

Fondements anthropologiques et théologiques de la démocratie religieuse dans la pensée de l'Imam Khomeiny et d'Allameh Tabatabaï

* Mohammad Ali Esmaeili¹

Résumé

La démocratie religieuse est une théorie du pouvoir propre aux systèmes politiques fondés sur des principes religieux. Elle repose à la fois sur la reconnaissance de la souveraineté divine et de l'unicité de Dieu en matière de législation, tout en affirmant la primauté du droit, le rôle central du peuple dans l'élaboration des décisions, la formation du système politique, ainsi que la nécessité d'un contrôle et d'une coopération entre le peuple et ce dernier. Dans ce cadre, les citoyens croyants participent activement à la vie politique, dans le respect des enseignements de la charia, et toute forme d'autocratie individuelle dans les processus décisionnels collectifs est rejetée. Cependant, cette conception se distingue fondamentalement de la démocratie occidentale envisagée comme une valeur intrinsèque (et non

1. Docteur en philosophie islamique et chercheur à l'Institut international de recherche Al-Mustafa, Qom, Iran. Email : mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir

simplement comme un mode de gouvernance). En effet, cette dernière s'appuie sur des fondements épistémologiques, anthropologiques et théologiques spécifiques tels que : relativisme cognitif, autonomie de la raison, rejet de la révélation comme source de connaissance, pluralisme épistémique, conception particulière de la liberté, et anthropocentrisme au détriment du théocentrisme. Cette étude, menée selon une approche à la fois descriptive et analytique, propose une relecture des fondements anthropologiques et théologiques de la démocratie religieuse dans la pensée de l'Imam Khomeiny et d'Allameh Tabatabaï. Il en ressort que ces deux figures majeures de la philosophie et théoriciens de l'époque contemporaine ont élaboré une conception cohérente de la démocratie religieuse, fondée sur des principes à la fois révélés et rationnels. Parmi les éléments anthropologiques et théologiques les plus marquants de la démocratie religieuse, on peut citer : une conception multidimensionnelle de l'être humain, sa nature divine, sa liberté et son libre arbitre, sa dignité innée et acquise, ainsi que sa fonction de viceaire de Dieu sur terre. D'un point de vue théologique, le principe d'unicité de Dieu (Tawhid) ne se limite pas à la sphère ontologique divine ; il s'étend également à l'exercice du pouvoir politique et à l'élaboration des lois, excluant ainsi toute forme de séparation entre le religieux et le politique autrement dit, toute forme de sécularisation.

Mots-clés : démocratie religieuse, démocratie libérale, Système politique islamique, imam Khomeiny, Allameh Tabatabaï

Introduction

La démocratie, entendue comme un mode de gouvernance fondé sur la souveraineté populaire, repose sur des principes fondamentaux tels que le rejet du despotisme, la liberté publique, l'aspiration à l'indépendance, le développement humain, l'égalité politique et l'affirmation de l'autorité politique par la participation électorale et la concurrence politique (Dahl, 2010, p. 70-71 ; Beetham & Boyle, 2014, p. 17 ; Bashiriyeh, 2008, p. 12). Dans une typologie générale, elle se décline en deux formes principales : la démocratie libérale et la démocratie religieuse. La démocratie libérale – également désignée comme démocratie occidentale ou démocratie pluraliste – s'est imposée comme un modèle dominant à l'échelle mondiale, notamment après l'effondrement du communisme et la montée en puissance de la mondialisation.¹ Ce modèle, à la fois idéologie politique et mode de gouvernement, s'appuie sur les principes fondamentaux du libéralisme et se présente comme une valeur plutôt qu'une simple méthode de gouvernance. Il repose sur un ensemble de fondements épistémologiques, anthropologiques, ontologiques et théologiques, parmi lesquels on peut citer : le relativisme cognitif, l'empirisme, la suffisance de la raison, le rejet de la valeur épistémique de la révélation ; une vision unidimensionnelle de l'être humain, l'anthropocentrisme, la primauté accordée à la vie terrestre, ainsi qu'une conception particulière de la liberté. Sur le plan ontologique, cette vision repose sur le matérialisme, la négation des réalités métaphysiques et le rejet des dimensions spirituelles et transcendantales de l'existence (Beetham & Boyle, 2014, p. 20 ; Roshad, 2003, p. 58). À l'opposé, la démocratie religieuse s'ancre elle aussi dans une série de fondements cognitifs, anthropologiques et théologiques. Elle repose, entre autres, sur la possibilité d'atteindre la connaissance, l'universalité cognitive, la valeur de la révélation en tant que source du savoir, une conception duale de l'être humain (matérielle et spirituelle), la liberté et le libre arbitre, la dignité humaine (innée et acquise), la vice-régence divine de l'homme, ainsi que sur les principes

1. Selon certaines sources en 1997, parmi les 191 pays du monde, 117 pays avaient des régimes démocratiques. Voir : Bashiriyeh, 2008, p. 11.

d'unicité divine dans la souveraineté et la législation, et la présence effective des lois divines dans les affaires sociales. L'analyse de ces fondements permet de mieux comprendre la nature propre de la démocratie religieuse et ses divergences structurelles avec la démocratie libérale.

Le concept de démocratie religieuse n'est pas récent et a connu diverses interprétations. Dans le monde chrétien, il a été formulé sous l'appellation de « théo-démocratie » par Joseph Smith (1805-1844), qui tenta de concilier théologie et démocratie. Dans le monde musulman, certains penseurs, comme Abul Ala Maududi (1903-1979), ont également développé cette idée. Selon lui, un régime démocratique religieux est fondé sur l'élection libre des dirigeants par le peuple et sur des politiques publiques inspirées des sources scripturaires de l'islam, à savoir le Coran et la Sunna (Mobaleghi, 2014, p. 43-44). Dans le contexte chiite, cette conception a été approfondie par l'Imam Khomeiny (1902-1989), fondateur de la Révolution islamique d'Iran, qui considérait la démocratie religieuse comme une « démocratie authentique » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 501 ; vol. 5, p. 432). Les réflexions théoriques d'Allameh Tabatabaï (1902-1981) ont également largement contribué à établir les fondements philosophiques et théologiques de ce modèle. Cette œuvre théorique a été poursuivie par ses disciples et consolidée dans une perspective systématique. Ainsi, l'Imam Khomeiny et Allameh Tabatabaï, deux figures majeures de la pensée contemporaine islamique, ont élaboré une vision cohérente de la démocratie religieuse à partir des principes normatifs de l'islam. Grâce à leurs efforts intellectuels et politiques, cette forme de démocratie s'est affirmée, après la Révolution islamique, comme l'un des marqueurs essentiels du mouvement islamiste contemporain, ainsi qu'un exemple significatif de la tension entre modernité et tradition. La présente étude, fondée sur une approche descriptive et analytique, vise à revisiter les fondements anthropologiques et théologiques de la démocratie religieuse dans la pensée de l'Imam Khomeiny et d'Allameh Tabatabaï. Elle s'efforce de répondre à la question suivante : Quels sont les fondements anthropologiques et théologiques de la démocratie religieuse selon l'Imam Khomeiny et Allameh

Tabatabaï ? Bien que de nombreux travaux aient été consacrés à la théorie de la démocratie religieuse, rares sont ceux qui se sont spécifiquement penchés sur ses fondements anthropologiques et théologiques dans la pensée de ces deux penseurs majeurs.

1. Nature et composantes de la démocratie religieuse

Le concept de « démocratie » trouve son origine dans deux termes grecs : « *demos* », qui désigne le peuple, et « *kratein* », qui signifie exercer le pouvoir ou gouverner. Diverses définitions ont été proposées pour ce concept. En philosophie politique, la démocratie désigne l'opportunité offerte aux citoyens de participer librement à l'élaboration des décisions politiques et d'exercer une surveillance sur les institutions du pouvoir. Ses principes fondamentaux incluent la participation, l'égalité, la liberté, la primauté du droit, la souveraineté de la majorité, ainsi que l'affirmation de l'autorité politique à travers la compétition et la participation électorale (Dahl, 2010, p. 70-71 ; Meshkat, 2019, p. 223-227 ; Beetham et Boyle, 2014, p. 17 ; Bashiriyeh, 2008, p. 12). La démocratie religieuse constitue une théorie de la gouvernance propre aux systèmes politiques fondés sur la religion. Elle admet le principe de l'unicité divine en matière de législation et de légitimité, tout en mettant l'accent sur l'État de droit, le rôle du peuple dans la formation du système politique, ainsi que sur la supervision et la coopération populaire. Dans ce cadre, les citoyens croyants participent activement à la vie politique dans les limites définies par la charia, en évitant toute forme d'autoritarisme ou de despotisme individuel dans les processus décisionnels collectifs. Certains intellectuels contemporains contestent la distinction entre démocratie religieuse et démocratie séculière. Par exemple, Abdolkarim Soroush soutient que « la démocratie est un concept universel, sans distinction religieuse ou non religieuse » (Soroush, 2003, n° 45). Il introduit cependant une distinction entre la dimension conceptuelle (définition) de la démocratie et sa dimension empirique (réalisation), soutenant que si la démocratie, en tant que concept, ne relève ni du religieux ni du non-religieux, elle peut néanmoins, dans la pratique, interagir avec des éléments tels que la religion. À l'inverse, certains théoriciens de la

démocratie considèrent que son essence repose sur le rejet de l'autorité religieuse.

