

L'islam en Azerbaïdjan postsoviétique sous l'influence des courants turcs, arabes et iraniens

Bayram Balci

Introduction

Dans sa contribution au colloque de Genève sur le monde turco-iranien, Robert Canfield a mis en évidence le caractère ancien et profond de l'interpénétration des cultures et des civilisations iranienne et turque. Ces contacts préexistèrent même à l'avènement de l'islam, et ne firent que se renforcer par la suite. Les trois derniers grands empires engendrés par le monde musulman – les Safavides, les Qadjars et les Ottomans – étaient structurellement turco-iraniens.

La plupart des Etats modernes fondés sur les débris de ces empires révolus ont gardé cette double culture. La Turquie et l'Iran modernes, mais aussi, plus récemment, les républiques musulmanes de l'ex-Union des républiques socialistes soviétiques (URSS) gardent les empreintes de ce passé à la fois turc et iranien. Aujourd'hui, l'Azerbaïdjan est l'Etat postsoviétique où ce double héritage turco-iranien est le plus visible, que ce soit dans ses dimensions historique, intellectuelle, linguistique ou religieuse. Chacune d'entre elles pourrait faire l'objet d'une étude spécifique, mais nous consacrons dans la présente analyse à l'héritage musulman en Azerbaïdjan, à sa redécouverte depuis une quinzaine d'années, et à la rivalité et/ou complémentarité des influences chiites iraniennes et sunnites turques. Moins prégnante est l'influence sunnite-salafiste de provenance arabe. Elle sera tout de même brièvement analysée.

Afin de mieux saisir ces luttes internes et les enjeux contemporains du renouveau religieux en Azerbaïdjan, il convient d'établir un arrière-plan historique quant à la formation de l'actuel Azerbaïdjan et ses premiers contacts avec l'islam. A la lumière de ces rappels historiques, il nous sera plus aisé d'analyser les récentes influences du chiïsme iranien et du sunnisme turc dans cette république ex-soviétique située au carrefour des grandes zones d'influence iranienne, turque et russe. Il s'agira de démontrer comment les influences religieuses extérieures participent à la formation d'un islam azerbaïdjanais sans toutefois le dénaturer complètement, si bien qu'il garde ses particularismes propres.

Arrière-plan historique de l'islamisation de l'actuel Azerbaïdjan

L'islam pénétra rapidement les hautes chaînes du Caucase mais peina en réalité de très longs siècles avant de conquérir les consciences. Dans l'élan des premières conquêtes arabes entre 639 et 652, l'islam fait une première et timide apparition dans l'espace de l'actuel Azerbaïdjan. Il fallut attendre l'arrivée des Seldjoukides au XI^e siècle pour que cette religion séduise quelques peuples du Caucase. L'effort restera insuffisant puisque dès le XIII^e siècle les invasions mongoles affaiblirent considérablement sa présence dans la région.

L'année 1501 fut en revanche une date cruciale dans l'histoire de l'islam azerbaïdjanais, étant donné que c'est à cette date que l'autorité politique de l'époque, l'Empire safavide, fit du chiisme la religion officielle de l'Empire dont l'actuel Azerbaïdjan faisait partie. Cette décision, prise par le shah Ismail se heurta à l'hostilité d'une autre puissance régionale, championne du sunnisme, l'Empire ottoman. Durant plusieurs siècles, toute la région du Caucase et les confins de l'actuelle frontière turco-iranienne, servirent de champ de bataille aux Safavides (et à leurs successeurs) et aux Ottomans. Dans l'actuel Azerbaïdjan, cette rivalité aboutit à un fort clivage chiite/sunnite, qui divise le territoire en régions majoritairement chiïtes au sud près de la frontière iranienne, et régions à dominante sunnite au nord et à l'ouest, plus proches de l'Empire ottoman (Constant 2002). Cette carte religieuse fracturée de l'Azerbaïdjan est dans une large mesure toujours d'actualité, même si les mouvements migratoires internes et l'industrialisation ont quelque peu modifié et brouillé la ligne de démarcation.

La seconde date cruciale dans l'histoire religieuse de l'Azerbaïdjan est l'année 1828 qui entérine son annexion par la Russie, victorieuse sur son voisin iranien, et qui fixe sa frontière sur l'Araxe (Swietochowski 2004 ; Alststadt 1992). L'incorporation à l'Empire tsariste de tous les khanats turco-azéris situés sur la rive nord de ce fleuve eut plusieurs impacts politico-religieux. Politiquement, le Nord entre dans le giron d'une puissance occidentale, tandis que le Sud demeure dans la sphère culturelle orientale. Ainsi, un processus de différenciation identitaire s'enclenche, qui sera perçu a posteriori par les nationalistes azéris des deux rives comme un acte délibéré pour diviser la nation azerbaïdjanaise (Sheffer 2002). En termes religieux, l'établissement de la frontière sur l'Araxe eut des conséquences durables sur les perceptions religieuses au sein des sociétés. Le Nord subit l'influence des idées séculières occidentales du fait de la domination russe, le Sud demeura sous l'influence directe des clercs chiïtes et dû attendre le début du XX^e siècle pour connaître les idées séculières prônées par le jeune mouvement réformiste iranien. C'est également sous la domination russe qu'émergea un courant politique qui a marqué tout le monde turc de l'époque, le panturquisme. A son tour et à sa manière, cette idéologie, qui dans ses différentes variantes chercha à fédérer les peuples turcs des Empires russe et ottoman, a parfois comporté des tendances hostiles à l'islam, perçu comme un obstacle à l'unification des peuples turcs. En Azerbaïdjan, plus que dans le reste du monde turc, la religion, du fait du clivage chiite et sunnite était déjà considérée comme un facteur de division des peuples turcs et de ce fait nombreux furent les intel-

