

Les caractéristiques culturelles et civilisationnelles de la démocratie religieuse : accent mis sur la société idéale du Mahdi

✻ Qanbar Ali Samadi¹

Résumé

La question du rôle et de la position du peuple dans la fondation du pouvoir politique ainsi que dans les modalités de gouvernance constitue un enjeu fondamental ayant suscité, de l'Antiquité à nos jours, de nombreuses controverses. L'importance de cette problématique se trouve renforcée par le fait que, dans les discours politiques contemporains, la démocratie et le principe du suffrage majoritaire sont largement reconnus comme les principaux critères de légitimité d'un régime politique. Dans ce contexte, la conceptualisation d'un modèle fondé sur la démocratie religieuse s'impose comme une alternative innovante et performante, remettant en question les formes traditionnelles de gouvernance, qu'elles soient autocratiques, héréditaires ou démocratiques. La démocratie religieuse repose sur deux piliers essentiels : la légitimité d'origine divine et la participation populaire. Ce modèle trouve

1. Chercheur associé à l'Institut international de Recherche Al-Mustafa, Qom, Iran. Email : Samadi313@gmail.com

son expression la plus aboutie dans la société idéale attendue selon l'eschatologie mahdiste, caractérisée notamment par l'unité culturelle fondée sur la religion, l'adhésion collective, l'instauration de la justice et la promotion de la rationalité publique. En mobilisant une méthodologie analytique et descriptive, cet article s'attache à analyser la place du peuple dans l'architecture politique de la démocratie religieuse et, à la lumière des traits culturels et civilisationnels de la société idéale mahdiste, à identifier les principaux indicateurs d'une gouvernance vertueuse.

Mots-clés : démocratie religieuse, démocratie, culture, civilisation, rationalité, mahdisme, société idéale

Introduction

L'idée de souveraineté populaire et de gouvernance fondée sur la volonté du peuple, bien qu'ayant émergé initialement dans les sociétés occidentales sous le slogan de la démocratie et de la primauté du suffrage majoritaire, tend aujourd'hui, malgré quelques variations, à se mondialiser rapidement. De fait, sous l'influence prépondérante de ce modèle de pensée politique occidentale sur l'opinion publique, la démocratie est désormais perçue comme un principe universel et sacré, et la légitimité ainsi que la validité d'un régime politique sont évaluées à l'aune de cet indicateur. La démocratie religieuse représente un modèle novateur de régime politique fondé sur la participation populaire, susceptible de constituer une alternative appropriée à la démocratie occidentale pour les sociétés islamiques. Ce modèle entend préserver les valeurs religieuses tout en garantissant les droits des différentes couches sociales et leur participation active dans la détermination de leur propre destinée, conformément aux principes et aux règles du droit islamique. Ainsi, la démocratie religieuse, concept émergent dans le discours politique contemporain, puise ses fondements dans les principes politiques de l'islam, en s'inspirant des enseignements prophétiques et de l'Imam Ali. Elle vise à assurer, d'une part, le respect des droits politiques du peuple et la gestion collective des affaires publiques, et d'autre part, à éviter les dérives autocratiques tout en respectant les principes et valeurs religieuses. Par cette approche, elle entend distinguer le système islamique à la fois des modèles séculiers occidentaux et des régimes autocratiques. À cette fin, le modèle de gouvernance islamique proposé repose sur une double assise : la légitimité divine et la volonté populaire.

La démocratie religieuse possède une dimension culturelle et civilisationnelle issue directement du corpus religieux. Les enseignements de la religion prennent en considération l'ensemble des besoins, des potentialités ainsi que des éléments et facteurs essentiels à l'émergence d'une vie meilleure et vertueuse. Ainsi, les indicateurs culturels et civilisationnels de la démocratie religieuse sont abordés dans divers domaines tels que la science, la culture, la politique, l'économie, la communication

et la gestion. Bien que le modèle le plus complet et le plus abouti de cette vision s'incarne dans la société mahdiste de l'ère de la Parousie, cet idéal demeure une source d'inspiration pour la construction d'une démocratie religieuse dans les sociétés islamiques contemporaines. À cet effet, les caractéristiques et les critères fondamentaux de ce modèle idéal ont été exposés dans les versets coraniques et les hadiths afin de maintenir vivante l'aspiration à l'idéal au sein des musulmans et d'orienter leur regard vers des objectifs lointains et transcendants. Cette approche, déployée sur le plan doctrinal, social, culturel, politique, économique et autres, est de nature à favoriser l'épanouissement matériel et spirituel ainsi que l'élévation culturelle et civilisationnelle de la société islamique. L'adoption de ce modèle implique un engagement des musulmans envers le mode de vie islamique et la consolidation des comportements inspirés des enseignements religieux au sein de la société. En effet, la pensée islamique n'acquiert une capacité civilisationnelle et transformative que lorsqu'elle se traduit en une culture dominante, imprégnant les comportements sociaux et apparaissant concrètement dans la vie quotidienne des individus.

Cadre conceptuel

Culture

Le terme « culture » signifie éducation, savoir, raffinement et mode de vie (Amid, 2014, vol. 2, p. 766). Dans le Dictionnaire Dehkhoda, le mot « farhang » est décrit comme la combinaison de « far », signifiant « vers l'avant », et de « hang », qui veut dire « tirer », désignant ainsi l'action d'élever et de promouvoir (Dehkhoda, 1962, vol.3, p. 227). Sur le plan terminologique, la culture désigne l'ensemble des croyances, des valeurs, des normes, des symboles et des technologies acquis par les êtres humains au fil du temps et transmis de génération en génération (Zaybob, 2009, p. 17). Selon cette définition, la culture comporte deux dimensions :

- La dimension immatérielle (ou « logicielle »), comprenant les croyances, les valeurs, les normes et les symboles, qui relèvent de l'ordre mental et non matériel ;
- La dimension matérielle (ou « matérielle »), incluant les technologies et les savoir-faire.

Certains auteurs définissent la culture comme l'ensemble des sciences, croyances, arts, lois, morales, coutumes, habitudes et aptitudes acquises à titre individuel ou collectif. (Shangiz, 1999, p. 3-4). D'autres la conçoivent comme l'ensemble des connaissances, croyances, arts, éthiques, lois, habitudes et autres produits de l'expérience sociale humaine (Ahmadi, 2013, p. 22). Enfin, certains considèrent la culture comme un ensemble de croyances, de vertus, de valeurs, d'idéaux, de savoirs, d'arts, de techniques, de coutumes et d'habitudes, formant l'identité d'une nation et jouant un rôle moteur dans son évolution sociale (Muhadjim, 1995, p. 173). En réalité, la culture reflète l'ossature mentale qui domine les attitudes et les orientations sociales des membres d'une société. En ce sens, elle constitue un facteur déterminant qui influence l'ensemble des dimensions de la vie humaine, ses décisions et ses comportements. Tout ce qui se manifeste dans le monde comme expression de l'existence humaine — qu'il s'agisse de la langue, de l'éthique, de la littérature, des modes d'interaction sociale, du gouvernement, de l'économie, de la gestion ou d'autres domaines — procède de la culture et de la configuration mentale et intellectuelle de l'homme, traduisant ainsi la vision sociale et civilisationnelle d'une communauté. C'est précisément ce à quoi fait référence le verset coranique : « *Chacun agit selon sa propre nature* » (Sourate Isrâ, 17 :48). C'est-à-dire que chaque individu agit conformément à sa structure mentale et intellectuelle. Ainsi, la culture se définit comme l'ensemble des croyances, des rituels, des comportements, des inclinations, de l'éthique, des coutumes, des lois, des arts, des industries et des autres acquis intellectuels et empiriques de l'humanité, qui, en s'institutionnalisant, établissent des valeurs et des normes spécifiques et donnent naissance à un mode de vie particulier au sein de la société.

Civilisation

Le terme « civilisation » signifie littéralement urbanisation et adoption des normes de la vie citadine (Mustafa, 1989, vol. 11, p. 55). Il dérive du mot *madīna* (ville), dont les pluriels sont *mudun* et *madā'in*. Le terme *mudun* renvoie au fait de s'établir dans un lieu (Ibn Manzur, 1985, vol. 13, p. 402). Ainsi, la ville est appelée *madīna* car elle est le lieu de résidence des habitants. Dans les usages arabes, le terme *tamaddun* est souvent utilisé comme synonyme de *ḥaḍāra* (civilisation), ce dernier provenant de la racine *ḥaḍara*, qui s'oppose à *badāwa* (vie bédouine) et désigne l'établissement dans des zones urbaines et peuplées (Muin, 2009, vol. 1, p. 1133). Le terme *ḥaḍara* et ses dérivés apparaissent également à vingt-cinq reprises dans le Coran, témoignant de l'importance accordée à la sédentarisation et à l'urbanité dans la pensée islamique.

En persan également, le terme « civilisation » (*tamaddun*) désigne l'urbanisation et la familiarisation avec les usages et coutumes de la vie citadine. Dans le Dictionnaire Dehkhoda, le mot *tamaddun* est défini comme l'adoption des normes de la vie urbaine et le passage de l'état de rudesse, lié à l'ignorance, à un état de flexibilité et de conscience (Dehkhoda, 1962, p. 942). En anglais, l'équivalent du terme civilisation (*civilization*) renvoie également à la notion de ville et de citoyenneté (Kameron, 1992, vol. 1, p. 89). Les mots *civic* ou *civitas* désignent le statut de citoyen, marquant ainsi la sortie de l'état primitif ou barbare. Ainsi, dans différentes langues et traditions, le concept de « civilisation » partage une caractéristique commune : il évoque la formation d'une vie urbaine civilisée, marquée par l'adoption de règles sociales, la rupture avec la barbarie et la rigidité tribale, et l'établissement de relations de coopération et de convergence entre citoyens en vue d'assurer le bien-être et le progrès collectif.

