

La démocratie religieuse selon les opinions juridiques des écoles sunnite et imamite

✿ Abdulqadir Hamidi, auteur principal¹ et Nasir
Nikekhu Amiri²

Résumé

La démocratie religieuse, en tant que système combinant les principes de la démocratie avec les fondements de la religion, occupe une place particulière dans la jurisprudence islamique. Cette recherche examine les positions juridiques des écoles sunnite et imamite concernant la démocratie religieuse, en posant comme question centrale : comment chacune de ces deux traditions interprète et met en œuvre ce concept ? L'importance de cette étude réside dans une meilleure compréhension des rapports entre religion et politique, ainsi que de leur impact sur la gouvernance et la participation populaire au sein des sociétés islamiques. L'objectif de cette recherche est d'analyser et de comparer les opinions juridiques des écoles sunnite et imamite sur la démocratie religieuse, en identifiant les similitudes et les différences présentes dans leurs fondements et principes. La méthodologie adoptée est de nature descriptive et analytique, reposant sur l'étude des sources juridiques propres à chacune des deux écoles. Les résultats

1. Etudiant en doctorat, faculté Fiqh et Usul, Université internationale Al Mustafa, Gorgan, Iran, hamidiabqadeer@gmail.com

2. Professeur associé à la faculté de Fiqh et Usul, Université internationale Al Mustafa, Gorgan, Iran, N.nikkhoo49@gmail.com

montrent que des principes tels que la justice et la consultation (*shūrā*) sont reconnus dans les deux traditions, mais qu'il existe des différences notables dans leur interprétation et leur application. Ainsi, l'école sunnite accorde une plus grande importance à la *shūrā* et au consensus (*ijmā'*), tandis que l'école imamite insiste sur le rôle central de l'Imam ou du guide religieux. En conclusion, bien que la conception de la démocratie religieuse présente des différences fondamentales entre le fiqh sunnite et le fiqh imamite, les deux écoles reconnaissent, chacune à sa manière, l'importance du rôle du peuple dans la gouvernance. Cette reconnaissance commune peut contribuer à enrichir notre compréhension de la démocratie religieuse dans le contexte des sociétés islamiques contemporaines.

Mots-clés : démocratie religieuse, religion, jurisprudence islamique, démocratie

Introduction

Tout au long de l'histoire de l'islam, la question du type de gouvernement et des modalités de gestion de la société islamique a constitué un enjeu fondamental, suscitant la réflexion constante des penseurs et des juristes musulmans. Avec l'émergence, à l'époque contemporaine, de concepts politiques modernes tels que la démocratie et la souveraineté populaire, une interrogation centrale s'est posée : les principes islamiques peuvent-ils être conciliés avec les exigences de la démocratie ? Et peut-on, à partir de cette conciliation, parvenir à un modèle de « démocratie religieuse ? » La démocratie religieuse, entendue comme la compatibilité entre les principes du gouvernement islamique et la volonté ainsi que la participation du peuple, a retenu l'attention des deux grandes écoles juridiques de l'islam, sunnite et imamite, suscitant des approches et des argumentations diverses à ce sujet. La compréhension de ces perspectives divergentes et de leurs fondements respectifs apparaît aujourd'hui d'autant plus essentielle que les sociétés musulmanes sont confrontées à de multiples défis politiques et sociaux. Une telle analyse peut contribuer à une meilleure compréhension pratique et conceptuelle des principes de gouvernance islamique, tout en ouvrant un espace de dialogue constructif entre les deux traditions juridiques.

L'un des sujets les plus importants dans les études politiques islamiques contemporaines est l'examen du statut et de la légitimité de la démocratie religieuse dans les gouvernements islamiques. Au sein des sociétés musulmanes, des questions telles que : comment concilier les principes religieux avec la participation populaire, et dans quelle mesure le peuple peut-il jouer un rôle dans la détermination de son destin politique, ont toujours suscité débat. Les deux grandes écoles juridiques de l'islam, sunnite et imamite, apportent des réponses distinctes à ces interrogations, chacune en s'appuyant sur ses propres sources doctrinales. L'école sunnite met l'accent sur des notions telles que la *shūrā* (consultation), la *bay'a* (allégeance) et l'*ijmā'* (consensus), tandis que l'école imamite fonde sa réflexion sur les concepts de *wilayat al-faqih*, d'*imamat* divin et de justice. Ces différences, mais aussi ces points de convergence, constituent un

sujet qui mérite une analyse approfondie et rigoureuse. La nécessité de cette recherche s'explique par le fait qu'aujourd'hui, les sociétés islamiques s'efforcent de concilier les valeurs religieuses avec les exigences de la démocratie participative. Avec l'élévation du niveau de conscience des citoyens et l'accroissement des revendications populaires, la question de la participation publique et de la légitimité des gouvernements à la lumière des enseignements religieux prend une importance croissante. L'étude des fondements de la démocratie religieuse dans les traditions juridiques sunnite et imamite permet non seulement une compréhension plus précise des doctrines respectives, mais ouvre également la voie à l'émergence de nouvelles approches cohérentes en matière de gouvernance islamique et de démocratie religieuse.

Par ailleurs, la compréhension des convergences et divergences existantes peut contribuer à l'unité et à la convergence intellectuelle au sein des sociétés islamiques, tout en renforçant les interactions doctrinales et juridiques entre les différentes écoles de pensée de l'islam. L'objectif de cette étude est d'analyser et de comparer les fondements de la démocratie religieuse dans les doctrines juridiques des écoles sunnite et imamite. Elle s'attache à examiner des concepts tels que la shûrâ (concertation), le bay'a (serment d'allégeance) et l'ijmâ' (consensus) dans le fiqh sunnite, ainsi que le wilayat al-faqih, l'imâmat divine, la justice et la participation populaire dans le fiqh imamite. Cette recherche vise également à montrer comment chacune de ces deux écoles cherche à concilier les principes religieux avec les aspirations populaires en matière de gouvernance, en mettant l'accent sur certains fondements propres à leur vision du pouvoir légitime.