Globalement, trois approches principales se dessinent quant à la possibilité d'une démocratie religieuse. La première repose sur l'impossibilité fondée sur la primauté de la religion. Cette approche, adoptée par ceux qui valorisent les principes religieux, considère que la théocratie et la démocratie sont fondamentalement incompatibles. Elle s'inquiète d'un éventuel conflit entre la volonté humaine, imparfaite, et la volonté divine, parfaite, et s'inscrit dans une conception libérale de la démocratie. La deuxième perspective affirme l'impossibilité fondée sur la primauté de la démocratie. Selon cette lecture, une religion non sécularisée constitue une menace pour la souveraineté populaire et la liberté de choix. La démocratie, par essence, exigerait la séparation entre pouvoir politique et autorité religieuse, ainsi que la distinction entre sphères temporelle et spirituelle. Cette approche, fondée sur le sécularisme, considère qu'un ordre juridique divin omniprésent exclut toute forme de législation populaire. Enfin, une troisième position envisage une compatibilité conditionnelle et différenciée. Cette approche propose une vision nuancée, distinguant deux formes de démocratie : la démocratie comme méthode – entendue comme procédure de gouvernance – et la démocratie comme valeur, qui véhicule des principes axiologiques tels que le pluralisme ou le relativisme. Les démocraties de type procédural sont jugées plus flexibles et susceptibles de coexister avec des référents religieux, contrairement aux démocraties axiologiques, ancrées dans une épistémologie pluraliste et sécularisée (Meshkat, 2019, p. 235 ; Mesbah Yazdi, 2009, p. 166).

L'Imam Khomeiny et Allameh Tabatabaï semblent s'inscrire dans cette troisième perspective. Dès avant la Révolution islamique, l'Imam Khomeiny formulait l'idée d'une démocratie religieuse : « *Par le soulèvement révolutionnaire du peuple, le Shah sera renversé et un gouvernement démocratique ainsi qu'une République islamique seront instaurés* » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 244). Après la Révolution, il réaffirma que le système politique iranien était fondé sur une forme de

démocratie : « *Le système gouvernemental de l'Iran est une République islamique qui garantit l'indépendance et la démocratie, et qui repose sur les principes et les lois de l'islam* » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 309). Il soulignait néanmoins la différence fondamentale entre la démocratie islamique et la démocratie occidentale, comme il l'a exprimé lors d'un discours à Paris : « *L'homme doit savoir que la démocratie telle que conçue par l'islam est fondamentalement différente de la démocratie conventionnelle revendiquée par les États, présidents et monarques* » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 418). Il considérait le gouvernement du Prophète (pslf) ainsi que celui de l'Imam Ali (as) comme des modèles suprêmes de démocratie, sans équivalent dans les systèmes démocratiques modernes (ibid., p. 197-198).

Allameh Tabatabaï, quant à lui, analyse l'applicabilité du gouvernement divin à l'époque contemporaine en soulignant l'un des principaux problèmes de la pensée islamique orientale ; l'absence de réflexion sociale, au profit d'une pensée strictement individualiste (Tabatabaï, 1990, vol. 4, p. 105). Il écrit : « *Après le Prophète (pslf) et en période d'occultation de l'Imam, comme aujourd'hui, le gouvernement islamique revient de façon indiscutable à la communauté musulmane ; selon le Coran, celle-ci doit désigner un gouvernant dans l'esprit de la conduite prophétique.* » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 124) Il ajoute également : « *Le système de gouvernement islamique peut être qualifié de démocratique, dans la mesure où la justice sociale et économique constitue la première de ses priorités.* » (Tabatabaï, 2008, p. 335) Cependant, il insiste sur les différences fondamentales entre la démocratie occidentale et le gouvernement islamique, la première étant fondée sur une logique utilitariste et la seconde sur une logique de la vérité : « *Il existe deux logiques : l'une affirme que la vérité doit être respectée en toutes circonstances, car elle est source d'intérêt collectif ; l'autre affirme que l'intérêt du peuple doit être recherché par tous les moyens, même au prix de la vérité. La première est la logique religieuse ; la seconde est celle de toutes les doctrines sociales, qu'elles soient primitives ou civilisées, y compris les doctrines démocratiques.* » (Tabatabaï, 1992, vol. 5, p. 161)

Ainsi, il apparaît possible de fonder une démocratie religieuse sur des bases épistémologiques, anthropologiques et théologiques issues de l'islam, permettant de concilier les principes démocratiques avec les fondements islamiques. D'où l'importance d'une étude approfondie des fondements anthropologiques et théologiques de la démocratie religieuse.

Il convient également de noter qu'Allameh Tabatabaï appréhende la question du gouvernement et de la démocratie religieuse à travers le prisme de sa théorie des perceptions évaluatives (ou jugements de valeur ou d'ordre normatif). Selon lui, les notions « d'évaluation » et « d'énoncés évaluatifs » ont quatre applications principales (Tabatabaï, 2006, vol. 4, p. 1007). Dans le cadre présent, ces notions renvoient à des concepts, qu'ils soient représentatifs (conceptuels) ou assertifs (propositionnels), dont l'existence ne se manifeste qu'à travers leur mise en œuvre dans la pratique. L'évaluation, dans ce sens, désigne l'attribution de significations objectives à certains comportements ou certains objets de comportements, dans le but de réaliser des fins désirables dans la vie humaine. À titre d'exemple, l'attribution de la qualité de « chef » à un individu est une forme d'évaluation ; cette personne est perçue comme la « tête » d'un corps social, car elle en assure la direction et la coordination (Tabatabaï, 2006, vol. 4, p. 1008 ; idem, 2007, p. 346). À travers une analyse philosophique de la réalité du pouvoir et de la souveraineté sous l'angle des jugements évaluatifs, Allameh Tabatabaï conclut que la souveraineté et la gouvernance relèvent de constructions sociales nées dans un contexte postérieur à la formation de la société. En d'autres termes, de telles structures ne deviennent nécessaires qu'une fois la société constituée. Il en découle que toute société humaine a besoin d'une forme de légitimation politique issue de ce type d'évaluation sociale (Tabatabaï, 1990, vol. 3, p. 144-147). La théorie des perceptions évaluatives présente ainsi un intérêt considérable dans les sciences humaines et les études islamiques. Certains de ses aspects ont été développés dans une autre étude (Esmaeli, 2014, p. 69), dont nous ne reprendrons pas ici le contenu afin d'éviter toute redondance.

2. Fondements anthropologiques de la démocratie religieuse

L'anthropologie est une discipline qui se consacre à l'analyse de la nature de l'homme ainsi qu'à l'étude de ses dimensions existentielles. L'anthropologie islamique, relevant du domaine des anthropologies appliquées, s'appuie à la fois sur les enseignements révélés et sur les acquis de la raison pour élaborer une compréhension globale de l'être humain. Dans la pensée de l'Imam Khomeiny et d'Allameh Tabatabaï, la démocratie religieuse repose sur des fondements anthropologiques spécifiques, fortement inspirés par la philosophie de la sagesse transcendantale. Nous examinerons dans cette section les principaux fondements anthropologiques qui sous-tendent cette conception.

A. Les dimensions de l'existence humaine

Alors que la démocratie libérale s'appuie sur une vision unidimensionnelle de l'être humain — focalisée sur la satisfaction des besoins physiques, la recherche du plaisir matériel et une interprétation terrestre de l'existence —, la démocratie religieuse est fondée sur une approche bidimensionnelle de l'homme, tenant compte à la fois du corps et de l'âme. Cette perspective admet l'existence de dimensions complémentaires telles que les savoirs, les attitudes, les tendances et les comportements. Ainsi, la démocratie religieuse se distingue fondamentalement de la démocratie libérale en ce qu'elle ne réduit pas les besoins humains aux nécessités corporelles passagères, mais vise à établir un cadre législatif permettant d'assurer la félicité durable de l'homme, en prenant en compte l'immatérialité et l'éternité de l'âme humaine.

L'Imam Khomeiny, en s'appuyant sur des preuves rationnelles et scripturaires, affirme l'existence des deux dimensions de l'homme et considère l'âme comme immatérielle, transcendance à la matière (Khomeiny, 2002, vol. 3, p. 7). Il la décrit également comme éternelle (*Ibid.*, p. 135). Selon lui, le bonheur ou le malheur de l'homme dépend de sa capacité à acquérir la connaissance, à maîtriser ses désirs matériels et à harmoniser ses qualités avec les lois divines et rationnelles (Khomeiny, 2004, p. 17). Certains philosophes classiques, tels que Farabi et Avicenne, ont envisagé la connaissance comme un processus passif.

Convaincus que l'immatériel ne peut exister sans support matériel, ils ont eu du mal à expliquer le bonheur ou le malheur dans l'au-delà. Pour résoudre cette difficulté, ils ont supposé que les âmes, après leur séparation du corps, se rattachent à des substances subtiles (Avicenne, 1984, p. 114-115 ; Toussi, 1996, vol. 3, p. 355-356). En revanche, l'Imam Khomeiny soutient que la connaissance et la sensation relèvent de l'activité de l'âme. En raison de sa constitution faite de corps, d'âme et de facultés diverses, l'être humain est capable de diverses formes de perception et, par conséquent, de différentes formes de bonheur : sensoriel, imaginaire, rationnel et spirituel. Plus ces perceptions sont développées, plus le degré de bonheur atteint est élevé. Le bonheur terrestre et sensoriel est ainsi perçu comme une étape inférieure par rapport à l'atteinte des réalités intellectuelles et à la connaissance de Dieu, sommet de la félicité humaine (Khomeiny, 2002, vol. 3, p. 505 ; idem, p. 451). L'Imam Khomeiny considère la perfection intellectuelle, qu'il désigne comme le « bonheur intellectuel parfait », comme l'un des plus hauts niveaux du bonheur humain, tant sur le plan théorique que pratique. Ce degré de bonheur n'est pleinement atteint que par les initiés (*ahl al-suluk*), qui se détachent même des jouissances spirituelles telles que la contemplation de la beauté divine ou la crainte de la séparation d'avec Dieu.

