

Analyse des relations entre les principes de la démocratie religieuse et l'hétérodoxie

✻ Neslishah Bashbu¹

Résumé

La gouvernance sociale, en raison de sa nature et de son importance, suscite depuis toujours des débats et des perspectives variées. Certaines de ces approches ont donné des résultats concrets à court ou à long terme, tandis que d'autres sont demeurées purement théoriques. La démocratie religieuse fait partie des théories élaborées en gouvernance et ce modèle est actuellement mis en application. Un enjeu majeur auquel cette théorie se confronte est celui du traitement de la dissidence et de la critique, autrement dit, de l'hétérodoxie. Pour y répondre, elle s'appuie sur des principes tels que l'humanisme, la justice, l'égalité, la liberté d'expression et le principe du consentement général. Au-delà de leur simple affirmation doctrinale, ces principes trouvent leur mise en œuvre opérationnelle dans le cadre constitutionnel qui encadre la gestion des conflits idéologiques. Étant donné que la pertinence d'une théorie politique se mesure notamment à sa capacité à intégrer et à gérer la diversité des opinions, cet article propose une analyse descriptive et critique des rapports entre la

1. Docteur en Théologie Systématique (Kalam) islamique, Institut d'Enseignement Supérieur Bint Al-Houda, Université Internationale Al-Mustafa, Qom, Iran ; Doctorant en philosophie de la religion à l'Université d'Izmir, Izmir, Turquie. Email : basbugneslisah@gmail.com

démocratie religieuse et l'hétérodoxie. Bien que cette théorie présente un caractère original et sans équivalent direct sur le plan conceptuel, elle n'en reste pas moins sujette à des limites pratiques. Ces lacunes résident principalement dans l'écart entre les aspirations normatives et leur application effective, dans l'indistinction entre religion et idéologie, ainsi que de la nécessité de repenser la portée de la liberté d'expression. Cependant, à travers la mise en place d'un système de contrôle institutionnel fiable, la formation de cadres compétents et intègres, ainsi que le développement d'une culture civique adaptée, il serait possible d'assurer une mise en œuvre plus rigoureuse et plus cohérente de ce modèle de gouvernance.

Mots-clés : relations, principes, démocratie religieuse, hétérodoxie

Introduction

Au fil des siècles, de nombreuses théories politiques ont été élaborées dans le but d'organiser la vie sociale et de fonder des systèmes de gouvernance capables d'assurer stabilité, justice et développement collectif. Certaines de ces doctrines ont connu des applications concrètes à court ou à long terme, tandis que d'autres sont restées cantonnées au domaine spéculatif ou ont échoué dès leur tentative de mise en œuvre. Dans ce contexte, l'une des interrogations majeures pour les penseurs en sociologie politique, en philosophie du droit et en théologie politique demeure la suivante : quel modèle de gouvernance est susceptible de garantir à la fois la cohésion sociale, la légitimité institutionnelle et la réalisation des droits fondamentaux des citoyens ? Parmi les modèles contemporains proposés, la démocratie religieuse se présente comme une tentative originale de concilier les valeurs démocratiques modernes avec les principes moraux et juridiques issus d'une tradition religieuse. Ce système a trouvé une application pratique dans le cadre de la République islamique d'Iran, où il s'articule étroitement autour de la théorie du Velayat-e Faqih (gouvernance du juriste-théologien). En tant que forme hybride de gouvernement, la démocratie religieuse soulève des interrogations importantes quant à sa capacité à intégrer la pluralité des opinions, notamment celles qui s'inscrivent en opposition avec ses fondements idéologiques.

L'objectif principal de cet article est double : d'une part, présenter et clarifier les fondements théoriques de la démocratie religieuse en la distinguant de la démocratie séculaire classique ; d'autre part, analyser les relations entre les principes normatifs sur lesquels elle repose — tels que la justice, l'égalité, la liberté d'expression et le consentement populaire — et la manière dont elle traite les formes de dissidence intellectuelle et idéologique, autrement appelées « hétérodoxie ». Cette question acquiert une importance particulière lorsqu'il s'agit d'évaluer la capacité réelle de ce modèle à incarner pleinement ses propres valeurs dans la pratique. Le cas de l'Iran offre un terrain d'étude pertinent, non seulement en raison de la nature unique de son système politique, mais aussi en raison de l'intérêt qu'il suscite, tant au

niveau national qu'international, en matière de gouvernance religieuse et de gestion des débats publics. L'analyse menée ici adoptera une approche descriptive et critique, visant à identifier les principes clés régissant la démocratie religieuse et à examiner leur articulation avec les expressions de la dissidence. Par conséquent, cette recherche entend contribuer à une meilleure compréhension des dynamiques internes à ce modèle de gouvernance, ainsi qu'à ses défis pratiques en matière de pluralisme idéologique.

Précisons que le terme hétérodoxie, employé dans cet article, ne renvoie pas à la notion de dissidence telle que définie par certains intellectuels — une approche rejetée par l'Imam Khamenei (qu'Allah prolonge son ombre) —, mais désigne toute pensée ou action s'opposant, explicitement ou implicitement, aux fondements doctrinaux ou politiques de la démocratie religieuse. Cette notion ne se limite pas nécessairement à une interprétation radicale ou subversive de la dissidence ; elle englobe l'ensemble des positions critiques susceptibles d'émerger au sein de la société civile ou du champ intellectuel. La manière dont la démocratie religieuse répond à l'hétérodoxie influence directement la perception qu'en ont les autres sociétés, ainsi que leur réaction à son égard. De plus, l'adhésion aux principes liés à cette question est déterminante pour la mise en œuvre concrète de la théorie. À travers une approche descriptive et analytique, cet article identifie ces principes et examine leurs interactions avec l'hétérodoxie.