De nombreuses recherches ont été menées sur la légitimité politique et les fondements du gouvernement islamique du point de vue du fiqh sunnite et imamite. Bien que certaines études aient analysé séparément les conceptions de chacune de ces écoles, il existe peu de travaux qui proposent une comparaison directe et systématique entre ces deux approches. C'est pourquoi la présente étude adopte une méthode comparative et analytique afin d'offrir une analyse globale des convergences et des

divergences entre les deux écoles en ce qui concerne la démocratie religieuse. La méthodologie employée est descriptive et analytique, et l'étude examine de manière comparative les opinions et positions des traditions sunnites et imamites autour de la démocratie dans une perspective religieuse. Dans cette démarche, l'étude s'appuie sur l'analyse des sources principales du fiqh et de l'exégèse dans les deux écoles, afin d'identifier et d'analyser leurs points communs et leurs divergences. L'usage des sources primaires, des articles scientifiques et des ouvrages de référence reconnus dans ce domaine constitue également une méthode centrale dans cette recherche. La question principale posée par cette étude est la suivante : Quels sont les fondements et les conceptions de la démocratie religieuse chez les sunnites et les chiites imamites, quelles en sont les similitudes et les différences, et comment ces conceptions pourraient-elles converger vers un modèle de gouvernement islamique fondé à la fois sur la participation populaire et sur les principes religieux ?

Cadre Conceptuel

Démocratie religieuse

D'un point de vue lexical, la démocratie désigne un système de gouvernement dans lequel le pouvoir est exercé par le peuple, généralement par l'intermédiaire de représentants élus au moyen d'un scrutin. (Dehkhoda, 1998, vol. 11, p. 15463). Sur le plan terminologique, la démocratie dans le contexte du fiqh (jurisprudence islamique) est une notion contemporaine qui lie la légitimité politique à la volonté populaire, tout en l'encadrant par les prescriptions divines. Selon cette perspective, la démocratie religieuse constitue une forme de synthèse entre la souveraineté populaire et la wilayat al-faqih, ces deux instances coexistant et coopérant dans l'organisation du pouvoir. (Jawadi Amoli, 2002, vol. 2, p. 155).

Fiqh

Sur le plan linguistique, le terme fiqh signifie une compréhension profonde et précise de la religion. Dans son ouvrage *Tāj al-Arūs*, Zobeidi explique que fiqh désigne une perception approfondie des questions religieuses, et que le faqih

est celui qui possède une expertise dans cette discipline. Il écrit : «al-fiqh huwa al-‘ilm bi-aḥkām al-shar‘, wa-l-faqīh huwa al-mutakhaṣṣiṣ fi hādhā al-ilm », c'est-à-dire : le fiqh est la connaissance des prescriptions de la charia, et le faqīh est le spécialiste de ce savoir. (Zobeidi, 1985, vol. 20, p. 153). Sur le plan terminologique, le fiqh désigne la science qui extrait et déduit les prescriptions pratiques de l'islam à partir de leurs preuves détaillées, telles que le Coran, la Sunna, le consensus (ijmā‘) et l'analogie (qiyās). Cette définition, telle qu'on la trouve dans les ouvrages classiques, correspond à celle de l'imam Shāfiī, à savoir : « Ilm istinbāt al-aḥkām al-shar‘ iyya al-far‘ iyya min adillatiḥā al-tafṣīliyya », c'est-à-dire : la science de la déduction des prescriptions juridiques secondaires à partir de leurs sources détaillées. (Shawkani, 1983, vol. 1, p. 38).

Religion

Au sens lexical : Le terme dîne (« religion ») désigne un ensemble de croyances, de pratiques cultuelles et de principes moraux qui régissent la relation de l'être humain avec Dieu et organisent sa vie après la mort (Moin, 2002, vol. 2, p. 1247). Au sens terminologique : dîne s'applique à l'ensemble des prescriptions divines transmises aux prophètes par révélation. Selon cette approche, la religion englobe les principes doctrinaux (tels que l'unicité divine, la prophétie et la résurrection), les actes cultuels (prière, jeûne, pèlerinage) ainsi que les interactions sociales et juridiques (Shāfiī, 1990, vol. 1, p. 51).

Démocratie

Au sens lexical : Le terme démocratie provient des mots grecs *demos* (« peuple ») et *kratos* (« pouvoir » ou « gouvernement »), et désigne un système dans lequel le peuple détient le rôle principal dans l'exercice du pouvoir (Arianpour, 2003, vol. 1, p. 564). Au sens terminologique : La démocratie désigne un système politique dans lequel le pouvoir est exercé, directement ou indirectement, par le peuple, notamment au moyen d'élections ou d'autres mécanismes de participation publique. Dans ce système, les droits et libertés individuels, le contrôle du gouvernement et la séparation des pouvoirs sont considérés

comme des principes fondamentaux. La participation des citoyens à la prise de décision, à l'élaboration des lois et à la surveillance de l'action gouvernementale y occupe une place centrale (Heywood, 2016, vol., p. 215).

A. Les fondements de la démocratie religieuse dans la jurisprudence sunnite

La jurisprudence sunnite, en mettant l'accent sur les principes de shûrâ (consultation), de bay'a (allégeance) et de consensus (ijmâ'), ne définit pas le gouvernement comme une démocratie directe, mais plutôt comme un système religieux qui reconnaît et respecte également le rôle et le consentement du peuple. Dans ce cadre, la démocratie religieuse ne se comprend pas comme l'exercice direct du pouvoir par le peuple, mais comme une participation populaire encadrée par des concepts tels que la shûrâ et la bay'a. Cette section se propose d'examiner et d'analyser les fondements de la démocratie religieuse selon la perspective sunnite.