lectuels qui s'attaquèrent à l'islam pour mieux défendre le panturquisme (Altstadt 1992).

Enfin, on ne saurait dans cette présentation historique omettre de souligner les ambivalences du régime soviétique vis-à-vis de l'islam. Comme dans l'ensemble de l'Union, le pouvoir soviétique fut jusqu'au début des années 1930 assez prudent dans sa politique antireligieuse (Keller 2001 ; Brower 2003). Les ingérences dans les affaires religieuses restèrent limitées et la machine de propagande anticléricale ne s'est mise vraiment en place que dans les années 1930, au plus fort de la terreur stalinienne, avec la création d'une union des sans Dieu, une littérature virulente et de nombreux séminaires pour dénoncer l'obscurantisme des religions.

A partir de la Seconde Guerre mondiale, mais surtout avec la déstalinisation après 1953, la lutte contre l'islam perdit en intensité. Précisons d'emblée que cette lutte n'avait jamais fait la distinction entre sunnisme et chiisme, les deux écoles ayant été visées de la même manière et au même titre que toutes les autres religions. Or, on considère aujourd'hui que cette répression tous azimuts contre les deux branches de l'islam a contribué à rapprocher les deux écoles, unies dans la résistance contre la propagande athéiste mise en place par les Soviétiques (Yunus 2005).

Ambivalence de l'attitude du pouvoir vis-à-vis du religieux, sa politique de lutte contre l'islam s'est accompagnée en Azerbaïdjan (comme dans toute l'Union) d'une certaine tolérance du phénomène religieux dans le domaine privé. Ainsi, même si officiellement la religion et sa pratique étaient publiquement dénoncées par le Parti et ses différents organes, dans les faits une certaine religiosité, y compris au sein de la caste dirigeante du Parti, était tolérée. De fait, les rites de passage comme la circoncision, le mariage, les cérémonies funéraires et les pèlerinages sur les lieux saints étaient pratiqués. Ainsi, la politique soviétique vis-à-vis de l'islam s'appliqua à lui interdire l'espace public tout en tolérant son maintien et son développement dans la sphère privée (Balci 2004).

En 1991 lors de son accession à l'indépendance, l'Azerbaïdjan se caractérise par une religiosité vivante dans le domaine privé mais sclérosée au niveau public, à l'image de la Direction des affaires spirituelles. Structure officielle de gestion de l'islam, à géométrie variable – puisque créée sous les tsars, fermée dans les années 1930, relancée en 1944 par Staline –, elle avait pour fonction de gérer, et surtout de contrôler, tout ce qui résistait à la politique de *désislamisation*. Dirigé depuis 1980 par le même *sheikh ul islam* Allah Shukur Pashazade, cet organe, composé de religieux chiites et sunnites, est aujourd'hui complètement inadapté et fortement compromis avec le pouvoir.

Les mosquées au nombre limité (certains villages n'en ont même pas) attirent peu la population, plus intéressée par une religiosité populaire qui se traduit par la fréquentation des lieux saints (notamment les tombeaux d'autorités religieuses) ou, dans le cas du chiisme, les cérémonies de l'*Ashura*, journée de deuil commémorant le massacre de Hussein, petit-fils du Prophète, en 680. Prédomine en ce crépuscule de l'Empire soviétique un islam figé, populaire, peu savant et coupé du reste du monde musulman, une situation qui atteint plus

gravement le chiisme qui, par définition, est dépendant de son clergé et de ses villes saintes d'Iran et d'Irak. L'indépendance, qui s'accompagne d'une pleine et franche entrée du pays dans la globalisation du religieux, va considérablement métamorphoser l'islam en permettant à des courants islamiques turcs, iraniens, et arabo-saoudiens de rivaliser pour s'implanter sur le territoire azerbaïdjanais.

Le renouveau islamique de la décennie 1990 et ses sources locales et étrangères

Le renouveau islamique concerne toute l'Asie centrale et le Caucase, et s'inscrit dans le phénomène plus large du retour du religieux sur la scène publique dans tout l'ex-bloc socialiste. Sans entrer dans les détails du débat qui cherche à savoir s'il s'agit d'un retour, d'une résurgence ou d'une explosion du religieux, contentons-nous de souligner que pour l'étude qui nous intéresse, en Azerbaïdjan, la religion effectue une plus nette apparition et s'exprime désormais dans l'espace public. Cette visibilité nouvelle passe à travers la multiplication des mosquées, l'inauguration de divers établissements religieux et le développement d'une presse et de médias islamiques.