A. Nature de la démocratie religieuse

L'une des premières distinctions à établir dans l'analyse de la démocratie religieuse est qu'elle ne peut être assimilée ni à la « démocratie islamique » ni à une simple adaptation religieuse du modèle démocratique classique. Bien que certains auteurs aient tendance à les confondre en raison de certaines similitudes superficielles — notamment le principe de souveraineté populaire —, cette confusion relève d'une erreur épistémologique qui occulte les fondements normatifs propres à chacun de ces concepts. La démocratie, en tant que concept politique, remonte à cinq siècles avant Jésus-Christ. Son étymologie dérive du grec

ancien : *demos*, signifiant le peuple, et *kratos*, indiquant le pouvoir ou l'autorité (Cohen, 1994, p.20). Ce système politique s'est développé dans la Grèce antique, où les citoyens se réunissaient sur les places publiques pour décider collectivement des lois et de leur application. Ce système a perduré jusqu'à la conquête d'Athènes par les Macédoniens (Maleh, 1983, p. 253). Cependant, ce modèle n'a pas été sans critiques ; Socrate y voyait un risque d'arbitraire populaire, préférant une gouvernance exercée par des sages (Alblaster, 2000, p. 35), tandis qu'Aristote adoptait une position plus nuancée, valorisant la participation citoyenne tout en soulignant ses limites potentielles (Aristote, 1979, p. 127). Platon, quant à lui, hiérarchisait les systèmes politiques, de la monarchie à la timocratie (Alam, 2005 : 99). L'objectif ici n'est pas de retracer l'histoire de la démocratie, mais de souligner sa distinction, par son ancienneté et son contexte, avec la démocratie religieuse, un concept contemporain. La démocratie religieuse constitue un concept moderne, né principalement à la suite de la Révolution islamique en Iran et théorisé autour de la doctrine du *Velayat-e Faqih* (gouvernance du juriste-théologien), élaborée par l'Imam Khomeiny puis poursuivie par l'Imam Khamenei.

Le terme démocratie religieuse a été explicitement utilisé pour la première fois en 1999 par l'Imam Khamenei pour décrire le système politique de la République islamique d'Iran (Discours du 23 février 1999). En tant que construction idéologique récente, elle se distingue donc de la démocratie séculaire non seulement par sa genèse historique, mais aussi par ses fondements philosophiques et religieux. Les différences entre les deux modèles résident également dans leurs fondements théoriques. La démocratie classique repose sur le principe de légitimité populaire, affirmant que le pouvoir provient du peuple (gouverner pour le peuple) (Nozari, 2000, p. 416). Elle intègre des mécanismes tels que la participation citoyenne, l'égalité politique, le suffrage universel et la possibilité de destitution des dirigeants (Timoni, 1999, pp. 20-25). Par ailleurs, les théoriciens de la démocratie insistent sur la nécessité de la surveillance collective des institutions et sur le droit égal de chaque citoyen à contribuer à cette supervision (Beetham, 2000, vol. 2, p. 17). En

revanche, la démocratie religieuse articule la participation populaire autour d'un cadre normatif divin. Les penseurs religieux rejettent souvent la démocratie classique lorsqu'elle est perçue comme source de laxisme moral ou de désordre social, proposant à la place un modèle dans lequel la direction politique est guidée par des valeurs spirituelles. Selon cette vision, le dirigeant est choisi par Dieu, mais il gouverne avec le consentement du peuple (Lakzaee, 2008, pp. 101-150). Ce type de gouvernement, défendu depuis l'époque prophétique jusqu'à nos jours (Azghandi, 1997, p. 4), vise à concilier l'autorité religieuse et la volonté populaire.

Dans le cas spécifique de la République islamique d'Iran, ce modèle cherche à intégrer les acquis démocratiques — tels que la participation citoyenne et la responsabilité gouvernementale — au sein d'un cadre régulé par les principes islamiques. Contrairement aux systèmes religieux autoritaires du passé, comme celui de l'Europe médiévale chrétienne, la démocratie religieuse contemporaine repose sur une adhésion populaire active, la société exprimant elle-même le désir d'un gouvernement conforme aux enseignements religieux (Akhavan-Kazemi, 1999, p. 136). Ce modèle valorise une conception de la raison humaine alignée sur la raison divine (Dara, 2019, p. 114). Ainsi, bien qu'il reconnaisse les libertés individuelles, celles-ci sont conçues comme subordonnées aux lois religieuses, considérées comme des garants de justice morale et sociale. En cela, la démocratie religieuse ambitionne d'atteindre les mêmes objectifs que la démocratie séculaire — stabilité, développement et prospérité collective —, mais par des moyens conformes à l'éthique islamique. Selon l'Imam Khomeiny, figure centrale de cette théorie, la démocratie religieuse comporte deux dimensions essentielles : une forme, représentée par la participation populaire, et un contenu, incarné par les principes religieux. La forme englobe les méthodes de gouvernance et les objectifs politiques, tels que la consultation, la liberté civile et l'engagement citoyen ; le contenu, quant à lui, correspond à l'intégration des normes islamiques dans le processus décisionnel. La légitimité du système repose ainsi sur un double fondement : la volonté populaire et la conformité aux injonctions

divines. L'absence de l'un ou l'autre rendrait le système inapplicable ou illégitime (Me'mar, 2006, p. 106). En conclusion, la démocratie religieuse est un système qui intègre la participation citoyenne tout en exigeant que les gouvernants agissent dans le cadre des lois divines. Ce modèle conjugue la volonté populaire et la direction religieuse, mobilisant la pensée et l'action des citoyens pour faire progresser la société.

B. Fondements et principes de la démocratie religieuse

La théorie ou le système de la démocratie religieuse repose sur un ensemble de principes qui constituent ses fondements normatifs et à partir desquels s'articulent sa nature et son fonctionnement. Afin d'examiner les relations entre ces principes et l'hétérodoxie, il est nécessaire d'identifier au préalable les principes essentiels de ce modèle politico-religieux, directement liés à la question de la dissidence. L'objectif ici n'est pas de dresser une liste exhaustive des principes, mais de mettre en lumière ceux qui ont un lien explicite avec le phénomène hétérodoxe.