Allameh Tabatabaï, dans une approche similaire, affirme lui aussi, à partir de preuves rationnelles et scripturaires, l'immatérialité et la transcendance de l'âme humaine (Tabatabaï, 1992, vol. 1, p. 350). Selon lui, la conception que l'on a de l'homme influence directement la manière dont sont définis son bonheur et sa perfection. Dans une perspective matérialiste et unidimensionnelle, le bonheur humain est réduit à la jouissance matérielle, sans considération pour la dimension spirituelle. Pourtant, l'homme purement matérialiste n'atteint jamais un état de bien-être complet, car chaque plaisir est accompagné de douleurs et d'insatisfactions. Incapable de trouver ou de se rattacher au Principe ultime (*Mousabbib al-Asbâb*), il demeure dans un état d'angoisse et de désir inassouvi, oscillant entre manque et déception. À l'inverse, dans une approche bidimensionnelle, le bonheur réside dans l'accomplissement

spirituel. Les biens matériels ne sont considérés comme bénéfiques que s'ils n'entraînent pas le rappel de Dieu et peuvent ainsi contribuer à l'atteinte de la félicité spirituelle (Tabatabaï, 1990, vol. 3, p. 12-13). En développant les bases d'une gouvernance divine, Allameh Tabatabaï distingue deux types de logique : la logique émotionnelle, fondée sur la recherche des intérêts matériels, et la logique rationnelle, axée sur la quête de la Vérité (Tabatabaï, 1990, vol. 4, p. 115-116). Il souligne également, en comparant démocratie occidentale et gouvernement islamique : « *Toutefois, le chercheur doit prendre garde de ne pas confondre cette voie avec les systèmes sociaux, tels que la démocratie, qui sont fondés sur la recherche des jouissances matérielles, car il existe entre eux et l'Islam des différences fondamentales empêchant toute similitude* » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 123).

B. La nature divine de l'être humain

Selon l'anthropologie islamique, l'être humain est considéré comme porteur d'une « nature divine », une caractéristique universelle inhérente à tous les individus. Cette nature exige des cadres normatifs et des programmes tant individuels que collectifs, conçus par le Créateur afin d'orienter l'humanité vers son plein épanouissement. Les réflexions approfondies de penseurs tels que l'Imam Khomeiny et Allameh Tabatabaï sur cette thématique constituent une contribution majeure à la compréhension de cette nature divine, comme nous le détaillerons ci-après. L'Imam Khomeiny conceptualise la nature divine comme un don unique accordé par Dieu exclusivement à l'être humain. Contrairement aux autres créatures, qui possèdent soit une nature limitée, soit aucune nature comparable, l'être humain bénéficie d'une essence spirituelle supérieure. Cette dernière ne se résume pas au concept de monothéisme (Tawhid), mais englobe également l'ensemble des connaissances divines véridiques, inscrites de manière innée dans la nature humaine (Khomeiny, 2004, p. 180). En raison de cette essence, l'être humain est intrinsèquement attiré par la perfection absolue, incarnée uniquement dans l'essence divine. Même lorsqu'il n'en est pas pleinement conscient, il demeure instinctivement orienté

vers Dieu. Par conséquent, cette nature fondamentale rejette toute forme d'imperfection, notamment les attachements mondains et les désirs matériels, perçus comme des obstacles à la réalisation spirituelle. L'Imam Khomeiny identifie trois caractéristiques essentielles de cette nature : son universalité, son immuabilité et son caractère intuitif (Khomeiny, 2004, p. 180-181). Il arrive cependant que cette nature divine soit obscurcie ou négligée en raison des préoccupations matérielles et des distractions du monde terrestre. C'est précisément pour dissiper cette négligence et réveiller la nature divine innée que s'inscrit la mission prophétique (Khomeiny, 2009, p. 78).

Les exégètes musulmans, qu'ils soient sunnites ou chiites, ont chacun proposé des interprétations distinctes de la religion innée ou du monothéisme. Toutefois, l'Imam Khomeiny adopte une approche différente, inspirée par son maître, le mystique Shahābādī, pour expliquer les notions d'innéité. Selon lui, plusieurs concepts fondamentaux peuvent être considérés comme innés, notamment : l'existence de Dieu, le monothéisme, la perfection divine, la prophétie et la résurrection. Par exemple, concernant le caractère inné de l'existence divine, il affirme que la nature humaine porte en elle un amour instinctif pour la perfection absolue. Or, cette perfection implique nécessairement l'existence effective d'un Être parfait absolu. Par conséquent, cet Être parfait existe nécessairement (Khomeiny, 2004, p. 182). D'autre part, puisque tout ce qui est multiple ou composé est imparfait et repoussé par la nature humaine, le principe d'attachement à la perfection conduit inévitablement à l'affirmation du monothéisme ainsi qu'à l'unicité de l'essence divine, qui englobe toutes les perfections existentielles (Khomeiny, 2004, p. 185). De même, l'amour inné pour une vie éternelle, conjugué à la nature transitoire du monde matériel, établit le caractère inné de la résurrection (Ma'ād). Étant donné que l'objet aimé par la nature doit exister actuellement, cet autre monde est donc déjà une réalité (Khomeiny, 2009, p. 101 ; Esmā'īlī, 2017, p. 423).

L'anthropologie développée par Allameh Tabatabaï repose également sur le concept fondamental de la « *fitra* » (nature innée), selon lequel celle-ci constitue à la fois le modèle du

bonheur humain et la voie métaphysique infaillible conduisant à l'éducation et au perfectionnement de l'homme. L'être humain, selon cette perspective, possède une nature divine qui intègre des dimensions éthiques, ontologiques et épistémologiques. Dès lors, dans la pensée d'Allameh Tabatabaï, la « fitra » remplit plusieurs fonctions essentielles :

- a. Connaissance de soi : il s'agit pour l'être humain de reconnaître ses besoins et talents innés afin d'en organiser le développement rationnel.
- b. Connaissance de Dieu : l'homme possède une connaissance innée de son Seigneur et, dans les moments de détresse, se tourne instinctivement vers Lui, reconnaissant Sa seigneurie (Tabatabaï, 1992, vol. 7, p. 135 ; id., vol. 8, p. 199).
- c. Régulation des relations sociales : en se fondant sur la reconnaissance d'une nature humaine commune « fitra » et de ses exigences spécifiques, il devient possible de fonder un modèle cohérent d'organisation des relations sociales.
- d. Définition des objectifs et des programmes éducatifs : l'être humain, soumis aux lois naturelles et disposant d'une aptitude intrinsèque à l'éducation, peut recevoir une orientation adaptée à sa fitra et à ses potentialités innées.
- e. Détermination de la voie correcte de vie : le choix d'un mode de vie adéquat requiert une connaissance précise de l'essence et de la réalité humaines ; or, l'homme, n'ayant pas devant lui une infinité d'options viables, doit s'appuyer sur cette connaissance pour opter pour la voie la plus rationnelle (Mousavi Moqaddam, 2011, p. 61).

Selon Allameh Tabatabaï, la fidélité à la fitra est garante du bonheur humain, tandis que toute déviation par rapport à elle constitue une opposition à l'ordre de la création et engendre une réaction de la structure même de l'existence (Tabatabaï, 1992, vol. 15, p. 306). Le chemin vers le bonheur et la perfection est donc enraciné dans la nature innée de l'homme (Tabatabaï, 1992, vol. 8, p. 199). Il affirme en outre que toutes les prescriptions et lois religieuses tirent leur origine de la fitra humaine ; dès lors, en dépit des mutations de la vie sociale, les prescriptions issues de la fitra demeurent immuables (Tabatabaï, 1992, vol. 1, p. 63). Toutefois, bien que l'homme recherche instinctivement la vérité, le bien et le bonheur, il peut parfois se méprendre dans

l'application concrète de ces concepts, et substituer à l'adoration divine une idolâtrie de ses propres passions (Tabatabaï, 1992, vol. 8, p. 77).

À partir de l'enseignement de la fitra, Allameh Tabatabaï entreprend également une analyse comparative entre la démocratie occidentale et la méthode de gouvernance islamique. Il évoque d'abord l'objection selon laquelle, même si la tradition sociale humaine était parfaite et complète, l'absence de liberté de croyance y entraînerait stagnation et empêcherait le progrès et le perfectionnement social, ce qui constituerait un défaut rédhibitoire pour une société idéale. En effet, selon cette objection, toute évolution suppose la coexistence et le conflit de forces opposées, condition de l'apparition du nouveau. Pour répondre à cette critique, Allameh Tabatabaï distingue deux catégories d'enseignements : les enseignements variables, sujets au changement et à l'évolution, et les enseignements fixes, dont la stabilité n'entrave nullement le perfectionnement social. De surcroît, il considère que les transformations historiques telles que la monarchie absolue, la démocratie ou le communisme constituent des déviations, en tant qu'elles sont incompatibles avec la fitra humaine. Il écrit en ce sens : « Quant aux changements dans la gestion des sociétés et aux lois sociales existantes, comme la monarchie absolue, la démocratie, le communisme, etc., ils ne sont nécessaires que parce que ces systèmes sont imparfaits et incapables de réaliser pleinement la perfection sociale humaine recherchée... Mais si l'ordre social repose sur ce que l'homme recherche par sa nature — à savoir la justice sociale — alors il n'y aurait plus besoin de changer la loi sociale » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 119).

Allameh Tabatabaï souligne que l'idée d'une transformation sociale continue, défendue par ses opposants, repose sur l'adoption du matérialisme dialectique. Par ailleurs, dans un autre passage, il explique que la démocratie repose sur la volonté majoritaire, laquelle constitue la source de légitimité des lois. Toutefois, lorsque ces lois entrent en contradiction avec la fitra humaine, au lieu de corriger la loi, il est fréquent que l'on cherche à déformer l'interprétation de la fitra afin de la rendre conforme aux normes établies (Tabatabaï, 1992, vol. 7, p. 277).

C. Le libre arbitre et la liberté humaine

La démocratie libérale insiste sur la liberté sociale de l'être humain, et le libéralisme, en général, met l'accent sur les dimensions sociales de la liberté. Dans la pensée des idéalistes tels que Rousseau et Kant, la liberté est conçue comme le libre arbitre et le choix rationnel ; cependant, pour les libéraux, une telle liberté, qui exprime une détermination rationnelle, est dépourvue de sens. À leurs yeux, la liberté ne constitue pas un état d'être, mais désigne plutôt une relation entre les individus et leurs comportements sociaux (Levine, 2001, p. 42-43). Dans l'anthropologie islamique, l'être humain est doté de deux caractéristiques fondamentales : le « libre arbitre » et la « liberté », la première relevant de la dimension individuelle et la seconde de la dimension sociale. Ces deux attributs font partie des droits naturels et innés que Dieu a accordés à l'homme, lequel peut, grâce à son libre arbitre et sa liberté sociale, agir en toute conscience selon sa volonté. Ce fondement anthropologique, dans la pensée théologique imamite, occupe une position médiane entre le déterminisme (*jabr*) et le libre arbitre absolu (*tafwid*). Les théologiens imamites reconnaissent le caractère évident du libre arbitre humain, tout en le concevant dans le prolongement de la volonté divine (Sadr al-Muta'allihīn, 1981, vol. 6, p. 372, note 2 ; Toussi, 1985, p. 477 ; Lahiji, 2004, p. 327). L'homme, en tant qu'être contingent, n'est pas indépendant de Dieu, ni dans son existence ni dans ses aspirations et volontés. La loi divine oriente ses penchants et ses actions.