Ce renouveau, bien qu'il ait été très largement favorisé par divers courants extérieurs, s'appuie avant tout sur une base locale, au sein de la population mais aussi dans les instances dirigeantes. La population y puise des repères, des références, des valeurs à des fins de redécouverte et redéfinition identitaire et culturelle, dont le religieux fait partie à part entière. Ainsi, l'intérêt retrouvé pour la pratique de la prière, du ramadan, et l'expression publique de ses convictions religieuses sont souvent associés à une envie de marquer une rupture nette avec le soviétisme. Si bien que dans les esprits, l'identité religieuse (islam) et l'appartenance ethno-nationale (azérité) sont fortement imbriquées et complémentaires. A leur tour, dans leur souci de marquer la même rupture avec l'ancien régime, les élites dirigeantes, pourtant souvent issues du régime soviétique, ont fortement accompagné voire encouragé le renouveau religieux. Ainsi, dans toutes les nouvelles républiques musulmanes de l'ex-URSS, le pouvoir a fait appel et référence à l'islam, à son potentiel identitaire pour conforter les nouvelles idéologies nationales et bâtir une société en paix avec l'histoire du pays.

Dès les déclarations d'indépendance, la plupart des anciens apparatchiks au pouvoir, y compris en Azerbaïdjan, ont pris le chemin de La Mecque, signifiant par là que leur conception de l'identité nationale intégrait la composante islamique. Ces initiatives des élites gouvernantes, en convergeant avec les entreprises missionnaires provenant de différents pays musulmans, ont considérablement favorisé le renouveau islamique au sein de la population.

Les influences extérieures ont été possibles grâce au phénomène de globalisation du religieux (Bastian *et al.* 2001) qui, à des degrés fort divers, concerna tous les Etats issus de l'ex-URSS dès leur accession à l'indépendance. En effet, il convient de garder à l'esprit que la globalisation économique et culturelle agit sur le phénomène religieux de deux manières concomitantes : d'abord, en touchant certains pays musulmans extérieurs à la région comme la Turquie ou l'Iran dont

certains mouvements islamistes choisissent dès 1990 de profiter de l'ouverture pour exporter leur idéologie en ex-URSS ; ensuite, par le fait que les acteurs religieux azerbaïdjanais eux-mêmes jouent le jeu de la globalisation pour accroître leurs ressources symboliques. La convergence de ces deux processus de globalisation aboutit à l'implantation de plusieurs courants islamiques venus principalement d'Iran, des pays du Golfe et de Turquie. Une analyse de ces trois principaux courants et des relations qu'ils entretiennent entre eux et avec l'Etat nous éclairera sur le modèle de régulation du religieux qui a été adopté en Azerbaïdjan.

Les influences chiites iraniennes

La proximité géographique et confessionnelle – qui tient au fait que des deux côtés de l'Araxe prédomine le chiisme duodécimain – permet en premier aux influences religieuses iraniennes de s'exprimer et d'influencer l'islam en Azerbaïdjan postsoviétique. Or, le chiisme n'étant pas un mouvement monolithique et uniforme, plusieurs tendances apparentées à différents chefs religieux le traversent et, à ce titre, les influences qui ont franchi l'Araxe pour réislamiser les Azéris sortis du soviétisme sont plurielles. Parmi elles, il faut distinguer à différents niveaux les influences officielles prônées par la République islamique d'Iran des courants privés émanant de telle ou telle autorité religieuse, *mujtâhid*¹. La coopération religieuse étatique relève des services diplomatiques de la République islamique, de son ambassade ainsi que de ses centres culturels. Le guide de la République, l'ayatollah Ali Khamenei, la plus haute autorité religieuse officielle, bénéficie de l'appui de l'ambassade iranienne à Bakou pour la diffusion de ses idées et doctrines qui régissent le régime des ayatollahs en Iran. Le centre culturel iranien de Bakou et son directeur Ojak Nejad sont ainsi au seul service du guide de la République islamique. De même, la fondation caritative Khomeiny Imdad Komiteti, très liée à l'Etat iranien qui la finance largement, a dès la déclaration d'indépendance, ouvert des centres religieux dans le pays, notamment dans les camps des réfugiés du Karabakh. Comme d'autres fondations religieuses, elle a, par le biais de ses activités humanitaires, distribué une abondante littérature religieuse à travers tout le pays.

