

# **La démocratie religieuse iranienne : potentiel de transposition dans le monde musulman**

\* Reza Lakzaee<sup>1</sup>

## **Résumé**

La démocratie religieuse, telle qu'elle a émergé en Iran, constitue l'une des innovations fondamentales de la République islamique. Le but de cet article est de savoir si le modèle iranien de démocratie religieuse peut être appliqué à d'autres contextes nationaux, notamment dans les pays à majorité sunnite, ou s'il s'agit d'un modèle strictement ancré dans la tradition chiite. En outre, si ce modèle s'avère applicable aux pays non chiites, il convient alors d'en élucider les modalités d'interprétation et de mise en œuvre. Les résultats de cette recherche indiquent que le modèle de démocratie religieuse mis en œuvre en Iran, en tant que théorie fondée sur les enseignements coraniques et religieux, peut être adapté aux autres pays du monde islamique, à condition de prendre en compte les spécificités socioculturelles propres à chaque société. Cet article propose une analyse de cette problématique à travers une double approche : historique et coranique. Outre la méthode documentaire, il mobilise également la méthode déductive, telle qu'elle est élaborée dans la logique et les fondements du fiqh.

**Mots-clés :** démocratie religieuse, Iran, pays du monde islamique, approche historique, approche coranique.

---

1. Membre du conseil scientifique de l'institut de recherche des sciences islamiques Imam Sâdiq (as) rlakzaee@gmail.com

## Introduction

La démocratie religieuse est un modèle inspiré directement du Coran. Il incombe ainsi aux musulmans, tant sur le plan théorique que pratique, de réduire autant que possible l'écart entre les principes normatifs issus des enseignements coraniques et leur mise en œuvre concrète. Une observation même sommaire des pays du monde islamique révèle toutefois l'existence d'un décalage profond entre la pensée politique islamique et sa traduction dans les pratiques politiques contemporaines. De nombreux opinions ont été émis au sujet de la démocratie, qu'elle soit religieuse ou séculière. Certains auteurs ont même assimilé la démocratie religieuse à la démocratie tout court, situant ainsi l'origine historique de cette notion à plusieurs siècles avant notre ère et son berceau géographique dans leur idéalisation de la Grèce antique. Il convient toutefois de préciser qu'il ne s'agissait pas de l'ensemble de la Grèce, mais uniquement d'Athènes ; et que cette démocratie ne concernait pas tous les habitants, mais uniquement les hommes — et encore, pas tous les hommes, mais seulement ceux appartenant aux classes aisées. Autrement dit, dans la démocratie athénienne, les esclaves, les femmes et les citoyens pauvres étaient exclus du droit de vote. Ce sont donc les hommes fortunés d'Athènes, et non l'ensemble des Grecs, qui se sont arrogé le droit d'inscrire à leur nom le concept de *demos* et de *kratos* (Misbah Yazdi, 2009, p. 21).

Ainsi, tout comme les hommes disposent du droit de vote, les femmes en bénéficient également, comme l'évoque la sourate Al-Mumtahanah. Nous soutenons fermement qu'il ne convient pas d'employer le terme « démocratie ». Son usage limité jusqu'à présent est suffisant. En effet, la controverse entourant ce concept en Occident est telle que des penseurs comme Rousseau affirment : « *Il n'y a jamais eu de démocratie au sens véritable du terme dans le monde, et il n'y en aura jamais* » (Rousseau, 2010, p. 287). Le Coran stipule : « **O vous qui croyez ! Ne dites pas : « Ra'inâ » (favorise-nous) mais dites : « Onzurnâ» (regardez-nous); et écoutez! Un châtiment douloureux sera pour les infidèles** » (Sourate Al-Baqarah, 2 :104).