1. Principe de l'humanisme anthropocentrique et de la centralité des valeurs

Le principe de l'humanisme anthropocentrique, étroitement associé à la centralité des valeurs, constitue un fondement essentiel de la démocratie religieuse, au point d'être implicite dans son intitulé. Ce système établit une relation réciproque entre le citoyen et le gouvernant, fondée sur le droit : les citoyens ont des droits vis-à-vis du gouvernant, tout comme ce dernier en a vis-à-vis d'eux, chaque partie étant tenue de garantir la réalisation mutuelle de ces droits (Discours, 26 mars 2024). La prise en compte de la volonté populaire est une exigence fondamentale de l'islam, rendant la légitimité et la pérennité d'un gouvernement basé sur la démocratie religieuse indissociables du consentement du peuple. Ce système tire ainsi sa légitimité de deux sources : la volonté divine et celle du peuple (Alavi-Tabar, 2023, p.103).

Il convient toutefois de préciser que, dans ce cadre, le terme « peuple » désigne un ensemble d'individus agissant sous la guidance religieuse et institutionnelle, qui organisent leur vie politique et sociale par l'exercice de la raison. Bien que l'être

humain soit doté de la capacité de gérer ses affaires, la démocratie religieuse interdit que cette autonomie ne mène à la domination d'autrui. La dimension religieuse du système proscrit toute forme de domination financière, politique, sociale ou culturelle entre individus (Javadi-Amoli, 2002, p.349). Ainsi, ni la tyrannie d'une majorité sur une minorité ni l'inverse ne sont tolérés. Cela n'invalide pas pour autant la valeur de la voix majoritaire dans les processus décisionnels. Au contraire, la participation populaire est un pilier central, conforme au verset coranique (Sourate Ar-Ra'd, 13 :11) selon lequel le destin des individus repose entre leurs mains. Cependant, la non-domination de la majorité sur la minorité implique la garantie d'un espace pour la participation des minorités. Selon la perspective religieuse, la majorité révèle la vérité, mais ne la produit pas (Javadi-Amoli, 2004, p.91). La vérité n'étant pas accessible de manière égale à tous, un espace suffisamment sûr et inclusif doit être ménagé pour la minorité au sein du système de la démocratie religieuse. Ainsi, chaque individu, même en opposition à la majorité, conserve sa valeur intrinsèque et sa légitimité. L'existence de l'Assemblée des Experts illustre cet humanisme anthropocentrique : cet organe, élu par le peuple, supervise le guide suprême et peut le révoquer en cas de faute, soulignant l'importance accordée à la volonté populaire (Discours, 20 février 2024).

2. Principe de la liberté d'expression et de pensée

Le désir de liberté est profondément ancré dans la nature humaine et représente l'un des penchants naturels les plus universellement acceptés. La liberté est considérée comme le plus grand don de la vie, le capital le plus précieux pour le bonheur terrestre et spirituel de l'être humain. L'un des aspects majeurs de cette liberté est la liberté d'expression et de pensée. Lorsqu'un système reconnaît la liberté de penser, celle-ci devient ipso facto un droit fondamental (Discours, 29 mai 2005). L'islam reconnaît la liberté d'expression comme un droit inaliénable, à condition qu'elle ne conduise pas à la corruption ou à la violation des normes sociales (Naderizadeh, 2023, p.31). Lorsque ce principe s'intègre à la théorie de la démocratie religieuse, il

comporte deux dimensions : la liberté et le respect des fondements islamiques. Autrement dit, la liberté au sens de la démocratie religieuse n'est pas absolue ; elle doit être compatible avec les fondements religieux et islamiques, et non dérivée uniquement des pulsions ou des besoins humains primaires (Ghorbani, 2018, p.178).

Dans le cadre de la démocratie religieuse, la liberté d'expression et de pensée est reconnue comme un principe constitutionnel, et des lois ont été instituées pour la protéger. L'ayatollah Khamenei, l'un des principaux théoriciens de ce système, soutient que l'absence de liberté de pensée, d'expression et d'action freine le développement d'une société (Discours, 28 février 2018). Ce principe est si crucial que l'article 23 de la Constitution qui dispose que : « *L'inquisition des croyances est interdite. Nul ne peut être poursuivi ou inquiété en raison de ses opinions.* » Cette disposition interdit l'inquisition des croyances et protège les individus contre toute persécution liée à leurs opinions, à condition que celles-ci ne portent pas atteinte à la structure sociale ou ne provoquent pas de désordre. Une opinion divergente, si elle est exprimée dans le cadre de la raison et de l'éthique du dialogue, doit être non seulement tolérée, mais accueillie avec attention. Sans un espace critique sain et une liberté d'expression, la production intellectuelle, scientifique et, par extension, la construction d'une société harmonieuse deviennent irréalisables. Cette liberté doit toutefois s'inscrire dans un cadre légal, favorisant les idées conformes aux principes islamiques (Discours, 6 novembre 2002). L'article 9 de la Constitution de la République islamique d'Iran énonce clairement que : « Dans la République islamique d'Iran, la liberté, l'indépendance, l'unité et l'intégrité territoriale du pays sont des valeurs indissociables, dont la préservation constitue un devoir à la fois de l'État et de chaque citoyen. Aucun individu, groupe ou autorité ne peut, au nom de la liberté, porter atteinte à l'indépendance politique, culturelle, économique ou militaire du pays ni compromettre son intégrité territoriale. Par ailleurs, aucune autorité ne peut, sous prétexte de défendre cette indépendance ou cette intégrité, restreindre ou abolir les libertés légitimes, même par le biais de lois ou de règlements. » Cette

disposition souligne que la protection des libertés fondamentales relève d'une responsabilité partagée entre les pouvoirs publics et les citoyens. Elle interdit formellement toute tentative d'empiéter sur les droits individuels et collectifs au motif de garantir la sécurité nationale ou l'intégrité du territoire. Ainsi, dans le cadre de la démocratie religieuse, les citoyens bénéficient de libertés essentielles telles que la liberté d'expression, de croyance et de la presse, à condition toutefois que ces libertés soient exercées dans le respect des principes fondamentaux de l'islam ainsi que des droits publics (Koakabian, 2001, p.126).