Dans le langage sociologique et des spécialistes des sciences sociales, la « civilisation » désigne l'orientation vers la rationalité, l'organisation et la structuration du système urbain en vue du perfectionnement matériel et spirituel de l'existence humaine (Djamchidi rad, p. 104). Ibn Khaldoun définit la « civilisation » (*tamaddun*) comme le passage d'une société de l'état de vie bédouine (*badāwa*) à l'état urbain (*madaniyya*) et de

développement civilisationnel (ḥaḍāra), favorisant ainsi l'essor et la prospérité de la vie humaine. Selon Ibn Khaldoun, la civilisation résulte de l'inclination naturelle de l'être humain vers la vie citadine et organisée. Parmi les éléments constitutifs de la civilisation, il énumère la démographie, la richesse, le travail, l'industrie, le savoir, l'art, la géographie, l'urbanisation, la religion et l'esprit de solidarité (Ibn Khaldoun, 2004, vol. 1, p. 73).

Certains auteurs considèrent la civilisation comme le niveau le plus élevé de groupement culturel et le stade le plus vaste de l'identité culturelle, la définissant comme le fruit du raffinement culturel et de l'acceptation d'un ordre social structuré (Wilayati, 2007, vol. 1, p. 31-32). D'autres la perçoivent comme l'ensemble des réalisations et réussites d'une nation, lesquelles favorisent son développement scientifique, artistique ainsi que l'émergence d'institutions sociales et politiques (Gudrazi, 2008 ; Hosseini, 2002). Pour d'autres encore, la civilisation désigne l'ensemble des savoirs, des arts, des techniques, des coutumes et des institutions sociales établis grâce aux inventions, innovations et activités collectives des groupes humains, puis étendus et développés au fil du temps (Ruhul Amin, 2014).

Les chercheurs occidentaux en civilisation utilisent également le terme civilisation pour désigner les diverses formes de progrès dans les manifestations multiples de la vie humaine. Will Durant, célèbre historien et philosophe américain, définit la civilisation comme l'expression d'un ordre social rendant possible la créativité culturelle (Durant, 1958). Henry Lucas, spécialiste américain de l'étude des civilisations, considère la civilisation comme un phénomène complexe et interdépendant englobant l'ensemble des événements sociaux, économiques, politiques ainsi que les expressions artistiques et littéraires (Lucas, 2014). Dans cette perspective, la civilisation apparaît comme un ensemble de facteurs culturels, sociaux et historiques qui, en créant des opportunités dans les divers domaines de l'existence humaine, favorisent le développement et le progrès social.

Il ressort de ce qui précède que la civilisation est le fruit du fonctionnement conjoint d'un ensemble de facteurs intellectuels, culturels et comportementaux propres à une société, et qu'elle possède la capacité de se reproduire et de se diffuser dans

d'autres sociétés. Ainsi, la civilisation peut être définie comme une forme spécifique de développement matériel et spirituel fondé sur la culture, le droit et la gestion organisée de la cité, émergeant à travers un effort collectif et structuré. Ses manifestations, dans les domaines scientifiques, religieux, éthiques, techniques et autres, peuvent être développées et transmises à d'autres sociétés en interaction. Par conséquent, l'adhésion à un système de valeurs, le respect de la légalité et l'établissement d'un gouvernement structuré constituent des éléments fondamentaux de la formation de la civilisation. Cette approche repose sur la convergence, la coopération et la régulation ordonnée de la vie sociale et politique, préparant progressivement les membres d'une nation à mener une existence fondée sur la responsabilité et la légalité, et facilitant (Ahmadi, 2013, p. 21) ainsi leur accès aux bienfaits de l'existence. Dès lors, l'édification d'une civilisation et la réalisation de progrès dans les différents domaines de la vie apparaissent comme l'une des aspirations universelles des sociétés humaines.

A. La proximité sémantique entre culture et civilisation

Pour bien comprendre les concepts de « culture » et de « civilisation » il sied de considérer leur proximité sémantique et leur étroite interdépendance. Ces deux notions renvoient aux acquis matériels, spirituels, intellectuels ainsi qu'aux processus de progrès et de développement des sociétés humaines au fil du temps. La culture comme la civilisation dépendent de divers facteurs tels que la religion, la nationalité et les relations sociales, et produisent des effets et des fonctions similaires. Ainsi, la modernisation, le progrès, la construction identitaire, l'instauration de l'État de droit, la promotion de la conscience collective, l'orientation des modes de vie et l'institutionnalisation des structures sociales figurent parmi les principales retombées communes de la culture et de la civilisation.

Malgré leur proximité sémantique, des différences notables existent entre ces deux concepts, notamment au niveau de leur essence conceptuelle. La « culture » renvoie principalement à la dimension immatérielle, incluant les pensées, les croyances religieuses, l'éthique, les coutumes et les arts, tandis que la «

civilisation » se rapporte davantage à la dimension matérielle et aux résultats des créations humaines dans les domaines des sciences expérimentales et des technologies. Ainsi, bien que culture et civilisation produisent des effets et des fonctions similaires, leur principale distinction réside dans l'opposition entre leurs composantes immatérielles (culturelles) et matérielles (civilisationnelles).

La vision prédominante affirme que la culture regroupe l'ensemble des savoirs, croyances, habitudes, lois, systèmes et normes qui orientent la vie spirituelle ainsi que les comportements des individus, alors que la civilisation désigne plutôt les manifestations matérielles et mécaniques de la vie humaine. Toutefois, cette différenciation n'implique pas une séparation stricte entre les sphères de la culture et de la civilisation ; au contraire, il importe de souligner leur proximité sémantique ainsi que l'influence déterminante des éléments culturels dans la formation des manifestations civilisationnelles.

La culture constitue le fondement de la civilisation et du progrès au sein de toute société. Cependant, son élévation trouve son origine dans la spiritualité. Ainsi, certains penseurs, à l'instar du martyr Mortada Motahhari, soutiennent que : « L'humanité, dépourvue de culture morale et spirituelle, ne saurait réussir dans d'autres domaines. Il n'est pas admissible d'affirmer que la civilisation et la culture humaines sont divisées en deux parts distinctes : l'une matérielle, fruit des inventions, et l'autre humaine, englobant la morale et les règles sociales, lesquelles, n'étant pas issues des inventions, n'auraient aucun effet sur l'émergence de la civilisation. En réalité, une société décadente sur les plans éthique et culturel ne saurait connaître de succès dans d'autres sphères. Ainsi, les dimensions spirituelles exercent une influence déterminante sur le développement de la civilisation humaine. » (Motahhari, 2016, vol. 15, p. 48).

À propos de l'influence profonde des facteurs spirituels dans l'essor et la création de la civilisation humaine, Motahhari déclare : « Il est possible qu'à la suite de la diffusion d'une idéologie et d'une foi claire, ainsi que de l'élévation du niveau de conscience religieuse et sociale, une société accomplisse un bond, passant de la barbarie au plus haut degré de la civilisation humaine ; le

mouvement de l'islam naissant constitue la meilleure preuve de cette réalité. » (Motahhari, 2016, vol. 24, p. 427). Par ailleurs, l'apogée de l'impact des dimensions spirituelles et culturelles du mouvement civilisationnel islamique peut être observé dans la civilisation idéale de l'ère de la Parousie (Zuhûr).

Sur ce, la culture doit être considérée comme la dimension spirituelle et dynamique de la civilisation, tandis que la civilisation en représente l'enveloppe et la manifestation concrète. Dans cette perspective, le rapport entre ces deux notions est celui d'une infrastructure et d'une superstructure : la culture, apparue avec l'être humain, possède une ancienneté égale à celle de l'humanité, tandis que la civilisation, marquée par un caractère cumulatif et progressif, et associée aux inventions, à l'industrie, à l'urbanisation et aux régulations, est d'apparition plus récente. Malgré leurs distinctions conceptuelles, culture et civilisation sont indissociables ; il n'existe pas de société qui ne possède que l'une sans l'autre, ni où ces deux dimensions ne s'influencent mutuellement. En réalité, elles sont interdépendantes et exercent des effets réciproques.

Sous cet angle, la culture et la civilisation peuvent être envisagées comme deux dimensions abstraites d'une réalité composite et bipolaire : la dimension matérielle et civilisationnelle, fruit des acquis matériels de l'humanité, et la dimension immatérielle et culturelle, héritage spirituel d'une nation. Dans l'usage courant, le terme « civilisation » renvoie souvent à cette signification globale et intégrée. Par conséquent, la civilisation est un phénomène humain résultant de l'évolution empirique et existentielle de l'homme, tandis que la culture apparaît comme un phénomène ethnique, national et religieux propre à chaque société. Toute civilisation porte en elle une vocation universelle et humaine, qui émerge dans un processus historique spécifique et constitue le cadre de vie des peuples qui y appartiennent. La vie sociale de chaque nation se structure ainsi sur cette base, conférant à la société son identité propre, où les dimensions matérielles et spirituelles sont indissociables. De ce fait, la culture, la civilisation et l'ensemble des schèmes de pensée et de comportement humains forment une structure unifiée et globale, que l'on désigne aujourd'hui par les termes d'«

univers de vie » ou, dans la terminologie contemporaine, de « mode de vie ». C'est précisément cette configuration existentielle qui définit la civilisation, laquelle, dans ce sens, englobe toutes les caractéristiques inhérentes au concept de culture.

La démocratie religieuse

Le terme « démocratie » est la traduction occidentale du mot latin *democratia*, lui-même issu du grec ancien, et qui s'est diffusé dans les autres langues européennes. Le mot *democratia* est formé de deux éléments : *demos*, signifiant « peuple », et *kratos*, signifiant « pouvoir » ou « gouvernement ». Ainsi, la démocratie désigne littéralement le « gouvernement du peuple ». Récemment, dans la langue persane, l'équivalent « *mardom-salari* » (gouvernement du peuple) a été proposé et adopté comme substitut terminologique, et a trouvé un usage largement répandu (Achouri, 2007, p. 24).

La démocratie religieuse se fonde à la fois sur la légitimité divine et l'acceptation populaire. Dans sa définition, ce concept insiste sur l'articulation entre la légitimité conférée par Dieu et la participation active du peuple dans les processus de prise de décision et de gestion de la société (Moushkât, 2003 ; Mir Ahmadi, 2009, p. 5). Il est également affirmé que la démocratie religieuse constitue un modèle de gouvernement reposant sur ce double fondement : la souveraineté divine et le consentement populaire. Dans ce système, le gouvernant agit dans le cadre des prescriptions divines, en respectant les principes de justice, en plaçant le service de la communauté au cœur de sa mission, et en œuvrant à créer un environnement propice au développement matériel et spirituel des individus (Mir ahmadi, 2010, p. 207).

