « Occident- le monde musulman » a aussi un résultat extrêmement significatif: Les deux chroniqueurs parlent d'un conflit entre le monde occidental et le monde musulman et de l'hégémonie de l'Occident exercée sur les sociétés musulmanes. Quand on observe les pourcentages du chaque résultat, on va voir que la seconde place appartient à la « *supériorité du monde musulman* » (Voir le tableau 3-B.3). Cela veut dire que l'hégémonie de l'Occident sur les musulmans ne prouve pas sa supériorité. Au contraire, le monde musulman avec sa culture, ses traditions, son histoire et sa religion est supérieure à l'Occident. Entre les résultats de cette dichotomie, le plus haut pourcentage appartient à « *conflit, hégémonie occidentale* » avec 13,9% (voir le tableau 3-B.3). D'après le tableau ci-dessous, il est évident que le problème le plus important est l'hégémonie que l'Occident exerce sur le reste du monde, en particulier sur le monde musulman. Quand on parle de ces deux cultures ou sociétés, on parle en effet d'un conflit.

Tableau 3-B.3 : La signification de la dichotomie Occident-Musulman pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle de la dichotomie Occident-Musulman, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de la dichotomie Occident-Musulman, de la quelle maniere?	supériorité du monde musulman	Count % within L'article appartient a	12 4,2%	1 ,6%	13 2,8%
	supériorité de la culture occidentale	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	2 1,2%	5 1,1%
	conflit (hégémonie occidentale)	Count % within L'article appartient a	52 18,1%	12 7,0%	64 13,9%
	intégration des cultures	Count % within L'article appartient a	7 2,4%	10 5,8%	17 3,7%
	l'article ne parle pas de la dichotomie Occident-Musulman	Count % within L'article appartient a	213 74,2%	147 85,5%	360 78,4%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Après avoir donné ces résultats quantitatifs, nous pouvons maintenant passer à les analyser plus en détail et avec certains exemples pour éclairer les commentaires de nos chroniqueurs.

Dans son article intitulé « L'inconscient de la Turquie », Bulaç analyse la conception « inconscient » de Sigmund Freud et présente un parallélisme entre la psychanalyse et la tradition chrétienne de « se confesser à un prêtre. » Selon lui, la psychanalyse moderne qui propose la mise en parole de ce qui trouble l'inconscient est la forme sécularisée de la rituelle chrétienne, notamment la confession. Ce parallélisme construit montre bien la difficulté de séparer l'Occident de la chrétienté et l'Orient de l'Islam, aux yeux de Bulaç. Dans le même article, il parle des inventions technologiques et des sciences modernes tout en pensant qu'elles sont les prolongements de la culture occidentale. Il critique la psychologie moderne parce

qu'elle n'attribue aucune importance à l'âme, à l'esprit. Son définition de l'internet est la suivante : « L'internet est un canal 'privé et confidentiel' qui déchiffre le subconscient des masses humaines qui ne peuvent pas parler l'un à l'autre à cause de la structure de la vie moderne, qui ne ont difficulté à entrer en communication interpersonnelle, mais pourtant qui doivent mener une vie collective ». ²⁷²

Dans son article « *Qu'est-ce que l'être humain fait ?* » il fait référence à un intellectuel suédois, Tage Lindbom, et dit que la Révolution Française est la déclaration du « *royaume sur la Terre* » de l'humanité contre le « *royaume de Dieu* ». Bulaç propose que la problématique principale de la théologie chrétienne est la séparation des « royaumes », plus précisément, un royaume céleste et un royaume terrestre. Tandis qu'en Islam, il existe une perspective unioniste sur ce sujet ; « *des cieux et des terres appartiennent seulement à Allah* ». ²⁷³ Il précise que ce dualisme des royaumes dans la religion chrétienne permet à analyser et à comprendre l'histoire actuelle et moderne de l'Occident. C'est un autre constat qui montre la difficulté de catégoriser ces quatre conceptions pendant le travail de l'analyse du contenu. La tradition religieuse ne peut pas être séparée de la culture ou de l'histoire des sociétés. Donc, on peut conclure que, selon Bulaç, l'Occident et l'Orient sont deux entités qui se différencient par rapport à leur tradition religieuse, et donc c'est tout à fait normal que la modernisation soit interprétée d'une manière différente dans chaque société. Autrement dit, il est inévitable qu'ils y soient *des* modernités pour *des* religions. Rappelons-nous que Kentel aussi parle des « *nouvelles religiosités* » ; son argument est que les musulmans adoptent un nouveau mode de vie ouvert à des échanges culturels, économiques et politiques mais tout en gardant des valeurs islamiques. Selon Kentel, les membres de cette classe ne vivent plus dans le monde des traditions invariables ; ils vivent dans la modernité qu'ils construisent pendant qu'ils réévaluent aussi leurs traditions. ²⁷⁴

Donc, la modernité est acceptable à un certain degré c'est-à-dire à condition de pouvoir la modifier selon les besoins ou les demandes des sociétés musulmanes. Mais l'occidentalisation n'est pas acceptable du tout. Pour nos chroniqueurs, on doit

²⁷² BULAÇ, Ali. "Türkiye'nin bilinçaltı". Le 24 Juin 2000.
URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/06/24/yazarlar/AliBULAC.htm> . Page consulté le 22 septembre 2007.

²⁷³ BULAÇ, Ali. "İnsan ne yapıyor?". Le 27 Juin 2000.

²⁷⁴ KENTEL, Ferhat. "Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation."

résister à l'occidentalisation pour deux raisons. La première est que l'occidentalisation est une sorte du totalitarisme, il signifie, en un sens, l'oubli du soi, la perte de l'identité, et pour le monde musulman en particulier la négation de l'Islam. La seconde est la croyance en valeurs islamiques étant supérieures aux valeurs occidentales ; Bulaç et Gülerce pensent et affirment que l'Islam et la richesse culturelle du monde musulman ont beaucoup à offrir aux sociétés occidentales.

Dans un article où il décrit l'atmosphère pendant le pèlerinage, Bulaç fait des remarques sur l'Occident et la modernité.²⁷⁵ Il parle de la multiplicité des couleurs de peau et des costumes traditionnelles des pèlerins venus de l'Afrique, du Moyen Orient ou de l'Asie Centrale. Selon lui, le panorama est le reflet d'un multiculturalisme harmonieux ; la preuve que les êtres humains peuvent exister côte à côte avec toutes leurs différences. Pour Bulaç, le pèlerinage est un voyage où on peut aussi distinguer les sociétés qui ne sont pas influencées du « *totalitarisme latent ou apparent de la modernité* » de celles qui lui ont obéi. Il dit que « *nous, les gens de quelques pays occidentalisés, après avoir quitté l'ihram*²⁷⁶, nous mettons notre pantalon et notre chemise. » On saisit que mettre le pantalon et la chemise signifie, pour lui, une perte de l'identité ; les musulmans turcs portant des vêtements de l'Occident. Il fait un commentaire futuriste et note que le monde sera formé d'une seule couleur quand toutes les sociétés, volontairement ou obligatoirement, vont être modernisées et occidentalisées. Tout le monde va porter des pantalons, des chemises, des robes ou des blouses ; il dit que ça serait un totalitarisme stupéfiant et irraisonnable. Pour aujourd'hui, selon Bulaç, seul le pèlerinage nous fait rappeler la diversité des êtres humains et seulement l'Islam représente le véritable pluralisme.

Bulaç propose que à cause de son histoire et de ses codes culturels, l'Occident n'a pas eu l'expérience de vivre en paix avec les autres sociétés et de partager. L'Occident, pour lui, reflète une culture égocentrique et éthnocentrique qui toujours possède le potentiel de se trouver un « autre ».²⁷⁷ Et l'Islam est « l'autre » de l'Occident au 21^e siècle. Juste ici, on peut se poser la question suivante : Comment est-ce qu'une telle société peut guider le développement en droits de l'homme, en démocratie ou en liberté de l'expression ? Pour Bulaç la réponse est simple : La

²⁷⁵ BULAÇ, Ali. "İnsani renkler". Le 14 janvier 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=246625> Page consulté le 25 février 2008.

²⁷⁶ *Ihram* est le manteau des pèlerins musulmans vêtu pendant le rite de faire le tour de Kabe.

²⁷⁷ BULAÇ, Ali. "Müslüman fobisi." Le 21 janvier 2004.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=2087> Page consulté le 16 mai 2008.

démocratie et les droits de l'homme sont d'importance cruciale pour les sociétés opprimées ; mais ils sont beaucoup plus importants pour l'Occident épuisé des guerres de classes et de sectes religieuses. Donc, l'Occident pouvait se sauver de ces guerres qui ont duré des siècles seulement par établir des valeurs comme la démocratie ou les droits de l'homme.²⁷⁸ Bien que l'Occident possède de telles vertus, il est quand même en recherche d'une « autre. »

Bulaç propose que la doctrine de « *conflict des civilisations* » de Samuel Huntington forme la base théorique de cette approche et on voit cette doctrine se pratiquer dans les stratégies politiques des Etats-Unis.²⁷⁹ Se nourrissant de cette doctrine, l'Occident devrait se trouver un « ennemi » et après le U.S.S.R. qui était l'ennemi du siècle précédent, le nouveau « autre » est aujourd'hui l'Islam et le monde musulman. L'argument est que : l'Occident toujours se définit selon un « autre » pour pouvoir établir l'ordre et l'unité dans sa société et malgré que la doctrine utilise le terme « civilisation », elle attribue, en effet, aux religions et au « conflit des religions. »²⁸⁰ Selon Gülerce et Bulaç, cette doctrine peut être réfutée avec l'accession de la Turquie à l'Union Européenne (UE). La candidature de la Turquie va prouver que la différence religieuse ne constitue pas un problème ; au contraire elle va ouvrir la voie d'une compréhension mutuelle entre les sociétés européennes et la société turque. Donc, en conséquence, le dialogue et l'expérience de vivre ensemble apporteront la réfutation de la doctrine du conflit.²⁸¹

Les articles de Bulaç qui proclament un point de vue positif de l'Occident sont, à la grande majorité, ceux qui mentionnent l'UE. Au premier regard, il s'agissait d'une donnée étonnante pour nous. Pourquoi un intellectuel musulman critiquant la modernisation occidentale et la philosophie des Lumières voudrait prôner en faveur de l'UE et de l'accession de la Turquie à celle-ci ? La réponse est venue par le temps ; pour Bulaç, l'UE représente une démocratie pluraliste, un laïcisme qui garantit la « liberté de la religion et de la conscience » pas seulement dans la vie privée mais aussi dans la sphère publique. Il critique ceux qui voient l'UE

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ BULAÇ, Ali. "Medeniyetler çatışması ve yeni kimlik doktrini". Le 08 décembre 2004.
URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=119245> Page consulté le 16 mai 2008.