Cependant, ce sont les initiatives d'œuvres missionnaires privées, n'émanant pas de l'Etat iranien, qui ont jusqu'ici fait preuve d'une meilleure organisation et d'une plus grande efficacité. Ainsi, des fondations privées, patronnées par des grandes figures religieuses, les *mujtâhid*, ont œuvré à la réislamisation de l'Azerbaïdjan. Parmi ces *mujtâhid*, nous citerons en premier lieu Fazil Lenkarani et Ali Sistani, qui ont su convaincre et rassembler le plus grand nombre de disciples en Azerbaïdjan. Le premier, connu pour son conservatisme, voire même son radicalisme², doit sa popularité à ses origines ethniques azéries (Buchta 2000 :

¹ *Mujtâhid*, est un titre détenu par une autorité religieuse capable d'*ijtihad*, habilité reconnue à interpréter et fixer des normes juridiques servant à éclairer la pratique religieuse. La notion est fondamentale dans le chiisme où les fidèles doivent impérativement choisir un *mujtâhid*, source d'imitation, pour accomplir leurs obligations religieuses quotidiennes.

² Il avait été par exemple un des signataires de la *fatwa* condamnant à mort Salman Rushdie.

146-168). Comme son nom l'indique, il est originaire de Lenkeran, une ville du sud de l'Azerbaïdjan et fut exilé en Iran dès la Révolution bolchevique. Le second, Iranien installé de longue date en Irak, a bénéficié en Azerbaïdjan de relais parmi les étudiants azerbaïdjanais qui fréquentent les madrasas de Qom. Le caractère modéré de sa pensée a favorisé sa large diffusion dans les régions chiites de l'ex-URSS non sans l'aide de personnalités religieuses officielles séduites par son apolitisme.

Dans le monde chiite traditionnel, à travers le prélèvement du *khoms*, un impôt spécifique au chiisme, les *mujtâhid* financent différentes fondations socio-religieuses comme les madrasas, les écoles, les hôpitaux, etc. C'est grâce aux fonds collectés dans le cadre du *khoms* que certaines autorités religieuses installées en Iran et en Irak ont participé au financement de plusieurs établissements islamiques en Azerbaïdjan, comme les madrasas non officielles, très nombreuses au début de la décennie 1990 dans toutes les régions frontalières avec l'Iran et aux environs de Bakou. Soulignons toutefois que ces établissements ont souvent eu une courte existence, soit parce que les autorités de Bakou se sont empressées de les fermer soit parce que la population locale ne s'est pas montrée suffisamment intéressée par les madrasas. Très rapidement, les jeunes Azerbaïdjanais les plus motivés par une formation religieuse ont commencé à se rendre directement en Iran pour y suivre des études théologiques, à Mashhad mais surtout à Qom où il y a une forte et ancienne tradition d'accueil des étudiants étrangers. En mai 2006 il y avait encore environ 200 étudiants azerbaïdjanais inscrits dans les deux principales madrasas de Qom, Al Hudjatiyya et Imam Khomeiny. Généralement, les étudiants reçoivent une petite bourse qui provient souvent du *khoms* prélevé par le ou les *mujtâhid* qui financent les madrasas en question.

Les courants provenant de Turquie

La mondialisation a eu un impact considérable sur les échanges religieux entre la Turquie et l'Azerbaïdjan. En Turquie, amorcée au début des années 1980 dans le cadre de la politique libérale de Turgut Özal, l'ouverture a surtout fait sentir ses premiers effets sur l'économie et la société turques une décennie plus tard avec l'éclatement de l'Union soviétique, qui a permis au dynamique secteur privé turc de trouver des débouchés (Kuru 2005). La libéralisation du pays a permis à des entreprises privées turques d'atteindre des statures internationales. Or, parmi ces entreprises, nombreuses étaient celles qui s'attachaient à une philosophie islamique assez prononcée. En d'autres termes, la libéralisation de l'économie turque a permis à des entrepreneurs et hommes d'affaires musulmans aux convictions religieuses affichées, de bâtir des entreprises transnationales colossales programmées pour travailler au niveau de l'oumma, développant leur stratégie commerciale et missionnaire. Dans l'euphorie qui suivit les indépendances des pays ex-soviétiques dans les années 1990, les « retrouvailles entre les peuples frères turcs » motivèrent de nombreux acteurs publics et privés anatoliens exaltés de découvrir le « monde turc enfin libéré du joug communiste » et lui montrer le chemin. Plus que les courants panturquistes et nationalistes qui avaient pourtant un discours pour

les peuples turcs « asservis par le communisme », ce sont les mouvements religieux qui les premiers se sont précipités dans la brèche pour diffuser leur discours et leur action dans l'espace turcophone.

Les premiers à s'intéresser à l'ex-URSS furent les disciples de Sait Nursi (1876-1960), organisés en plusieurs mouvements dits *nurcu* (nourdjou) et associés à différentes activités économiques, commerciales, éducatives et religieuses qui ont incontestablement influencé l'islam azéri à plusieurs niveaux (Mardin 1989; Yavuz 1999). Parmi eux, on distingue tout d'abord les « classiques » appliquant à la lettre les préceptes de Sait Nursi et limitant leurs activités missionnaires à la diffusion de l'œuvre maîtresse de leur maître, la *Risale-i Nur (Epître de la Lumière)*, une exégèse du Coran qui a été depuis traduite dans toutes les langues turques et en russe. Généralement, des hommes d'affaires ou des étudiants inscrits dans les universités azerbaïdjanaises diffusent cette littérature en organisant des séminaires ou en fondant des madrasas informelles sur les campus ou même dans des quartiers résidentiels.