Dans son traité « La Quête et la Volonté » (*Risāla-ye Talab wa Irādeh*), l'Imam Khomeiny procède à une analyse rigoureuse et approfondie de la problématique du libre arbitre humain, aussi bien sous l'angle fondamental que sous les perspectives théologique et philosophique (Khomeiny, 2004, p. 29). Parmi les points saillants de ce traité figure l'examen détaillé du problème de la régression infinie des volontés. L'Imam Khomeiny y évalue de manière critique les principales solutions proposées, notamment celles de Mir Damad (Mir Damad, 2002, vol. 1, p. 209 ; ibid., 1988, p. 473 ; ibid., 2012, p. 7), de Sadr al-Muta'allihīn (1981, vol. 6, p. 388), de Mohaqiqi Khorasani (Khorasani, 2009, vol. 2, p. 240) et de l'Ayatollah Borujerdi (Montazeri, 1995, p.

122). Au terme de son analyse critique, l’Imam Khomeiny expose sa propre position : l’âme est l’agent de la volonté par une causalité de type manifestation (*bil-tajalli*), tandis qu’en ce qui concerne les actes des membres, l’agentivité relève de la causalité par volonté (*bil-iradah*). Quant à la volonté elle-même, bien qu’elle ne soit pas précédée par une autre volonté — ce qui évite une régression infinie —, elle demeure néanmoins un acte libre (Khomeiny, 2004, p. 52). L’auteur a également traité ces questions de manière plus détaillée dans une autre étude (Esmaeli, 2019, p. 51-72).

Dans la pensée de l’Imam Khomeiny, la liberté sociale de l’homme s’explique à travers une anthropologie théocentrique. En s’appuyant sur le principe du monothéisme, qu’il considère comme la croyance religieuse suprême, l’Imam Khomeiny affirme que l’être humain ne doit se soumettre à aucun autre être que Dieu (Imam Khomeiny, 2010, vol. 5, p. 387). Selon lui, la liberté humaine découle directement de ce principe : nul n’a le droit de restreindre la liberté d’autrui ni d’organiser les relations humaines selon ses propres désirs (*ibid.*). L’Imam Khomeiny défend l’idée que la liberté humaine est un droit fondamental, issu des enseignements islamiques, et constitue un droit originel que la loi doit garantir et délimiter dans une société musulmane (Imam Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 114). Concernant les limites de cette liberté, il soutient qu’elle est acceptable tant qu’elle ne contredit pas l’intérêt général (*maslaha*). Trois intérêts principaux définissent ces limites dans sa pensée : l’intérêt de l’islam (Imam Khomeiny, 2010, vol. 20, p. 452), l’intérêt du système politique (*ibid.*, p. 464) et l’intérêt du peuple (*ibid.*, p. 465). Lors d’une interview accordée à Paris à un magazine local, interrogé sur la possibilité de parler de démocratie dans un régime fondé uniquement sur une idéologie et une religion — l’islam —, l’Imam Khomeiny répondit : « L’islam contient en lui-même la démocratie. Les gens sont libres dans l’islam, tant dans l’expression de leurs opinions que dans leurs actes, tant qu’il n’y a pas de complot ni de diffusion de thèses susceptibles de dévoyer la jeunesse iranienne » (Imam Khomeiny, 2010, vol. 5, p. 468). De même, dans un discours prononcé devant les membres de l’Assemblée des experts, l’Imam Khomeiny précisa les contours

de la liberté : « La liberté est permise dans la mesure où les lois le stipulent, dans la mesure où l'islam nous l'autorise. L'islam n'autorise pas que nous laissions chacun faire ce qu'il veut, fomenter des complots comme il lui plaît » (Imam Khomeiny, 2010, vol. 9, p. 297).

D'autre part, Allameh Tabatabaï, tout en reconnaissant le libre arbitre humain et son rôle dans le bonheur ou la damnation ainsi que dans la rétribution ou la punition (Tabatabaï, 1991, vol. 1, p. 98), souligne qu'il n'est pas correct, d'un point de vue ontologique, de distinguer entre actes « volontaires » et actes « contraints ». Même si, dans un acte volontaire, le choix semble entièrement attribuable à l'individu sans pression externe, tandis que dans un acte constraint, il ne l'est pas, ontologiquement, les deux types d'actes sont similaires : même dans un acte constraint, l'agent préfère un acte à un autre, bien que ce choix soit influencé par la contrainte. Ainsi, le « choix » existe également dans l'acte constraint, qui peut être vu comme un cas particulier d'acte volontaire. Selon Allameh Tabatabaï, la distinction entre ces deux types d'actes relève d'une convention sociale : les sages jugent que l'auteur d'un acte volontaire mérite récompense ou châtiment, alors que celui d'un acte constraint n'est pas sujet à ces conséquences. À partir de cette analyse, il conclut que la question du déterminisme et du libre arbitre n'est pas de nature philosophique (Tabatabaï, 1991, vol. 1, p. 107-108 ; ibid., 2006, vol. 3, p. 674). Cette perspective présente toutefois certaines insuffisances, que nous avons abordées dans une autre étude (Esmaeli, 2020, p. 57).

Allameh Tabatabaï distingue entre deux concepts fondamentaux : le « libre arbitre » (*ikhtiyâr*) et la « liberté » (*hurriya*). Selon lui, le libre arbitre constitue la source de la liberté, cette dernière étant désignée par le terme *hurriya* (Tabatabaï, 1991, vol. 4, p. 119). Il met également en lumière une différence essentielle entre la « liberté occidentale » et la « liberté islamique ». La liberté occidentale repose sur une vision anthropocentrique centrée sur la quête de l'intérêt matériel, n'admettant aucune limite au-delà des lois humaines. En revanche, la liberté divine, telle que conçue en islam, représente l'affranchissement de toute forme de servitude autre que celle

envers Dieu. Fondée sur le monothéisme et l'éthique, elle s'inscrit dans un cadre divin et se déploie selon ses principes. Allameh Tabatabaï explique cette distinction ainsi : « Les lois civiles modernes, ayant établi leurs règles sur la base de la jouissance matérielle, ont accordé aux peuples une liberté illimitée en matière de croyances religieuses, d'engagements spirituels et de leurs conséquences, ainsi qu'en matière d'éthique et de tout ce qui dépasse le cadre législatif. Tout désir ou acte que l'être humain pourrait choisir d'adopter est considéré comme relevant de cette « liberté ». En revanche, l'islam a fondé sa loi sur le monothéisme, puis sur une éthique vertueuse. Il a ensuite légiféré pour chaque aspect, qu'il soit mineur ou majeur, de la vie individuelle et sociale. Rien de ce qui concerne l'homme n'échappe à une prescription ou à une orientation issue de la charia islamique. Par conséquent, il n'existe dans l'islam aucun espace pour une liberté au sens occidental. Certes, l'homme y jouit d'une liberté : celle de ne pas être asservi à autre que Dieu. Bien que cette formule semble concise, son sens est profond pour qui médite attentivement sur la tradition islamique » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 116).

En d'autres termes, si la liberté occidentale est encadrée par les lois humaines, la liberté islamique, quant à elle, est limitée par les lois divines. Selon Allameh Tabatabaï, certains penseurs musulmans ont tenté de justifier la « liberté de croyance » en invoquant le verset coranique : « *Nulle contrainte en religion* » (Sourate Al-Baqara, 2 :256). Cependant, ce verset reflète une impossibilité ontologique d'imposer la foi par la contrainte : bien que les actions puissent être soumises à des pressions extérieures, les croyances elles-mêmes demeurent inaccessibles à toute coercition. Ainsi, légiférer explicitement une « liberté de croyance » serait incompatible avec l'appel fondamental de l'islam à l'unicité divine (Tabatabaï, 1992, vol. 2, p. 343 ; ibid., 1991, vol. 4, p. 119-120).

D. La dignité humaine

La démocratie occidentale repose sur deux principes fondamentaux : d'une part, la centralité des intérêts matériels et

mondains de l'être humain, et d'autre part, le slogan de « l'égalité des individus », qui tend à négliger les dimensions morales et spirituelles dans la sélection des personnes. Jeremy Bentham, théoricien anglais, critique sévèrement l'idée de la supériorité de certains hommes sur d'autres. Cependant, les détracteurs de la démocratie soutiennent qu'il est nécessaire d'opérer une distinction dans le choix des membres d'une société. Selon eux, la masse du peuple ne possède pas toujours la connaissance suffisante pour participer efficacement à la définition des orientations politiques de l'État (voir : Beetham et Boyle, 2014, p. 19 ; Runciman, 2023, p. 220). Quoi qu'il en soit, ces deux caractéristiques – l'accent mis sur les intérêts matériels et l'égalitarisme strict – sont incompatibles avec la notion de dignité humaine. En effet, d'une part, la dignité innée de l'homme repose sur son âme divine, qui transcende les besoins matériels. D'autre part, la dignité acquise par l'homme, construite à travers ses croyances, ses inclinations et ses actions spirituelles, constitue un critère essentiel dans la sélection des individus pour un gouvernement divin (voir : Tabatabaï, 1992, vol. 3, p. 148).