²⁸⁰ BULAÇ, Ali. "Yine barbar." Le 06 décembre 2004.
URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=118692> Page consulté le 16 mai 2008.

²⁸¹ BULAÇ, Ali. "Din farkı engel mi avantaj mı?" Le 13 décembre 2004.
URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=120810> Page consulté le 16 mai 2008.

comme une union chrétienne et refuse l'argument que la Turquie ne peut participer à l'union parce que sa culture reflète les valeurs islamiques. Cette perspective peut apparaître comme une contradiction dans ses idées car il disait, comme on l'a cité plus haut, que la culture occidentale différencie de celle orientale parce que ces deux sont influencées des différents principes religieux. En fait, il accentue la différence entre les deux cultures mais ne dit pas qu'elles ne peuvent pas vivre ensemble. Au contraire, selon lui, il peut y avoir un échange qui sera au profit des deux parties. La société turque aura la chance de s'éloigner d'un laïcisme stricte ou d'un état nation laïc qui percevait la religion comme une menace et en échange, les sociétés européennes, affaiblies à cause des habitudes immorales de la modernité, profiteront des valeurs islamiques.

Dans son article intitulé « *l'identité religieuse de l'UE* » Bulaç cite : « *la Turquie a besoin de l'UE autant que l'UE a besoin de la Turquie ; parce que l'Europe ne peut que se réhabiliter grâce à l'Islam et peut rehausser son existence culturelle.* »²⁸² Dans un autre article, il dit que « *en cas de l'accession complète de la Turquie, les confrontations ne seront pas limitées à l'identité islamique de la Turquie ou à la nouvelle position des musulmans mais ça serait une opportunité pour les démocraties occidentales de confronter leurs histoires et leurs suppositions philosophiques.* »²⁸³

De la même manière, Gülerce parle de la Turquie et de sa position dans le monde. Il précise que la Turquie n'est pas un pays « coincé » entre l'Occident et l'Orient, au contraire elle est un pays consolidant sa position dans le monde avec ses qualités historiques, culturelles, sociales et religieuses. Gülerce rappelle que l'Empire Ottoman a laissé passer la révolution industrielle et a souffert trop. Il alerte que le monde musulman ne doit pas commettre la même faute une deuxième fois donc, il doit avoir un rôle important dans les affaires du nouvel monde. Selon lui, s'ils n'interviennent pas, les musulmans deviendront les nouvelles colonies de l'Occident ; parce que « *l'histoire du monde, pour les derniers trois siècles, est l'histoire du colonialisme occidental.* »²⁸⁴ Mais, il n'est pas optimiste sur le sujet et

²⁸² BULAÇ, Ali. "AB'nin dini kimliği". Le 19 décembre 2000. URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/12/19/yazarlar/AliBULAC.htm> . Consulté le 22 Septembre 2007.

²⁸³ BULAÇ, Ali. "AB ve Türkiye'de din-devlet ilişkisi (2)". Le 23 Décembre 2000. URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/12/23/yazarlar/AliBulac.htm> . Consulté le 22 Septembre 2007.

²⁸⁴ GÜLERCE, Hüseyin. "Türkiye, İslam dünyasında ağırlık arıyor." Le 29 juin 2000.

pense que le monde islamique, est aujourd'hui « *le représentant du misère, de la pauvreté et du retard sur le monde.* »²⁸⁵ Selon lui, les musulmans sont restés à l'arrière dans « *le concours de civilisation* ». La raison pour cette position est qu'ils n'ont pas su interpréter correctement l'Islam et le Coran; s'ils auraient compris leur religion et leur livre sacré de la façon qu'il faut, ils auraient été les leaders dans les sciences et la technologie. Gülerce remarque qu'il est dommage pour les musulmans de vivre sous les influences occidentales mais c'est leur faute et cette faute n'appartient certainement pas à l'Islam ou le Coran.²⁸⁶ Ce commentaire de Gülerce se coïncide très bien avec celui de Şemsettin Sami, un intellectuel réformiste de la période des Tanzimat. Sami, comme indiqué dans la partie théorique de notre travail, essaie de démontrer que l'islam « *ne constitue pas un obstacle au progrès et à la civilisation* ». ²⁸⁷ Il affirme que les sujets qui semblent être en contradiction avec les valeurs de la civilisation occidentale ou la modernisation, en effet, ne peuvent pas être « *directement liés à la religion musulmane, mais ils viennent d'une méconnaissance des 'véritables commandements et lois' de l'islam* ». ²⁸⁸

Il est clair que pour Bulaç l'UE peut ouvrir le chemin aux droits de l'homme, à la démocratie et à la participation civile. Comme nous avons indiqué plus haut, il pense que la modernisation turque est un « projet » qui oppresse les identités religieuses, ethniques, sociales et culturelles à cause de la structure centraliste de l'Etat. Il définit cette pratique anti-démocratique puisqu'elle impose des formes de vie contradictoires avec celles du peuple, selon lui ce n'est qu'une violation des droits et des lois.²⁸⁹ De l'autre côté, il dit que les forces civiles et périphériques et la « liberté d'expression religieuse » sont des qualités les plus importantes de l'UE. Pour lui, la liberté de vivre selon les principes religieux doit ne pas être limitée à la vie privée, mais doit s'élargir vers la sphère publique. Donc, à ce point-ci, l'UE est vue comme la voie à la liberté religieuse ; c'est la voie de se sauver des restrictions d'un Etat-nation strictement laïc. Il commente que c'est pourquoi les sympathisants de l'occidentalisation, ceux qui s'opposent à la visibilité des éléments religieux dans

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/06/29/yazarlar/HuseyinGULERCE.htm> Page consulté le 08 mai 2008.

²⁸⁵ GÜLERCE, Hüseyin. "Bilim ve teknolojiye ilerleme de takvadır." Le 29 janvier 2004.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=5065> Page consulté le 20 mai 2008.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*, p.18

²⁸⁸ Ibid., p.18

²⁸⁹ BULAÇ, Ali. "AB'ye üyelik bir Batılılaşma mı?" Le 08 janvier 2000.

la sphère publique, en vérité ne votent pas pour la candidature de la Turquie. Parce que cela serait le succès des musulmans qui ne pensent pas que cette candidature est une sorte d'occidentalisation.²⁹⁰

On voit que adhérer à l'UE ne veut pas dire nécessairement l'occidentalisation aux yeux de Bulaç. Il répète son idée dans un autre article et dit que la Turquie peut devenir un membre de l'Union sans renoncer à son identité musulmane. Il essaie de consolider son argument avec la proposition que les pays européens attachent de l'importance à la protection et à la prospérité des identités religieuses, ethniques et culturelles. Selon lui, ces pays veulent construire une « identité européenne » multicolore. La Turquie peut donc s'introduire dans l'Union pas comme une nation européenne prête à être occidentalisée mais comme un pays musulman qui n'a pas honte de son identité musulmane, culturelle et historique.²⁹¹

Nous avons précisé plus haut que les articles de Bulaç ayant un point de vue positif sur l'Occident étaient ceux sur l'UE et il défendait la candidature de la Turquie. La même remarque vaut aussi pour Gülerce ; en plus la plupart de ses articles traitent le sujet de l'UE. Même lorsqu'il parle des affaires intérieures, il aborde ce sujet ; l'UE, pour lui, signifie « *l'enthousiasme de saisir la démocratie, le progrès et la civilisation.* »²⁹² Il appelle les leaders des partis politiques et les enseigne que personne a le droit de faire la Turquie échapper les opportunités qui mènent à la démocratie, aux droits de l'homme et à la supériorité des lois ; son message souvent est de travailler sur les « critères de Kopenhag » et de mettre une fin aux polémiques et aux hésitations sur la candidature de la Turquie.²⁹³

Un constat important est que les articles qui reflètent un regard positif sur l'UE sont nombreux dans les premières années de l'an 2000. Le discours commence à changer dans l'année 2005. Ce constat vaut pour tous les deux chroniqueurs avec une différence de style. Gülerce est toujours plus tempéré que Bulaç et même s'il

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ BULAÇ, Ali. "AB üyesi Müslüman Türkiye". Le 06 janvier 2000.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/01/06/yazarlar/12.html> Page consulté le 22 septembre 2007.

²⁹² GÜLERCE, Hüseyin. "Zor karar: Öcalan'ın idamı." Le 04 janvier 2000.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/01/04/yazarlar/11.html> Page consulté le 08 mai 2008.

²⁹³ GÜLERCE, Hüseyin. "2001: Bir kilometre taşı." Le 02 janvier 2001.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/01/02/yazarlar/HuseyinGulerce.htm> Page consulté le 21 mai 2008.