Issue du même mouvement *nurcu* mais qui a su se dresser une trajectoire spécifique, la mouvance de Fethullah Gülen (né en 1938 et actuellement en exil volontaire aux Etats-Unis) a elle aussi participé à la réislamisation de toute l'Asie centrale, du Caucase, des régions musulmanes de la Fédération de Russie et même des Balkans où elle est également active (Balci 2001). En Azerbaïdjan comme dans les autres contrées, le mouvement est présent par ses activités éducatives. Des hommes d'affaires organisés en associations de solidarité par région ont créé des lycées privés, des centres de préparation aux concours universitaires et même des écoles primaires disséminés à travers tout le pays. Une grande université émanant de la mouvance de Fethullah Gülen a également vu le jour à Bakou.

Il serait cependant erroné de croire que la quinzaine d'écoles privées, l'université et les centres de préparation sont des nouvelles madrasas qui servent au mouvement de Gülen à dispenser un enseignement purement religieux. En réalité le discours est plus complexe et le message religieux qu'il contient est véhiculé d'une manière très subtile. L'enseignement dans ces écoles est laïque et séculier et la priorité est accordée aux sciences dures, notamment à la biologie, aux mathématiques ainsi qu'à l'informatique. Les cours sont dispensés essentiellement en anglais, ce qui assure un succès et un prestige que les écoles locales ne peuvent égaler. La philosophie religieuse n'est pas totalement absente de ces établissements éducatifs mais elle est diffusée sous forme de cours ou de séminaires quand le contexte et les lieux le permettent. Dans les premières années qui suivirent l'indépendance, une éducation islamique fut introduite dans ces lycées *fethullahci* de façon ouverte et ostentatoire. Mais au fur et à mesure que grandit l'inquiétude des autorités vis-à-vis des mouvements prosélytes de toutes tendances, la méthode classique (Martin 1999), ouverte et directe, dite *tabligh* ou *da'wa* fut délaissée au profit d'une nouvelle méthode, développée par Fethullah Gülen, et appelée *temsil* (Balci 2001) Ce terme, signifiant « exemple », « modèle » en turc, suggère que les missionnaires prêchent par l'exemplarité. En d'autres termes, sans même parler d'islam, de Coran et sans même évoquer leur mouvement, son leader et son œuvre, les missionnaires, les

professeurs et éducateurs qui encadrent les élèves se comportent en modèle de façon à faire la preuve par l'exemple de la justesse de cette pensée islamique pour un développement harmonieux et couronné de succès. Ainsi, propreté, hygiène, politesse, courtoisie, sobriété, respect des aînés et patriotisme, entre autres valeurs de bonne morale, régissent leur comportement quotidien. Par cette méthode, le mouvement a grandement participé à la formation des nouvelles élites, tant politiques que religieuses, du pays.

Bien que moins actifs que ceux de Sait Nursi et de Fethullah Gülen, les membres de deux autres mouvements turcs ont également accompagné la rhétorique de la réislamisation en Azerbaïdjan. La fondation caritative Mahmut Ziya Hüdayi, l'une des multiples branches de la Naqshbandiyya en Turquie, est la principale influence naqshbandie turque en Azerbaïdjan. Le siège de la fondation installé à Istanbul (Üsküdar) a négocié avec les autorités azerbaïdjanaises et obtenu dès 1992 l'ouverture d'un bureau à Bakou. A partir de cette antenne, le groupe gère dans la capitale et le reste du pays une demi-dizaine de madrasas exclusivement vouées à l'enseignement des bases de l'islam à des jeunes dont l'âge varie entre 10 et 15 ans.

Parallèlement à ces influences islamiques privées, l'Etat turc n'est pas resté inactif même si ses initiatives et ses résultats restent incomparables à ceux des mouvements privés. Dès 1991, la diplomatie turque s'est intéressée à ce nouvel espace géographique en cherchant à répondre aux multiples demandes de coopération exprimées par les nouveaux pouvoirs politiques. Bien que laïque et séculière, la République turque assume une politique religieuse aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières nationales. La Diyanet, s'apparentant à un véritable ministère des cultes, sert d'instrument de gestion et de régulation de l'islam dans le pays et d'interface de coopération religieuse avec l'étranger. Jusque dans les années 1990, les activités de la Diyanet à l'étranger se limitaient à l'Europe, notamment par l'envoi d'imams et conseillers religieux en France et en Allemagne. L'apparition de nouvelles ouvertures à l'Est força la métamorphose. Bénéficiant de nouveaux moyens financiers, elle cherche désormais à peser de tout son poids dans la restructuration de l'islam en Asie centrale, dans le Caucase et les Balkans.