1. La shûrâ

Dans la pensée politique sunnite, la shûrâ constitue l'un des fondements essentiels de la légitimation du pouvoir et de l'autorité politique. Elle désigne, du point de vue de cette école, la consultation des *ahl al-ḥall wa-l-aqd* (notables religieux et politiques), considérée comme un mécanisme visant à prévenir la tyrannie et la prise de décision unilatérale. La shûrâ est ici perçue principalement comme un concept éthique et religieux, selon lequel le gouvernant, en sollicitant l'avis des élites, peut parvenir à des décisions plus justes et mieux éclairées. Toutefois, cette notion n'implique pas une obligation juridique pour le dirigeant de se conformer aux avis exprimés ; en dernier ressort, le gouvernant conserve la pleine latitude de trancher, dans le cadre des intérêts généraux de la communauté. Dans son ouvrage *al-Āḥkām al-Sultāniyya*, Mawardi souligne que le rôle de la shûrâ dans le gouvernement islamique se limite aux élites de la société, le gouvernant ne prenant ses décisions qu'après avoir recueilli les avis des *ahl al-ḥall wa-l-aqd*. Cette méthode a été conçue dans le but de prévenir la dispersion du pouvoir et de consolider la cohésion au

sein de la structure politique de l'islam. Par ailleurs, dans cette perspective, la shûrâ est envisagée comme un instrument destiné à éviter la concentration excessive du pouvoir entre les mains du dirigeant. Cependant, en l'absence d'une obligation d'entériner les avis consultatifs, elle peut revêtir une dimension essentiellement symbolique (Mawardi, 1983, vol. 1, p. 282).

Ainsi, Du point de vue des écoles sunnites, la shûrâ est principalement envisagée comme un instrument de consultation et de concertation dans le cadre des prises de décision majeures, mais elle ne revêt pas un caractère contraignant et ne saurait être assimilée à une démocratie. Ce concept de shûrâ traduit l'idée que le gouvernement islamique doit tenir compte des avis des élites, tout en n'exigeant pas la participation directe du public aux processus décisionnels. Il semble que, dans le droit politique sunnite, la shûrâ soit avant tout conçue comme un procédé éthique et consultatif visant à prévenir toute forme de despotisme, tout en préservant la prérogative ultime du dirigeant dans la prise de décision finale. Dès lors, la shûrâ ne saurait pleinement refléter un modèle démocratique, dans la mesure où l'implication populaire y demeure limitée et où la décision définitive appartient au gouvernant.

2. La bay'a (allégeance)

Selon le fiqh sunnite, la bay'a est considérée comme l'un des principes fondamentaux dans l'établissement du gouvernement islamique. Dans cette perspective, elle n'est pas seulement un pacte politique, mais également un engagement religieux par lequel les membres de la communauté – en particulier les élites – reconnaissent le gouvernant légitime et lui prêtent fidélité. Ibn Khaldûn, dans son *Muqaddima*, affirme que la bay'a est un pacte religieux à travers lequel les musulmans assument la responsabilité de loyauté envers le dirigeant, garantissant ainsi la légitimité du pouvoir sur la base d'un accord collectif entre les élites et le gouvernant (Ibn Khaldûn, 2004, vol. 1, p. 457). Il souligne également que la bay'a ne constitue pas une élection directe par le peuple, mais un engagement conclu par l'intermédiaire de leurs représentants (*ahl al-ḥall wa-l-aqd*) (Ibn Khaldûn, 2004, vol. 1, p. 457). Ibn Ḥadjar Asqalani, dans son *Fatḥ*

al-Bâri, affirme que la bay'a constitue un engagement à la fois moral et politique par lequel les musulmans déclarent leur fidélité au gouvernant et contribuent ainsi à prévenir la division et les conflits internes. Selon cette approche, la bay'a revêt principalement une dimension éthique et confère la légitimité du pouvoir sur la base d'un accord collectif émanant des élites, plutôt que d'une participation populaire directe (Ibn Ḥadjar Asqalani, 1997, vol. 13, p. 203).

Ainsi, La bay'a joue un rôle crucial dans le fiqh politique sunnite en matière de consolidation de la légitimité du pouvoir, mais cette fonction est principalement perçue comme un engagement religieux et moral conclu par les élites au nom de la communauté. Sous cet angle, la bay'a constitue un engagement collectif qui prévient la division interne et confère au pouvoir une dimension dépassant le simple cadre politique, en lui associant des aspects religieux et spirituels. Malgré cela, la bay'a se distingue nettement du concept démocratique d'élection, dans la mesure où le peuple ne participe pas directement à la désignation du gouvernant, et où elle ne représente qu'une déclaration de loyauté et une reconnaissance de l'autorité émanant des élites. Cet engagement moral contribue à préserver l'unité, mais ne peut être interprété comme un mécanisme de participation directe du peuple à la vie politique.