3. Principe de la justice et de l'égalité

La justice, pilier fondamental de l'islam, est une valeur essentielle. Le terme « justice » désigne l'équité et une répartition équilibrée, sans impliquer une égalité stricte (Esfahani, 1993, p.336). Selon le Coran, la justice s'oppose à l'injustice et se traduit par l'équilibre, l'impartialité et l'équité. L'Imam Ali propose une définition éclairante, décrivant la justice comme le fait de « placer chaque chose à sa juste place » (Nahj al-Balagha, 1996, p 437). Ainsi, la justice consiste à garantir à chacun ses droits en fonction de son mérite (Tabatabaï, 1984, 1/271). La justice peut être envisagée de manière absolue (octroi des droits) ou sociale, où elle est souvent assimilée à l'égalité (Motahhari, 2000, p.59-61). Cependant, une égalité sociale absolue est irréalisable en raison des différences de capacités, de conditions et de talents entre individus. La justice ne peut être établie qu'à travers une loi robuste, adaptée aux besoins humains, à savoir la loi divine (Lakzaei, 2013 : 322). Dans la démocratie religieuse, ce principe, appliqué selon les lois divines, se manifeste par la lutte contre les inégalités économiques et sociales, et s'étend à tous les aspects de la gouvernance, incluant l'impartialité dans les jugements, l'absence d'injustice et le refus d'hostilité envers les opposants en cas de divergences idéologiques (Discours, 19 janvier 2023). Les théoriciens de la démocratie religieuse attribuent la chute des gouvernements passés à l'injustice, qui, en s'écartant des principes de justice après l'accès au pouvoir, conduit à la décadence. Ainsi, la justice sociale, visant à réduire les écarts de classe, est une priorité dans la législation, l'exécution

et le système judiciaire (Pilevar, 2019 : 18). Le concept de justice tel qu'il est compris dans la démocratie religieuse englobe à la fois la liberté et l'équité (Khamenei, 2007, p.118). Elle doit contribuer à apaiser les inquiétudes sociales, promouvoir l'amélioration morale du peuple et éliminer la corruption au sein de la société (Esmaeili, 2023, p.142).

4. Principe de la légitimité et du consentement populaire

La légitimité divine et reconnaissance populaire forment les deux piliers fondamentaux de la démocratie religieuse. Même si la légitimité découle de la volonté divine, l'absence de consentement populaire rend impossible la mise en œuvre concrète de ce système. Le consentement populaire implique une acceptation générale de l'établissement d'un système islamique, sans opposition ni entrave à sa réalisation ou à sa pérennité. Sur la base des principes fondamentaux de la démocratie religieuse — notamment la liberté et la justice —, le dirigeant d'un tel système ne dispose pas du droit d'utiliser la force ou l'imposition (Khormashad, 2018, p. 116). Ainsi, le consentement populaire est un principe clé, directement lié à la gestion des oppositions et de l'hétérodoxie. La démocratie religieuse est un système basé sur les fondements intellectuels du chiisme, dont la figure centrale est l'Imam Ali. Bien qu'il considérât la gouvernance comme son droit légitime, il opta pour le silence pendant 25 ans faute d'allégeance populaire, refusant d'imposer un gouvernement par la force. La démocratie religieuse suit cette même logique : dès son origine, sa mise en place s'est effectuée grâce à la participation massive du peuple. En conséquence, un gouvernement issu de ce système doit, en théorie et en pratique, chercher à répondre aux attentes de ses citoyens, utilisant leur consentement comme un soutien face aux défis. Il est tenu de répondre aux besoins légitimes du peuple, de considérer le service public comme une forme d'adoration et de mobiliser des responsables dévoués à cette mission (Discours, 19 août 2000). Ce consentement se traduit par l'évitement des promesses non tenues, de l'égoïsme et des ordres arbitraires, ainsi que par un effort constant pour gagner la satisfaction du peuple plutôt que celle des élites influentes (Discours, 16 avril 2000).

C. Les relations entre les principes de la démocratie religieuse et de l'hétérodoxie

Dans tout système ou structure sociale et politique, il existe toujours un certain nombre de citoyens aux pensées et croyances diverses. Ces différences font que certains s'accordent avec le système en place, tandis que d'autres s'y opposent. La question de l'opposition et de la dissidence est d'une grande importance pour la pérennité même du système, et la gestion de cette dissidence doit être clairement définie.

Dans une démocratie religieuse, l'être humain — le peuple ou le citoyen — occupe une place centrale. Si l'ensemble des citoyens ne s'accorde pas avec ce système, celui-ci perd sa légitimité et sa raison d'être. Par ailleurs, tout système compte ses opposants, pour lesquels un espace approprié doit être prévu au sein même du système. Le principe fondamental de la démocratie religieuse repose sur l'humain ; et par « humain », on entend non seulement celui qui approuve les principes du système, mais aussi celui qui les conteste. Chaque individu, en tant que créature divine, possède une dignité intrinsèque. Ce joyau précieux, placé par le Créateur dans l'âme humaine, distingue l'homme des autres créatures et justifie que les anges se soient prosternés devant lui. Ce n'est pas le corps matériel de l'homme qui fut l'objet de la prosternation des anges, mais bien cette dignité humaine que Dieu lui a octroyée de manière particulière (Sourate Al-Baqara, 2 : 34 ; Nahj al-Balāgha, 1996, p.286). Ce principe est également consacré dans la Constitution de la République islamique d'Iran, où il est fortement mis en avant. Elle place la dignité des êtres humains au cœur de ses objectifs et s'efforce en permanence de promouvoir leur développement et leur épanouissement. Ainsi, l'alinéa 6 du deuxième article de la Constitution énonce : « La dignité et la valeur éminente de l'être humain, associées à sa liberté et à sa responsabilité devant Dieu, garantissent l'équité, la justice, et l'indépendance politique, économique, sociale et culturelle ainsi que la solidarité nationale. Cela se réalise par : a) l'effort constant des jurisconsultes islamiques (Faqaha) réunissant toutes les conditions requises, conformément au Livre et à la Tradition des Immaculés (que la paix de Dieu soit sur eux), b) l'utilisation des sciences, des

techniques et des expériences avancées de l'humanité, et les efforts pour les faire progresser. c) Le refus de toute forme d'oppression exercée ou subie et de toute domination exercée ou acceptée. » Cette disposition établit clairement que la croyance en la dignité et à la haute valeur de l'être humain est un fondement essentiel du régime.