En Azerbaïdjan, la Diyanet a ouvert dès 1992 une représentation permanente d'où elle coordonne une coopération religieuse assez dynamique. Outre l'abondante littérature islamique qui circule en Azerbaïdjan éditée et distribuée par cette autorité, une intense coopération a été développée dans le domaine de la formation des nouveaux cadres religieux. Ainsi, la Turquie a fondé par le biais de cette administration une des deux universités islamiques que compte Bakou, qui bénéficiait déjà d'un lycée de théologie créé lui aussi par le gouvernement d'Ankara. De plus, depuis une quinzaine d'années, plusieurs Facultés de théologie en Turquie, notamment celle de l'Université de Marmara à Istanbul, accueillent régulièrement des étudiants azerbaïdjanais qui, leur cursus terminé, reviennent dans leur pays et participent à la diffusion d'un islam turc, donc sunnite, plutôt modéré et habitué à composer avec un Etat séculier.

La variable salafiste ou wahhabite

Pour être complet, le panorama des courants islamistes étrangers qui recomposent l'islam azerbaïdjanais doit tenir compte d'une troisième variable, provenant des Etats du Golfe et d'Arabie saoudite. Appelé *wahhabisme* par ses détracteurs (en référence au théologien saoudien 'Abdul Wahhab, 1703–1792), *salafisme* ou *wahidun* par ses défenseurs, ce courant comprend en réalité une multitude de mouvances qui sont à des degrés divers plus ou moins puritaines, fondamentalistes ou violemment radicales (Steinberg 2003 ; Algar 2002). S'appuyant sur une réinvention de la tradition du Prophète, ces mouvances prônent une pratique de l'islam pur, celui de l'âge d'or de l'époque de Mahomet. En Azerbaïdjan, ces nébuleuses se développent essentiellement parmi les minorités ethniques nord-caucasiennes présentes sur le sol azerbaïdjanais (Lezgis, Tchétchènes, Avars...). D'ailleurs, outre dans la capitale multiethnique qu'est Bakou, c'est surtout dans les régions du Nord, où se trouvent les ethnies nord caucasiennes que ce courant se développe le plus.

A Bakou, le haut lieu par excellence de ces courants salafistes est la mosquée Abu Bakr, dirigée par le jeune mais charismatique Gamet Suleymanov, qui dès l'ouverture du pays s'est rendu en Arabie saoudite et au Soudan pour y poursuivre des études islamiques. Le fort succès de cette école salafiste dans tout le Caucase est difficile à expliquer mais on suppose que la base sociale revendicative, voire révolutionnaire et moderniste de cette idéologie qui prône une purification et une rationalisation de l'islam pour retrouver l'âge d'or, séduit surtout les jeunes, souvent désarmés par les difficultés de transition que connaissent toutes les sociétés caucasiennes. Plus que les influences turques ou iraniennes, ce courant fondamentaliste inquiète fortement les autorités azerbaïdjanaises qui dans leur mise en place d'une politique de régulation de l'islam accordent une importance cruciale à la lutte contre les influences excessives du salafisme.

La politique de régulation de l'islam prônée par les autorités postsoviétiques

Même si les termes de laïcité et de sécularisme ne figurent pas dans le texte de la Constitution adoptée au lendemain de l'indépendance, les articles 18 et 48 instituent de manière précise la séparation du religieux et du politique en Azerbaïdjan et garantissent la liberté de conscience. Aucune religion n'a été élevée au rang de religion officielle et les autorités se gardent bien dans la sphère publique de privilégier telle ou telle autre confession, même si implicitement elles reconnaissent le lien étroit existant entre identité azérie et islam. Dès la fin de l'Union soviétique, une réelle liberté religieuse a été instaurée et son respect a permis à tous les courants missionnaires musulmans évoqués précédemment de s'implanter dans le pays. De même, une multitude de sectes chrétiennes a pu se développer parmi la population russe mais pas seulement, puisque les cas d'Azéris musulmans convertis à des sectes baptistes, adventistes ou autres ne sont pas isolés et s'inscrivent dans un phénomène social notable.

Face à ces multiples courants islamiques venus de l'étranger, l'Etat azerbaïdjanais a progressivement mis en œuvre une politique de gestion et de régulation de l'islam s'appuyant sur deux organismes officiels. Le premier de ceux-ci a été la Direction des affaires spirituelles (DAS), une structure héritée de la période soviétique, légèrement réformée au début de la décennie 1990. A vrai dire on lui a tout au plus octroyé plus de moyens financiers et de personnel pour gérer la nouvelle situation religieuse. La nomination des imams et des mollahs dans les mosquées du pays, l'enregistrement de toutes les associations à caractère religieux, la coopération islamique avec l'étranger et le contrôle de la littérature islamique importée comptent parmi les principales missions confiées à la DAS. Un premier bilan de son action au terme des dix premières années de l'indépendance a montré qu'elle n'avait pas su répondre à toutes les attentes du pouvoir, qui créa une nouvelle structure de régulation de l'islam, le Comité d'Etat pour les questions religieuses, une sorte de ministère des cultes pour pallier les lacunes et échecs de la DAS.