3. Le ijmâ' (consensus)

Le ijmâ' constitue un autre principe fondamental du droit politique sunnite, reconnu comme l'un des piliers essentiels garantissant la légitimité et la stabilité du système islamique. Le ijmâ' désigne le consensus des savants et des élites de la communauté sur des questions majeures, tant religieuses que politiques, et constitue une source majeure dans l'interprétation des règles islamiques. Dans son œuvre *al-Mustasfâ*, Ghazali souligne que le consensus, notamment en ce qui concerne les affaires politiques peut servir de fondement à la consolidation de l'unité et à la prévention des divisions et des conflits au sein de la communauté musulmane (Ghazali, 1986, vol. 1, p. 61). Ibn Qudâma, dans son œuvre *al-Mughni*, considère également le ijmâ' comme une référence essentielle pour la cohésion

religieuse et politique, affirmant que cet accord entre les élites permet à la communauté musulmane d'agir avec une plus grande unité face aux défis politiques et sociaux, prévenant ainsi la division. Selon lui, le *ijmâ'* sert d'instrument pour stabiliser le système politique de la société islamique en favorisant la convergence des élites et en institutionnalisant leur unité (Ibn Qudâma, 2002, vol. 8, p. 214).

Dans la pensée politique sunnite, l'*ijmâ'* symbolise la cohésion et la concertation entre les élites et les savants, conférant ainsi force et stabilité au système islamique. En tant que source de légitimation des décisions politiques, l'*ijmâ'* est perçu comme un outil efficace pour prévenir les divisions et les tensions internes, en obligeant les élites à coordonner leurs prises de décision. Cependant, dans ce contexte, l'*ijmâ'* ne constitue pas un mécanisme de participation directe du peuple aux décisions ; cette participation demeure indirecte et par l'intermédiaire des élites. Par conséquent, l'*ijmâ'* vise davantage la consolidation de la souveraineté et la promotion de l'unité que la réalisation d'une démocratie au sens moderne du terme.

B. Les fondements de la démocratie religieuse dans la jurisprudence imamite

1. La wilayat al-faqih

La wilayat al-faqih constitue l'un des principes fondamentaux de la jurisprudence imamite en matière de gouvernement et de démocratie religieuse. Cette théorie affirme que, durant la période d'occultation de l'Imam infâillible, un jurisconsulte qualifié (faqih) doit assumer la direction de la communauté islamique afin de prévenir toute déviation religieuse et sociale. Allameh Nâini, dans son ouvrage *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*, soutient que la wilayat al-faqih est un substitut à l'imamat durant l'occultation, et qu'un jurisconsulte juste et compétent en science juridique doit prendre la tête de la société (Nâini, 1979, vol. 1, p. 87). L'Ayatollah Khomeiny, dans son ouvrage *Wilayat al-faqih*, insiste sur le fait que le faqih juste, en plus de remplir les conditions scientifiques et éthiques, doit assumer le rôle de leader de la communauté afin que celle-ci suive la voie de la charia et que le peuple puisse atteindre la

justice à travers lui. Il soutient que sans la wilayat al-faqih, la société religieuse ne peut réaliser ses objectifs, car sans la direction du faqih, les valeurs islamiques ne sauraient perdurer en politique et dans la société (Khomeiny, 1981, p. 54).

Analyse et discussion

La wilayat al-faqih, en tant que concept fondamental de la jurisprudence imamite, représente une fusion entre gouvernement religieux et direction spirituelle. Cette théorie, en insistant sur la nécessité de la présence d'un faqih juste et connaisseur des préceptes religieux à la tête du pouvoir, vise à établir un équilibre entre l'application des lois religieuses et les besoins de la société. Dans cette perspective, le faqih est non seulement un leader religieux, mais aussi une autorité politique dont le pouvoir émane de la wilaya divine et de la délégation de l'Imam infaillible. La wilayat al-faqih n'exclut pas le rôle du peuple dans la désignation du gouvernant, mais elle rend obligatoire la direction du faqih, ce qui conduit à une forme particulière de démocratie religieuse dans la jurisprudence imamite.

2. L'imamat et la légitimité divine

La théorie de l'imamat constitue un autre principe fondamental de la jurisprudence imamite, insistant sur la légitimité divine du gouvernement. Selon cette vision, la souveraineté ne découle pas d'un choix populaire mais d'une nomination divine : l'Imam est désigné par Dieu pour guider et diriger la communauté islamique. Cheikh Mufid, dans son ouvrage *al-Irshad*, affirme que l'imamat est une fonction divine et que les Imams infaillibles possèdent l'infaillibilité et la science divine qui les rendent dignes de diriger la société (Cheikh Mufid, 1982, vol. 1, p. 174). Allameh Hilli, dans ses ouvrages *Nahj al-Hasan* et *Kashf al-Šidq*, soutient que l'imamat est une institution divine dépassant le cadre du choix populaire. Il affirme que l'Imam, en raison de sa connexion avec la connaissance divine et de sa mission de guidage spirituel du peuple, détient une légitimité divine pour la direction de la communauté (Allameh Hilli, 1985, p. 234).

Analyse et discussion

La question de l'imamat et de la légitimité divine occupe une

place centrale dans la définition de la légitimité politique en jurisprudence imamite. Cette théorie conçoit l'imamat comme une fonction nommée par Dieu, non pas élue, et la présente comme un facteur garantissant l'adhésion aux principes islamiques. Puisque l'Imam est désigné par Dieu, la légitimité politique repose ici sur l'approbation divine plutôt que sur l'opinion populaire. Bien que ce principe limite la participation directe du peuple au gouvernement, il contribue, par son insistance sur la légitimité religieuse, à préserver la cohésion de la communauté islamique. Ce fondement établit une forme de démocratie religieuse fondée sur des principes divins, mettant prioritairement l'accent sur le maintien de la charia.