L'article 56 de la Constitution précise : « La souveraineté absolue sur le monde et sur l'homme appartient à Dieu, et c'est Lui qui a fait de l'homme le maître de son destin social. Nul ne peut priver l'homme de ce droit divin ou le mettre au service des intérêts d'un individu ou d'un groupe particulier. La nation exerce ce droit donné par Dieu par les moyens exposés dans les articles suivants ». Cette disposition réaffirme que la souveraineté absolue appartient à Dieu, tout en soulignant que Dieu a conféré à l'homme la responsabilité de maîtriser son destin social. Par conséquent, personne ne peut lui retirer ce droit divin. Ainsi, qu'il soit partisan ou dissident, tout être humain a le droit de déterminer son propre destin, et nul ne peut le traiter d'une manière qui nierait sa dignité humaine, car cette dignité est un honneur que Dieu lui a accordé (Khomeiny, 2003, p.139-140).

D'un autre côté, selon le principe de la liberté d'expression, un opposant ne peut être réduit au silence et a le droit d'exprimer une pensée différente de celle en vigueur dans le régime de la démocratie religieuse. La pensée et la réflexion sont ce qui distingue l'homme des autres créatures. En raison des différences de tempéraments et de raisonnements, les résultats intellectuels varient d'une personne à l'autre. On ne peut attendre des êtres humains qu'ils pensent tous de la même manière ; il convient au contraire de valoriser l'intelligence créative, ou encore, la pensée divergente. Même si l'expression d'un dissident est considérée comme erronée, selon les principes de la dignité humaine et de la liberté d'expression, il convient de la traiter avec respect. Autrement, la pensée sera réprimée, ce qui entraînera fanatisme et confrontation.

La Constitution de la République islamique d'Iran, une république fondée sur la démocratie religieuse, reconnaît explicitement cette liberté d'expression sous diverses formes : les

médias sont libres d'exprimer leurs idées, à condition toutefois de ne pas porter atteinte aux droits publics ni aux fondements de l'islam (Article 24 de la Constitution). De même, les activités des partis, associations, groupes politiques et minorités religieuses sont autorisées, sous réserve du respect de l'indépendance, de la liberté, de l'unité nationale et des normes islamiques. Même les manifestations pacifiques et non armées sont reconnues comme un droit légitime des dissidents (Article 26 de la Constitution).

Par ailleurs, selon les principes de justice et d'égalité, tout citoyen, qu'il soit opposant ou partisan, doit bénéficier des mêmes droits. Ainsi, le simple fait de contester une idée ne devrait jamais entraîner une privation de services publics ou conditionner l'accès à certains droits à l'acceptation de points de vue différents. Selon ce principe, un dissident doit jouir d'une sécurité judiciaire équitable, et son honneur, sa vie, ses biens, ses droits, son logement et son emploi doivent être protégés en tout temps (Article 20 de la Constitution). L'arrestation, l'exil ou la détention d'un dissident pour avoir exprimé pacifiquement son opposition est interdite ; même en cas de soupçon de conspiration, toute intervention doit résulter d'une décision judiciaire (Article 31 de la Constitution).

La garantie de tous ces principes repose sur un dernier pilier fondamental : l'acceptation et la satisfaction du peuple. Si la dignité d'une personne n'est pas respectée à cause de ses idées divergentes, si elle ne peut librement exprimer ses opinions – y compris sous forme de contestation –, ou si la justice et l'égalité lui sont refusées en raison de sa dissidence, cela provoque inévitablement du mécontentement et prive le système de sa légitimité. Or, cette légitimité est la base même de la démocratie religieuse. Ainsi, les relations fondamentales entre les principes de la démocratie religieuse et l'hétérodoxie reposent sur le respect, la dignité, la justice, l'égalité, la liberté et le consentement populaire. L'attitude du système envers les dissidents doit donc être fondée sur ces valeurs essentielles.

D. Analyse et évaluation

Bien que la démocratie religieuse, dans sa confrontation avec la dissidence, paraisse théoriquement complète et rationnelle, sa

mise en œuvre révèle certaines limites. Une prise en compte critique de ces insuffisances pourrait permettre d'approfondir et d'enrichir cette théorie. Cette analyse s'articule autour de trois axes principaux.

1. Écart entre théorie et pratique

Toute théorie politique, aussi bien conçue soit-elle, peut rencontrer des difficultés lorsqu'elle est appliquée sur terrain. En théorie, la démocratie religieuse propose un cadre normatif universel, destiné à s'appliquer à l'ensemble des citoyens d'un État. Cependant, cette universalité présuppose un niveau homogène de compréhension, de culture et de maturité, ce qui est rarement le cas dans une société hétérogène. Les citoyens, en raison de leurs différences en termes d'éducation, d'intelligence ou de maturité, ne sont pas tous en mesure d'appliquer rigoureusement les principes théoriques de ce système. De plus, les responsables eux-mêmes ne possèdent pas toujours les qualités requises : certains peuvent même prétendre les avoir pour accéder à des postes influents, sans les incarner véritablement. Si les principes de la démocratie religieuse paraissent logiques et justes dans leur conception, il faut reconnaître que la majorité de la population manque souvent des outils nécessaires — comme l'éducation et la formation — pour adopter une approche rationnelle face aux divergences d'opinions. En cas de comportement irrationnel, les dissidents risquent de se heurter à des sanctions juridiques plutôt qu'à un dialogue respectueux, contrairement à ce que prescrit la théorie. Ainsi, l'idéal théorique d'une gestion juste et respectueuse de l'hétérodoxie se heurte souvent à des obstacles pratiques, tant au niveau des citoyens qu'à celui des dirigeants. Même si les fondements de la démocratie religieuse offrent une réponse globalement satisfaisante à la question de l'hétérodoxie, leur application effective dépend largement du respect sincère de ces principes par tous les acteurs concernés. Sans cette condition, un traitement juste et respectueux des idées divergentes restera hors d'atteinte, exacerbant les tensions sociales et remettant en cause la légitimité du système lui-même. En conclusion, seule une appropriation profonde et unanime des valeurs sous-jacentes — par les autorités comme par les citoyens — permettrait de rapprocher la pratique de

la théorie. À défaut, la démocratie religieuse restera une idée noble mais difficile à concrétiser pleinement.