Dans la pensée de l'Imam Khomeiny, l'homme est un être doté, par essence et par nature, d'une dignité qui le distingue des autres créatures. Cette distinction réside dans le fait que l'homme possède une âme insufflée en lui par l'Esprit divin (Khomeiny, 2006, vol. 3, p. 43-44). L'Imam Khomeiny identifie plusieurs formes de dignité :

- a. La dignité absolue : Elle concerne le don même de l'existence. Tous les êtres bénéficient de l'effusion de l'existence divine grâce à la lumière de l'existence du Prophète Mohammad (pslf), qui s'est manifestée dans le monde. Ainsi, le Prophète est considéré comme la miséricorde pour l'univers et incarne la dignité absolue de Dieu (Khomeiny, 2009, p. 66).
- b. La dignité essentielle : Elle se rapporte aux perfections de l'être, qui varient selon les capacités individuelles. Cette dignité se divise en deux catégories : - Dignité physique : liée au corps et aux capacités matérielles de l'individu. - Dignité spirituelle : associée aux qualités morales et spirituelles de l'âme (Khomeiny, 2009, p. 99 ; ibid., 2002, vol. 3, p. 43).
- c. La dignité acquise : Pour l'Imam Khomeiny, le critère de la

dignité acquise est la piété envers Dieu (*taqwa*). Selon lui, plus une personne est pieuse, plus elle possède de dignité auprès de Dieu. Le fait d'être homme ou femme, ou encore la diversité des langues et des couleurs de peau n'a aucune incidence sur cette dignité. Le Prophète Mohammad (pslf) et les Imams (as) sont considérés comme les plus honorables en raison de leur niveau supérieur de piété. Étant donné que la piété comporte différents degrés, la dignité qui en découle présente elle aussi divers niveaux. Le premier niveau de piété consiste à éviter les péchés qui mènent à la perdition et à l'entrée en enfer (Khomeiny, 2010, vol. 1, p. 378).

Allameh Tabatabaï, en distinguant entre « honneur » (*takrīm*) et « supériorité » (*tafqīl*), considère l'honneur comme une qualité intrinsèque, tandis que la supériorité relève d'une notion relative. Il propose ainsi deux types de dignité pour l'être humain : la dignité innée et la dignité acquise. La dignité innée concerne tous les êtres humains, comme l'indique le verset coranique suivant : « *Nous avons honoré les enfants d'Adam* » (Sourate, Al-Isrā', 17 :70). Cette dignité englobe même les mécréants, car elle trouve son origine dans la raison (*aql*), faculté qui distingue l'homme des autres créatures. Celle-ci est à l'origine de nombreuses caractéristiques spécifiques à la vie humaine. En revanche, la supériorité de l'homme sur les animaux et les djinns, mentionnée dans un autre passage du Coran, est relative et dépend de différents degrés d'une même réalité : « *Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures* » (Coran, Al-Isrā', 17 :70). Par exemple, bien que l'homme partage avec les animaux l'acte de se nourrir à partir de la nature, sa manière de le faire est plus évoluée, marquée par la diversité et la recherche du raffinement (Tabatabaï, 1991, vol. 13, p. 152-154).

Quant à la dignité acquise, elle se réalise par des actes volontaires et le rapprochement de Dieu. Selon Allameh Tabatabaï, grâce à cette dignité, l'homme peut atteindre un degré supérieur à celui des anges. Il s'appuie notamment sur le récit coranique du khalifa (lieutenant de Dieu sur Terre), où il est question de la capacité unique de l'homme à assimiler la science

des Noms, capacité que les anges eux-mêmes n'ont pu assumer (Tabatabaï, 1991, vol. 13, p. 161). Tout en affirmant la nécessité du gouvernement pour la société humaine, Allameh Tabatabaï précise qu'un gouvernement divin doit être conditionné par la dignité acquise, incarnée par la piété (taqwa). Ainsi, même si un gouvernement satisfait les besoins matériels de l'être humain, il ne peut être considéré comme idéal s'il est dépourvu de piété. Comme il l'explique : « Le pouvoir, indispensable à la société humaine, n'est considéré par le Coran comme un honneur que lorsqu'il est associé à la piété, car la dignité est exclusivement attribuée à la piété, parmi toutes les qualités de la vie que l'on pourrait envisager comme sources d'honneur » (Tabatabaï, 1992, vol. 3, p. 148).

Dans une autre analyse, Allameh Tabatabaï compare la démocratie occidentale à la gouvernance islamique. Selon lui, la première découle d'intérêts matériels, favorisant ainsi l'esprit d'exploitation et d'asservissement, et entraînant la formation de classes sociales sous l'influence d'une vision matérialiste du monde. À l'inverse, dans la perspective divine, aucune supériorité sociale n'est reconnue, hormis celle qui découle de la nature humaine authentique : « La société islamique est une société dont les éléments sont semblables, où il n'existe ni supériorité, ni discrimination, ni vanité, ni privilège social. Toute différence entre les individus ne peut exister que sur la base de la piété, et son jugement appartient à Dieu » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 124). Ce point met en lumière le rôle central de la dignité acquise dans la théorie de la démocratie religieuse, telle que conçue par Tabatabaï.

E. La vice-régence divine de l'homme

Dans le cadre de l'anthropologie islamique, l'être humain est conçu non seulement comme une entité matérielle dépendante du monde sensible, mais surtout comme le représentant de Dieu sur terre. Cette doctrine centrale du khalifat (vice-régence) a été approfondie par l'Imam Khomeiny dans une série d'écrits mystiques, notamment dans son ouvrage intitulé « *Misbah al-Hidaya ila al-Khilafa wa al-Wilaya* ». Selon lui, la notion de khalifat représente une substitution de l'Essence divine dans sa

manifestation, son émanation et son effusion. De plus, cette vice-régence se déploie à travers divers niveaux d'existence, chacun reflétant une dimension spécifique de la relation entre Dieu et l'être humain (Khomeiny, 1376, p. 18). L'imam Khomeiny souligne que la réalité de la wilayat (l'autorité temporelle et spirituelle) réside dans l'atteinte d'un degré tel de proximité avec le Très-Haut que les actions et interventions du serviteur deviennent indissociables de celles de Dieu. En d'autres termes, la wilayat constitue l'intériorité même de la prophétie. Celle-ci, en tant qu'institution spirituelle, implique la communication des réalités cachées et des perfections occultes, et ne peut se manifester extérieurement sans la médiation de la wilayat. Ainsi, la prophétie véritable est intrinsèquement liée à un état de proximité divine. L'Imam Khomeiny distingue plusieurs niveaux de khalifat et de wilayat, qui reflètent la hiérarchie ontologique de l'existence : 1. La wilayat et le khalifat du flux suprême (Fayd Aqdas) ; 2. Le khalifat du Nom suprême de Dieu (Ism A'zam) ; 3. Le khalifat de l'entité fixe ('Ayn Thabit) de l'homme parfait ; 4. Le khalifat du flux sacré (Fayd Muqaddas) ; 5. Le khalifat de la première intelligence ('Aql Awwal) et 6. Le khalifat de l'homme parfait (Insan Kamil). Selon l'Imam Khomeiny, l'homme parfait, en tant que microcosme universel (*kawn jami'*), incarne la quintessence de la création et constitue le représentant de Dieu sur terre, le signe manifeste de Dieu dans tous les mondes ainsi que la preuve suprême de l'existence de Dieu. Comme l'affirme Imam Ali, « l'image humaine est la plus grande preuve de Dieu auprès de Ses créatures ; elle est le Livre qu'Il a écrit de Sa propre main, et elle est le recueil de l'image des mondes ». L'être humain, bien que simple dans son essence, contient en lui tous les degrés du monde invisible, rassemblant ainsi en lui toutes les Ecritures divines (Khomeiny, 1374, p. 7).

L'Imam Khomeiny considère que le khalifat mentionné dans ce verset coranique : « *Je vais établir sur la terre un calife (vicaire)* » (Sourate al-Baqara, 2 :30) ne saurait être interprétée comme une représentation purement conventionnelle ou symbolique. Il s'agit, selon lui, d'une représentation réelle et une réalité substantielle, de même nature que la prophétie. La prophétie, en effet, ne relève pas d'une fonction institutionnelle

comparable à celle des gouverneurs terrestres, mais plutôt d'un état inhérent à l'essence même du prophète. Pour accéder à cette dimension, ce dernier doit être capable de percevoir les vérités du monde invisible et de les transmettre dans le monde visible et de la multiplicité. Une telle capacité repose sur une double orientation du cœur, qui doit être simultanément tourné vers le domaine visible et vers le domaine invisible. Ainsi, le sens profond du verset cité réside dans l'établissement d'une réalité substantielle, et non dans l'octroi d'une fonction honorifique ou superficielle. Cela explique pourquoi certains individus ont pu être nommés califes sans posséder la capacité spirituelle requise pour incarner véritablement cette vice-régence divine. La véritable nature de la prophétie et de la wilayat réside dans la découverte et l'expansion des vérités divines. Seul un cœur pur, fort et solide peut accéder à cet état. Plus la capacité d'un individu à découvrir et à diffuser ces vérités est développée, plus sa prophétie est parfaite. Le prophète est celui qui peut contempler l'invisible sans être distrait par la nature matérielle, tout en s'immergeant pleinement dans le monde matériel sans que cela compromette son accès aux dimensions spirituelles. En somme, quiconque possède cette dualité de vision et d'action est véritablement un prophète (Khomeiny, 1381, vol. 3, p. 351).