3. La justice dans la jurisprudence imamite

La justice constitue l'une des conditions et principes essentiels pour tout type de gouvernement religieux dans la jurisprudence imamite. Selon cette perspective, le dirigeant doit être juste afin de guider correctement la société et de respecter les droits du peuple. Chahid Awal, dans son ouvrage *al-Lum'a ad-Dimashqiyya*, affirme que la justice est une condition indispensable pour la direction de la communauté islamique et que, sans elle, aucun gouvernement ne peut revendiquer une légitimité religieuse (Chahid Awal, 1987, vol. 2, p. 45). L'Ayatollah Motahhari, dans son livre *Adl ilahi*, souligne également l'importance de la justice chez le gouvernant islamique, précisant que la justice est un principe fondamental de l'islam, et que le leadership sans justice non seulement manque de légitimité, mais conduit aussi à un dévoiement des objectifs islamiques (Motahhari, 1970, p. 198).

Analyse et discussion

La justice occupe une place centrale dans la réalisation de la démocratie religieuse selon la jurisprudence imamite. Ce principe, en tant que critère fondamental pour la désignation du dirigeant et la légitimation du pouvoir, assure une convergence entre gouvernement religieux et droits du peuple. L'insistance sur la justice en tant que principe religieux et social garantit que le gouvernement islamique bénéficie non seulement d'une légitimité religieuse, mais répond également aux besoins et aux

droits de la population. Cette conception présente la justice comme une condition indispensable à tout gouvernement religieux et établit une interaction entre les principes divins et les exigences populaires, aboutissant ainsi à une forme de démocratie religieuse centrée sur la justice.

4. Consentement et participation populaire

Aux côtés de la wilayat al-faqih et de l'imamat divin, la jurisprudence imamite accorde également une importance au consentement et à la participation du peuple. L'Imam Khomeiny, dans son ouvrage *Şahīfat al-Imām*, souligne que le rôle du peuple dans le gouvernement islamique est crucial et que le dirigeant islamique doit obtenir le consentement général. Il considère que le soutien populaire au gouvernement islamique constitue l'un des facteurs majeurs de la pérennité du régime (Khomeiny, 1990, vol. 10, p. 141). Allameh Tabatabaï, dans son célèbre exégèse *al-Mīzān*, évoque l'importance accordée par l'islam à la question du consentement populaire, affirmant que le gouvernement doit œuvrer à la satisfaction et au bien-être général. Il précise que la participation du peuple au gouvernement islamique signifie l'approbation des principes religieux, et que sans le consentement populaire, le régime islamique ne jouit pas d'une légitimité complète (Tabatabaï, 1974, vol. 4, p. 211).

Analyse et discussion

Le consentement et la participation populaire dans la jurisprudence imamite représentent un concept visant à renforcer l'interaction entre la religion et le peuple, et sont considérés comme des facteurs clés pour la consolidation et le renforcement de la légitimité du gouvernement islamique. Le consentement général, en tant que principe, indique que dans cette perspective, le peuple joue un rôle important dans le soutien et la pérennité du régime, et que ses revendications sont prises en considération. Cette interaction entre la direction religieuse et le consentement populaire façonne un modèle de démocratie religieuse dans la jurisprudence imamite qui valorise également les opinions publiques et le soutien populaire, tout en offrant un cadre pour une participation active du peuple conformément aux principes religieux.

C. Comparaison des positions jurisprudentielles sunnite et imamite concernant la démocratie religieuse

Les jurisprudences de ces deux écoles islamiques puisent toutes deux dans leurs sources religieuses des fondements spécifiques relatifs à la démocratie religieuse. Cependant, ces deux approches diffèrent fondamentalement dans leur conception de la légitimité politique et la place accordée au peuple. Dans ce qui suit, nous examinerons les points de convergence et de divergence de ces deux écoles concernant la démocratie religieuse, en proposant une analyse approfondie de ces fondements.

1. Points communs

Importance accordée au rôle des élites dans le gouvernement

Les deux écoles reconnaissent le rôle crucial des élites dans la légitimité politique et religieuse. Chez les sunnites, la shûrâ (consultation des ahl al-hall wa-l-aqd) et la bay'a des élites sont des facteurs clés pour légitimer le gouvernant ; dans la jurisprudence imamite, la wilayat al-faqih repose sur le consensus et l'avis des élites religieuses, en tenant compte des conditions spécifiques du juriste qualifié, qui est considéré comme leader religieux.

Rôle du consentement et de la participation populaires

Les deux écoles présentent le consentement et la participation populaires comme des éléments influents dans la stabilité et l'acceptation du gouvernement islamique. Chez les sunnites, la bay'a est perçue comme une forme de consentement général et de loyauté envers le dirigeant émanant de la communauté, notamment par l'intermédiaire de ses représentants élitaires. Dans la jurisprudence imamite, l'importance du consentement et du soutien populaire est soulignée par des figures telles que l'Imam Khomeiny et 'Allâmeh Tabatabaï, qui considèrent cet appui populaire comme un facteur essentiel à la pérennité du gouvernement religieux.

Accent mis sur la justice comme fondement du gouvernement religieux

La justice est considérée dans les deux écoles comme l'un des critères principaux de la légitimité du gouvernement islamique. Chez les sunnites, la justice s'exprime principalement à travers le consensus (ijmâ') et la convergence des élites dans le but de prévenir l'injustice et la tyrannie. Dans la jurisprudence imamite, la justice est également une condition indispensable pour le dirigeant islamique, et toute déviation par rapport à ce principe entraîne la perte de la légitimité religieuse et politique du pouvoir.

2. Différences

Légitimité divine dans la jurisprudence imamite versus légitimité coutumière dans la jurisprudence sunnite

L'une des différences fondamentales entre ces deux écoles réside dans la question de la légitimité du pouvoir. Dans la jurisprudence imamite, la légitimité du gouvernement repose essentiellement sur la nomination divine et la wilayat al-faqih, qui agit en tant que représentant de l'Imam infaillible durant la période d'occultation. En revanche, dans la jurisprudence sunnite, la légitimité se construit par la bay'a et la shûrâ entre les élites de la société (ahl al-hall wa-l-aqd), sans qu'il soit nécessaire de recourir à une désignation divine, mais plutôt sur la base de la consultation et du consensus des élites.