La démocratie religieuse constitue, en réalité, une modalité de gouvernance propre aux sociétés islamiques, dans laquelle les citoyens croyants participent activement à la gestion politique de la communauté, tout en se conformant aux enseignements de la charia, et en évitant toute forme de despotisme individuel dans les décisions publiques (Misbāh Yazdi, 2009 ; p. 52-53). Dans un système fondé sur la démocratie religieuse, la légitimité de l'autorité politique et de la gouvernance est octroyée par Dieu, tandis que le peuple, en élisant des dirigeants vertueux et en

respectant les lois islamiques, vient renforcer et consolider cette légitimité. Dans ce cadre, l'ensemble des activités politiques et sociales doit impérativement s'inscrire dans les prescriptions de la charia, et aucune législation contraire à la révélation divine et aux fondements islamiques ne saurait être reconnue comme valide.

B. La place du peuple dans le système de démocratie religieuse

La démocratie religieuse se présente, en réalité, comme une alternative efficace à la démocratie laïque occidentale et une voie appropriée pour permettre au monde islamique de sortir du cadre du sécularisme, en conciliant les valeurs religieuses et spirituelles avec les critères profanes, afin de répondre aux attentes de la société. Ce modèle politique se caractérise par une double légitimité — divine et populaire —, par la primauté du droit, par le contrôle public exercé sur les agents de l'État, et par la gestion des affaires gouvernementales fondée sur le suffrage populaire. Ce type de gouvernance cherche à créer les conditions favorables à l'épanouissement matériel et spirituel de la communauté, à répondre aux aspirations historiques des peuples, à relever les défis posés par la modernité, et à permettre aux citoyens croyants de participer activement aux processus politiques dans le cadre des enseignements de la charia, tout en prévenant toute forme de despotisme individuel. La démocratie religieuse ne vise donc pas seulement à garantir les droits politiques des citoyens, mais entend aussi, en combinant les principes religieux avec la participation populaire, instaurer un système à la fois juste et efficace.

Dans la pensée islamique, la souveraineté et l'autorité (wilaya) appartiennent exclusivement et essentiellement à Dieu. C'est Lui qui a doté l'homme de volonté et de libre arbitre, le rendant ainsi responsable de son propre destin (Mibadi & Karimi Vala, 2018, p. 31-32). Cette capacité confère à l'être humain la dignité de la vice-régence divine (khilafa) (Mir ahmadi, 2010, p. 42). Ainsi, Dieu a confié le pouvoir politique à l'homme en tant que dépôt (amanah). Le Coran atteste de cette légitimité conférée par Dieu à l'homme pour exercer la gouvernance sur terre, comme l'illustre ce verset : « Ô David ! Nous t'avons désigné comme successeur

[et représentant] sur terre ; juge donc entre les gens avec justice... » (Sourate, Çâd, 38 : 26.)

La démocratie repose sur la création de changements et de transformations par l'implication active du peuple dans le système politique. La base de ces changements réside dans le rôle actif des individus dans la gestion de leur propre condition de vie, ce qui permet toute transformation des circonstances sociales. Le changement conscient et volontaire constitue le fondement de toute autre mutation sociale, car les transformations sociales naissent également de la volonté et du désir humains. À cet égard, le Saint Coran déclare : « *En vérité, Dieu ne modifie pas l'état d'un peuple tant qu'ils ne modifient pas ce qu'il y a en eux-mêmes* » (Sourate Ar- Ra'd, 13 : 11). Il ajoute également : « *C'est qu'en effet Allah ne modifie pas un bienfait dont Il a gratifié un peuple avant que celui-ci change ce qui est en lui-même* » (Sourate Al-Anfal, 8 : 53).

Selon les versets coraniques, les prophètes et les dirigeants divins ont été chargés d'appeler les gens à les soutenir et à les suivre pour établir un gouvernement juste, et non d'imposer leur autorité par la force. À cet égard, plusieurs versets soulignent cette approche de gouvernance basée sur le choix libre et non sur la contrainte, tels que : « *Il n'y a aucune contrainte en religion. La voie droite est clairement distincte de l'égarement* » (Sourate Al-baqara, 2 : 256), « *Réfère-les à la vérité ; tu n'es qu'un avertisseur, tu n'as aucun pouvoir sur eux* » (Sourate Al-Ghashiyah, 88 : 21), « *Nous ne t'avons pas désigné comme gardien d'eux* » (Sourate Al-Isra, 17 : 54), « *Tu n'es qu'un avertisseur* » (Sourate Fatir, 35 : 23), « *Il n'appartient au messenger que de transmettre le message* » (Sourate Al Maidah, 5 : 92) , et « *Et je ne suis pas votre gardien* » (Sourate Al An'am, 6 : 66). Ces versets soulignent l'importance du libre arbitre, de la liberté, du respect de la dignité humaine et de la nécessité de la souveraineté populaire dans le destin des individus. Ils montrent également qu'il n'y a pas de place pour le despotisme ou l'imposition dans le système de gouvernance islamique.

Les hadiths insistent également sur cette idée. Par exemple, l'Imam Ali (paix sur lui) souligne la place du peuple et son rôle dans la gouvernance islamique en déclarant : « *Ô gens, présents*

et absents, la question de la gouvernance est une affaire et un droit qui vous appartiennent. Personne n'a de droit sur cela, sauf celui que vous avez désigné comme gouverneur » (Madjlisi, 2024, vol. 32, p. 8). Bien que cette déclaration du commandeur des croyants (paix sur lui) ne se réfère pas directement à l'établissement de la wilaya (autorité) dans sa forme théologique, elle insiste clairement sur l'importance du consentement et du vote du peuple pour la légitimité du pouvoir et la gestion des affaires des musulmans. Le gouvernement de l'Imam Ali reflète la démocratie religieuse, qui a réussi à matérialiser un modèle parfait de gouvernance religieuse, en concrétisant un système fondé à la fois sur la légitimité divine et l'acceptation populaire.

La légitimité, dans son sens politique, est équivalente à la légalité ou la conformité à la loi, qui découle des accords conventionnels (Alem, 1993, p. 105). Cependant, la légitimité ici fait référence à son aspect religieux et à sa source divine. Dans la pensée religieuse, la source de la légitimité du gouvernement est l'approbation divine. En d'autres termes, tout comme, dans l'ordre de la création, la wilaya (autorité) de Dieu sur les affaires de l'existence est incontestée, dans le domaine des obligations et des interdictions ainsi que dans le système législatif, la wilaya législative — c'est-à-dire le droit de légiférer et d'émettre des décrets gouvernementaux — appartient exclusivement à Dieu. Personne, sans Sa permission, n'a le droit de gouverner autrui ni de se mêler des affaires des gens, sauf si Dieu Lui-même accorde cette autorité ou en confie la gestion à une personne ou à un groupe particulier. Ce principe est désigné en théologie islamique par le terme Tawhid al-Tashri'i (l'Unité dans la législation), qui découle du Tawhid al-Rububiyyah (l'Unité dans la Seigneurie et dans la création).

Il est unanimement admis parmi les musulmans que la légitimité du gouvernement du Prophète Mohammad (paix et bénédictions de Dieu sur lui et sa famille) provient de Dieu Tout-Puissant ; en d'autres termes, Dieu lui a conféré le droit de gouverner. Cependant, les gens jouent un rôle fondamental dans la réalisation de son gouvernement. Le Prophète n'a pas imposé son autorité par la force, mais plutôt, les musulmans, de leur propre gré, ont prêté allégeance au Prophète et ont accepté son

gouvernement de bon cœur. Ils ont soutenu sans réserve son gouvernement, consolidant ainsi les bases de son autorité (Mişbāḥ Yazdī, 1998, p. 12). En conséquence, de nombreux érudits chiites croient que la wilaya dans la gestion des affaires sociales et la gouvernance politique de la société appartient directement et exclusivement au Prophète Muhammad (paix et bénédictions de Dieu sur lui et sa famille) et aux Imams infaillibles (paix sur eux). Cependant, à l'ère de l'occultation (ghaybah), cette autorité a été déléguée par l'Imam infaillible aux jurisconsultes justes investis de la délégation générale (Koleyni, 1984, vol.1, p. 67 ; Tabarsi, 1996, vol. 2, p. 356 ; Naraqi, 1996 ; p. 185 Naini, vol. 2 p. 337 & Khwānsārī, 2019 ; Khomeiny, 2000, vol. 2, p. 459-520).

Cette autorité (wilaya) nécessite la participation et le vote du peuple ainsi que l'élection du gouverneur par eux, afin que la gouvernance fondée sur les lois religieuses soit mise en œuvre dans la société, car un gouvernement religieux sans le soutien du peuple ne peut se concrétiser. Ainsi, l'approbation divine et le soutien populaire sont les deux piliers fondamentaux de la démocratie religieuse. Aucun système dépourvu de ces deux piliers, comme les systèmes d'aristocratie, de monarchie héréditaire, de gouvernement élitiste ou de démocratie électorale, ne peut revendiquer la légitimité. C'est pourquoi l'Ayatollah Khamenei définit ces deux piliers de la démocratie religieuse comme étant la traduction de la « république islamique » en affirmant : « La démocratie religieuse n'est rien d'autre que la traduction de la république islamique. » La notion de démocratie n'a pas de précédent historique en Iran. Cette réalité et ce concept ont été définis et réalisés avec la République islamique dans le pays. La révolution a placé la République islamique face à nous. Nous avons compris que deux éléments sont essentiels : d'abord, le fait que le peuple doit prendre des décisions, faire des choix et s'engager dans l'action ; c'est ce qu'on appelle la république. Ensuite, les objectifs et idéaux de ce choix et de ce mouvement doivent être définis par l'Islam pour nous. Il aurait pu, en lieu et place de l'Islam, être défini par une autre entité (Khamenei, 2004). La république signifie démocratie ; islamique signifie religieuse ; la République islamique signifie

une démocratie religieuse. La véritable essence de la démocratie religieuse réside dans le fait qu'un système doit être gouverné et progresser sous la guidance divine et la volonté populaire. La République islamique désigne un modèle où la direction divine et la volonté populaire agissent conjointement pour influencer la construction du système (Khamenei, 2001).