2. Nécessité de distinguer entre religion et idéologie religieuse

La démocratie religieuse repose sur l'idée que les citoyens agissent selon les enseignements religieux. Cela implique que gouvernants et gouvernés adhèrent à des normes définies par la foi. Toutefois, cette harmonie suppose une interprétation univoque et universellement acceptée de la religion, ce qui est loin d'être le cas. Les divergences entre juristes religieux à propos d'une même règle montrent bien que la religion est sujette à diverses lectures. La religion n'a pas d'existence indépendante en dehors de l'interprétation des croyants, et qu'elle s'incarne dans les croyances et les comportements des fidèles, ce qui engendre une pluralité de lectures. Lorsque la religion devient idéologie, elle se transforme en un système de pensée rigide, souvent présenté comme la seule interprétation valable. Cette idéologisation, bien qu'elle puisse simplifier une réalité complexe (Nasri, 1998, p. 122), réduit la richesse des perspectives religieuses et marginalise les interprétations divergentes. Selon Amid (1996), l'idéologie constitue un système politico-social structuré, élaboré par un petit nombre d'intellectuels. En ce sens, l'idéologisation de la religion conduit à une situation où toute critique des conclusions des intellectuels dominants est perçue comme une opposition à la religion elle-même, excluant ainsi toute pluralité de pensée.

Cependant, premièrement, cette approche ne reflète que les conceptions d'un nombre restreint de penseurs, marginalisant ainsi les autres points de vue. Deuxièmement, elle entrave l'émergence de pensées plurielles et divergentes. Bien que certains intellectuels religieux et traditionalistes aient cherché à défendre, par une démarche rationnelle et démonstrative, les fondements révélés de la religion sous une forme idéologique (Parsania, 1997, p.98), et aient tenté de présenter la charia comme un cadre global et cohérent visant à promouvoir le bonheur de l'humanité (Motahhari, 1978, p.69). Cependant, leurs efforts ont eu pour effet de fermer la porte à toute interprétation alternative, limitant ainsi la liberté intellectuelle

et la pensée collective. Il convient néanmoins de souligner que le concept de démocratie religieuse ne cherche pas à promouvoir une religion idéologisée, entendue comme un ensemble de pensées systématiques à caractère profane, mais plutôt une idéologie religieuse, définie comme un cadre cognitif systématique dérivé des sources islamiques et prescrivant des normes et des interdits sans imposer une uniformité dogmatique. À cet égard, pour que la théorie de la démocratie religieuse puisse, conformément à ses principes, répondre aux défis de l'hétérodoxie, elle doit dépasser le caractère idéologique de la religion et reconnaître la valeur ainsi que la légitimité des diverses interprétations religieuses. Faute de quoi, les divergences et dissensions risquent de s'amplifier dans la réalité sociale, compromettant la légitimité même de la démocratie religieuse. Ainsi, malgré les idéaux humanistes et prometteurs de cette théorie, sa mise en œuvre pratique pourrait se heurter à des obstacles significatifs, rendant difficile l'atteinte des objectifs escomptés.

3. Réflexion sur la liberté d'expression

Les principes de la démocratie religieuse, lorsqu'ils traitent l'hétérodoxie, sont, sur le plan théorique, humains, rationnels et presque incontestables. Toutefois, pour être efficaces, ils doivent évoluer avec le temps afin de s'adapter aux réalités sociales changeantes. Bien que la liberté d'expression et la justice soient au cœur de cette théorie, il serait illusoire d'exiger que toute contestation se limite à des dialogues calmes et rationnels dans un cadre strictement religieux. Les citoyens, en raison de leurs différences culturelles, générationnelles et émotionnelles, expriment leur désaccord de manière variée. Il va de soi que nuire à la société, porter atteinte aux personnes ou aux biens publics ou privés dépasse le cadre de la liberté d'expression. Mais limiter celle-ci à des formes d'expression modérées et sans tension est également irréaliste, surtout lorsque l'on considère les nouvelles générations, dont la façon de protester diffère souvent de celle des générations précédentes. Malgré ses fondements solides, la démocratie religieuse rencontre souvent des obstacles dans la mise en œuvre pratique de ses principes. Ces difficultés

proviennent notamment du manque de personnel compétent et du non-respect des règles par ceux qui en ont la charge. Ainsi, une critique constructive peut facilement être perçue comme une attaque dirigée contre le système lui-même. Pour pallier ces problèmes, il est essentiel que les principes de la démocratie religieuse imprègnent profondément l'esprit des citoyens comme des responsables. Même la théorie la plus aboutie perd son sens si elle n'est pas correctement appliquée. Il est donc nécessaire de promouvoir une culture de la critique constructive, ainsi qu'un esprit de responsabilité et de tolérance chez ceux qui reçoivent cette critique. Cette évolution peut être favorisée par des actions culturelles, médiatiques et éducatives. Le critique doit apprendre à formuler ses arguments de manière respectueuse et argumentée, tandis que le destinataire doit savoir y répondre de manière ouverte et réfléchie. Un organe indépendant pourrait superviser cette dynamique, garantissant l'équité et la transparence dans la gestion de la dissidence.

En somme, bien que la démocratie religieuse propose un cadre théorique solide pour gérer l'hétérodoxie, sa mise en œuvre pratique révèle des défis majeurs. Les écarts entre théorie et pratique, l'idéologisation potentielle de la religion et les limites de la liberté d'expression exigent une réforme des approches éducatives et institutionnelles. En reconnaissant la pluralité des interprétations religieuses, en promouvant une culture de la critique constructive et en renforçant la formation des responsables, la démocratie religieuse pourrait mieux répondre aux aspirations de justice et de respect qu'elle proclame, relever le défi de l'hétérodoxie et se transformer en une théorie politique plus ancrée dans la réalité. Sans ces ajustements, les tensions entre théorie et pratique risquent de compromettre sa légitimité et son efficacité.