Rôle direct du peuple dans la désignation du dirigeant dans la jurisprudence imamite et sa limitation chez les sunnites

Dans la jurisprudence imamite, le peuple joue un rôle indirect via la bay'a au wali al-faqih, ce qui constitue une forme d'approbation des élites religieuses garantissant la légitimité divine, tout en insistant sur le consentement populaire. Par opposition, dans la jurisprudence sunnite, la participation directe du peuple à la désignation du gouvernant est moindre, la bay'a étant réservée uniquement aux élites au nom de la communauté. Ainsi, le consentement populaire n'intervient pas directement dans le choix ni dans la légitimité du pouvoir.

Différence dans les concepts d'imamat et de wilayat

Dans la jurisprudence imamite, l'imamat est un concept fondamentalement ancré dans la légitimité divine, considérant l'Imam comme étant nommé par Dieu. Cette notion est particulièrement développée durant la période d'occultation à travers la doctrine de la wilayat al-faqih. En revanche, dans la jurisprudence sunnite, l'imam désigne le chef de la communauté islamique dont la légitimité découle de la bay'a et de la shûrâ, sans lien direct avec une nomination divine. Cette vision souligne l'absence d'inaffabilité du dirigeant politique, le percevant comme un individu ordinaire doté d'une grande responsabilité au sein de la société.

Analyse et discussion

D'un point de vue religieux, le fiqh sunnite et le fiqh imamite visent tous deux à instaurer une structure de gouvernement religieux qui articule les fondements doctrinaux avec les exigences sociétales. Cependant, des divergences fondamentales dans leurs approches et méthodes respectives conduisent à des conceptions distinctes de la démocratie religieuse. D'une part, le fiqh sunnite tend à instaurer un gouvernement fondé sur les principes de la shûrâ, de la bay'a et de l'ijmâ', où la légitimité du dirigeant repose sur la participation des élites. Bien que cette tradition accorde une place à l'avis des notables, elle s'éloigne de l'idée d'une démocratie directe ; le rôle du peuple y demeure essentiellement circonscrit à la confirmation des choix effectués par les élites.

D'autre part, le fiqh imamite, combinant la théorie du wilayat al-faqih et l'exigence du consentement populaire, promeut une forme de démocratie religieuse fondée sur un leadership religieux incarné par le wali faqih. Dans cette perspective, le juriste-théologien équitable, désigné comme représentant de l'Imam infaillible, doit à la fois respecter les principes de la shari'a et répondre aux besoins sociaux. Étant donné que, dans le cadre doctrinal imamite, la justice constitue un pilier essentiel de la légitimité religieuse et sociale, l'exercice du wilayat al-faqih est intrinsèquement conditionné au respect de ce principe. Ces divergences illustrent que, du point de vue du sunnisme et du chiisme imamite, la démocratie religieuse

constitue dans les deux cas un modèle visant à établir un lien organique entre la religion et la population. Toutefois, la jurisprudence imamite, en insistant davantage sur le rôle direct du peuple et sur son soutien explicite à l'autorité religieuse, tend à instaurer un équilibre entre les deux pôles que sont la dimension religieuse et la participation populaire. En revanche, dans le fiqh sunnite, on observe une approche plus sécularisée de la démocratie religieuse : celle-ci met l'accent sur la cohésion sociale et sur la prévention du despotisme dans la structure du pouvoir, tout en circonscrivant la participation populaire au cadre des élites et des instances de consultation.

D. Différence entre la démocratie religieuse et la démocratie

Dans cette partie, nous abordons les différences fondamentales entre la démocratie religieuse et la démocratie, en analysant et en examinant leurs divergences sur le plan des fondements et de la structure gouvernementale.

1. Différence dans les fondements de la légitimité

Dans un système démocratique, la légitimité du gouvernement provient du peuple. En d'autres termes, le droit de gouverner est accordé à un individu ou à un groupe par le biais d'une élection directe ou indirecte, et ce choix confère au gouvernement la légitimité nécessaire pour exercer le pouvoir. Dans cette perspective, le peuple constitue la source principale de légitimité et l'instance ultime qui détermine le destin politique du gouvernement. Jean-Jacques Rousseau, dans son ouvrage *Du Contrat social*, souligne ce point en affirmant que « la souveraineté absolue appartient au peuple, et c'est à lui qu'il revient de désigner le pouvoir souverain » (Rousseau, 1762, vol. 1, p. 158). À l'inverse, la démocratie religieuse, en mettant l'accent sur la légitimité divine et les prescriptions de la loi islamique, considère que la souveraineté émane de Dieu. En conséquence, la législation et la direction politique doivent être fondées sur les enseignements religieux, et les jurisconsultes jouent un rôle central dans la légitimation du pouvoir. L'ayatollah Khomeiny, dans son ouvrage *Velayat-e Faqih*, affirme : « La tutelle du jurisconsulte est instituée par Dieu et se fait au nom des Imams infaillibles. Le jurisconsulte intègre, en

respectant la loi religieuse, exercera le pouvoir avec justice. » (Khomeiny, 1981, p. 29).

Sous cet angle, la différence fondamentale entre la démocratie religieuse et la démocratie réside dans la source de la légitimité politique. Dans un système démocratique, le peuple constitue la source première de légitimité et détient le droit de déterminer le destin du gouvernement. En revanche, dans la démocratie religieuse, la légitimité émane de Dieu, et la participation populaire s'exerce dans un cadre religieux, sous la supervision des juristes-théologiens. De ce fait, la démocratie religieuse peut être considérée comme un système hybride, dans lequel la participation citoyenne existe, mais où la légitimité de l'autorité politique demeure intrinsèquement liée aux lois divines.