Ce qui précède montre clairement que la démocratie religieuse prend sens et se définit dans le cadre des principes et des valeurs islamiques, tout en respectant les droits des citoyens. Nul n'a le droit de priver les individus de ce droit divin, car dans la pensée islamique, tout en insistant sur la légitimité divine du gouvernement, l'opinion et le consentement du peuple sont également reconnus comme légitimes.

C. La société idéale de Mahdi comme modèle de démocratie religieuse

L'une des caractéristiques fondamentales de la théorie islamique relative à la démocratie religieuse se traduit par l'existence d'un modèle idéal concernant les droits fondamentaux des citoyens, modèle qui s'articule autour de la doctrine du Mahdisme. Dans cette perspective, le statut, les droits et la position sociale et politique des membres de la société font l'objet d'une attention particulière, de sorte que la dignité humaine de chaque individu est préservée et valorisée au plus haut niveau. L'existence d'un tel paradigme oriente la dynamique de la société religieuse vers l'instauration d'un ordre social souhaité et optimal. Les grandes lignes de ce modèle sont esquissées dans les versets coraniques et les traditions prophétiques, et seront examinées plus en détail dans la section consacrée à ses caractéristiques.

Pour que la communauté en état d'intizar (attente eschatologique) puisse s'imprégner et opérationnaliser le modèle mahdiste dans le champ de la culture et de la civilisation elle doit porter une attention accrue aux préalables intellectuels et culturels, ainsi qu'à la consolidation de la rationalité religieuse (aqlāniyya dīniyya) et de la foi au sein du tissu social. Ce n'est qu'à travers la connaissance approfondie des fondements épistémologiques de la culture et de la civilisation islamiques, et

par l'expansion fonctionnelle de ces bases dans la société contemporaine, qu'une orientation culturelle et civilisationnelle enracinée dans le paradigme mahdiste pourra se développer. En produisant des idées à référentiel religieux et en s'engageant dans un effort scientifique soutenu en vue de l'institutionnalisation des critères propres au modèle civilisationnel de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition), les conditions propices seront réunies pour la planification stratégique et l'essor d'un mouvement global de la communauté croyante en la promesse eschatologique, visant à réaliser les idéaux civilisationnels de la Umma islamique.

L'appropriation des symboles et des modèles issus de la culture et de la civilisation de l'ère de la parousie peut constituer un levier majeur pour la revitalisation de la culture et de la civilisation islamiques au sein de la communauté en état d'intizār. De ce fait, prêter une attention particulière aux paradigmes culturels et civilisationnels caractéristiques de la société de l'ère de l'avènement revêt une importance capitale, dans la mesure où ces modèles jouent un rôle clé dans la structuration et la fondation des systèmes sociaux, politiques et économiques de la communauté préparatrice. En effet, les dimensions culturelles et civilisationnelles ne peuvent exercer une fonction propédeutique et préparatoire que si elles sont orientées vers les valeurs et les structures du modèle mahdiste. Il en découle que la communauté qui se veut actrice de la préparation à l'avènement doit s'engager dans un processus d'assimilation des modèles dans les différentes sphères : croyances doctrinales, pratiques sociales, structures économiques et politiques, ainsi que tout ce qui influe sur l'orientation culturelle et civilisationnelle de la société en attente. Cette démarche est une condition sine qua non pour assurer la cohérence et l'efficacité du processus de préparation civilisationnelle à l'établissement du règne eschatologique promis.

Parmi les diverses conceptions islamiques de la démocratie religieuse, la société mahdiste se présente comme le modèle le plus complet et le plus englobant, en ce qu'elle est apte à couvrir l'ensemble des droits fondamentaux des citoyens. Ce modèle trouve un appui explicite dans les sources traditionnelles, où il est désigné comme l'archétype normatif vers lequel doit tendre la

communauté croyante. Le Prophète Mohammad (paix et bénédictions sur lui et sa famille) a, dans un hadith fondamental, souligné la nécessité pour la communauté en attente (al-muntazira) de prendre pour modèle les Imams infaillibles (paix sur eux), en particulier l'Imam Mahdi (qu'Allah hâte sa réapparition), tout en s'opposant aux adversaires de cette voie. Il déclare : « *Bienheureux celui qui atteindra l'époque du Qâim de ma famille et qui, avant même sa révolte, l'aura pris pour guide, suivant ses pas ainsi que ceux des Imams de la bonne direction qui l'ont précédé, et se désolidarisant de leurs ennemis en se réfugiant auprès d'Allah, le Glorieux et le Majestueux. Ceux-là seront mes compagnons et les membres les plus honorés de ma communauté.* » (Sadouq, 1985, vol. 1, p. 287).

Ce hadith éclaire les exigences fondamentales du modèle démocratique religieux fondé sur la légitimité divine : l'adhésion anticipée à l'autorité des Imams de la guidée, le rejet explicite des opposants à cette autorité, et l'orientation consciente de la communauté vers une fidélité doctrinale et politique à l'égard de l'Imam attendu. Dès lors, la société mahdiste, telle que projetée dans les traditions prophétiques et imamites, se présente non seulement comme un idéal théologique, mais aussi comme une matrice normative pour l'organisation sociale, politique et juridique de la communauté croyante.

L'Imam Musa ibn Jafar (paix sur eux) a, lui aussi, mis en lumière les fondements du lien normatif et spirituel qui unit la communauté croyante à l'autorité légitime durant l'occultation de l'Imam attendu. Il déclare : « *Bienheureux sont nos chiïtes qui, durant l'occultation de notre Qâim, s'attachent fermement à la corde de notre wilaya, demeurent constants dans leur fidélité à notre cause et expriment leur désaveu envers nos ennemis. Ceux-là sont de nous et nous sommes d'eux. Ils nous ont agréés comme Imams, et nous avons agréé leur fidélité comme nos chiïtes. Heureux sont-ils, mille fois heureux ! Par Dieu, ils seront, au Jour de la Résurrection, associés à nous dans nos degrés.* » (Idem, vol. 2, p. 361).

Dans le cadre de la théorie islamique de la démocratie religieuse, l'idée idéale du mahdisme constitue l'un des axes fondamentaux. Ce modèle met en lumière la dignité, la position

sociale et le rôle politique du peuple, en assurant la reconnaissance pleine et entière de la valeur humaine de chaque individu au sein de la communauté. L'existence d'un tel paradigme normatif oriente la trajectoire globale de la société religieuse vers l'instauration d'un ordre politique et social optimal. La configuration générale de ce modèle est esquissée dans les textes scripturaires, tant coraniques que traditionnels, et sera détaillée dans la section consacrée à ses caractéristiques spécifiques. L'appropriation du modèle mahdiste dans les domaines de la culture et de la civilisation requiert de la part de la communauté en attente (*al-muntazira*) une attention renouvelée aux infrastructures intellectuelles et culturelles, ainsi qu'à la promotion de la rationalité religieuse et de la foi collective. C'est à travers une connaissance approfondie des fondements épistémiques de la culture et de la civilisation islamiques, et par le développement fonctionnel de ces bases dans la société contemporaine, qu'un paradigme civilisationnel inspiré du modèle mahdiste peut émerger.

La production d'idées à référentiel religieux, conjuguée à un effort scientifique rigoureux visant à institutionnaliser les indicateurs spécifiques du modèle civilisationnel du Mahdi, constitue la condition nécessaire pour créer les infrastructures intellectuelles et sociales indispensables à une planification cohérente. Cela permettra à la communauté croyante, animée par l'espérance eschatologique, de progresser de manière concertée vers la réalisation des objectifs civilisationnels de la Umma islamique. L'appropriation des symboles et des modèles culturels et civilisationnels propres à la société de l'ère de la *Zuhūr* (*parousie*) peut constituer un levier essentiel pour la revitalisation de la culture et de la civilisation islamiques au sein de la communauté en état d'attente (*al-muntazira*). Dès lors, porter une attention particulière aux paradigmes culturels et civilisationnels qui caractériseront la société de l'avènement revêt une importance stratégique, dans la mesure où ils jouent un rôle décisif dans la modélisation et la fondation des structures et des systèmes sociaux de la communauté préparatrice. En effet, les notions de « culture » et de « civilisation » dans le cadre islamique n'acquièrent une véritable fonction propédeutique que

lorsqu'elles sont orientées et inspirées par le modèle civilisationnel mahdiste. C'est pourquoi il importe d'encourager l'assimilation de ces modèles par la société préparatrice dans ses différentes dimensions : croyances doctrinales, pratiques sociales, structures économiques, et institutions politiques. Il convient également de prêter une attention particulière à tout ce qui, dans l'approche culturelle et civilisationnelle, est susceptible d'influencer le devenir de la communauté croyante en attente, afin de créer les conditions favorables à l'émergence d'une civilisation islamique renouvelée, enracinée dans l'horizon eschatologique promis.

La nécessité d'une conformité culturelle et civilisationnelle aux modèles de l'ère de l'Apparition constitue une exigence universelle qui englobe l'ensemble des individus de la société ainsi que les institutions culturelles et politiques. Toutefois, il sied de signaler que la responsabilité des institutions gouvernementales n'est pas moindre. En effet, un gouvernement préparateur est celui qui, en adéquation avec ses objectifs idéaux, entreprend des actions fondamentales et transformatrices visant à se rapprocher des finalités de l'Apparition. Ses orientations et politiques doivent s'inscrire dans une démarche d'approfondissement de la culture mahdiste, tant au niveau national qu'international, tout en étant alignées et cohérentes avec les objectifs définis par le modèle idéal de la société de l'ère de l'Apparition.

Cette conformité pratique et cette orientation de la société envers l'Imam du temps (que Dieu précipite sa réapparition) constituent, en réalité, l'identité culturelle et civilisationnelle d'une société en attente, ainsi qu'un signe de sa vitalité religieuse. Les enseignements religieux englobent l'ensemble des impératifs culturels et civilisationnels, car la religion régule les relations des individus avec Dieu, l'Imam et la société, tout en traçant la trajectoire de l'évolution culturelle et civilisationnelle de cette dernière. Par conséquent, une société véritablement en attente est une société pieuse et ancrée dans la religion, où aucune stratégie d'émulation de l'Imam ne peut exister en dehors de l'adhésion aux enseignements divins et religieux.