Ces derniers furent de différents ordres. En premier lieu, la DAS souffre d'un manque de légitimité. Par le biais de son chef, le *sheikh ul islam* Allah Shukur Pashazade, elle a depuis les années 1980 vanté les mérites du socialisme, fait des louanges à tous les chefs d'Etat soviétiques successifs de Brejnev à Gorbatchev. Depuis l'indépendance, le même *sheikh ul islam* avec le même enthousiasme, a fait l'éloge de tous les dirigeants que le pays a connus : Muttalibov, Elchibey, Aliev père et Aliev fils. Or, dans toute l'ex-URSS, de nouveaux penseurs religieux ont émergé et sont rentrés en conflit avec les structures religieuses officielles héritées de l'ancien régime. De ce fait, la plupart des nouvelles autorités religieuses – et leurs disciples – ne reconnaissent pas la légitimité de cette direction inféodée au pouvoir politique. Par ailleurs, l'Etat s'est montré de plus en plus insatisfait et déçu par l'incapacité de cette structure à endiguer l'action des mouvements missionnaires dans le pays.

Dans l'esprit des dirigeants, le Comité d'Etat créé par décret présidentiel devait mieux que la DAS lutter contre le phénomène missionnaire et contrôler les nouveaux leaders religieux dont l'émergence, estiment-ils, a été très largement favorisée par les incohérences de la gestion du *sheikh ul islam*. En réalité, la question est plus complexe qu'ils veulent bien l'avouer. Au moment de la création du Comité, le phénomène missionnaire connaissait déjà une stagnation, alors qu'il avait été très fort durant les premières années de l'indépendance, caractérisées par une euphorie et une curiosité générale vis-à-vis de toutes les nouvelles idées venues de l'extérieur. Des entretiens avec les responsables du Comité d'Etat et de longues discussions avec des islamologues azerbaïdjanais ne permettent toujours pas de justifier la véritable raison d'être du Comité. Certains parlent d'une lutte interne au pouvoir entre différents clans désireux de trouver des postes à leurs « clients ». D'autres invoquent le caractère plus séculier du Comité d'Etat qui serait mieux armé que la DAS pour bâtir une société séculière et se prémunir contre l'islamisme. C'est cette dernière thèse qui nous paraît la plus plausible, compte tenu du fait que ses cadres sont souvent des bureaucrates laïques qui veulent limiter la place de l'islam dans la société.

Dans tous les cas, avec l'une ou l'autre structure, dans la compétition que se livrent des influences turque, iranienne et arabe pour dominer le champ islamique azerbaïdjanais, c'est l'option turque qui semble l'emporter. Pour le comprendre, il faut expliquer les difficultés auxquelles se heurtent les influences iraniennes et les avantages dont bénéficient les influences turques, porteuses d'un modèle turc de gestion de l'islam.

Dans ce pays très proche de l'Iran avec lequel il partage une longue histoire, et où les chiites représenteraient jusqu'à 60% de la population musulmane, on aurait pu s'attendre à un fort développement du chiisme à l'iranienne voire à la *chiitisation* de l'Etat et des institutions. En réalité, un tel scénario n'a pas eu lieu et ne pourrait avoir lieu compte tenu d'une série de facteurs historiques et politiques qu'il convient de rappeler.

En premier lieu, bien que pendant de longs siècles Azerbaïdjan et Iran actuels firent partie d'un même empire où le chiisme fut longtemps religion officielle, depuis 1828 et la domination russe, c'est un puissant courant séculier qui a vu le jour et qui a marqué toutes les élites azerbaïdjanaises aussi bien pendant la période russe que soviétique. L'indépendance du pays en 1991 n'a pas rompu avec cet héritage, les intellectuels et le pouvoir postsoviétiques ayant œuvré et œuvrant encore pour consolider ce caractère séculier.

Par ailleurs, l'évolution des relations politiques entre les deux Etats depuis la fin de l'Union soviétique a desservi le développement du chiisme en Azerbaïdjan. Les relations bilatérales restent tendues sur au moins trois questions. La première concerne le conflit du Karabakh entre l'Arménie et l'Azerbaïdjan durant lequel, pour des raisons complexes, l'Iran adopta un positionnement favorable à l'Arménie, décevant les attentes de Bakou qui espérait un soutien massif de Téhéran. Le second différend est relatif aux perceptions fort divergentes qu'ont les deux Etats sur le statut de la mer Caspienne. Le différend n'est pas anodin puisqu'il concerne le partage des ressources en hydrocarbures. D'une manière plus globale, la politique résolument pro-occidentale de l'Azerbaïdjan, qui entretient de bonnes relations avec les Etats-Unis et dont l'appartenance au Conseil de l'Europe constitue un élément clé de sa politique étrangère, ne contribue guère à l'amélioration des liens avec l'Iran, engagé dans un bras de fer avec l'Occident à cause de son programme nucléaire.