L'Allameh Tabatabaï définit le khalifat (vice-régence) comme « la représentation d'un être par un autre, de manière à ce que le représentant manifeste les attributs, les effets et les fonctions de celui qu'il représente ». Parmi les créatures, l'être humain est jugé digne de revêtir le rang de khalifat de Dieu, Dieu l'ayant désigné comme Son représentant sur terre. Cette dignité n'est pas exclusive à Adam (as), mais s'étend également à ses descendants, dans la mesure où tous les êtres humains possèdent en eux-mêmes l'aptitude potentielle d'accéder à cette vice-régence divine. Toutefois, seuls certains parviennent effectivement à actualiser ce potentiel. La généralité de ce khalifat est confirmée par plusieurs versets coraniques, tels que : « *Et rappelez-vous quand Il vous a fait succéder au peuple de Noé* » (Sourate al-A'rāf, 7 :69), « *Puis nous fîmes de vous des successeurs sur terre après eux* » (Sourate Yunus, 10 :14), et « *Et Il fera de vous des successeurs sur la terre* » (Sourate an-Naml,

27 :62). Le secret de l'accession de l'homme au rang de khalifat de Dieu réside dans sa capacité à porter la science des Noms ('ilm al-asmā'). Certains exégètes interprètent ce verset « *Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges* : « *Je vais établir sur la terre un vicaire* « *Khalifat* ». » (Sourate al-Baqara, 2 :30) comme une référence à la succession de l'homme par rapport aux créatures terrestres précédentes (les anciens hommes), plutôt qu'à la vice-régence divine. Toutefois, cette interprétation apparaît infondée. En examinant attentivement le verset, il devient évident que la question posée par les anges concerne précisément la représentation de l'homme par rapport à Dieu Lui-même, et non à d'anciens êtres terrestres. Les anges interrogèrent en effet sur l'aptitude de l'homme, en tant qu'être matériel doté d'une existence sociale marquée par la lutte et les conflits, à exercer la fonction de successeur divin. Car, entre le khalife et celui qu'il représente (al-mustakhraf 'anhu), il doit exister une certaine similitude qui légitime cette représentation (Tabatabaï, 1990, vol. 1, p. 116-117).

3. Fondements théologiques de la démocratie religieuse

La conception que l'être humain se forge de Dieu en tant que source de la création exerce une influence déterminante sur l'ensemble des dimensions de son existence, notamment dans l'organisation de la gouvernance sociopolitique. En ce sens, la démocratie religieuse s'inscrit dans une vision théologique qui structure ses principes et ses pratiques. Elle repose sur un ensemble de fondements théologiques essentiels, dont les plus significatifs seront présentés ici de manière succincte.

A. L'Unicité divine dans la souveraineté

Dans le cadre de la démocratie occidentale, la légitimité du système politique repose principalement sur le vote et le consentement de la majorité du peuple (Bashiriyyeh, 2008, p. 12). Cependant, dans la perspective monothéiste de l'Islam, le droit de gouverner découle exclusivement de l'autorité divine. En effet, selon cette vision, Dieu est le seul détenteur absolu de la souveraineté, et nul ne peut exercer un tel pouvoir sans Sa permission expresse. Ainsi, la source ultime de la légitimité du gouvernement réside dans l'autorisation divine : « La

souveraineté et l'autorité appartiennent exclusivement à Dieu, par jugement rationnel et divin ; Il est le maître absolu du pouvoir et de l'autorité par essence, sans qu'aucune investiture extérieure ne soit requise. Cette autorité n'est déléguée aux autres que par Sa désignation et Son établissement » (Khomeiny, 1994, vol. 2, p. 160). L'unicité divine dans la souveraineté (*tawhid al-rububiyya*) constitue une implication fondamentale du Tawhid (l'unicité de Dieu) dans le domaine de la seigneurie. Dans son analyse des fondements de la légitimité du pouvoir, l'Imam Khomeiny affirme que la gouvernance et l'autorité sont des droits exclusifs de Dieu, qui est le propriétaire absolu et le souverain suprême de l'univers. Nul, hormis Dieu, ne possède d'autorité inhérente sur autrui. Cependant, dans Sa sagesse, Dieu a attribué ce droit au Prophète Mohammad (pslf), qui, par ordre divin, l'a transmis à l'Émir des croyants, Ali (as), ainsi qu'aux Imams infaillibles qui lui succédèrent (Khomeiny, 1994, vol. 2, p. 159).

Bien qu'il reconnaissse l'importance du rôle et de la participation du peuple, l'Imam Khomeiny insiste sur le fait que la légitimité du gouvernement islamique, ainsi que celle du wali faqih, repose avant tout sur la légitimité divine. Par exemple, lors de la nomination du gouvernement provisoire, il déclara nommer Mehdi Bazargan au poste de Premier ministre en vertu de l'autorité conférée par la loi religieuse. Il souligna que l'obéissance à ce gouvernement était obligatoire et que toute opposition à celui-ci équivalait à une opposition à la charia (Khomeiny, 2010, vol. 6, p. 59). De même, dans le décret confirmant la présidence de Seyyed Abolhassan Bani Sadr, après avoir pris en compte le vote majoritaire en sa faveur, l'Imam Khomeiny rappela que la légitimité devait être validée par la désignation d'un jurisconsulte qualifié. Il valida ainsi le choix du peuple et nomma Bani Sadr président, précisant que cette investiture et ce vote étaient conditionnés par le respect des lois sacrées de l'Islam et la conformité à la Constitution (Khomeiny, 2010, vol. 12, p. 139). Enfin, dans le décret confirmant la présidence de Mohammad Ali Rajaei, l'Imam Khomeiny rappela que la légitimité du président devait être confirmée par le wali faqih. Après avoir validé le vote populaire, il nomma Rajaei président de la République islamique d'Iran, précisant que cette

confirmation demeurait valide tant que celui-ci restait fidèle aux principes de l'Islam et que le suffrage populaire avait été exprimé dans ce cadre (Khomeiny, 2010, vol. 15, p. 67).

Selon Allameh Tabatabaï, la société humaine ne saurait se passer d'un gouvernement. Cependant, d'un point de vue coranique, seul un gouvernement fondé sur la souveraineté divine (*hakimiyyat Allah*) et la piété (*taqwa*) peut être considéré comme légitime (Tabatabaï, 1991, vol. 3, p. 144-147). Dans une analyse philosophique approfondie de la nature du jugement et de la souveraineté, il affirme que tant la souveraineté législative (*tashri'i*) que le Souveraineté ontologique (*takwini*) appartiennent exclusivement à Dieu. La doctrine du monothéisme (*tawhid*), pierre angulaire des enseignements coraniques, proclame que toute influence réelle dans l'ordre de l'existence est attribuable uniquement à Dieu. Le Coran attribue les réalités à Dieu de diverses manières : parfois de manière indépendante (essentielle) et parfois de manière dépendante (secondaire). Ainsi, le jugement ontologique est strictement réservé à Dieu, tandis que le jugement législatif, comme toute autre réalité, est originellement et directement attribué à Lui. En ce sens, le jugement, en tant qu'attribut exprimant une forme d'influence, appartient de manière indépendante à Dieu, aussi bien dans le domaine des réalités naturelles que dans celui de la législation. Cette vérité est affirmée dans de nombreux versets coraniques : « Le jugement n'appartient qu'à Dieu » (Sourate Al-An'âm, 6 :57 ; Sourate Youssouf, 12 :67) ; « *N'est-ce pas à Lui qu'appartient le jugement ?* » (Sourate Al-An'âm, 6 :62) ; « *A Lui la louange ici-bas comme dans l'au-delà. A Lui appartient le jugement* » (Sourate Qaçaç, 28 :70) ; « *C'est Allah qui juge et personne ne peut s'opposer à Son jugement* » (Sourate Ar-Ra'd, 13 :41). Dans le domaine législatif également, plusieurs versets corroborent cette perspective : « *Le pouvoir n'appartient qu'à Allah. Il vous a commandé de n'adorer que Lui. Telle est la religion droite ; mais la plupart des gens ne savent pas* » (Sourate Youssouf, 12 :40). Cependant, dans certains passages coraniques, le jugement, en particulier le jugement législatif, est également attribué à d'autres que Dieu : « *cela doit être jugé par deux hommes équitables d'entre vous* » (Sourate Al-Mâ'ida, 5

:95) ; « *Ô David, Nous avons fait de toi un calife sur la terre. Juge donc en toute équité parmi les gens* » (Sourate Çâd, 38 :26), Et concernant le Prophète Mohammad (pslf) : « *Juge alors parmi eux d'après ce qu'Allah a fait descendre* » (Sourate Al-Mâ’ida, 5 :49).

En confrontant ces deux groupes de versets, il apparaît clairement que le jugement, dans son sens absolu et premier, appartient exclusivement à Dieu, et que nul autre n'en est indépendant. Si une personne exerce un tel pouvoir, c'est uniquement parce que Dieu le lui a accordé, plaçant ainsi cette autorité dans un rang secondaire. C'est pourquoi Dieu Se désigne Lui-même comme « le Plus Juste des juges » (Ahkam al-hakimin) (Tabatabaï, 1991, vol. 7, p. 117-118).

B. Le Monothéisme dans la législation

Dans la démocratie occidentale, la principale source de légitimité du système politique repose sur le vote et le consentement de la majorité (Bashirieh, 2008, p. 12). Selon Abdolkarim Soroush, les sociétés humaines ont autrefois fonctionné selon un paradigme centré sur le devoir, tandis que l'époque moderne a vu la prédominance du concept de droit, restreignant ainsi la place du devoir. Autrement dit, si dans le passé les droits découlaient des devoirs, aujourd'hui, ce sont les devoirs qui émanent des droits (Soroush et coll., 2013, p. 67-68). Dans la vision islamique, cependant, le droit de légiférer et de codifier appartient exclusivement à Dieu. Le monothéisme dans la législation (tawhid al-tashri'i) affirme que Dieu est le seul législateur légitime, et qu'aucun être humain n'est autorisé à établir, indépendamment ou parallèlement à la législation divine, des lois pour organiser la vie humaine. L'Imam Khomeiny souligne cette idée en ces termes : « L'islam a instauré un gouvernement qui ne repose ni sur le modèle d'une tyrannie où l'opinion et les désirs d'un individu prévalent sur la société ni sur celui d'une monarchie constitutionnelle ou d'une république fondée sur des lois humaines, imposant l'opinion d'un groupe d'hommes à la société. Au contraire, il s'agit d'un gouvernement qui, dans tous ses domaines, s'inspire et puise dans la loi divine. Aucun gouvernant n'a le droit d'imposer son opinion personnelle ; tout ce qui concerne le gouvernement et ses fonctions

doit se conformer à la loi divine » (Khomeiny, 2000, vol. 2, p. 619).