Sur ce, le rôle paradigmatique de la société promise pour la

société en attente réside dans son approche monothéiste, holistique, idéaliste et axée sur la justice. Conformément aux recommandations du Prophète (pslf), la société en attente, par son orientation religieuse, s'efforce de répondre aux attentes de son Imam et guide, tout en œuvrant à la construction d'une société pieuse, afin de poser les bases d'un mouvement global fondé sur le modèle civilisationnel de la société mahdiste. Se conformer au modèle mahdiste est nécessaire du fait que sa société représente l'incarnation parfaite de la société religieuse, et que vivre selon les principes mahdistes se traduit par l'adhésion pratique à la religion. En effet, la philosophie du mahdisme vise à revitaliser les valeurs divines au sein de la société et à promouvoir l'épanouissement et l'élévation spirituelle des individus. Il est évident que la concrétisation d'une telle vision implique un chemin long et ardu. Cependant, progresser dans cette voie, à quelque niveau que ce soit, entraînera le développement et la perfection humaine, ainsi que l'élévation culturelle et civilisationnelle de la société islamique.

D. Caractéristiques culturelles et civilisationnelles de la démocratie religieuse dans la société mahdiste

L'idée de la démocratie religieuse, dans sa concrétisation sociale sous une forme idéale, s'oriente vers la société promise mahdiste, où se manifestent pleinement tous les indicateurs d'un système religieux et populaire idéal. La démocratie religieuse fondée sur le modèle mahdisme repose sur des éléments et des caractéristiques qui constituent les fondements principaux des droits individuels et sociaux des individus au sein d'un système humain et islamique transcendant. Les caractéristiques culturelles et civilisationnelles de la démocratie religieuse dans la société mahdisme doivent être recherchées dans les fonctions spécifiques du gouvernement mahdisme dans les domaines de la religion et de la culture. Ces fonctions favorisent l'unité culturelle, la satisfaction générale, ainsi que le développement de la rationalité et de la conscience collective au sein de la société de l'ère de l'Apparition. Elles entraînent des transformations fondamentales dans les domaines de la science, de la culture, de la politique, de l'économie et dans tout ce qui

contribue à l'élévation culturelle et à l'épanouissement matériel et spirituel de la société humaine. Certaines des fonctions et caractéristiques les plus significatives du gouvernement mahdiste sont présentées ci-après.

1. Unité culturelle

La caractéristique la plus marquante de la démocratie religieuse dans la société mahdisme est l'unité culturelle découlant de son unité religieuse. En effet, à l'ère de l'Apparition, période de prédominance religieuse et culturelle de l'islam, l'élément de la « religion » constitue le fondement et la pierre angulaire de la culture et de la civilisation. Cette approche se manifeste dans tous les aspects des comportements individuels et sociaux, aboutissant à la réalisation d'une société monothéiste, vertueuse et pieuse. Dans une société fondée sur la pensée monothéiste mahdiste, la détermination des objectifs généraux, ainsi que des principes et règles régissant les comportements individuels et sociaux, est orchestrée par la volonté divine.

Cette perspective découle de la nature innée des enseignements religieux, car la culture religieuse est fondée sur la disposition monothéiste originelle et sur le retour de la société humaine à son essence authentique. Elle permet l'épanouissement des aspirations innées et transcendantes de l'être humain en quête de perfection. De ce point de vue, la pensée civilisationnelle du mahdisme, en raison de son approche globale et anthropologique, revêt davantage une dimension innée qu'une simple coloration religieuse. En effet, l'islam, sur lequel repose la culture et la civilisation de la société mahdiste, possède une essence innée, et son orientation vers la fitra (nature originelle) constitue le fondement de sa cohérence et de sa pérennité : « *Dirige tout ton être vers la religion exclusivement [pour Allah], telle est la nature qu'Allah a originellement donnée aux hommes* » (Sourate Arrum : 30).

Sur ce, le premier indicateur du gouvernement mahdiste c'est sa fonction religieuse, à savoir l'institutionnalisation d'un mode de vie religieux au sein de la société. De même, la caractéristique la plus saillante de la civilisation idéale mahdisme est la revitalisation de la religion et la diffusion des connaissances religieuses, de sorte que les autres traits marquants de cette

civilisation découlent de la manifestation de la souveraineté religieuse dans la société. Comme l'a souligné l'Émir des croyants (as), l'un des points culminants de la société de l'ère de l'Apparition est le retour au Coran et l'adhésion aux enseignements divins. Il déclare : « *Il ramène les désirs (hawā) à la guidance (hudā) lorsque les gens ont soumis la guidance à leurs désirs, et il ramène l'opinion (ra'y) au Coran lorsque les gens ont soumis le Coran à leurs opinions.* » (Sharif Raḍi, 1994, vol. 2, p. 21 ; Rey Shahri, 1996, vol. 1, p. 187).

D'après ces propos de l'Émir des croyants (as), la fonction majeure du gouvernement mahdiste consiste à réformer les perspectives et à susciter une transformation épistémologique dans la compréhension et la pratique de la religion. Alors que les individus ont fait du Coran un prétexte pour justifier leurs opinions et leurs désirs, le gouvernement mahdiste place le Coran au centre et évalue les points de vue et opinions des individus à l'aune de ce dernier. Dans la société de l'ère de l'Apparition, toutes les incompréhensions, distorsions, interprétations erronées et exégèses fautives imposées à la religion sont rectifiées par l'Imam infaillible, le Mahdi (que Dieu précipite sa réapparition), qui réoriente les esprits vers les véritables connaissances coraniques.

Ce retour des désirs (hawā) vers la voie de la guidance (« yā'tifu al-hawa 'ala al-huda ») et la réorientation des opinions erronées vers les enseignements coraniques (« ya'tifu ar-ra'y 'ala al-Qur'an ») constituent le fondement d'une transformation radicale au sein de la société islamique.

L'accent mis par ce récit sur la fonction religieuse du système mahdiste est significatif et instructif, car les individus, dans leur vie, sont constamment confrontés à des tournants décisifs, chacun orienté vers une direction spécifique. Parfois, cette direction vise à ramener la société humaine d'un état « d'injustice » (ẓulm) vers la « justice » (adl), ou de « l'ignorance » (jahl) vers la « connaissance » (ilm). À l'inverse, il arrive que certains imposent à la société leurs conceptions mentales erronées et fallacieuses sous le couvert de la religion.¹

1. Ceux qui de leurs propres mains, composent un livre puis le présentent comme venant d'Allah.

Cependant, le courant de la vérité, porté par les prophètes et les saints divins, a toujours orienté les sociétés humaines de la décadence et des ténèbres vers la lumière et la rédemption, chaque figure ayant marqué un tournant spécifique et exercé une influence déterminante. Parmi ces événements, l'avènement grandiose du Mahdi promis (que Dieu hâte sa réapparition) représente un point culminant inégalé, englobant l'ensemble du mouvement de la société humaine à travers l'espace et le temps, et guidant l'humanité tout entière vers la droiture et la piété. Ainsi, le miracle de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition) réside dans l'instauration d'une souveraineté absolue de la religion et dans la présence concrète des enseignements coraniques dans tous les aspects de la vie humaine. Cette fonction extraordinaire, propre au gouvernement mondial mahdiste, est unique et sans équivalent dans l'histoire de l'humanité.

Ainsi, ce qui prévaut dans une société fondée sur la culture et la civilisation mahdiste, ce sont les valeurs religieuses et les aspirations transcendantales innées des êtres humains. Dans cette civilisation, le bien-être matériel, le confort, ou les réalisations scientifiques et techniques spectaculaires au sein de l'organisation sociale ne sauraient jamais se substituer aux aspirations intérieures ni aux préoccupations spirituelles et innées de l'humain. Au contraire, tout est conçu pour favoriser la croissance spirituelle de l'individu vers des objectifs sublimes, permettant l'épanouissement des inclinations sacrées enfouies dans la nature originelle (fitra) de chaque être humain.

2. Satisfaction générale

La démocratie religieuse dans la société mahdiste se caractérise pas sa satisfaction générale des individus. Le gouvernement de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition) est un gouvernement qui règne sur les cœurs et les âmes, établissant un lien d'affection, d'intimité et de connexion spirituelle entre le peuple et son leader. Ce gouvernement repose sur les fondements de la foi, de la connaissance, de l'amour et de l'attachement émotionnel. Les gens l'aiment profondément, d'une manière si unique qu'aucun précédent de ce genre n'existe

dans l'histoire de l'humanité. Le Prophète (pslf) a décrit la popularité extraordinaire de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition) parmi les gens en ces termes : « *Je vous annonce la bonne nouvelle du Mahdi, qui sera envoyé à ma communauté en un temps de discorde et de bouleversements. Il remplira la terre de justice et d'équité, comme elle fut remplie d'injustice et d'oppression. Les habitants des cieux et de la terre seront satisfaits de lui.* » (Toussi, 1991, p. 178). Ailleurs, le Prophète (pslf) déclare : « *Le Mahdi est un homme issu de ma descendance... Sous son règne, les habitants de la terre, ceux des cieux et même les oiseaux dans l'air seront satisfaits.* » (Yacoub, 2000, p. 175).

Dans une autre narration, il est rapporté : « *Sa communauté se rassemblera autour de lui comme les abeilles se rassemblent autour de leur reine* » (Idem). Il est évident que l'expression de cet amour et de cette affection est particulièrement appropriée et louable à l'ère de l'attente. Certaines narrations mentionnent que l'annonce même de l'avènement de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition) suscite une joie universelle, un enthousiasme mondial et un accueil sans précédent de la part des peuples pour son soulèvement. Cet engouement est tel que même les défunts souhaitent revenir à la vie pour assister à la splendeur et à la grandeur de son Apparition. Selon l'Imam Ali (paix sur lui) : « *Les habitants des cieux et leurs résidents se réjouiront de son avènement* » (Nu'mani, 1977, p. 215).