2. Différence en matière de liberté et de libre arbitre

La démocratie repose sur le principe de la liberté, selon lequel les individus jouissent de la liberté d'expression, de pensée et de choix. Ces libertés permettent aux citoyens d'exprimer leurs opinions sur le gouvernement et de participer directement au processus décisionnel. John Locke, dans ses Deux traités du gouvernement, souligne le rôle de la liberté dans l'établissement d'un gouvernement légitime, affirmant que : « La liberté est un droit naturel qu'aucun gouvernement ne doit priver aux individus » (Locke, 1689, vol. 2, p. 208). À l'inverse, dans la démocratie religieuse, la liberté individuelle et sociale doit être en harmonie avec les lois de la charia. Les libertés individuelles sont ainsi limitées par les cadres religieux et moraux. En réalité, dans la démocratie religieuse, les libertés personnelles sont conditionnées par le respect des principes et des prescriptions religieuses. Allameh Tabatabaï, dans son *Tafsir al-Mizān*, souligne que « la liberté en islam est un droit naturel, mais elle doit être exercée dans les limites des prescriptions divines afin de prévenir toute déviation » (Tabatabaï, 1974, vol. 9, p. 142).

La différence fondamentale entre la démocratie religieuse et la démocratie, en matière de liberté, réside dans le fait que, dans la démocratie religieuse, la liberté est limitée par les principes religieux, et toute liberté en dehors de ce cadre ne peut être acceptée. Selon de nombreux spécialistes, ces restrictions

religieuses garantissent la moralité et les valeurs islamiques au sein de la société, bien que certaines personnes puissent considérer cela comme une limitation.

3. Rôle du peuple dans la désignation du dirigeant

Dans une démocratie, le peuple désigne ses dirigeants, directement ou indirectement, par le biais d'élections libres et équitables. Le principe du choix libre constitue l'un des piliers fondamentaux de la démocratie, offrant aux citoyens la possibilité de changer leurs gouvernants à chaque mandat. Selon la célèbre formule d'Abraham Lincoln, la démocratie signifie « le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » (Lincoln, 1953, vol. 7, p. 23-24). À l'inverse, la démocratie religieuse n'établit pas la participation populaire par l'élection directe du wali faqih, mais par un processus indirect, impliquant des conseils religieux et des représentants élus, tels que l'Assemblée des experts. Selon l'explication de l'ayatollah Jawadi Amoli, dans son livre *Wilayat faqih va democraszi* : « le système du wali faqih représente la Loi divine, et c'est par l'intermédiaire de l'élection indirecte par le peuple qu'un jurisconsulte juste est désigné comme dirigeant légitime » (Jawadi Amoli, 1989, p. 110).

Au regard de ces perspectives, la démocratie religieuse définit le rôle du peuple dans la désignation du gouvernement comme étant plus restreint que dans la démocratie classique. En raison de l'accent mis sur la dimension religieuse et la charia, le peuple ne dispose pas d'un pouvoir absolu pour élire directement son dirigeant. Cette structure repose sur une relation spécifique entre religion et politique, qui encadre la participation populaire dans un cadre religieux avec des mécanismes particuliers définis à cet effet.

4. Structure des droits et des lois

Dans un système démocratique, les lois et les droits sont élaborés sur la base de contrats sociaux et d'accords collectifs, avec une capacité d'évolution et de révision. Cette flexibilité permet à la société d'adapter les lois en fonction des changements contextuels et des besoins émergents. Par ailleurs, les droits humains y sont reconnus comme des principes universels et généraux, indépendants de toute appartenance religieuse spécifique. Thomas Hobbes, dans *Leviathan*, souligne

que « les lois se forment à partir de contrats entre les individus, et leur légitimité découle de l'accord général » (Hobbes, 1651, vol. 1, p. 312). En ce qui concerne la démocratie religieuse, les lois et les droits sont établis sur la base des principes religieux et des prescriptions de la charia, et toute modification demeure limitée aux cadres des règles religieuses. Allameh Muhammad Bâqir Ṣadr souligne dans *Iqtisaduna* : « Le système islamique est fondé sur des principes divins immuables, et les prescriptions religieuses déterminent les fondements des droits et des lois dans la société islamique » (Ṣadr, 1971, vol. 1, p. 89).

Dans ce domaine, la différence majeure réside dans la flexibilité et la capacité d'évolution des lois. Dans la démocratie, les lois sont susceptibles d'être modifiées pour répondre aux besoins changeants de l'époque. En revanche, dans la démocratie religieuse, les lois doivent rester conformes aux prescriptions fixes de la religion, et toute modification doit préserver les principes religieux. Cette caractéristique rend les lois dans la démocratie religieuse moins flexibles, mais en contrepartie, elle garantit une plus grande stabilité et cohérence avec les valeurs religieuses.