écrit des articles critiquant le comportement de l'UE vis-à-vis de la candidature de Turquie, il ne cesse pas de préciser l'importance du dialogue ou de l'indulgence entre l'Occident et le monde musulman. Bulaç, de l'autre côté, tend à critiquer l'UE avec un ton plus dur. Donc, on peut dire que le soutien de Gülerce et de Bulaç pour UE était au maximum au tournant du millennium. A partir des années 2005 et 2006, même si le soutien ne se perd pas, la critique de l'UE commence à apparaître. Auparavant, l'UE était dessinée comme l'ensemble des pays qui respectent les droits de l'homme, la liberté de la croyance et de la conscience, la démocratie. Ils soutenaient la candidature de la Turquie parce que c'était une opportunité pour sortir de l'oppression de l'Etat strictement laïc car la Turquie, selon eux, était un pays où la liberté et les droits des croyants musulmans étaient limités. Donc, la Turquie devrait faire tout ce qu'elle peut pour devenir un membre de cette union mais à condition de ne pas renoncer à son identité musulmane. Dans les articles appartenant à l'année 2006, en particulier, on saisit un changement de ton. Désespérés du comportement et des conditions « inacceptables » de l'UE, ils cherchent à trouver d'autres solutions.

Dans son article daté 2006, Gülerce écrit : « *Mon opinion est qu'ils nous ont trompés et ils ne voulaient pas nous accepter depuis le début.* »²⁹⁴ Il note que le processus de la candidature de la Turquie fonctionne d'une manière différente que celui des autres candidats parce que la Turquie est un pays musulman et est très sensible sur le sujet du Chypre. Il répète que la société turque a renoncé à l'assimilation et a protégé son existence. Le discours est que l'UE va regretter d'avoir rejeté la Turquie. Selon lui, la Turquie, différente des autres pays musulmans, pourrait aider trouver l'équilibre entre l'Occident et le monde musulman par son approche pour le dialogue, la paix et l'indulgence. Il ajoute aussi que la terreur globale enracinée dans la géographie islamique est sans doute une menace pour l'Europe et qu'il n'y a aucune excuse pour des attaques de ce type. Mais il dit qu'il ne faut pas oublier que ce sont des réactions données contre l'impérialisme occidental et les souffrances de la période du colonialisme. L'idée de Gülerce est que malgré tout la Turquie doit continuer dans la direction de la démocratie.

Bulaç change de discours aussi. Dans son article où il parle du « statut spécial » que l'UE a formulé pour la Turquie, il dit : « *Moi, personnellement, je ne*

²⁹⁴ GÜLERCE, Hüseyin. "AB üyeliğimizin asıl boyutu." Le 16 juin 2006.
URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=294055> Page consulté le 16 mai 2008.

pense pas que c'est grave. Pour être réaliste, ne pas insister sur une position est beaucoup plus à notre avantage car l'insistance entraîne de graves conséquences pour la Turquie. »²⁹⁵ Bulaç commence à penser que « *c'est un rêve qui ne se réalisera jamais.* »²⁹⁶ Dans un autre article, il confesse ouvertement ce que nous avons essayé de montrer. Il note : « *Selon les attentes au début des années 2000, le processus de la candidature dans l'UE aiderait la protection et le progrès des libertés. En Turquie, c'est la vie religieuse et la liberté de la religion et de la conscience qui sont opprimées. C'est dommage que les rapports annuels de l'UE n'ont jamais parlé de cette oppression* » et il accuse les pays de l'Union de ne pas être sincères.²⁹⁷

Pour résumer tout ce qu'on a dit jusqu'à maintenant, on peut noter que les deux chroniqueurs du quotidien *Zaman* ont un regard négatif vis-à-vis de l'occidentalisation et critiquent le passé et les valeurs occidentaux ; Bulaç plus souvent que Gülerce. Ils rappellent le passé colonialiste des pays occidentaux dont les caractéristiques, selon eux, sont visibles dans leur culture contemporaine. En particulier Bulaç parle de la nature injuste de l'interaction entre le pouvoir et la religion en Occident, c'est-à-dire l'Eglise comme une institution, pour préciser la différence entre l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Occident et du monde musulman. Comme on le voit dans l'analyse du contenu, l'Occident est plus souvent référé au pouvoir hégémonique qui menace les pays d'Islam. Donc, il est tout à fait normal que l'occidentalisation soit un choix inacceptable. L'occidentalisation signifie l'assimilation et la perte de l'identité musulmane. Pour Bulaç et Gülerce, même s'ils valorisent certaines qualités de l'Occident, comme par exemple la démocratie ou la liberté de la religion et de la conscience, la culture musulmane a beaucoup à offrir aux sociétés occidentales modernes. Cela ne veut pas dire nécessairement la supériorité de la religion musulmane vis-à-vis de la Chrétienté mais plutôt la supériorité de l'expérience politique et sociale du monde musulman. Car on observe clairement que ce n'est pas la religion chrétienne qu'ils critiquent. Au contraire, ils l'acceptent comme une des religions célestes et le respectent ; le Bible est aussi précieux pour eux car c'est la parole d'Allah. La critique de Bulaç, à ce

²⁹⁵ BULAÇ, Ali. "Özel statü." Le 26 juin 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=296855> Page consulté le 25 février 2008.

²⁹⁶ BULAÇ, Ali. "AB, hükümet ve seçim." Le 24 juin 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=296388> Page consulté le 25 février 2008.

²⁹⁷ BULAÇ, Ali. "Samimiyetsizlik." Le 16 décembre 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=472669> Page consulté le 25 février 2008.

point-ci, est sur les différentes interprétations du Livre ; une critique qui s'attache à celle de la dégénérescence des valeurs morales de l'Occident.

On peut ouvrir une parenthèse juste ici pour donner l'exemple de l'article de Ali Bulaç où il compare la Turquie et l'Argentine.²⁹⁸ Selon lui, les économies des deux pays sont pareilles mais les héritages culturelles et sociologiques sont différentes ; c'est la raison pourquoi le peuple turc ne se révolte pas d'une manière violente comme on l'a observé en Argentine. Il propose que les fortes relations sociales et familiales et aussi les devoirs que la religion Islam donne aux individus et aux groupes sociaux sont les facteurs qui nourrissent la société turque. Il dit que la Turquie doit trop à l'Islam et aux mouvements religieux communautaristes mais ne le sait pas.

Partant de ces remarques, on peut conclure que le monde musulman a eu une histoire radicalement différente de celle de l'Occident ; donc, les valeurs occidentales ne sont pas convenables pour les sociétés musulmanes et ces valeurs ne peuvent pas être imposées. Pour Bulaç et Gülerce, le monde musulman doit résister et chercher son future dans son identité propre et pas dans l'occidentalisation. Mais cette proposition est suivie par une question : Comment et jusqu'à quel point résister car le monde est entré dans l'âge de la globalisation où les différentes cultures, les différentes sociétés et les différentes religions interagissent. Cette question qui a été aussi posée pendant les dernières années de l'Empire Ottoman occupe encore le monde musulman et les intellectuels de la Turquie contemporaine.

Donc, nous savons bien que l'occidentalisation est défavorisée par nos chroniqueurs mais la modernité est accueillie à condition qu'elle ne mène pas à l'occidentalisation. Partant de ces données, nous avons essayé de voir les limites de cet accueil ; autrement dit, quelles sont les notions de la modernité que nos chroniqueurs acceptent ou rejettent. Pour accomplir cette tâche, nous avons préparé une liste qui inclut certaines conceptions du monde moderne ; la démocratie, l'Etat-nation, la globalisation, le nationalisme, le sécularisme, le libéralisme et les droits de femme pour donner quelques exemples.

²⁹⁸ BULAÇ, Ali. "Türkiye ve Arjantin." 22 Décembre 2001.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/12/22/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

Dans la partie suivante nous allons tenter d'observer la signification de ces conceptions aux yeux de Bulaç et de Gülerce.

1.3) La globalisation et le libéralisme

Nos chroniqueurs parlent du thème de la globalisation dans 8,7% de leurs articles ; le pourcentage pour Bulaç est 7% et celui de Gülerce est 11,6% (voir le tableau 4-A.1). Nos pourcentages justifient que la globalisation est un concept plus important pour Gülerce que pour Bulaç. Comme on va le voir dans la partie d'analyse, Gülerce parle de l'importance de comprendre la globalisation et de la nécessité d'être un acteur dans ce processus.

Tableau 4-A.1 : Le nombre d'articles sur la globalisation selon leur auteur.

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
L'article parle de la globalisation	oui	Count % within L'article appartient a	20 7,0%	20 11,6%	40 8,7%
	non	Count % within L'article appartient a	267 93,0%	152 88,4%	419 91,3%
Total		Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%

Quant à la signification de la globalisation aux yeux de chacun de nos chroniqueurs ; la globalisation signifie, avec un pourcentage de 3,7 (7% pour Gülerce et 1,7% pour Bulaç), le résultat de « *l'hégémonie occidentale mais on doit participer* » (voir le tableau 4-B.1). Tous les deux chroniqueurs partagent l'idée que la globalisation est née de l'occidentalisation, qu'elle est à un certain degré l'occidentalisation à l'échelle globale. Mais pourtant, il est important pour eux d'accepter ce phénomène irréversible au lieu de l'ignorer ; car c'est la seule solution pour les cultures non-occidentales si elles ne veulent pas se perdre pendant ce processus. En effet, le message est le suivant : C'est un jeu dont les règles sont déterminées par la culture occidentale ; ce sont des règles que toutes les sociétés du monde doivent obéir si elles ne veulent pas rester en dehors du jeu. Pour ces

sociétés, l'objectif doit être de jouer ce jeu mais en préservant leur propre identité ; préserver l'identité est possible si et seulement si on devient un acteur important dans le jeu.