En contrepoint de ses relations tendues avec l'Iran, l'Azerbaïdjan entretient d'excellentes relations avec la Turquie qui jouit d'une très bonne réputation auprès des intellectuels et de la population azerbaïdjanaise. Plusieurs facteurs expliquent la lune de miel qui règne entre les deux Etats. Parmi ceux-ci, il faut mentionner la parenté ethnique et linguistique mais surtout le fait que les deux Etats nourrissent les mêmes ambitions européennes. Pour Bakou, un approfondissement des relations avec Ankara signifie aussi un meilleur rapprochement avec l'Europe, clé de voûte de la politique menée en Azerbaïdjan depuis la fin de l'Union soviétique. De ce fait, toutes les influences et tous les courants idéologiques venus de Turquie reçoivent un meilleur accueil que tous les courants iraniens quels qu'ils soient.

Conclusion : malgré son chiisme, l'Azerbaïdjan privilégie les influences sunnites

Il est intéressant de constater que dans ce pays pourtant majoritairement chiite, les autorités officielles, à choisir entre influences sunnites turques et chiites iraniennes, favorisent des courants sunnites qui, selon les propres termes de Refig Aliev, président de Comité d'Etat pour les affaires religieuses, comportent moins de menaces que les courants iraniens pour la sécurité et la stabilité du pays. Très peu suivis en Azerbaïdjan pendant la période soviétique, les débats théologiques des autorités chiites d'Iran, d'Irak et du Liban ont fait leur apparition dans le pays à la faveur de l'ouverture après l'indépendance de 1991, qui constitua pour tous les Etats issus de l'Union soviétique une entrée dans la globalisation du religieux. Durant les premières années de l'indépendance, les différentes influences chiites, officielles ou émanant d'autorités indépendantes comme celle des *mujtâhid* Lenkerani ou Sistani ont rencontré plusieurs échos positifs au sein de la population azerbaïdjanaise, curieuse et demandeuse d'idées religieuses qui lui étaient interdites jusque-là. Cependant, à partir du milieu des années 1990, du fait de la convergence de plusieurs facteurs sociopolitiques internes et externes, les échos du chiisme (ou des chiismes) commencèrent à perdre de leur résonance en Azerbaïdjan.

A l'intérieur du pays, les autorités politiques ont pris des mesures dont l'objectif avoué était de limiter ouvertement les influences religieuses venues d'Iran, un voisin perçu comme hostile et dont l'influence pouvait constituer un obstacle à l'ancrage de l'Azerbaïdjan au bloc occidental. A l'extérieur du pays, la concurrence livrée par les mouvements turcs, mais aussi arabes avec notamment les influences des courants salafistes-wahhabites, explique le déclin des tendances chiites iraniennes depuis une dizaine d'années alors même qu'elles furent fulgurantes durant les premières années de l'indépendance.

Références

- ALGAR, H., 2002, *Wahhabism : A Critical Essay*, New York, Oneonta.
- ALTSTADT, A., 1992, *The Azerbaijani Turks*, Hoover, Hoover Institute Press.
- BALCI, B., 2001, *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale, les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- , 2004, « Between Sunnism and Shiism, Islam in Post-Soviet Azerbaijan », *Central Asian Survey*, vol. 23, n° 2, pp. 205-217.
- BASTIAN, J.-P., F. CHAMPION & K. ROUSSELET (dir.), 2001, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan.
- ROWER, D., 2003, *Turkistan and the Fate of the Russian Empire*, Londres/New York, Routledge Curzon.
- BUCHTA, W., 2000, *Who rules Iran ? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington, Washington Institute for Near East Policy-Konrad Adenauer Stiftung.
- CONSTANT, A., 2002, *L'Azerbaïdjan*, Paris, Karthala.
- KELLER, S., 2001, *To Moscow, Not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Westport, Praeger.
- KURU, A., 2005, « Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish cases », *Political Science Quarterly*, vol. 120, n° 2, pp. 253-274.

- MARDIN, Ş., 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey, the Case of Bediüzzaman Saïd Nursî*, New York: University of New York Press.
- MARTIN, R.-C., 1999, «Conversion to Islam by Invitation, Proselytism and the Negotiation of Identity in Islam», in J. Witte & R.-C. Martin (eds.), *Sharing the Book, Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*, New York, Orbis Books.
- NURSI, S., 2004, *Risale-i Nur (Epître à la Lumière)*, Istanbul, Sözlür Yayınevi.
- SHEFFER, B., 2002, *Borders and Brethren, Iran and the Challenge of the Azerbaijani Identity*, Cambridge, MIT Press.
- STEINBERG, G., 2003, «Religion et Etat en Arabie saoudite», *La pensée*, n° 335, pp. 7-20.
- SWIETOCZOWSKI, T., 2004, *Russian Azerbaijan, 1905-1920, The Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge, Cambridge University Press.
- YAVUZ, H., Autumn 1999, «Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen», *Middle East Journal*, vol. 53, n° 4, pp. 584-605.
- YUNUS, A., 2005, *Azərbaycanda İslam*, Bakı, Center for Peace and Democracy.