L'Imam Khomeiny, répondant aux objections formulées contre le principe de la tutelle du juriste (*Wilayat al-Faqih*), rappelle que même un président non désigné par un juriste qualifié serait illégitime et tyrannique. Selon lui, la tyrannie ne disparaît que lorsque le gouvernement est connecté à Dieu (Khomeiny, 2010, vol. 10, p.221). Dans un message adressé à l'occasion des élections de l'Assemblée des Experts, il déclare que toutes les institutions gouvernementales — législatives, judiciaires et exécutives — sont illégitimes et tyranniques tant qu'elles n'ont pas reçu leur légitimité de la loi sacrée et de Dieu Tout-Puissant. Il considère ainsi l'élection des experts et des connasseurs du droit religieux comme l'un des grands devoirs divins (Khomeiny, 2010, vol. 17, p. 133). En expliquant la compatibilité du monothéisme législatif avec la démocratie, l'Imam Khomeiny répond à la question de savoir si l'islam, avec ses lois apparemment rigides, peut garantir la liberté et le progrès social : « Les lois fondamentales de l'islam ne sont pas flexibles, mais beaucoup de ses lois spécifiques sont adaptables, permettant d'assurer toutes les formes de démocratie » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 172). C'est sous ce principe de monothéisme dans la législation que se révèle la différence fondamentale entre la démocratie religieuse et la démocratie occidentale. Avant la Révolution islamique en Iran, lors d'un entretien avec la radio-télévision néerlandaise, interrogé sur la compatibilité de la civilisation islamique avec la civilisation occidentale moderne, il répond : « Le régime qui remplacera le régime tyrannique du Shah sera un régime juste, sans équivalent dans la démocratie occidentale. Il se peut que notre démocratie ressemble à celles de l'Occident, mais la démocratie que nous voulons instaurer n'existe pas en Occident. La démocratie islamique est plus complète que celle de l'Occident » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 314). Cette position reflète également l'essence de la démocratie religieuse. Interrogé sur la situation des droits de l'homme dans l'Iran futur, l'Imam Khomeiny affirme : « Le gouvernement islamique est fondé sur les droits de l'homme et leur respect. Aucun organisme ou gouvernement n'a autant pris en compte les droits de l'homme que l'islam. Liberté et démocratie véritables sont garanties dans le gouvernement islamique. Dans ce

système, le premier responsable du gouvernement est l'égal du dernier citoyen en matière de droits » (Khomeiny, 2010, vol. 5, p. 70). Dans une interview accordée à une chaîne de télévision allemande, il ajoute : « L'islam est une religion progressiste et une démocratie dans son véritable sens ; le régime que nous voulons établir sera fondamentalement différent des régimes existants aujourd'hui. Les lois de l'islam sont des lois très progressistes, garantissant libertés, indépendance et développement » (Khomeiny, 2010, vol. 5, p. 353).

Allameh Tabatabaï distingue entre deux dimensions de la seigneurie divine : la seigneurie ontologique (*rubûbiyyat takwîniyya*) et la seigneurie législative (*rubûbiyyat tashrî'iyya*). La première correspond à la gestion des affaires du monde par l'organisation des causes et des effets naturels, tandis que la seconde consiste en la direction des comportements humains à travers l'élaboration de lois divines. Selon lui, l'unicité dans la seigneurie ontologique implique la reconnaissance de Dieu comme unique gestionnaire de l'univers, indépendamment des causes apparentes, tandis que l'unicité dans la seigneurie législative repose sur le recours exclusif au jugement divin pour régir les affaires humaines. Il définit ainsi la seigneurie législative : « La seigneurie... concerne l'ordre législatif, qui est l'organisation des actions humaines par l'élaboration de lois et de règles que l'homme observe en conformant ses actes à celles-ci tout au long de sa vie, afin qu'il atteigne la plénitude du bonheur. La conséquence de l'adoption de Dieu comme Seigneur et Protecteur... du point de vue législatif, est de se référer à Son jugement dans chaque événement rencontré au cours de la vie » (Tabatabaï, 1992, vol. 18, p. 25). S'appuyant sur de nombreux versets coraniques, Allameh Tabatabaï affirme que le droit de légiférer appartient exclusivement à Dieu (Tabatabaï, 1991, vol. 7, p. 117-118).

Face aux critiques concernant le gouvernement islamique, il aborde notamment l'objection selon laquelle les prescriptions divines seraient principalement motivées par une récompense dans l'au-delà, ce qui pourrait conduire, selon cette critique, à l'effondrement et à la corruption de la société si elles étaient appliquées comme fondement de l'organisation sociale. Tabatabaï rejette cette idée, la qualifiant de manifestation d'une

ignorance de la sagesse divine. Il souligne que la législation islamique est profondément ancrée dans l'ordre naturel (*takwîn*), comme le montre le verset suivant : « *Dirige tout ton être vers la religion exclusivement [pour Allah], telle est la nature qu'Allah a originellement donnée aux hommes – pas de changement à la création d'Allah –. Voilà la religion de droiture* » (Sourate Les Romains, 30 :30). Selon ce verset, puisque l'enchaînement des causes naturelles oriente l'être humain vers le but de sa création, il est également nécessaire que l'homme fonde sa vie en harmonie avec cet ordre naturel. C'est précisément ce que propose l'ordre islamique, conçu en conformité avec les lois naturelles et, en particulier, avec le principe du monothéisme, selon lequel toutes les causes ultimes convergent vers Dieu. Ainsi, il devient évident que l'application des prescriptions divines ne se limite pas à une dimension spirituelle ou eschatologique, mais s'inscrit également dans l'ordre naturel et répond aux besoins matériels de l'humanité (Tabatabaï, 1991, vol. 4, p. 117-118).

C. La présence des lois divines dans les affaires sociales (refus du sécularisme)

Selon Abdolkarim Soroush, le sécularisme est l'un des traits caractéristiques de l'époque moderne et de la mentalité contemporaine. Ce concept repose sur une focalisation exclusive sur le monde matériel, reléguant les autres dimensions de l'existence humaine au second plan. Cette approche se traduit par deux types de négligence : D'une part, une limitation des connaissances aux réalités physiques et matérielles, excluant toute réflexion sur les aspects métaphysiques ou spirituels de l'existence. D'autre part, une orientation des motivations uniquement vers la satisfaction des besoins terrestres, sans égard pour les aspirations transcendentales (Soroush et al., 2013, p. 69, 79). En revanche, la démocratie religieuse insiste sur la nécessité d'intégrer la religion dans la sphère sociale. L'Imam Khomeiny, qui défend cette perspective, considère que la religion doit naturellement s'étendre à tous les aspects de la vie collective. Selon lui, l'absence d'un gouvernement islamique entraîne inévitablement la suspension des lois sociales prescrites par

l'islam. Une telle situation étant inacceptable, il en déduit l'impératif de fonder un État islamique capable de garantir l'application des lois divines. Dans ses écrits, l'Imam Khomeiny souligne que : « Les lois divines, qu'elles concernent les finances, la politique ou les droits, n'ont pas été abrogées et demeureront en vigueur jusqu'au Jour du Jugement. Le fait même que ces lois soient perpétuelles implique nécessairement l'existence d'un gouvernement chargé de leur application. Sans une autorité souveraine pour veiller à leur mise en œuvre, leur application deviendrait impossible, plongeant la société dans le chaos et le désordre » (Khomeiny, 2000, vol. 2, p. 619).

Lors d'un discours prononcé à Paris devant un groupe de jeunes Français, l'Imam Khomeiny a également expliqué : « L'islam ne ressemble pas au christianisme, qui ne contient pas d'instructions claires sur la gouvernance ou l'administration d'un pays — ou dont ces instructions, si elles existent, n'ont pas été transmises aux chrétiens. L'islam, en revanche, dispose d'un véritable système de gouvernance, structuré de manière comparable aux autres systèmes politiques, mais fondé sur la justice » (Khomeiny, 2010, vol. 4, p. 418). Dans une interview accordée à des journalistes à Paris, l'Imam Khomeiny a réagi aux propos du Premier ministre iranien de l'époque, Bakhtiar, qui avait déclaré lors d'une conférence de presse : « Les religieux doivent se consacrer à la religion et laisser la politique aux politiciens. » Il répondit avec fermeté : « Ce qu'il a affirmé reprend une thèse soutenue par les puissances étrangères pour exploiter nos richesses : la séparation de la religion et de l'État. Il n'est qu'un porte-voix de ces intérêts étrangers » (Khomeiny, 2010, vol. 5, p. 469).

Quant à Allameh Tabatabaï, tout en affirmant la présence des lois divines dans les affaires sociales, résume cette réalité par une formule percutante : « L'islam est social dans tous ses aspects » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 126). En analysant les dimensions sociales de l'islam, il soutient que tous les préceptes et commandements islamiques conçus pour être appliqués dans un cadre communautaire portent une orientation collective. À titre d'exemple, il met en avant des pratiques telles que le jihad, la prière du vendredi, et la prière collective, qu'il considère comme

des prescriptions explicitement sociales. De manière générale, selon Allameh Tabatabaï, les enseignements fondamentaux de l'islam sont intrinsèquement sociaux. Il explique : « Ce qui importe ici, c'est de tourner notre attention vers un autre aspect, à savoir la dimension sociale de l'islam dans ses enseignements fondamentaux. Après avoir constaté qu'il prend en compte la dimension collective dans tout ce qu'il prescrit aux gens — que ce soit en matière de pratiques cultuelles, de transactions, de politique, de vertus morales ou de doctrines fondamentales —, il devient évident que l'islam est indissociable de la sphère sociale » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 127).

Dans le cadre de sa réflexion sur les différences entre la démocratie occidentale et le gouvernement islamique, Allameh Tabatabaï souligne également l'importance de la participation sociale dans la religion. Contrairement aux systèmes où le pouvoir exécutif est réservé à une élite ou à une classe spécifique, l'islam encourage la responsabilité collective dans la gestion des affaires publiques. Il rappelle : « En Islam, le pouvoir exécutif n'est pas confiné à une classe distincte au sein de la société, mais concerne l'ensemble des individus. Chaque personne a le devoir d'appeler au bien, d'ordonner le convenable et d'interdire le blâmable » (Tabatabaï, 1992, vol. 4, p. 124). Cette perspective met en lumière une caractéristique essentielle de l'islam ; il ne se limite pas à régir les relations individuelles avec Dieu, mais s'étend également à la structuration de la société en impliquant activement tous ses membres dans la promotion du bien et la lutte contre le mal.