Bulaç et Gülerce mentionnent aussi les « *riches facilités de communication* » que la globalisation fournit (voir le tableau 4-B.1). On comprend qu'ils sont prêts à adopter les nouvelles technologies, les nouvelles innovations qui facilitent la vie quotidienne et la rendent plus pratique.

Tableau 4-B.1 : La signification de la globalisation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de la globalisation, de la quelle maniere?	hégémonie occidentale mais on doit participer	Count % within L'article appartient a	5 1,7%	12 7,0%	17 3,7%
	riches facilités de communication (positive)	Count % within L'article appartient a	6 2,1%	3 1,7%	9 2,0%
	universalisation des principes de la modernité (négative)	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	5 2,9%	8 1,7%
	victoire du capitalisme	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	0 ,0%	3 ,7%
	puissance de la 'périphérie' sur le 'centre'	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	0 ,0%	3 ,7%
	l'article ne parle pas de la globalisation	Count % within L'article appartient a	267 93,0%	152 88,4%	419 91,3%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Comme nous avons indiqué plus haut, le style de Gülerce est toujours plus tempéré que celui de Bulaç. On constate que les mots comme le dialogue, la paix et l'indulgence sont fréquemment utilisés. Leur utilisation est, en effet, le signe d'être ouvert au monde et de suivre les changements globaux. La « globalisation », pour Gülerce, est un procès au quel toutes les sociétés du monde doivent participer. Il dit : « *Aujourd'hui, un nouvel monde s'établit. Une nouvelle période internationale a commencé ; une période où le capital est globalisé, la communication a effacé les frontières, les libertés sont acceptées comme des normes universelles et les*

problèmes que vous pensez être les vôtres sont rencontrés à l'échelle internationale. »²⁹⁹ Selon lui, cette nouvelle période est l'âge de la globalisation dont l'influence est inévitable. Il note dans le même article qu'il faut que tous les pays du monde prennent un rôle, sinon ils vont être sans protection contre les attaques impérialistes.³⁰⁰ Donc, selon Gülerce, ignorer la globalisation est une énorme faute qui peut mener à être assimilé et opprimé ; c'est pourquoi il faut faire partie de ce processus mais rester fidèle aux propres valeurs sociales et culturelles. Son message est ceci : « *Nous devons trouver les solutions pour nous intégrer au nouvel monde sans oublier qui nous sommes* ». ³⁰¹

De l'autre côté, Bulaç définit la globalisation comme une « *idéologie oppressive et totalitaire.* »³⁰² Selon lui, la globalisation dissout les cultures nationales et la culture américaine envahit tous les pays du monde. Son constat est que la globalisation apporte avec elle une ambiguïté ; c'est-à-dire personne ne connaît les vrais acteurs de cette vague : Est-ce qu'ils sont les compagnies commerciales globales, les lobbies, le capital global, le marché libre ou bien les médias de masse et la culture populaire ? Cette situation brouillée dans laquelle les forces globales combattent, crée l'hésitation et l'insécurité.³⁰³ Donc, pour Bulaç, quand on parle de la globalisation, on parle d'une hégémonie culturelle et économique occidentale mais plutôt américaine.

Malgré cette perspective, Bulaç ne défend pas l'idée de rester en dehors de ce processus et ignorer la globalisation. Au contraire, il partage l'approche de Gülerce et cite qu'on doit utiliser un « *langage global* » et avoir une « *perspective globale* » si on ne veut pas que les cultures locales périssent.³⁰⁴ Il propose que la Turquie participe au processus de la globalisation par les écoles turques³⁰⁵ et les efforts

²⁹⁹ GÜLERCE, Hüseyin. "Devlet aklı." . Le 10 juin 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=57779> Page consulté le 20 mai 2008.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ GÜLERCE, Hüseyin. "İkili sistem, siyasi istikrar vaat ediyor..." Le 19 juin 2003.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/06/19/yazarlar/huseyngulerce.htm> Page consulté le 20 mai 2008.

³⁰² BULAÇ, Ali. "Moskova-İstanbul." Le 13 juin 2005.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=182653> Page consulté le 16 mai 2008.

³⁰³ BULAÇ Ali. "Hayır'ların anlamı." Le 08 juin 2005.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=181108> Page consulté le 16 mai 2008.

³⁰⁴ BULAÇ, Ali. "Zamanını şaşırmışlar." Le 20 janvier 2007.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=490320> Page consulté le 16 mai 2008.

³⁰⁵ Les "écoles turques" sont une grande partie ou même la base du mouvement Gülen. Ces écoles ouvertes presque dans chaque partie du monde (plus de 100 pays dans 5 continents et plus de 1000

d'entrer en dialogue avec les autres cultures et religions du monde ; ajoutons-nous que toutes les deux manières de répondre à la globalisation sont fortement appréciées par Bulaç et Gülerce aussi. En conséquence, pour Bulaç, comme pour Gülerce, participation à la globalisation est une nécessité à condition de protéger la culture et la personnalité propres à soi.³⁰⁶

Bulaç dit que chaque point de vue possède sûrement une certaine dose de vérité et il précise que le libéralisme n'est pas une exception. Pourtant, selon lui, le libéralisme, comme le fascisme ou le communisme, n'a pas trop de signification pour les sociétés musulmanes.³⁰⁷ Dans plusieurs de ses articles on rencontre le sujet du libéralisme ; on peut classifier ses analyses dans deux groupes : le trait matériel et le trait moral du libéralisme. Par l'expression « le trait matériel » nous voulons exprimer les règles économiques et par « le trait moral » les libertés que le libéralisme promet.

Comme on le voit dans le tableau 5-B.1 ci-dessous, Gülerce ne parle pas du libéralisme dans ses articles de notre échantillon. Bulaç s'intéresse au sujet d'une manière plus détaillée. Ses articles sur le libéralisme vu d'une perspective négative sont plus nombreux que ceux qui approchent le sujet d'un point de vue positive. Chez Bulaç, « *le libéralisme/marché libre* » négative prend sa place avec un pourcentage de 4,2 ; quand « *le libéralisme/marché libre* » positive se représente avec un pourcentage de 2,1 (voir le tableau 5-B.1). Une autre donnée importante de ce tableau est que « *l'ummet-positive* » ne représente que 0,2% des résultats au total. Nous avons ajouté à ce tableau des philosophies politiques comme le capitalisme, le totalitarisme ou le socialisme mais nous avons constaté qu'ils n'ont pas fournis des données significatives. C'est peut-être la maladresse de notre recherche.

écoles), ont l'objectif de "faire connaître" la culture turque et le "vrai Islam" aux autres sociétés du monde. La communauté de Gülen attache une importance très grande à ces écoles si bien qu'ils se trouvent des "volontaires" pour servir le mouvement.

³⁰⁶ BULAÇ, Ali. "Tercüme kültür, tercüme düşünceler." Le 27 juin 2005.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=186894> Page consulté le 16 mai 2008.

³⁰⁷ BULAÇ, Ali. "Değere dayalı müzakereci siyaset." Le 27 juin 2007

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=556522> Page consulté le 16 mai 2008.

Tableau 5-B.1 : La signification des philosophies de la politique pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle de la philosophie politique, de la quelle maniere? * L'article appartient a
Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de la philosophie politique, de la quelle maniere?	libéralisme/marché libre (positive)	Count % within L'article appartient a	6 2,1%	0 .0%	6 1,3%
	libéralisme/marché libre (négative)	Count % within L'article appartient a	12 4,2%	0 .0%	12 2,6%
	socialisme/marxisme (positive)	Count % within L'article appartient a	1 .3%	0 .0%	1 .2%
	socialisme/marxisme (négative)	Count % within L'article appartient a	4 1,4%	3 1,7%	7 1,5%
	capitalisme (négative)	Count % within L'article appartient a	1 .3%	0 .0%	1 .2%
	totalitarisme (positive)	Count % within L'article appartient a	1 .3%	0 .0%	1 .2%
	totalitarisme (négative)	Count % within L'article appartient a	8 2,8%	1 .6%	9 2,0%
	ummet (positive)	Count % within L'article appartient a	1 .3%	0 .0%	1 .2%
	l'article ne parle pas de la philosophie politique	Count % within L'article appartient a	253 88,2%	168 97,7%	421 91,7%
	Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%

Au sujet du trait matériel, Bulaç commence par critiquer cette philosophie au niveau théorique mais on voit qu'il ne rejette pas les facilités que le libéralisme fournit dans la vie pratique. Quant au trait moral, il est pour les principes qui défendent la liberté de l'expression religieuse et qui réstreignent l'autorité de l'Etat. On va essayer de justifier cette observation en donnant quelques exemples de ses articles.

Bulaç note que le libéralisme est une philosophie dont la rhétorique est extrêmement séduisante. Il promet un monde de liberté et de justice. Mais, malheureusement, sous l'influence de la mentalité capitaliste, il a transformé l'être

humain en une entité simplement économique ; et la technologie qui se développe avec la contribution des recherches scientifiques a emprisonné l'être humain dans ces frontières. Le libéralisme manifesté par la promesse de liberté a fait naître un type d'homme qui ne fait rien que manger, boire, consommer et polluer l'environnement. Cependant, les riches sont plus riches et les pauvres sont plus pauvres.³⁰⁸ On constate que pour Bulaç la politique économique du libéralisme sont injustes et de ce point de vue le libéralisme contredit les valeurs islamiques. Car la doctrine islamique encourage ou même commande la formation du « capital social » qui sert à réduire les inégalités économiques au minimum.³⁰⁹ L'expression « capital social » appartient à Bulaç et il signifie une solidarité sociale dont le but est d'aider les pauvres. Les rituels comme *zekat*³¹⁰ ou les donations collectées pendant le mois du ramadan sont les exemples que Bulaç donne dans le même article. Une autre contradiction entre la philosophie libérale et l'Islam que Bulaç mentionne est le fait que les premiers fidèles de la religion Islam étaient les pauvres, les esclaves et ceux qui souffraient des injustices sociales.³¹¹ Son argument est que le libéralisme fournit des stratégies économiques convenables pour la globalisation mais ne donne aucune importance aux injustices sociales.