Conclusion

Eu égard aux éléments exposés précédemment, il est évident que la théorie de la démocratie religieuse repose sur des principes théoriques conçus pour répondre aux défis de l'hétérodoxie, principes qui, s'ils étaient pleinement et rigoureusement appliqués, feraient de cette théorie un modèle unique en son genre. L'être humain constitue, aux côtés de la dimension divine, l'élément central de cette conception politique. Cette place centrale accordée à l'humain se reflète dans les fondements mêmes de la démocratie religieuse, qui reconnaît la dignité de chaque individu et lui garantit justice et égalité, même lorsqu'il exprime une position critique ou dissidente. Ainsi, face à l'hétérodoxie, le système de démocratie religieuse ne doit en aucun cas porter atteinte à la dignité humaine ou nuire à l'honneur des citoyens. Tout individu, qu'il soit partisan ou opposant, a droit au respect des droits fondamentaux, notamment la liberté d'expression et de pensée. Ces libertés, reconnues par la démocratie religieuse, constituent des piliers essentiels de la vie publique. En outre, cette liberté d'expression doit être mise en œuvre de manière à répondre aux attentes de l'opinion publique, car la légitimité de la démocratie religieuse repose non seulement sur sa dimension divine, mais également sur l'adhésion populaire. Bien que la relation entre démocratie religieuse et hétérodoxie apparaisse cohérente sur le plan théorique, sa mise en œuvre pratique reste cependant incomplète. Cela s'explique par une faible appropriation des principes de cette théorie par une partie de la population, y compris chez certains responsables et dissidents eux-mêmes. Pour pallier cette situation, il est nécessaire d'assurer une supervision honnête et continue, de former des cadres intègres, de promouvoir une culture de la critique constructive, ainsi que de valoriser les différentes interprétations religieuses. Ce processus participera à renforcer la crédibilité et l'efficacité du modèle de la démocratie religieuse dans la gestion pluraliste de la société.

Bibliographie

* Le Saint Coran

*Nahj al-Balagha

1. Akhavan Kazemi, Bahram. (1999). Demokrasi va Azadi az Didgāh-e Imam Khomeiny [Démocratie et liberté dans la perspective de l'Imam Khomeiny]. Revue de l'Université islamique, numéros 9 et 10.
2. Alam, Abdulrahman. (2005). Tārikh-e Falsafeh-ye Siyāsi-ye Gharb [Histoire de la philosophie politique occidentale]. Téhéran : Éditions du ministère des Affaires étrangères.
3. Alavi Tabar, Sina ; Qandaqi, Mohammad. (2023). Negāhi Nou be Nazariyeh-ye Mardom-salāri-ye Dini-ye Imam Khameney [Un nouveau regard sur la théorie de la démocratie religieuse de l'Imam Khameney]. Revue de théorisation, vol. 2, no 1.
4. Amid, Hassan. (1996). Dictionnaire Amid. Téhéran : Éditions Amirkabir.
5. Arblaster, Anthony. (2000). Demokrasi [Démocratie], traduit par Hassan Mortazavi. Téhéran : Éditions Ashtian.
6. Aristote. (1979). Siyāsāt [Politique]. Traduit par Hamid Enayat. Téhéran : Éditions Sherkat-e Sahami-ye Ketab-haye Jibi, 3e édition.
7. Azghadi, Hassan, et Coll. (1997). Hokumat-e Dini : Zarurat va Maslahat? [Gouvernement religieux : nécessité et opportunité ?]. Revue Keyhan-e Farhangi, numéro 139.
8. Beetham, David, et Boyle, Kevin. (2000). Mardom-salāri Chist [Qu'est-ce que la démocratie ?], traduit par Sharam Tabrizi. Téhéran : Éditions Qoqnoos.
9. Cohen, Carl. (1994). Demokrasi [Démocratie], traduit par Fariborz Majidi. Téhéran : Éditions Kharazmi.
10. Constitution De La République Islamique d'Iran, du 24 octobre 1979 et révisée le 28 juillet 1989.
11. Dara, Jalil ; Khaki, Mohsen. (2019). Moghāyeseh-ye Shahravandi-ye Siyāsi dar Nezām-haye Demokrasi-ye Gharbi va Mardom-salāri-ye Dini [Comparaison de la citoyenneté politique dans les systèmes de démocratie occidentale et de démocratie religieuse]. Revue des recherches politiques contemporaines, Institut des sciences humaines et des études culturelles, vol. 10, no 2.
12. Esfahani, Ragheb. (1993). Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an [Lexique des termes du Coran]. Beyrouth: Éditions Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
13. Esmaeili Sadrabadi, Mahdi. (2023). Mabāni-ye Qur'āni va Ravā'i-ye Mardom-salāri-ye Dini dar Andisheh-ye Ayatollah Khamenei [Fondements coraniques et traditionnels de la

- démocratie religieuse dans la pensée de l'Ayatollah Khamenei]. Revue de recherche en droit et sciences islamiques, vol. 2, no 4.
14. Farabi, Mohammad ibn Mohammad Abunaser. (s.d.). *Ārā' Ahl al-Madina al-Fāzila* [Les opinions des habitants de la cité vertueuse]. Beyrouth : Éditions Dar Maktaba al-Hilal.
15. Fayyaz, Ali. (2001). *Mardom-salāri-ye Dini* [Démocratie religieuse]. Revue *Ketab-e Naqd*, numéros 20-21.
16. Haji Ahmadi, Mahmoud. (2006). *Mardom-salāri-ye Dini dar Andisheh-ye Imam Khomeiny* [La démocratie religieuse dans la pensée de l'Imam Khomeiny]. Revue de recherche sur la révolution islamique, no 13.
17. Javadi Amoli, Abdollah. (2002). *Surat va Sirat-e Ensān dar Qur'ān* [L'apparence et l'essence de l'homme dans le Coran]. Qom : Éditions Esra.
18. Javadi Amoli, Abdollah. (2004). *Velayat-e Faqih, Velayat-e Feqahat va Edālat* [La guidance du juriste, la guidance de la jurisprudence et la justice]. Qom : Éditions Esra.
19. Kavakebian, Mostafa. (2001). *Goftemān-e Āzādi va Mardom-salāri dar Enqelāb-e Islami-ye Irān* [Discours sur la liberté et la démocratie dans la Révolution islamique d'Iran]. Revue *Pensée de la révolution islamique*, pré-numéro 1.
20. Khamenei, Sayyid Ali. (18 avril 2023). Discours lors d'une rencontre ramadanesque avec des étudiants.
21. Khamenei, Sayyid Ali. (18 novembre 2000). Discours à Tafresh.
22. Khamenei, Sayyid Ali. (2007). *Mardom-salāri-ye Dini va Demokrasi-haye Gharbi dar Ayineh-ye Negāh-e Rahbar-e Mo'azzam-e Enqelāb* [La démocratie religieuse et les démocraties occidentales à travers le regard du Guide suprême]. Téhéran : Éditions Institut culturel et artistique Qadr-e Velayat.
23. Khamenei, Sayyid Ali. (21 février 2024). Message du Guide suprême à l'occasion de l'ouverture de la sixième législature de l'Assemblée des experts.
24. Khamenei, Sayyid Ali. (25 juin 2024). Discours lors d'une rencontre populaire à la veille des élections présidentielles de la 14e législature, à l'occasion de l'Aïd al-Ghadir.
25. Khamenei, Sayyid Ali. (28 mai 2018). Discours lors d'une rencontre avec un groupe d'étudiants.
26. Khamenei, Sayyid Ali. (30 août 2005). Discours lors d'une rencontre avec le président et les membres du gouvernement.
27. Khamenei, Sayyid Ali. (30 juin 2000). Discours lors d'une rencontre avec les responsables et fonctionnaires du système de la République islamique d'Iran.