Selon l'Imam Musa Kāzim (paix sur lui), dit : « A l'occasion de l'avènement du Qāim (paix sur lui), les croyants et les habitants des cieux éprouveront une joie profonde. Aucun mécréant ni polythéiste ne subsistera sans ressentir de l'aversion pour cet événement. » (Sulayman, 1996, p. 333). Huzayfa rapporte du Prophète Moḥammad (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui) : « Les habitants des cieux, ceux de la terre, les oiseaux, les bêtes sauvages et les poissons dans la mer se réjouiront de son avènement. Sous son règne, les eaux s'accroîtront, les fleuves s'étendront, la terre multipliera ses récoltes, et les trésors seront exhumés » (Shafi'ī, 1986, p. 149). Le gouvernement mahdiste se distingue par son caractère populaire et son exceptionnelle acceptation sociétale. En effet, il repose sur des valeurs religieuses

fondamentales, et les relations qui le sous-tendent sont fondées sur des principes tels que le sacrifice, la charité, la frugalité, l'ascétisme, et autres vertus similaires. Dès lors, en constatant ces vérités, les individus accueilleront ce gouvernement avec une adhésion sincère et spontanée

Il est évident que l'exigence d'un tel amour implique une préoccupation constante pour la satisfaction et un engagement assidu à obtenir le contentement de cette figure sainte. En effet, conformément au contenu du verset coranique : « Dis : Si vous aimez Allah, suivez-moi, Allah vous aimera et pardonnera vos péchés » (sourate Aali Irman : 31), quiconque aspire à obtenir la satisfaction divine doit se conformer aux directives de l'argument divin (ḥujjat Allah). Dans une lettre noble (tawqī' sharīf) de l'Imam Mahdi, adressée à cheikh Moufid (qu'Allah sanctifie son âme), les comportements répréhensibles et les péchés commis par certains chiïtes sont désignés comme l'une des principales, voire la seule cause, du prolongement de l'occultation et de l'éloignement des fidèles de la rencontre de leur Imam. Il y est dit : « *Rien ne nous retient loin d'eux sinon ce qui nous parvient de leurs actions que nous réprouvons et que nous n'agréons pas d'eux* » (Tabarsi, 1996, vol. 2, p. 323). En outre, l'Imam recommande : « *Orientez votre intention envers nous, en cultivant l'affection selon la tradition claire ; certes, je vous ai prodigué le conseil, et Allah est témoin contre moi et contre vous* » (Madjlisi, 1982, vol. 53, p. 179). Ainsi, l'obéissance aux injonctions de l'Imam et l'éloignement des péchés sont une condition sine qua non pour quiconque aspire à une connaissance véritable et à une affection sincère envers lui. En effet, la satisfaction de l'Imam ne peut être obtenue que par la conformité à sa voie, l'adoption de la piété (taqwā) et l'embellissement des comportements par des vertus morales élevées.

3. La justice universelle

Parmi les caractéristiques fondamentales du modèle de démocratie religieuse dans la société mahdiste figure la diffusion de la justice et la revitalisation de la culture d'équité à l'échelle mondiale. Le développement de cette culture de justice constitue

également le socle sur lequel reposent les autres dimensions du progrès sociétal. Comme il est rapporté : « *En vérité, dans la justice se trouve l'aisance et l'expansion* » (Subhi, 2015, p. 57). En effet, la justice agit comme un principe organisateur qui assure l'harmonie sociale en assignant à chaque chose sa juste place. (Sharif Raḍi, 1994).

L'accent mis par les enseignements religieux sur la question de la justice s'explique par l'importance capitale et les vastes répercussions de l'instauration de l'équité dans la vie humaine. Dès lors, la réalisation de la justice constitue une préoccupation constante de l'humanité, tandis que son absence, au fil de l'histoire, a engendré d'innombrables souffrances et injustices à l'encontre des peuples. L'expansion de la justice dans la société apparaît ainsi comme un remède universel, capable de résoudre les diverses crises et dysfonctionnements — qu'ils soient culturels, politiques, économiques ou sociaux.

L'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition) incarne parfaitement l'attribut de Qâim bi-l-qisṭ (Celui qui se lève pour la justice), et son gouvernement eschatologique se présente comme la manifestation suprême de l'équité et de la rectitude. À tel point que cette qualité est devenue l'un de ses traits distinctifs, comme le souligne la formule : « Paix sur le Qâim attendu, connu pour sa justice ! » (Al-salām ala al-Qâim al-muntaẓar wa al-adl al-mushtahar) (Madjlisi, 1982, vol. 99, p. 101).

Selon les traditions rapportées, l'expansion de la justice et de l'équité constitue l'une des missions centrales du gouvernement de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition). En effet, son avènement est destiné à purifier la société de l'époque de la parousie (zuhûr) de toutes les formes d'oppression et d'injustice. Plusieurs hadiths témoignent de cette vocation éminente :

1. L'Imam al-Sâdiq (as) décrit ainsi la caractéristique de justice et de lutte contre l'injustice propre au règne mahdiste : « *Lorsque le Qâim se lèvera, il jugera avec équité et, sous son autorité, l'injustice disparaîtra* » (Tabarsi, 1996, p. 462 ; Irbili, 1961, vol. 3, p. 465).
2. L'Imam Hussein (as) souligne également la dimension universelle de la justice qui prévaudra sous le gouvernement

de l'Imam Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition), en déclarant : « *Lorsque le Restaurateur de la justice se lèvera, sa justice englobera aussi bien le vertueux que le pécheur* » (Barqi, 1951, vol. 1, p. 61).

3. L'Imam attendu (que Dieu hâte sa réapparition) poursuivra l'établissement de la justice à un degré tel que, par l'instauration de son État équitable, toute forme d'injustice sera éradiquée de la surface de la Terre. À ce sujet, l'Imam Bâqir (as) affirme : « *Jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus aucune trace d'oppression.* » (Madjlisi, 1982, vol. 24, p. 166). Ainsi, l'ère de son avènement marquera la disparition totale de la tyrannie, au point qu'aucun recoin du monde ne portera encore les stigmates de l'injustice.

4. Mufaḍḍal ibn Umar rapporte de l'Imam Sâdiq (as) : « *Le Qâim, qui se lèvera après son occultation, tuera le Dajjâl et purifiera la Terre de toute forme d'injustice et d'oppression* » (Ṣaduq, 1985, vol. 2, p. 336). Il est ainsi décrit comme celui qui assainira le monde entier des fléaux de la tyrannie.

5. Par ailleurs, l'Imam Rida (as) met en lumière l'ampleur cosmique de cette justice restaurée : « *Lorsqu'il se manifestera, la Terre resplendira de sa lumière, et il établira la balance de la justice parmi les gens, de sorte que nul n'opprimera plus personne* » (Tabarsi, 1997, p. 43). Ainsi, son avènement marquera l'ère où la justice régnera de manière absolue, éliminant toute possibilité d'oppression dans les relations humaines.

6. Jabir rapporte de l'Imam Bâqir (as) cette parole explicite concernant l'équité radicale du gouvernement du Qâim (que Dieu hâte sa réapparition) : « *Lorsque notre Qâim se lèvera, il répartira les biens de manière équitable et exercera la justice parmi les créatures du Tout-Miséricordieux, qu'ils soient vertueux ou pécheurs* » (Sadouq, 1966, vol. 1, p. 161). Ce partage impartial des ressources illustre la portée universelle de la justice sociale à l'époque de son avènement.

Ainsi, l'approche centrée sur la justice constitue l'un des traits distinctifs de la culture et de la civilisation mahdiste à l'ère de la

parousie. L'insistance des traditions sur le principe de justice, ainsi que la valorisation du projet de justice sociale dans le gouvernement du Mahdi (que Dieu hâte sa réapparition), témoignent de l'importance et du rôle fondamental de la promotion de la justice dans le développement et l'essor de la société à cette époque.

4. La rationalité cognitive

Une autre caractéristique majeure de la démocratie religieuse dans la société mahdiste réside dans la progression de la conscience collective et le développement d'une rationalité cognitive approfondie à l'époque de la Manifestation. L'Imam Bâqir (as) décrit ce renouveau intellectuel en ces termes : « *Lorsque notre Qâim se lèvera, Dieu posera Sa main sur les têtes des serviteurs, unifiant ainsi leurs intelligences et parachevant leur raison* » (Koleyni, 1984, vol.1, p. 56 ; Şaduq, 1985, vol. 2, p. 675).

Le terme aql (raison) renvoie, dans son acception lexicale, à l'idée de retenue, de maîtrise et d'empêchement. Ainsi, le lien qui entrave le genou du chameau est appelé iqāl, car il contrôle l'animal en limitant ses mouvements indésirables. Par analogie, la raison est nommée ainsi parce qu'elle représente cette force intérieure capable de dominer les passions et de contenir les pulsions anarchiques de l'âme humaine. Dans son usage conceptuel, aql désigne le siège de la compréhension et de la saisie des vérités. Il permet à l'individu de discerner ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui doit être et ce qui ne doit pas être. Il distingue le vrai du faux, le bien du mal, et oriente l'homme vers la félicité tout en le prémunissant contre la damnation.

Par « rationalité », il convient d'entendre l'usage de la faculté de raison et d'intelligence en vue d'une compréhension correcte, d'une prise de décision judicieuse et d'une vision prospective orientée vers les finalités ultimes de l'existence. L'exercice de cette puissance cognitive qu'est la raison se manifeste sous deux formes : théorique et pratique.

En théorie, la raison constitue une faculté cognitive qui guide les croyances et la vision du monde de l'être humain, identifie les inconnues et discerne les vérités. En pratique, elle permet de distinguer le bien du mal, d'opérer des choix éclairés et de conférer à

la conduite humaine sa valeur et son efficacité. Ainsi, la raison théorique élucide la philosophie et les objectifs de la vie humaine, alors que la raison pratique est chargée d'évaluer les valeurs et de définir les critères dans les relations morales et juridiques entre les individus. Elle modère les inclinations humaines et oriente les motivations ainsi que les ressorts de la volonté vers ce qui assure le salut et la prospérité véritables. De ce fait, en islam, la position de la raison est si éminente qu'elle est comptée parmi les deux preuves divines instituées par Dieu à l'adresse de Ses serviteurs, et c'est sur sa base qu'ils seront jugés et interpellés. L'Imam Każim (as) s'adressa à Hishām ibn Ḥakam en ces termes : « *En vérité, Dieu a deux types de preuves envers les êtres humains : une preuve apparente et une preuve cachée. Quant à la preuve apparente, elle réside dans les messagers, les prophètes et les Imams. Pendant que la preuve cachée réside dans les esprits des gens* » (Koleyni, 1984, vol.1, p.16 ; Harrani, 1982, p. 386).