Mais, dans ses articles où il parle du pèlerinage, par exemple, il dit que les pèlerins sont gênés beaucoup à cause du mauvais service des compagnies organisatrices. Il cite que la raison est le manque de compétition. Il propose que le service du pèlerinage soit privatisé. Il défend que « *la compétition augmente la qualité et rend le service moins cher.* »³¹² C'est un discours qui supporte la doctrine économique du libéralisme. Ce problème doit être si grave pour Bulaç qu'il insiste sur le sujet ; on rencontre le même discours dans un autre article. Il note : « *Il est absolument nécessaire que les services du pèlerinage soient privatisés convenablement au processus de la candidature à l'UE et à la globalisation en vogue.* »³¹³

³⁰⁸ BULAÇ, Ali. "Liberalizmin öngördüğü dünya." Le 26 janvier 2002.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/01/26/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 mai 2008.

³⁰⁹ BULAÇ, Ali. "Toplumsal sermaye: zekat." Le 10 décembre 2001.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2001/12/10/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

³¹⁰ Quarantième partie du revenu annuel que l'Islam prescrit aux fidèles de distribuer aux pauvres.

³¹¹ BULAÇ, Ali. "Liberalizm üzerine." Le 22 janvier 2002.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/01/22/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 mai 2008.

³¹² BULAÇ, Ali. "Hac hizmetinde kalite." Le 22 décembre 2007.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=627828> Page consulté le 16 mai 2008.

³¹³ BULAÇ, Ali. "Hac hizmetinin özelleştirilmesi." Le 24 décembre 2007.

Bien qu'il critique, la réduction de l'homme à « l'homo-economicus », il soutient la mentalité du libéralisme qui consiste à diminuer les responsabilités de l'Etat et à encourager les initiatives civiles. Selon lui, la religion et la vie religieuse doivent rester loin des interventions étatiques ; elles doivent être libres et autonomes mais ceci ne veut pas dire « *emprisonner la vie religieuse dans l'espace privé* »³¹⁴ comme l'exerce l'Etat moderne. Il explique que la vie religieuse était libre et autonome dans l'Empire Ottoman, au moins partiellement et note que « *c'est l'Etat moderne –en particulier la tradition républicaine française- qui, pour la première fois, a déclaré que l'espace public doit être neutre et qu'il doit être régularisé selon les valeurs ou les principes de l'Etat.* »³¹⁵ Donc, il soutient la philosophie libérale qui défend les libertés et les droits fondamentaux de l'homme contre les restrictions de l'Etat moderne. Mais pour lui, soutenir certains arguments du libéralisme ne veulent pas dire « *répéter comme des perroquets les arguments de la propagande pour laquelle l'idéologie libérale est une dogme absolue.* »³¹⁶

Il critique les leaders et les intellectuels des pays musulmans ; il dit qu'ils ne sont pas capables de suivre les changements globaux et qu'ils essaient d'interpréter le monde contemporain via les conceptions du 19^{ème} et du 20^{ème} siècle. Pour Bulaç, les partis politiques connus par leur proximité à la vision islamique n'ont pas pu suivre les changements de leur temps non plus. Il dit qu'ils s'approprient un discours combatif et ne pensent pas à « *civiliser leur discours* » même si ceci voudrait dire éloigner les électeurs potentiels. En conséquence, note-t-il, les partis se sont fractionnés et ont fait naître l'AKP. On comprend que selon Bulaç, le succès de l'AKP vient du changement du discours de ses précédents ; ce qui justifie la proposition de Haluk Şahin, « *flirt de l'islamiste avec le libéral.* »³¹⁷

On a précisé dans le cadre théorique que la rhétorique des islamistes commence à changer dès le début des années 2000 ; ils commencent à utiliser les conceptions comme la démocratie, les droits de l'homme ou la liberté de

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=628453> Page consulté le 16 mai 2008.

³¹⁴ BULAÇ, Ali. "Devletin dinî toplantıları." Le 12 juin 2002.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/06/12/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 mai 2008.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ BULAÇ, Ali. "Zamanını şaşırılmışlar." Le 20 janvier 2007.

³¹⁷ ŞAHİN, Haluk. *Liberaller, Ulusalçılar, İslamcılar ve Ötekiler*. Say Yayınları, İstanbul 2008. p:75-78

l'expression. On a dit aussi que les islamistes et les libéraux du pays se sont rapprochés car ils avaient un problème commun : un Etat autoritaire. Bulaç explique franchement que tout au long de l'histoire du monde, ce sont les libéraux qui ont essayé de s'allier avec les religieux et entrer en dialogue avec eux.³¹⁸ Il apprécie les principes libéraux sur les droits et les libertés de l'être humain. Il accepte la proposition que les islamistes ont reconstruit des rhétoriques sur ces principes. Mais quand même, il défend la richesse de la philosophie islamique en disant que ses principes sont beaucoup plus libérateurs et tolérants que ceux du libéralisme.³¹⁹

On observe la justification de la proposition de Şahin dans les articles de Gülerce aussi. Dans son article où il parle de la « nouvelle période » pour les relations entre la Turquie et la Grèce, il dit qu'il est nécessaire de voir que dans le monde d'aujourd'hui les conjonctures ont changé et il y a des nouvelles équilibres internationales. Il précise qu'on doit s'adapter à ces nouvelles conditions et essayer de lire le présent et le future.³²⁰ On doit répéter ici que l'approche de Gülerce est toujours plus douce que Bulaç. Qu'il s'agisse des relations entre la Turquie et la Grèce, l'UE, des relations interreligieuses ou bien le PKK que Gülerce définit comme une organisation terroriste marxiste et non-religieuse, son rhétorique ne change pas ; son appel est à la démocratie, aux droits de l'homme, au dialogue, à la paix et à l'indulgence reste le même.

1.4) L'Etat-nation et le nationalisme

Nous avons marqué que le problème commun des islamistes et des libéraux est l'Etat autoritaire. Dans les articles de Bulaç, on observe que l'Etat-nation, pour lui, signifie une mentalité centraliste qui ne permet pas l'existence des identités ethniques ou religieuse. Les restrictions exercées au nom de protéger l'unité de la nation causent l'oppression des différences dans la société. Tout au long de l'histoire d'humanité, il argumente, l'oppression et le despotisme les plus grands pour les religions sont exercés par l'Etat-nation. Mais, de nos jours, le processus de la

³¹⁸ BULAÇ, Ali. "Liberalizm üzerine." Le 22 janvier 2002.

³¹⁹ BULAÇ, Ali. "Referanslar." Le 05 décembre 2007.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=621224> Page consulté le 16 mai 2008.

³²⁰ GÜLERCE, Hüseyin. "Türk-Yunan ilişkilerinde yeni dönem." Le 27 janvier 2000.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/01/27/yazarlar/11.html> Page consulté le 08 mai 2008.

globalisation et l'existence des organisations supranationales affaiblissent le pouvoir de l'Etat-nation.³²¹

L'Etat-nation, pour nos chroniqueurs signifie avec 2% (2,8% pour Bulaç et 0,6% pour Gülerce) « *modèle qui ne va pas aux sociétés musulmanes* » (voir le tableau 6-B.1). Ceci veut dire que l'Etat-nation étant un résultat de la pensée des Lumières, de la Révolution française (1789) et de l'idéologie de la modernisation est né de et appartient à la culture occidentale ; donc, il est inapplicable aux sociétés musulmanes qui ont eu une histoire politique et culturelle différente de l'Occident. La deuxième signification de l'Etat-nation est « *l'instrument d'oppression sur l'individu* » (voir le tableau 6-B.1). Cette perspective propose que l'Etat, au nom de créer un espace public neutre et de faire continuer son idéologie, oppresse les différences communautaires et individuelles. Nous allons essayer d'exemplifier les points de vue de nos chroniqueurs ainsi les rendre plus compréhensibles.

Tableau 6-B.1 : La signification de l'Etat-nation pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle de l'état-nation, de la quelle maniere?	modele qui ne va pas aux sociétés musulmanes	Count % within L'article appartient a	8 2,8%	1 ,6%	9 2,0%
	instrument de résistance a la globalisation	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	0 ,0%	1 ,2%
	instrument d'oppression sur l'individu	Count % within L'article appartient a	7 2,4%	0 ,0%	7 1,5%
	l'article ne parle pas de l'état-nation	Count % within L'article appartient a	271 94,4%	171 99,4%	442 96,3%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

L'idéologie nationaliste ou le nationalisme plutôt, comme on l'observe dans le tableau 7-B.1, signifie une « *idéologie dérivée de l'Etat-nation moderne* » pour Bulaç (2,4%) et une « *identité qu'on doit garder* » pour Gülerce (2,9%). L'identité nationale est plus importante pour Gülerce que pour Bulaç.

³²¹ BULAÇ, Ali. "AB üyesi Müslüman Türkiye".