Conclusion

Les résultats de la présente recherche sur la démocratie religieuse dans la jurisprudence sunnite et imamite montrent que, malgré des approches différentes, les deux écoles islamiques soulignent l'importance de la participation populaire et de l'alignement du gouvernement sur les principes religieux. Le fiqh sunnite, à travers la *shûrâ* (consultation), le *bay'a* (allégeance) et l'*ijmâ'* (consensus), met l'accent sur la participation des élites en tant que représentants de la communauté islamique, et tire la légitimité du gouvernement du consensus de ces élites (*ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*). Cette approche diffère fondamentalement de la démocratie moderne, car le peuple ne joue pas un rôle direct dans le choix du dirigeant, et la participation populaire est indirecte. En revanche, le fiqh imamite, tout en insistant sur la légitimité divine et la désignation religieuse du dirigeant, propose, à travers la *wilayat al-faqih* et le soutien populaire, une approche spécifique de la démocratie religieuse dans laquelle la souveraineté du juriste juste, en tant que représentant religieux, joue un rôle central. La jurisprudence imamite met l'accent sur la participation directe du peuple dans le soutien à la direction religieuse, notamment dans des cadres tels que le consentement général et la justice, considérés comme des conditions essentielles à la pérennité de la légitimité du gouvernement religieux. Par ailleurs, les deux écoles insistent sur la nécessité de l'application de la justice : dans le fiqh sunnite, cela s'entend principalement comme la justice entre les élites et la prévention de la tyrannie, tandis que dans l'autre, la justice est une condition *sine qua non* pour la direction religieuse et la légitimité du pouvoir.

La comparaison issue de cette recherche révèle que, malgré des divergences fondamentales, les deux écoles s'appuient sur les principes de la démocratie religieuse et, avec des priorités distinctes, abordent d'une manière spécifique la convergence entre les valeurs religieuses et les aspirations populaires. Ces divergences contribuent théoriquement à approfondir la compréhension de la démocratie religieuse dans les sociétés islamiques et participent à l'étude et au renforcement de l'unité et de la cohésion parmi les penseurs islamiques.

Bibliographie

1. Aryanpur, Manuchehr & Aryanpur Kashani, Humā. (2003). *Farhang-i Īngilīsī bih Fārsī-yi Āryānpūr*. Téhéran: Sherkat-e Sahāmī-yi Kitābhā-yi Jībī.
2. Dehkhodā, Ali Akbar. (1998). *Lughatnāma-yi Dehkhodā*. Téhéran: Mu'assisa Lughatnāma-yi Dehkhodā.
3. Ghazali, Muḥammad ibn Muḥammad. (1986). *Al-Muṣṭafā min 'ilm al-üşūl* (1re éd.). Beyrouth: Dar al-Fikr.
4. Heywood, Andrew. (2016). *Politics* (4th ed.). London: Palgrave Macmillan.
5. Hobbes, Thomas. (1651). *Leviathan* (Vol. 1, 5th ed.). Oxford : Clarendon Press.
6. Ibn Ḥajar al-Asqalani, Aḥmad ibn Ali. (1997). *Fatḥ al-Bari sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (4e éd.). Le Caire : Dar al-Ma'rifa.
7. Ibn Khaldūn, Abd al-Raḥman ibn Muḥammad. (2004). *Al-Muqaddima* (2e éd.). Beyrouth: Dar al-Fikr.
8. Ibn Qudāma, Abd Allah ibn Aḥmad. (2002). *Al-Mughnī* (2e éd.). Beyrouth: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
9. Jawadi Amoli, Abd Allah. (1989). *Wilāyat-e faqīh* va demukrasī (2e éd.). Qom : Centre du publication Isrā.
10. Jawadi Amoli, Abd Allah. (2002). *Wilāyat-e faqīh*; *wilāyat-i faqāhat* va adālat. Qom: Centre du publication Isrā. (1381 SH → 2002).
11. Khomeiny, Ruḥullāh. (1981). *Wilāyat-e faqīh* (5e éd.). Téhéran : Téhéran : Centre de compilation et de publication des œuvres de l'imam Khomeiny.
12. Khomeiny, Ruḥullāh. (1990). *Ṣaḥīfe- Imam* (3e éd.). Téhéran : Centre de compilation et de publication des œuvres de l'imam Khomeiny.
13. Lincoln, Abraham. (1953). *The Collected Works of Abraham Lincoln* (Vol. 7, pp. 23-24). New Brunswick: Rutgers University Press.
14. Locke, John. (1689). *Two Treatises of Government* (3rd ed.). London: Awnsham Churchill.
15. Mawardi, Ali ibn Muḥammad. (1983). *Al-Āḥkām al-Sultāniyya* (1re éd.). Le Caire: Dar al-Ḥikma.
16. Motahhari, Morteza. (1970). *Adl ilāhī* (2e éd.). Téhéran: Editions Sadrā.
17. Mu'īn, Muḥammad. (2002). *Farhang-i Fārsī-yi Mu'īn*. Téhéran: Amīr Kabīr.

18. Nâini, Moḥammad Ḥussein. (1979). *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* (3e éd.). Téhéran: Bibliothèque Amir Kabîr.
19. Rousseau, Jean-Jacques. (1762). *Du contrat social*. Paris : Garnier Press.
20. Sadr, Moḥammad Bāqir. (1971). *Iqtiṣādunā* (1re éd.). Beyrouth: Dar al-Ta‘āruf.
21. Shāfi‘i, Moḥammad ibn Idris. (1990). *Al-Umm* (2e éd.). Beyrouth: Dar al-Fikr.
22. Shahīd al-Awwal, Muḥammad ibn Makkī. (1987). *Al-Lum‘a al-Dimashqiyya* (1re éd.). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
23. Shawkani, Muḥammad ibn Ali. (1983). *Uṣūl al-Fiqh*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
24. Shaykh al-Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. (1982). *Al-Irshād fī ma‘rifat ḥujaj Allāh ‘alā al-‘ibād* (2e éd.). Qom: Congrès mondial en l'honneur de cheikh al-Mofid.
25. Tabatabaï, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1974). *Tafsīr al-Mīzān* (4e éd.). Qom: Ismā‘iliyān / Daftar-i Intishārāt-i Islāmi.
26. Zobeidi, Murtadā ibn Muḥammad. (1986). *Tāj al-‘arūs min jawāhir al-qāmūs*. Koweït : Ministère de communication.