28. Khamenei, Sayyid Ali. (5 février 2003). Réponse à une lettre d'un groupe de diplômés et chercheurs du séminaire théologique concernant les chaires de théorisation.
29. Khomeiny, Ruhollah. (2003). Sharh-e Hadith-e Jonud-e Aql va Jahl [Commentaire du hadith des armées de la raison et de l'ignorance]. Téhéran : Éditions Institut de compilation et de publication des œuvres de l'Imam Khomeiny.
30. Khorramshad, Mohammad Baqer ; Amini, Parviz. (2018). Mas'aleh-ye Mashru'yyat dar Nazariyeh-ye Mardom-salāri-ye Dini-ye Ayatollah Khamenei [La question de la légitimité dans la théorie de la démocratie religieuse de l'Ayatollah Khamenei]. Revue Recherches Dowlat-pazhuhi, vol. 4, no 15.
31. Lakzaei, Najaf. (2008). Andisheh-ye Siyāsi-ye Sadr al-Muta'allehin [La pensée politique de Sadr al-Muta'allehin]. Qom : Éditions Boustan-e Ketab. 2e édition.
32. Lakzaei, Sedigheh. (2013). Barrasi-ye Nesbat-e Miyān-e Edālat-e Ejtema'i, Qānun va Mardom-salāri-ye Dini [Analyse de la relation entre la justice sociale, la loi et la démocratie religieuse], Recueil des articles du colloque sur la démocratie religieuse.
33. Malet, Albert. (1983). Tārikh-e Mellal va Sharq-e Yunān [Histoire de l'antiquité, l'Orient, la Grèce, Rome], traduit par Abdulhossein Hazhir. Téhéran : Éditions Entesharat-e Elmi.
34. Mamar, Rahmatollah. (2006). Barrasi Tatbiqi-ye Nazariyeh-haye Liberal Demokrasi va Mardom-salāri-ye Dini az Manzar-e Imam Khomeiny [Étude comparative des théories de la démocratie libérale et de la démocratie religieuse du point de vue de l'Imam Khomeiny]. Revue Matin, no 38.
35. Motahari, Morteza. (1978). Moghaddameh-i bar Jahān-bini, Ensān va Imān [Introduction à la vision du monde, l'homme et la foi]. Téhéran : Éditions Sadra.
36. Motahari, Morteza. (2000). Adl-e Elāhi [La justice divine]. Téhéran : Éditions Sadra.
37. Naderi Zadeh, Sara. (2023). Āzādi-ye Bayān va Hudud-e Ān [Liberté d'expression et ses limites], Revue Afaq-e Ulum-e Ensani, numéro 73.
38. Nasri, Abdullah. (1998). Nesbat-e Din bā Ideoloji [La relation entre la religion et l'idéologie]. Revue Qabasat, numéro 7.
39. Nozari, Hosseinali. (2000). Surat-bandī-ye Modernite va Post-modernite [Formulation de la modernité et de la postmodernité]. Téhéran : Éditions Naghsh-e Jahan.
40. Parsania, Hamid. (1997). Din va Donya** [Religion et monde]. Revue Livre de la critique, vol. 1, no 2.

41. Pilehvar, Marzieh. (2019). Mabāni-ye Nazari, Ruykardha va Ab'ād-e Jāme'eh-ye Islami dar Manzumeh-ye Fekri-ye Ayatollah Khamenei [Fondements théoriques, approches et dimensions de la société islamique dans la pensée de l'Ayatollah Khamenei]. Revue de l'Université de sciences de la police. Hamedan, vol. 6, no 20.
42. Popper, Raymond. (1988). Dars-haye In Qarn [Les Leçons de ce siècle], traduit par Ali Paya. Téhéran : Éditions Tarh-e No.
43. Qorbani, Mostafa, et coll. (2018). Enqelāb-e Islami-ye Irān: Enqelābi-ye Āzādi-khāh [La Révolution islamique d'Iran : une révolution libertaire]. Revue Recherches sur la révolution islamique, numéro 27.
44. Sharaf, Mohammad Jalal Abulfutuh; Abdul Mu'ati, Mohammad Ali. (1990). Al-Fikr al-Siyāsi fi al-Islam : Shakhshiat va Madhāhib [La pensée politique en islam : personnalités et écoles]. Alexandrie : Éditions Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyya.
45. Tabataba'i, Seyed Mohammad Hossein. (1984). Tafsir al-Mizan, traduit par Seyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani. Téhéran : Éditions Dar al-Kutub al-Islamiyya.
46. Timothy D., Sisk. (1999). Islam va Demokrasi [Islam et démocratie], traduit par Shabanali Bahrapour et Hassan Mohaddesi. Téhéran : Éditions Ney.