Tableau 7-B.1 : La signification du nationalisme pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.**Si il parle du nationalisme, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation**

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle du nationalisme, de la quelle maniere?	idéologie dérivée de l'état-nation moderne	Count % within L'article appartient a	7 2,4%	0 ,0%	7 1,5%
	idéologie de la période précédente	Count % within L'article appartient a	2 ,7%	2 1,2%	4 ,9%
	moins importante que l'identité religieuse	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	2 1,2%	3 ,7%
	idéologie occidentale qui n'est pas pour les sociétés musulm	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	0 ,0%	1 ,2%
	identité qu'on doit garder	Count % within L'article appartient a	0 ,0%	5 2,9%	5 1,1%
	l'article ne parle pas du nationalisme	Count % within L'article appartient a	276 96,2%	163 94,8%	439 95,6%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Selon Bulaç, la modernité, l'Etat-nation, le nationalisme et la sécularisation sont tous les produits de la pensée des Lumières. Par exemple, dans un de ses articles, il propose que la « *modernité est un projet de civilisation technicienne*³²² dont le projet est la société et l'appareil est l'Etat-nation. »³²³ Comme la philosophie des Lumières est née des besoins et des demandes de l'Occident, il est tout à fait absurde, d'après Bulaç, de l'imposer aux sociétés non-occidentales. Chaque partie du monde, chaque société possède une expérience différente des autres et il est donc normal de les laisser trouver leurs propres solutions à leurs propres problèmes sociaux, culturels ou politiques. Il rejette définitivement la diffusion des pratiques occidentales et la nomme ouvertement une hégémonie. Selon lui, la culture moderne populaire et l'Etat-nation sont les appareils de ce pouvoir hégémonique. Il dit que

³²² Nilüfer Göle, dans son livre "Mühendisler ve Ideoloji", propose que les ingénieurs possèdent une position très importante dans le projet de la modernisation. Elle dit que les ingénieurs, à côté de participer au processus de production, ils se trouvent aussi dans le processus du développement social. Elle note que l'idéologie appelée "social engineering" défend que les ingénieurs peuvent diffuser la rationalité qu'ils utilisent dans la production aux questions sociales, donc à la formation de la société. GÖLE, Nilüfer. *Mühendisler ve Ideoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*. Metis, İstanbul, 1998.

³²³ BULAÇ, Ali. "Stratejistlerin hatası." Le 03 juin 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=290590> Page consulté le 25 février 2008.

l'Etat moderne a donné lieu aux produits culturels pour pouvoir formuler un nouvel être humain convenable avec ses cibles et ses attentes. C'est pourquoi, la culture est tout à fait séculaire et nationale. Il dit que les humains produisent la culture mais l'Etat comme un appareil impersonnel l'impose et la répand.³²⁴ Selon lui, la culture étant le produit de la modernité est naturellement « irreligieuse » et l'Etat, d'une part sécularise l'individu et construit la société, d'autre part laisse la religion en dehors et l'emprisonne dans la vie privée puisqu'il ne peut la dissoudre complètement.³²⁵

Selon Bulaç, les intérêts nationaux, la supériorité nationale et les idéologies nationales avec toutes les versions du nationalisme se nourrissent de la culture nationale pour instaurer les conditions favorables à l'hégémonie occidentale. Les cultures nationales imposées par l'Etat détruisent les structures traditionnelles. Et comme le but des politiques nationalistes est d'obtenir « *le développement et la modernité* », elles créent des pays qui sont dépendants de l'Occident.³²⁶

Il dit : « *Le nationalisme s'inspire des idéaux de la Révolution Française et de l'Etat-nation que l'Occident a formulé.* »³²⁷ Il défend que le nationalisme dans la Turquie se trouve dans un paradoxe par son caractère « anti-Occident » ; Donc, selon lui le paradoxe est que les partis politiques nationalistes de la Turquie s'oppose à l'Occident s'en appropriant les valeurs même de l'Occident. Il propose qu'en Turquie, « *ce n'est pas l'idéologie nationaliste ou le nationalisme qui est en progression mais c'est la colère sentie pour l'Occident et pour les Etats-Unis.* »³²⁸

1.5.) Les mouvements sociaux et le statut des femmes

Notre analyse de contenu montre que les mouvements sociaux religieux ou ethniques ont le pourcentage le plus haut ; ces mouvements sont importants pour nos chroniqueurs parce qu'ils reconstruisent l'équilibre entre le « *centre* » et la « *périphérie* ». Le tableau montre que quand ils parlent des mouvements sociaux,

³²⁴ BULAÇ, Ali. "Eğitim ve kültür." Le 29 juin 2005.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=187463> Page consulté le 16 mai 2008.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ BULAÇ, Ali. "İran'da laik-milliyetçi model." Le 10 juin 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=292482> Page consulté le 25 février 2008.

³²⁷ BULAÇ, Ali. "Milliyetçilik yükseliyor mu?" Le 27 janvier 2007.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=492862> Page consulté le 16 mai 2008.

³²⁸ Ibid.

c'est, pour la plupart du temps, les « *organisations non-gouvernementales* » qui établissent les nouvelles formes d'interaction entre ceux qui sont plus proches au pouvoir (le centre) et ceux qui sont éloignés du pouvoir et de l'espace public pour certaines raisons idéologiques, religieuses ou même économiques (la périphérie). Les ONGs prennent une place de 7,2%, quand les pourcentages des mouvements sociaux « *féministes* », « *écologistes* » ou ceux qui défendent les droits des « *homosexuels* » signifient presque rien (voir le tableau 8-B.1).

Tableau 8-B.1 : La signification des mouvements sociaux pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle des mouvements sociaux, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle des mouvements sociaux, de la quelle maniere?	écologistes	Count % within L'article appartient a	6 2,1%	0 ,0%	6 1,3%
	féministes	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	0 ,0%	1 ,2%
	homosexualité	Count % within L'article appartient a	3 1,0%	0 ,0%	3 ,7%
	pour les droits de l'homme (droits religieux/ethniques)	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	3 1,7%	4 ,9%
	ONGs (centre-périphérie)	Count % within L'article appartient a	12 4,2%	21 12,2%	33 7,2%
	l'article ne parle pas des mouvements sociaux	Count % within L'article appartient a	264 92,0%	148 86,0%	412 89,8%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Comme nous avons noté dans le cadre théorique de notre recherche, Eisenstadt dit que les nouveaux mouvements sociaux ont servi à réduire le contrôle de l'Etat-nation sur ses propres affaires économiques et politiques et que « *tous ces développements ont précipité la résurrection, ou plutôt la reconstruction des identités ethniques, locales, régionales ou religieuses qui ont été refoulées ou ignorées jusqu'ici et les a repositionnées au centre de leurs sociétés respectives* ». ³²⁹

³²⁹ EISENSTADT, S. "La Modernité Multiple Comme Défi à la Sociologie."

Selon Gülerce, les mouvements sociaux développés par la « périphérie » menacent le « centre ». Il dit que dans les pays loin de la culture démocratique, le « centre » ne veut pas partager le pouvoir avec le peuple et il essaie de faire obstacle aux mouvements de cette nature. Gülerce propose que les mouvements sociaux qui ne peuvent pas être contrôlés sont ceux qui dérangent le « centre » le plus.³³⁰ Rappelons-nous que Eisenstadt aussi disait que les nouveaux mouvements « diffusaient une politique culturelle ou une politique d'identité généralement présentées sous le nom de multiculturalisme et se donnaient comme objectif la construction de nouveaux espaces sociaux, politiques et culturels autonomes ». ³³¹ Dans les articles de Gülerce, on ne trouve rien sur les mouvements écologistes, féministes ou bien les mouvements pro-homosexualité. Donc, ce qu'il entend par « les mouvements sociaux » est limité par ceux de la « périphérie » qui forcent le « centre ».

Bulaç, de l'autre côté, parle des mouvements écologistes et les défend. Sa perspective est que la nature est un cadeau donné à l'humanité par Dieu ; mais l'ambition et l'avidité de l'être humain la détruisent. On peut dire que Bulaç attache de l'importance à la préservation de l'équilibre écologique même si son approche est fondée sur des bases théologiques/religieuses. Mais on constate que la demande pour « la liberté aux différences » est limitée ; sur les droits des « homosexuels » par exemple, il n'est pas aussi tolérant ou même intolérant. Il dit que l'homosexualité est acceptée comme une « préférence individuelle » et protégée par des lois en particulier dans certains pays nord-européens. Il propose que les homosexuels « commettent un crime contre la nature humaine et l'ordre moral de Création »³³² et dit que l'homosexualité est favorisée par tout le monde sauf les Catholiques et les Musulmans.

Dans un autre article, Bulaç discute qu'il est déraisonnable que les droits des homosexuels soient protégés par des lois pendant que le port du voile n'est pas acceptée comme un droit. Il dit que si l'homosexualité malgré qu'elle établit un ordre contre la moral de la Création est vue comme une « préférence individuelle », il est

³³⁰ GÜLERCE, Hüseyin. "Kendi bestesini okuyan koro..." Le 22 Décembre 2006.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=475886> Page consulté le 16 Mai 2008.

³³¹ EISENSTADT, S. "La Modernité Multiple Comme Défi à la Sociologie."

³³² BULAÇ, Ali. "Değerler arası karmaşa" Le 08 Juin 2002.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/06/08/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

absurde que le port du foulard est vu comme une « menace » au lieu d'une « préférence individuelle ». ³³³ C'est un constat de Bulaç qui va nous lier au sujet du « *statut de la femme* » de notre recherche.

On voit que quand nos chroniqueurs parlent de la « femme », pour la plupart du temps, ils parlent de la liberté de porter le voile. Les résultats de notre analyse de contenu montrent que le « *problème du voile* » occupe le 7,6% (10,1% pour Bulaç et 3,5% pour Gülerce) des articles où on parle de la femme. C'est un grand pourcentage en comparaison avec les autres réponses : Le pourcentage des articles qui parlent de la femme comme un « individu moderne, éduqué » est seulement 0,2% et ceux qui parlent de la femme comme une « captive de la culture moderne et de la consommation » est 0,7% (voir le tableau 9-B.1).

Tableau 9-B.1 : La signification du statut de la femme pour Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce.