Conclusion

Il ressort clairement de cette étude, que la « démocratie religieuse » constitue une théorie originale dans le domaine de la gouvernance au sein d'un système politique à caractère religieux. Cette conception reconnaît l'autorité divine comme source ultime de législation et de légitimité, tout en valorisant la primauté du droit, la participation citoyenne aux processus décisionnels et à l'organisation politique, ainsi que le contrôle populaire sur les institutions. Dans ce cadre, les citoyens croyants s'engagent activement dans la vie politique conformément aux préceptes de la charia, évitant ainsi toute concentration tyrannique du pouvoir dans les affaires publiques. Cependant, la démocratie religieuse se distingue fondamentalement de la démocratie occidentale, qui est souvent perçue non seulement comme une méthode de gouvernance, mais aussi comme une valeur. En effet, le modèle occidental repose sur des postulats épistémologiques, anthropologiques et théologiques spécifiques, tels que le relativisme cognitif, la prééminence de la raison humaine, le rejet de la valeur épistémologique de la révélation divine, le pluralisme cognitif, une conception particulière de la liberté, ainsi qu'un anthropocentrisme marqué, par opposition à un théocentrisme explicite. En revanche, les fondements anthropologiques et théologiques de la démocratie religieuse mettent en avant une vision holistique de l'être humain, en soulignant ses multiples dimensions ; sa nature divine, son libre arbitre, sa dignité innée et acquise, ainsi que sa mission de représentant de Dieu sur terre. Sur le plan théologique, elle affirme la souveraineté divine dans la gouvernance, l'unicité de Dieu dans la législation et l'intégration des lois divines aux affaires sociales. Elle rejette explicitement le sécularisme, qui sépare le religieux du politique, et propose une alternative cohérente où foi, morale et gouvernance convergent pour former un système harmonieux.

Bibliographie

1. Bashirieh, Hussein (2008). Gozar be Demokrasi [Transition vers la Démocratie : Questions Théoriques]. Téhéran : Negah-e Moaser, 3ème édition.
2. Beetham, David, et Boyle, Kevin (2014). Qu'est-ce que la Démocratie ? traduit par Shahram Nakhs Tabrizi. Téhéran : Qoqnous, 7ème édition.
3. Dahl, Robert Allen (2010). Sur la Démocratie, traduit par Firouz Salariyan. Téhéran : Cheshmeh, 1ère édition.
4. Esmaeili, Mohammad Ali (2014). Pajūheshī dar idrākāt-e e‘tebārī dar ‘elm-e kalām [Étude sur les Perceptions Conventionnelles en Théologie], Revue Hikmat-e Eslami, vol. 1, no. 2, pp. 69-98.
5. Esmaeili, Mohammad Ali (2017). Sharh Risalat Talab wa Irada Imam Khomeiny [Explication du Traité sur la Recherche et la Volonté de l'Imam Khomeiny]. Qom : Centre de Traduction et de Publication Al-Mustafa, 1ère édition.
6. Esmaeili, Mohammad Ali (2019). Madrasat al-Imam al-Khomeiny al-falsafiyya, al-irāda al-hurra numūdhajan [L'École Philosophique de l'Imam Khomeiny : La Volonté Libre comme Modèle], Revue Al-Mustafa, vol. 1, pp. 51-75.
7. Esmaeili, Mohammad Ali (2020). Nazariyyat Saltanat al-Nafs fi Hawzat al-Jabr al-Falsafi [Théorie de la souveraineté de l'Âme dans le domaine du déterminisme philosophique]. Qom : Bostan Katab, 1ère édition.
8. Ibn Sina, Hussein ibn Abdallah (1984). Al-Mabda' wa al-Ma'ad [Le Principe et le Retour]. Téhéran : Institut des Études Islamiques, 1ère édition.
9. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (1994). Al-Makasib al-Moharrama [Les Transactions Interdites]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 1ère édition.
10. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (1995). Sharh Dua al-Sahar [Explication de la Supplication de l'Aube]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 1ère édition.
11. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (1997). Mishkat al-Hidayat ila al-Khilafat wa al-Wilayat [La Lampe du Guide vers le Califat et la Vice-Gérance]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 3ème édition.
12. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2000). Kitab al-Bay' [Le Livre de la Vente]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 1ère édition.
13. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2002). Taqrirat Falsafa Imam Khomeiny [Compte Rendu de la Philosophie de l'Imam

- Khomeiny]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 1ère édition.
14. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2004). Al-Talab wa al-Iradah [La Recherche et la Volonté]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 2ème édition.
15. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2004). Sharh Arba'in Hadith [Explication des Quarante Hadiths]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 31ème édition.
16. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2009), Adab al-Salat [Les étiquettes de la Prière]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny.
17. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2009). Sharh Hadith Jund al-Aql wa al-Jahl [Explication du Hadith des Armées de la Raison et de l'Ignorance]. Téhéran : Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny.
18. Khomeiny, Seyyed Ruhollah Moussavi (2010). Sahifa al-Imam [Le Livre de l'Imam], Téhéran. Institut pour l'Organisation et la Publication des Œuvres de l'Imam Khomeiny, 5ème édition.
19. Khorasani, Mohammad Kazem 2009). Kefayat al-Osoul, révision et notes par Abbas Ali Zare'i Sabzevari. Qom : Société des Enseignants de la Houzeh Elmiyeh de Qom, 1ère édition.
20. Lahiji, Abdulrazzaq (2004). Gohar-e Morad [La Perle du Désir]. Téhéran : Nashr-e Sayeh, 1ère édition.
21. Levine, Andrew (2001). Conception et Critique de la Théorie Libérale de la Démocratie, traduit par Saeed Zibakalam. Téhéran : Samt, 1ère édition.
22. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2009). Nazariyyat-e Siyasi-ye Eslam [Théorie Politique Islamique], recherches et rédaction par Karim Sobhani. Qom : Institut Éducatif et de Recherche Imam Khomeiny, 2ème édition.
23. Meshkat, Abdulrasoul (2019). Farhang-e Vazhe-ha : Daramadi bar Makateb va Andishe-haye Moaser [Lexique des Termes : Introduction aux Écoles et Pensées Contemporaines]. Téhéran : Samt, 6ème édition.
24. Mirdamad, Mohammad Baqer (1987). Al-Qabsat. Téhéran : Éditions Universitaires de Téhéran, 2ème édition.
25. Mirdamad, Mohammad Baqer (2002). Mosa'nat Mir Damad [Œuvres Complètes de Mirdamad]. Téhéran : Association des Œuvres et Trésors Culturels, 1ère édition.
26. Mirdamad, Mohammad Baqer (2012). Al-Iqazat, édité et corrigé par Hamed Naji Esfahani : Téhéran : Institut de Recherche sur la Sagesse et la Philosophie Iranienne, 1ère édition.
27. Moballeghi, Abdulmajid (2014). Südmanqarayī-ye siyāsī va

46 ❁ Al-Mustafa dans la pensée islamique contemporaine

- mardomsälārī-ye dīnī [Utilitarisme Politique et Démocratie Religieuse]. Revue Semestrielle de Recherche Politique Théorique, no. 15, pp. 29-54.
28. Montazeri, Hussein (1994). Nihayat al-Osoul [L'Apogée des Principes (Compte rendu des cours de l'Ayatollah Seyyed Hossein Borujerdi)]. Téhéran : Nashr-e Tafakkor, 1ère édition.
29. Mousavi Moghaddam, Seyyed Rahmatollah (2011). Sāhat-hā-ye vojudī-ye ensān az didgāh-e Allāmeh TabaTabaï [Les Dimensions Existentielles de l'Être Humain selon Al-Allameh Tabatabaï]. Revue Andishe-ye Now-e Deeni*, vol. 7, no. 27, pp. 53-76.
30. Rashad, Ali Akbar (2003). Demokrasi Ghod̄sī [Démocratie Sacrée]. Qom : Institut de Recherche sur la Culture et la Pensée Islamique, 2ème édition.
31. Runciman**, David (2023), *How Democracy Ends*, traduit par Mostafa Alizadeh. Téhéran : Goyesh-e Nou, 2ème édition.
32. Sadr al-Muta'allihin, Mohammad ibn Ebrahim (1981). Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliya al-Arba'a [La Sagesse Suprême dans les Quatre Voyages Intellectuels]. Beyrouth, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 3ème édition.
33. Soroush, Abdolkarim (2003). Demokrāsī dīnī va gheyr-e dīnī nadārad [La démocratie n'a pas de version religieuse ou laïque] Revue Baztab-e Andishe, no. 45.
34. Soroush, Abdolkarim et autres (2013). Sonnat va Sekularism [Tradition et Sécularisme]. Téhéran : Sarat, 6ème édition.
35. Tabatabaï, Seyyed Mohammad Hussein (1991), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran [Tafsir Al-Mizan]. Beyrouth : Maison d'Édition Al-Alami, 1ère édition.
36. Tabatabaï, Seyyed Mohammad Hussein (1992), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Qom : Esmailiyan, 2ème édition.
37. Tabatabaï, Seyyed Mohammad Hussein (2005). Nihayat al-Hikma [L'Apogée de la Sagesse], révision et notes par Gholamreza Fayazi. Qom : Institut d'enseignement supérieur Imam Khomeiny, 3ème édition.
38. Tabatabaï, Seyyed Mohammad Hussein (2007). Majmu'a Rasail al-Allameh Tabatabaï [Recueil des Écrits de l'Allameh Tabatabaï]. Qom : Bibliothèque Fadak, 1ère édition.
39. Tabatabaï, Seyyed Mohammad Hussein (2008), Shia : Recueil de Discussions avec le Professeur Henry Corbin. Qom : Bostan Ketab, 2ème édition.
40. Toussi, Khajeh Nasser al-Din (1984). Talkhis al-Mohassal. Beyrouth: Dar al-Adwa, 2ème édition.
41. Toussi, Khajeh Nasser al-Din (1996). Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat ma'a al-Mohakamat. Qom: Nashr al-Balaghah, 1ère édition.