La rationalité, dans le domaine de la culture et de la civilisation, nécessite une approche intentionnelle dans la prise de décisions, ainsi qu'une utilisation efficace des opportunités et des capacités pour construire l'avenir et améliorer les conditions de vie. Par conséquent, la véritable rationalité doit être distinguée de la rationalité apparente, qui est souvent trompeuse. Ce qui conduit à une déviation de la voie correcte de la rationalité, c'est un dysfonctionnement dans le système de calculs et de raisonnement, qui peut se manifester sous diverses formes, telles que l'usage du sophisme dans le cadre de la guerre cognitive.

Ainsi, la rationalité idéale est une rationalité fondée sur la religion, où les enseignements religieux sont perçus comme un capital politique, social et culturel. La rationalité issue de la religion rejette le conservatisme rigidifié, car l'acharnement et l'inflexibilité face au changement et à l'innovation représentent des obstacles majeurs à la créativité et au progrès. En revanche, la rationalité religieuse est compatible avec la modernité et le progrès, tant qu'ils ne sont pas contraires à l'épanouissement et à la sagesse humaine.

La source de la rationalité cognitive est à rechercher dans le savoir et la connaissance, tout comme la caractéristique marquante de la société à l'époque de la parousie sera l'éclat scientifique et l'extraordinaire expansion des connaissances générales. L'Imam Sâdiq (as) a évoqué l'avancée stupéfiante des sciences durant cette

période en ces termes : « *La connaissance se compose de vingt-sept lettres. Tout ce que les messagers ont apporté et que l'humanité a acquis jusqu'à ce jour ne constitue que deux lettres. Mais lorsque notre Qâim se lèvera, il dévoilera les vingt-cinq autres lettres et les diffusera parmi les gens, réunissant ainsi les deux lettres précédentes, de sorte que la connaissance sera pleinement divulguée et partagée sous forme de vingt-sept lettres* » (Hilli, p. 320 ; Kurani, 1986 vol. 4 ; p. 55).

L'ère de la parousie sera l'ère de l'épanouissement des sciences et des connaissances. Durant cette période dorée, les réalisations scientifiques exceptionnelles de l'humanité révéleront des secrets fascinants, et la société de l'époque de la Manifestation, sous la guidance et les orientations de l'Imam Mahdi, s'engagera dans l'immensité du savoir, atteignant des vérités étonnantes. L'avancée scientifique et le progrès maximal de l'humanité à cette époque seront d'une ampleur tellement prodigieuse que l'évolution des sciences humaines depuis le début jusqu'à aujourd'hui apparaîtra minime et négligeable en comparaison. Les efforts scientifiques porteront leurs fruits et la pensée humaine conquerra tous les sommets de la culture et de la connaissance.

L'Imam Ali (as), en expliquant l'importance de l'approche scientifique dans la société, déclare : « *Nous devons non seulement apprendre la science, mais aussi la produire. Nous devons devenir un pays de savants* » (Ibn Abil Hadid, charh Nahj Al-Balagha, Vol.20, p.319). Dans un autre hadith lui attribué, il est rapporté : « *La science est une autorité, celui qui la trouve gouvernera, tandis que celui qui ne la trouve pas sera gouverné.* » (Ibn Abi Al Hadid, 2002, vol. 20 ; p. 319). Cela signifie que la science est équivalence du pouvoir ; quiconque possède la science peut exercer l'autorité. La dynamique de la pensée islamique se distingue par la rationalité cognitive et l'approche scientifique qui lui est propre. Cette perspective a permis à la pensée islamique de rester toujours vivante et florissante, poursuivant son expansion croissante.

Dans la société de l'ère de la Parousie, grâce au développement remarquable des sciences et aux avancées industrielles et technologiques, une transformation profonde se produira dans les modes de vie, marquée par une intégration fluide des processus sociaux et une facilité accrue des communications et des

interactions. Selon les traditions rapportées, cette évolution atteindra un degré tel que les échanges entre l'Imam attendu (aj) et ses partisans se feront sans l'intermédiaire d'un quelconque messenger physique. L'Imam Sâdiq (as) affirme à ce sujet : « *Lorsque notre Qâim se lèvera, Dieu fortifiera les capacités auditives et visuelles de nos chiïtes, de sorte qu'il n'y aura plus de besoin de messenger entre eux et le Qâim ; leur parlera, et ils l'entendront et le verront, alors même qu'il restera à sa place* » (Rawandi, 2000, vol. 2, p. 841). Ainsi, cette description suggère non seulement un progrès technique exceptionnel, mais aussi une évolution des facultés humaines elles-mêmes, préparant le terrain pour une société unifiée sous la guidance directe de l'Imam.

Dans un autre hadith, l'Imam Sâdiq (as) déclare : « En vérité, au temps du Qâim, le croyant, tout en se trouvant à l'Orient, verra son frère qui est à l'Occident, et de même, celui qui est à l'Occident verra son frère qui est à l'Orient » (Golpaygani, 2013, p. 483). De tels récits semblent évoquer, de manière anticipée, le développement industriel et la maturation des moyens de communication qui émergeront à l'échelle mondiale à cette époque. Il ne fait aucun doute que les progrès multiformes des sciences dans la société de la Parousie favoriseront l'élévation du niveau culturel général, permettront l'instauration d'une solidarité universelle et conduiront à la suppression des intermédiaires et des distances entre les individus.

Conclusion

1. Il ressort de ce qui précède que, dans la pensée islamique, la démocratie religieuse repose sur deux piliers fondamentaux : d'une part, la légitimité divine, et d'autre part, l'acceptation populaire.
2. Parmi les systèmes politiques existants, la démocratie religieuse propose un modèle distinct de gouvernance idéale, qui, tout en restant fidèle aux principes et valeurs fondamentaux, met l'accent sur le soutien et la participation large des citoyens dans le processus décisionnel et dans la configuration de l'avenir politique ainsi que dans la gestion des affaires de la société.
3. L'incarnation parfaite et concrète de la démocratie religieuse se manifeste dans la société idéale instaurée par l'Imam Mahdi, où tant le système que la direction politique jouissent d'une légitimité complète tout en bénéficiant d'une pleine adhésion populaire. Les indicateurs et les fonctions du régime mahdiste, dans ses diverses dimensions, peuvent ainsi servir de modèle pour les sociétés humaines contemporaines, en quête de réponse à leurs besoins matériels et spirituels.
4. Les versets coraniques et les traditions rapportées décrivent les dimensions exemplaires du système mahdiste ainsi que ses fonctions dans les domaines religieux, culturel, éthique, éducatif, gouvernemental, politique, économique et social. L'approfondissement et l'expansion de la religiosité, l'établissement de la justice, et la prééminence de la rationalité dans la société de l'ère de la parousie, favorisent l'unité culturelle, le consensus populaire et la croissance intellectuelle, apportant ainsi à l'humanité un monde empreint de justice.
5. Ces indicateurs constituent un phare qui éclaire et facilite la marche ascendante de la communauté islamique vers un avenir radieux. L'adoption de ces modèles permettrait à la société islamique et à l'humanité entière d'accéder à un épanouissement global, garantissant de manière idéale les libertés légitimes, la dignité humaine et les droits individuels et sociaux de toutes les couches de la population.

Bibliographie

*Le Coran.

1. Abd al-Rahman 'Alam (1993). Bonyādhā-ye 'Elm-e Siyāsāt [Fondements de la science politique]. Téhéran : Nashr-e Ney.
2. Ahmad Hussein Ya'qub al-Urduni (2000). Haqiqat al-I'tiqad bi-l-Imam al-Mahdi al-Muntazar (aj). Jerash-Jordanie: Dar al-Mallak.
3. Ahmadi, Mohammad Mahdi (2013). Histoire de la civilisation et de la culture islamique. Qom: Éditions Institut Bustan al-Kitab.
4. Amid, Hassan (2014), Dictionnaire Amid (32e éd.). Téhéran : Nashr-e Amir Kabir.
5. Arbili, Ali ibn Isa ibn Abi al-Fath (1961). Kashf al-Ghumma fi Ma'rifat al-A'imma, édité par Sayyid Hashim Rasuli Mahallati. Tabriz: Éditions Maktabat Bani Hashimi.
6. Ashuri, Dariush (2010). Encyclopédie politique. Téhéran : Éditions Morvarid.
7. Barqi, Ahmad ibn Khalid (1951). Al-Mahasin, édité et annoté par Sayyid Jalal al-Din Husayni. Téhéran : Éditions Dar al-Kutub al-Islamiyya.
8. Changiz Pahlavan (1999). Fahang Chenasi [Études culturelles]. Téhéran : Payam-e Emrouz.
9. Dehkhoda, Ali Akbar (1962). Dictionnaire Dehkhoda, sous la direction du Dr. Moin. Téhéran : Société d'impression offset Golshan.
10. Durant, Will (1958). Histoire de la civilisation, traduction d'Ahmad Aram et al. Téhéran : Eqbal : Franklin.
11. Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1989). Kitab al-Ayn (2e éd.), édité par Mahdi Makhzumi et Ibrahim Samarraei. Qom : Hijrat.
12. Gudarzi, Gholam Reza (2007). Tasmīm-gīrī-ye Estirātizhīk: Motāle'eh-ye Moredī-ye Ruykard-e Mow'ūdgarāyī-ye Shī'e [Prise de décision stratégique : Étude de cas sur l'approche eschatologique chiite]. Téhéran : Éditions de l'Université Imam Sadiq (as).
13. Harrani, Hasan ibn Ali ibn Shu'ba (1983). Tuhaf al-Uqul an Al al-Rasul (as), édité par Ali Akbar Ghaffari, 2e édition. Qom : Institut des publications islamiques.
14. Henry Lucas (2014), Histoire de la civilisation (8e éd.), traduit en persan par 'Abd al-Hussein Āzarang. Téhéran : Éditions Sokhan.
15. Hilli, Hasan ibn Sulayman (2000). Mukhtasar al-Basa'ir, édité par Muzaffar, Mushtaq. Qom : Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
16. Hussein, Mohammad Arif (2002). Ru'yāru-yi tamaddun-i islāmī wa modernīte [La confrontation entre la civilisation islamique et la modernité], 1ère édition. Qom : Centre international de traduction

et de publication al-Mustafa.

17. Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid (1983). *Sharh Nahj al-Balagha*. Edité par Mohammad Abu al-Fadl Ibrahim, 1ère édition. Qom: Bibliothèque Ayatollah al-Uzma Mar'ashi Najafi.

18. Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariya (1983). *Mu'jam Maqayis al-Lugha*, édité par Abd al-Salam Muhammad Harun. Qom : Maktab al-A'lam al-Islami.

19. Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (1963). *Tarikh Ibn Khaldun*, traducteur : Abd al-Muhammad Ayati. Téhéran : Institut de recherche en sciences humaines et études culturelles.

20. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1984). *Lisan al-Arab*. Qom: Nashr Adab al-Hawza.

21. Jalal Rafi' (1995). *Culture invasive, culture productive : À propos de la culture et de ses attributs*. Téhéran : Éditions Ettela'at.

22. Jamshidi Rad, Muhammad Sadiq et Mohsen Adib Behrouz. *Exigences et nécessités de la réalisation d'une nouvelle civilisation islamique basée sur la conduite politique du Prophète (p), Siyasat-e Mot'aliyeh*, n°24, p.104.

23. Kamel Sulayman (1996). *Yawm al-Khalās fi Zill al-Qā'im al-Mahdi (aj) [Le jour de la délivrance sous l'ombre du Mahdi]*. Qom : Nashr Anwar al-Huda.

24. Kamran Bakhti (1992). *Dictionnaire anglais-persan, synonymes et antonymes*. Téhéran : Nashr Kalameh.

25. Khamenei, Ali (2019). *Siyāsāt az manzar-e Āyatollāh Khāmene'ī [La politique selon la perspective de l'Ayatollah Khamenei]*, compilé par Amir Siyahpush, Institut de recherche culturelle de la révolution islamique. Téhéran : Bureau de préservation et de publication des œuvres de l'ayatollah Khamenei, Éditions de la révolution islamique.

26. Khomeiny, Rouhollah (2000). *Kitab Al-Bay'*. Téhéran : Institut pour la compilation et la publication des œuvres de l'imam Khomeiny.

27. Kolayni, Mohammad ibn Ya'qub (1984). *Al-Kafi* (5e éd.), édité par Ali Akbar Ghaffari. Téhéran : Dar al-Kutub al-Islamiyya.

28. Kurani al-Amili, Ali (1990). *Mu'jam Ahadith al-Imam al-Mahdi (as)*. Qom : Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya.

29. Majlisi, Mohammad Baqir (1982). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar (as)* (2e éd.), édité par un groupe de chercheurs. Beyrouth: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

30. Maqdisi al-Shafi'i, Yusuf ibn Yahya (sans date). *Iqd al-Durar fi Akhbar al-Muntazar*. Le Caire : 'Alam al-Fikr.

31. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1998). *Hokūmat va Mashrū'iyat [Gouvernement et légitimité]*, Revue Ketab-e Naqd, N°7.

32. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2009). *Mardom-sālārī-ye Dīnī va Nazariye-ye Velāyat-e Faqīh* [Démocratie religieuse et théorie de la wilayat Faqih (3e éd.)]. Qom : Éditions de l'Institut d'enseignement et de recherche Imam Khomeiny (ra).
33. Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi (2000). *Negāhī Gozarā be Nazariye-ye Velāyat-e Faqīh* [Un aperçu de la théorie de la wilayat Faqih], compilé par Mohammad Mahdi Naderi. Qom : Institut d'enseignement Imam Khomeiny.
34. Meshkāt, Mohammad (2003). Sources, fondements et composantes de la démocratie religieuse. *Revue de recherche sur la révolution islamique* (Université d'Ispahan), n°9-10 (23 pages, de 4 à 26).
35. Meybodi, Ahmad Aghaee & Karimi Vala, Mohammad-Reza (2018). *Tabyīn-e Mabānī-e Naqlī va 'Aqlī-ye Mardomsālārī-ye Dīnī* [Analyse des fondements scripturaires et rationnels de la démocratie religieuse]. *Revue scientifique des recherches sur la révolution islamique*, vol.7, n°26, p.27-48.
36. MīrAhmadī, Mansūr (2008). *Nazm-e Democrātik-e Mashveratī va Olgou-ye Mardomsālārī-ye Dīnī* [L'ordre démocratique délibératif et le modèle de démocratie religieuse]. *Revue de sciences politiques*, vol.3, n°1, p.236-293.
37. MīrAhmadī, Mansūr (2009). *Nazariye-ye Mardom-Salari-ye Dini : Mafhoum, Mabani va Olgou-ye Nezam-e Siyasi* [Théorie de la démocratie religieuse : Concept, fondements et modèle du système politique]. Téhéran : Université Shahid Beheshti.
38. Moin, Mohammad (2009). *Dictionnaire persan Moin* (4e éd.). Téhéran : Nashr-e Zarrin.
39. Mostafawi, Hassan (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Téhéran : Ministère de la culture et de l'orientation islamique.
40. Motahhari, Morteza (2016). *Recueil des Œuvres complètes du martyr Motahhari*. Téhéran : Sadra.
41. Motaqizadeh, Zeynab (2009). *Jahānī Shodan va Farhang-e Mahdavi* [Mondialisation et culture mahdiste]. Téhéran : Fondation culturelle de l'Imam al-Mahdi (aj), Centre spécialisé de l'imamat et de mahdisme.
42. Nā'inī, Mohammad Hussein, Khwānsārī Najafī, Moussa (2019). *Munyat al-Tālib fi Hāshiyat al-Makāsib*. Qom : Bureau des publications islamiques de la corporation des enseignants du séminaire de Qom.
43. Narāqī, Mollā Ahmad ibn Mohammad Mahdī Narāqī Kāshānī (1996). *'Awā'id al-Ayyām fi Bayān Qawā'id al-Ahkām*. Qom :

Bureau de la prédication islamique du séminaire de Qom. Centre des publications.

44. Nīlī Najafī, Ali ibn 'Abd al-Karīm Bahā' al-Dīn (1981). Muntakhab al-Anwār al-Mudī'a fī Dhikr al-Qā'im al-Ḥujja (aj), édité par 'Abd al-Laṭīf Husseini Kūhkamarī. Qom : Editions Khayyām.
45. Nu'mānī, Mohammad ibn Ibrahim (Ibn Abī Zaynab) (1977). Al-Ghayba, édité par Ali Akbar Ghaffārī. Téhéran : Maktabat al-Sadouq.
46. Qutb al-Dīn Rawandī, Sa'id ibn Hibat Allah (1988). Al-Khara'ij wa-l-Jara'ih, Qom: l'Institut de l'Imam al-Mahdi (aj).
47. Rawandī, Qutb al-Dīn Sa'id ibn Hibat Allah (1988). Al-Khara'ij wa-l-Jara'ih. Qom : l'Institut Imam al-Mahdi (aj).
48. Rey Shahri, Mohammad Mohammadi (1995). Mizan al-Hikma. Téhéran : Dar al-Hadith.
49. Ruh al-Amini, Mahmoud (2015). Zamineh-ye Farhang-shenāsi [Fondements des études culturelles] (11e éd.). Téhéran : Éditions Attar.
50. Sadouq, Mohammad ibn Ali ibn Babawayh al-Qommi (1966). 'Ilal al-Shara'i'. Najaf Ashraf: Al-Maktaba al-Haydariyya.
51. Sadouq, Mohammad ibn Ali ibn Babawayh al-Qommi (1984). Kamal al-Dīn wa Tamam al-Ni'ma, édité par Ali Akbar Ghaffari. Qom : Mu'assasat al-Nashr al-Islami.
52. Safi Golpayegani, Lotfollah (2013). Muntakhab al-Athar fi-l-Imam al-Thani 'Ashar. Qom : Masjid Muqaddas Jamkaran.
53. Sharif al-Radi, Mohammad ibn Hussein ibn Moussa (1993). Nahj al-Balagha (1^{ère} éd.), édité par Subhi Salih. Qom : Dar al-Hijra.
54. Tabarsi, Abu al-Fadl Ali ibn Hassan (1997). Mishkat al-Anwar fi Ghurar al-Akhbar (1^{ère} éd.), édité par Mahdi Hushmand. Qom: Dar al-Hadith.
55. Tabarsi, Ahmad ibn Ali (1982). Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lijaj, édité par Sayyid Muhammad Baqir Mousavi. Mashhad: Nashr Mortada.
56. Tabarsi, Fadl ibn Hassan (1996). I'lam al-Wara bi-A'lam al-Huda, Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath.
57. Tousi, Mohammad ibn Hassan (1990). Al-Ghayba li-l-Hujja, édité par 'Abbadallah Tihrani et Ali Ahmad Nasih. Qom: Dar al-Ma'arif al-Islamiyya.
58. Tousi, Nasir al-Din (2016). Akhlaq-e Nasiri (4^e éd). Téhéran: Nashr Ferdows.
59. Velāyatī, Ali Akbar (2007). Pouyāyi-ye Farhang va Tamaddon-e Eslām va Irān [Dynamique de la culture et de la civilisation islamique et iranienne]. Téhéran : Ministère des affaires étrangères.
60. Zabidi al-Husseini, Muhammad Murtada (1994). Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus, édité par Ali Shirazi. Beyrouth : Dar al-Fikr.

61. Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar Jar Allah (1998). *Asas al-Balagha* (1^è éd.), édité par Mohammad Basil 'Uyun al-Sud. Beyrouth : Dar al-Kutub al-Ilmiyya.