Si il parle du statut de la femme, de la quelle maniere? * L'article appartient a Crosstabulation

			L'article appartient a		Total
			Ali Bulac	Huseyin Gulerce	
Si il parle du statut de la femme, de la quelle maniere?	individu moderne, éduquée (positive)	Count % within L'article appartient a	1 ,3%	0 ,0%	1 ,2%
	captive de la culture moderne, de la consommation (négative)	Count % within L'article appartient a	2 ,7%	1 ,6%	3 ,7%
	probleme de voile	Count % within L'article appartient a	29 10,1%	6 3,5%	35 7,6%
	l'article ne parle pas du statut de la femme	Count % within L'article appartient a	255 88,9%	165 95,9%	420 91,5%
Total	Count % within L'article appartient a	287 100,0%	172 100,0%	459 100,0%	

Comme le propose Göle la modernisation turque est un « projet » fondée sur le statut social de la femme ; la visibilité de la femme dans la vie sociale et l'espace public était le signe de la « civilisation ». Göle note que l'équation qui exprime le mieux l'histoire de la modernisation turque est celle qui rapproche le progrès du pays

³³³ BULAÇ, Ali. "Eşcinseller, evlilik ve başörtüsü." Le 01 Juin 2005.

URL: <http://www.zaman.com.tr/yazdir.do?haberno=178756> Page consulté le 16 Mai 2008.

et l'émancipation des femmes.³³⁴ Bulaç critique les politiques de modernisation en termes du statut de la femme. Il dit qu'il est vrai que la femme est le « sujet » du processus de modernisation mais propose que c'est une stratégie supportée contre les traditions et les coutumes islamiques ; en fait, les politiques de modernisation sont patriarcales par leur nature. Il note qu'aux yeux de modernisation la femme n'est qu'un « objet ».³³⁵ On comprend que pour Bulaç, la liberté du port du voile signifie de sauver la femme d'être un « objet ».

Les critiques ou les propositions de Bulaç peuvent être discutées mais ce qui est plus important pour nous est la donnée que la « femme » est présente dans ses articles seulement avec son « foulard ». Apparemment, selon lui, c'est le seul problème que la femme rencontre dans sa vie quotidienne.

³³⁴ GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. p:17-18.

³³⁵ BULAÇ, Ali. "Güncel dinî meselelerden kadın." Le 04 Juin 2002.

URL: <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/06/04/yazarlar/alibulac.htm> Page consulté le 16 Mai 2008.

IV. CONCLUSION

Il est clair que la modernité est saisie comme l'ensemble des valeurs appartenant au monde occidental dans les pays où la plupart de la société est musulmane. Les sociétés d'Islam sont fragmentées dans leur style d'accueillir ce mode de vie ; ceci vaut pour les intellectuels « musulmans » aussi. Bouleversés par des changements dans la société et au sein de leur religion, les religieux essaient de trouver des nouvelles voies dans leur propre direction ; autrement dit, ils tentent à s'adapter aux conditions modernes sans renoncer aux nécessités de leur religion. Pour les religieux, en général, les périodes de changement social, de transformation économique ou bien d'innovation technologiques bouleversent les habitudes culturelles et provoquent une réaction de défense. Pour le monde musulman, c'est une réaction de défense pas seulement contre les changements nés des idéaux de la modernité mais aussi une défense contre l'influence de l'Occident.

Le dilemme, pour eux, est que d'une part, refuser la modernité et ses valeurs veut dire s'isoler et tomber en arrière du siècle en particulier dans un monde « globalisé », d'autre part accepter tout ce que la modernité offre veut dire perdre une partie de leur passé donc de leur identité. En ce dilemme sont nées les recherches intellectuelles de trouver des formules de « coexistence ».

L'idée de la modernité a présupposé qu'il existe une solution unique et universalisable à tous les phénomènes sociaux, moraux et politiques. Selon la pensée moderniste, l'humanité est une somme d'individus rationnels qui peuvent s'unir autour les lois de la rationalité. Dans une telle pensée, la diversité des sociétés du monde et les besoins moraux de l'être humain sont ignorés. Donc, il est normal que le système tombe dans une crise, en plus quand il ne peut même pas tenir ses promesses de « liberté et égalité ». La modernité commence à être discutée et critiquée par les intellectuels occidentaux dans les années 1950 ; cette critique aide les intellectuels « musulmans » dans leur lutte de ne pas oublier leur passé et leur religion.

Les médias de masse, de l'autre côté, au début, ont servi comme des instruments de diffusion de la modernisation mais sont utilisés par certains comme

des instruments pour critiquer la modernité dans le monde contemporain. Etant l'un des symboles de la modernité et l'un des moyens du modernisme, les médias de masse sont utilisés effectivement, aujourd'hui en Turquie, par des milieux connus par leur attitude défensive contre les valeurs modernes de l'Occident. Ceci apparaît comme une contradiction au premier lieu, mais c'est exactement à ce point que la notion de la « *modernité multiple* » se concrétise. Certains développements technologiques et pratiques de la vie quotidienne que la modernité apporte avec elle sont tellement irrécusables et irrésistibles que même les critiques de la modernité doivent les accepter et les utiliser. Ces développements transforment et reconstruisent les habitudes et les relations sociales par le temps. L'individu accepte les messages venues des médias et les journalistes « musulmans » acceptent le rôle de « *leader d'opinion moderne* » puisqu'ils savent bien qu'écrire pour un journal quotidien est la méthode la plus efficace d'adresser aux masses.

Il faut noter que l'utilisation des médias de masse par les milieux « religieux » ne signifie pas nécessairement un changement dans la structure de la religion. Mais il faut aussi ajouter que le monde musulman s'adapte à ces nouvelles conditions et crée des nouvelles configurations de la religion ou plutôt des « *nouvelles religiosités* » comme le dit Kentel. Bref, c'est un échange.

La Turquie a expérimenté une montée de l'islamisme dans l'arène politique à partir des années 1980 et surtout pendant le règne de l'ANAP de Turgut Özal. C'est à partir des années 1990 que cette montée s'est fait visible dans les médias de masse. Une nouvelle génération des intellectuels « musulmans » ont vu la nécessité de participer aux activités modernes. Donc, cette période témoigne des nouveaux acteurs islamiques et une nouvelle rhétorique ; c'est ce processus qu'on peut nommer la redécouverte ou la « *renaissance* » de l'identité islamique.

Notre recherche révèle que les chroniqueurs du journal quotidien *Zaman*, Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce, sont très sensibles aux doctrines islamiques mais ceci jamais dans le sens d'être un intellectuel musulman « fondamentaliste ». Les fondamentalistes pensent que plus la religion tente de s'adapter au monde moderne, plus elle perd de son identité. Donc, ils s'opposent fortement aux compromis en termes d'ajuster la religion à la modernité. Bien que pour Bulaç et Gülerce l'Islam

est la religion la plus « juste » et la plus « réelle », ceci ne les empêche pas de critiquer certaines habitudes du monde musulman ou d'accepter certaines valeurs du monde occidental et de la modernité.

Pour résumer nos données, on peut dire qu'aux yeux de Bulaç et de Gülerce, la modernité est une conception offerte à l'humanité comme un paquet de valeurs dont les bases morales et philosophiques ont été construites par la pensée des Lumières. Selon eux, la pensée des Lumières est née des luttes pour pouvoir et des inégalités sociales de la société occidentale de cet époque-là ; c'étaient des luttes et des inégalités étrangères aux sociétés musulmanes dont la structure politique et sociale était différente de l'Occident. Donc, ils proposent qu'il est tout à fait déraisonnable d'adopter toutes les vertus occidentales car elles sont les résultats de l'expérience historique des sociétés occidentales. Vue de cette perspective, la modernité signifie « *l'abandon de la religion et le vide crée dans les vies des humains par la désacralisation* ». La modernisation, de l'autre côté, est un projet idéologique qui offre un « *paquet de valeurs* » au monde et qui dit que ce paquet vaut pour toutes les sociétés sans exception. Donc, pour nos chroniqueurs, la modernisation n'est que l'occidentalisation et l'occidentalisation crée une sorte de « *schizophrénie* » dans les sociétés non-occidentales ; les sociétés musulmanes dans notre cas.

La sécularisation, l'Etat-nation et le nationalisme sont des conceptions chères à la modernisation. La sécularisation, par exemple, est plus souvent définie comme une des conséquences de la modernité qui fait le plus grand mal aux toutes les religions, en particulier à l'Islam. Elle signifie un mode de vie formulé d'après les expériences historiques de la culture occidentale, donc naturellement inapplicable aux sociétés musulmanes. C'est un mode de vie qui laisse les éléments religieux en dehors de la vie publique et qui par le temps sert à l'éloignement des individus de la religion et des vertus religieuses. Cette compréhension de la sécularisation clairement ne peut pas être acceptée par des milieux religieux. L'Etat-nation, selon Bulaç et Gülerce, est un instrument idéologique de la modernisation. En particulier pour Bulaç, l'Etat-nation signifie une mentalité centraliste qui ne permet pas l'existence des identités ethniques ou religieuses. Il dit que les restrictions exercées au nom de protéger l'unité de la nation causent l'oppression des différences dans la société. De

la même manière, l'idéologie nationaliste ou le nationalisme plutôt, signifie une « *idéologie dérivée de l'Etat-nation moderne* ». Donc, la nationalité aussi est interprétée comme un concept venu de l'Occident. Pour Gülerce, l'identité nationale est importante et on doit la garder mais à condition qu'elle va avec l'identité religieuse. Autrement dit, la nationalité est importante mais elle ne peut pas surpasser l'identité religieuse.

Les deux chroniqueurs du journal quotidien *Zaman* critiquent la modernisation et la structure politique qu'elle apporte. Mais ils ne sont pas contre la globalisation ou le libéralisme jusqu'au certain degré. Tous les deux chroniqueurs partagent l'idée que la globalisation est née de l'occidentalisation, qu'elle est à un certain degré l'occidentalisation à l'échelle globale. Mais pourtant, ils acceptent que c'est un phénomène irréversible et ils disent qu'on ne peut pas l'ignorer. La seule solution pour les cultures non-occidentales est de participer à ce phénomène si elles ne veulent pas disparaître pendant le processus. Au sujet du libéralisme, ils existent des perspectives négatives et positives. Bulaç et Gülerce apprécient la philosophie libératrice de cette idéologie mais critiquent la mentalité du marché libre en disant qu'il crée des inégalités sociaux intolérables. Quant aux mouvements sociaux, nos chroniqueurs valorisent ceux développés par la « *périphérie* » pour diminuer l'oppression de l'Etat ou du « *centre* ». Les mouvements sociaux dont le but est de défendre les droits des homosexuels, par exemple, ne trouvent aucun support dans les articles analysés pour cette recherche. Il est clair que les développements ou les nouveautés reçoivent un bon accueil à condition qu'ils restent dedans les limites tracées par la loi islamique.

En conclusion, il est évident que la religion doit s'adapter à la modernité, au moins dans certains aspects, pour ne pas disparaître dans le monde moderne et participer au domaine des médias de masse pour étendre son discours. Donc, cette adaptation volontaire absolument ne veut pas dire la perte des valeurs traditionnelles ou religieuses ; au contraire c'est un effort pour protéger les valeurs islamiques. Les médias de masse, que ce soit à travers les programmes télévisés ou les chroniques d'un journal quotidien, sont les outils de la modernité qu'il faut utiliser comme des moyens de s'exprimer. Nos données montrent que les deux chroniqueurs du *Zaman* sont indiscutablement sûrs de leur identité musulmane et de la nécessité de préserver

leurs valeurs religieuses. Ils sont aussi sûrs que l'adaptation des valeurs occidentales ne fournit pas les solutions aux problèmes des sociétés musulmanes. Mais ceci ne veut pas dire que l'Occident est « l'autre » ; ils parlent aussi de la nécessité d'entrer en dialogue avec le monde. Nous constatons qu'ils sont ouverts aux nouveautés, en particulier si elles facilitent la vie ; on peut citer l'usage des médias de masse et l'usage des nouvelles technologies dans les domaines de communication ou de santé comme des exemples.

Les articles analysés appartenant aux années 2000-2007 de Ali Bulaç et de Hüseyin Gülerce dans le journal quotidien *Zaman* révèlent que la recherche de trouver des modèles de coexistence pour la modernité et l'Islam n'est pas terminé. Les tentatives des intellectuels « musulmans » qui ont commencé dans les dernières années de l'Empire Ottoman se sont développées et évoluées mais sont encore inachevées dans la Turquie moderne. On peut dire que la notion de « *modernité multiple* » explique les structures sociales et politiques des pays non-occidentaux et les préférences de leur société. Vue de cette perspective, les articles de Bulaç et de Gülerce reflètent bien la scène en Turquie contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

- ABERCROMBIE, Nicholas. *Television and Society*. Polity Press, Cambridge, 1996.
- BERGER, Arthur Asa. "Media Research Techniques." Sage Publications, California, 1998.
- BULAÇ, Ali. "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık*. Eds. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- BULAÇ, Ali. *Tarih, Toplum ve Gelenek*. İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- CAYMAZ, Birol. "La Laïcité en Turquie: le poids de l'héritage ottoman." *International Journal of Turcologia*, Vol. 2, No. 4, Autumn 2007.
- Colloque "Le Dialogue Interculturel," Jean Monnet Group on Intercultural Dialogue Commission Européenne, Bruxelles le 20 et 21 Mars 2002.
URL: <http://www.medeia.be/files/11.doc>
- ÇAHA, Ömer. "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış-Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık/Cilt 6*. Eds. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- DELANTY, Gerard. *Cultural Translations and European Modernity* dans "Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity" ed. Ben Rafael, Eliezer. Brill, Leiden, The Netherlands, 2005.
- DELCAMBRE, Anne-Marie. *Inside Islam*. Marquette University Pres, 2005.
- DEREN, Seçil. "Le kémalisme aujourd'hui" dans *Outre-Terre*, n° 10.
- EISENSTADT, Shmuel N., (ed.) *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Jersey, 2005.
- EISENSTADT, Shmuel N. "La Modernité Multiple Comme Défi à la Sociologie".
- EISENSTADT, Shmuel. [e-book] *Comparative Civilisations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*.
- GHALIOUN, Burhan. *L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité*. *Afers Internacionals*, No. 36.

- GIOVANNI, Filoramo. “Pluralisme Religieux et Crise Identitaire.” *Diogène* 2002-3 (n°199). URL: <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002-3-page-34.htm>
- GÖLE, Nilüfer. *İslamın yeni kamusal yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.
- GÖLE, Nilüfer. *Snapshots of Islamic Modernities* dans “Multiple Modernities” ed. Eisenstadt, Shmuel. Transaction Publishers, New Jersey, 2002.
- GÖLE, Nilüfer. *Global Expectations, Local Experiences: Non-Western Modernities*. Arts, Wilhelmus Antonius. “Through a Glass Darkly: Blurred Images of Cultural Tradition and Modernity over Distance and Time.” Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2000.
- GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie*. Éditions La Découverte, Paris, 1993.
- GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- GÖLE, Nilüfer. *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*. Metis, İstanbul, 1998.
- GÖLE, Nilüfer. *Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie*. Cemoti, no 19- Laïcité(s) en France et en Turquie, [En ligne], mis en ligne le 14 mai 2006. URL: <http://cemoti.revues.org/document1691.html>
- GUENON, René. *La crise du monde moderne*. Gallimard, Paris, 1946.
- HALE, William. “Turkish Foreign Policy, 1774-2000”, London and Portland, 2000.
- HANSEN, Anders, COTTLE Simon, NEGRINE Ralph et NEWBOLD Chris. “Mass Communication Research Methods.” Macmillan Pres Ltd, London, 1998.
- HENTSCH, Thierry, Reviewed Work(s): *Les Deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d’Islam* par Bertrand Badie. *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, Vol.22, No.3, 1989.
- KARA, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*. Risale, İstanbul, 1986.

- KENTEL, Ferhat. “Recompositions de religieux en Turquie : Pluralisme et Individualisation”, dans *Cemoti*, No.26 –L’individu en Turquie et en Iran - 2004.
- KOCKA, Jurgen. “Multiple Modernities and Negotiated Universals.” *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations* Ed. Sachsenmaier D, Riedel J, Eisenstadt S. Brill, Leiden The Netherlands, 2002.
- LAROUÏ, Abdallah. *Islam et Modernité*. Editions La Découverte, Paris, 1986.
- LELANDAIS, Gülçin E. “L’énigme de l’AKP: regards sur la crise politique en Turquie”, *Politique Etrangère*, Vol:3, 2007.
- LONGUENESSE, Élisabeth. “Zarcone, Thierry, *La Turquie Moderne et l’Islam*, Flammarion, Paris, 2004.” *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, No.111-112, 2006.
- MADKOUR, Ibrahim. *Islam et Évolution*, Cambridge University Press, 1980.
- MARDİN, Şerif. “Mahalle Baskısı.” Discours retrouvé de la conférence de SORAR (Sosyal Sorunları Araştırma ve Çözüm Derneği).
- MATTELART, Armand et MATTELART Michèle. *Histoire des Théories de la Communication*. Editions La Découverte, Paris, 1995.
- ÖZDALGA, Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik bir Perspektif*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- PATRICK, Michel. “Postface.” *Critique Internationale* n°22 2004/1. p.139 à 143.
[URL:http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CRII%20&ID_NUMPUBLIE=CRII_022&ID_ARTICLE=CRII_022_0139](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CRII%20&ID_NUMPUBLIE=CRII_022&ID_ARTICLE=CRII_022_0139)
- RIPPIN, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices:The Contemporary Period Volume 2*. Routledge, New York, 1993.
- SHAYEGAN, Daryush. *Le Regard Mutilé*. Albin Michel, Paris, 1989.
- ŞAHİN, Haluk. *Liberaller, Ulusalcılar, İslamcılar ve Ötekiler*, Say Yayınları, İstanbul 2008.
- TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. Librairie Arthème Fayard, 1992.

- TÜRKMEN, Buket. “Laikliğin dönüşümü: Liseli gençler, türban ve Atatürk rozeti” dans GÖLE, Nilüfer, *İslamın yeni kamusal yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.
- ÜSTEL, Füsun. “Les partis politiques turcs, l’islamisme et la laïcité”, dans Cemoti, n° 19 – Laïcité(s) en France et en Turquie, [En ligne], 2006.
- YAVUZ, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. Kitap Yayınevi Ltd., İstanbul, 2005.
- ZARCONE, Thierry. *La Turquie moderne et l’Islam*. Paris, Flammarion, 2004.

CURRICULUM VITAE

Née en 1975, Ergen Devrim Karagöz a fait ses études universitaires en Emerson College, Boston. Elle a reçu son diplôme de BA (Communication de Masse/TV production) en l'an 2000. Elle est retournée en Turquie et a commencé à travailler pour TV8 dans le bureau des affaires étrangères comme une correspondante. Dans l'année 2001, elle a commencé à travailler en l'Université Istanbul Bilgi. Elle travaille encore dans le département de "Televizyon Haberciliği ve Programcılığı" de la faculté de communication comme l'assistante académique. Elle a commencé à faire ses études universitaires supérieures en l'Université de Galatasaray en l'an 2005 et elle a été diplômée en l'an 2008. Le titre de son thèse de recherche est "La Perception de la Modernité Chez les Deux Chroniqueurs, Ali Bulaç et Hüseyin Gülerce, Du Journal Quotidien Zaman."