Ce verset s'adresse aux croyants en les exhortant à employer un langage respectueux et précis lorsqu'ils s'adressent au Prophète. L'expression « *Ra'inā* », utilisée par certains Juifs pour se moquer du Prophète, est déconseillée, tandis que l'expression « *Unzurnā* » est recommandée (Tabatabaï, 1999, vol. 1, p. 369). Ce verset souligne l'importance d'une grande vigilance dans le choix et l'usage des termes, afin de transmettre correctement le sens voulu et d'éviter que l'adversaire ne s'en saisisse à des fins malveillantes. Dès lors, il est suggéré de privilégier une expression enracinée dans la culture islamique et coranique propre à notre communauté.

### **Revue de la littérature de recherche**

Plusieurs travaux ont été publiés sur le thème de la démocratie religieuse. Certains de ces travaux se présentent sous la forme d'études monographiques comparant et analysant l'islam et la démocratie libérale (Tâhiri, 2008) ou encore la démocratie religieuse et la démocratie libérale (Vahidi Manesh, 2005). Dans le même domaine, et adoptant une approche comparative et appliquée, un recueil d'articles a également été publié (Marandi et al., 2009, vol. 2). La troisième catégorie d'ouvrages se consacre à l'explication des fondements, des théories et des dimensions de la démocratie religieuse du point de vue des penseurs musulmans et des sources islamiques (Mirahmadi, 2009 ; Nabavi, 2000 ; Marandi et al., 2009, vol. 1 ; Qazizadeh et al., 2006, vol. 1 ; Kavyani et al., 2022, pp. 31-57). Par ailleurs, certains travaux, dépourvus de toute préoccupation religieuse et islamique, abordent la transition vers la démocratie (Bashriyeh, 2007) mais restent éloignés des réalités sociales et contextuelles de l'Iran. Se concentrant sur la démocratie dans le monde islamique une autre catégorie d'études peut être ajoutée (Tabii et al., 2024, pp. 25–50 ; Musazadeh, 2019, pp. 1–15 ; Bahrani, 2012, pp. 1–15 ; Darabzadeh et al., 2013, pp. 26–48 ; Domanlou et al., 2014, pp. 28–53 ; Sadiq et al., 2017, pp. 123–158).

Cet article s'attèle, d'une part, à expliciter la démocratie religieuse sous l'angle coranique, et d'autre part, à examiner la possibilité de sa mise en œuvre dans le monde islamique. Dans les travaux existants, la première dimension a été largement

explorée, tandis que la seconde a reçu une attention nettement moindre. Pour aborder la démocratie religieuse, il est d'abord nécessaire de définir les fondements du système politique islamique. Une fois ces fondements clarifiés, il conviendra de situer la place accordée au peuple dans ce système, avant de discuter de la faisabilité de l'adaptation du modèle iranien de démocratie religieuse dans d'autres pays du monde islamique.

Il est clair et incontestable que, avant la victoire de la glorieuse Révolution islamique en Iran, le peuple n'avait aucun rôle dans la détermination de son propre destin, et son vote ne représentait rien en termes de valeur réelle. Le pouvoir se transmettait par la force de l'épée : d'abord par l'épée du clan, puis par celle du clan allié à des forces étrangères, et enfin, dans une troisième phase, exclusivement par l'épée étrangère. Par exemple, les Sassanides constituent une dynastie qui est parvenue au pouvoir par la force de l'épée de leur propre clan. Les Qajars ont initialement suivi ce même schéma, mais lorsque Abbas Mirza accepta le soutien russe pour assurer la succession au trône, l'indépendance de la cour fut compromise et l'étranger devint partenaire du clan. Le régime Pahlavi, quant à lui, n'était qu'une marionnette appuyée d'abord par l'Angleterre, puis par les États-Unis, pour asseoir son pouvoir. Le peuple n'y jouait pratiquement aucun rôle — voire aucun rôle effectif. Certes, il devait s'acquitter d'impôts, mais à la fin de la période Pahlavi, même ce prélèvement fiscal devenait quasi superflu (Najafi & Faqih Haqqani, 2018).

Dans les régimes monarchiques et despotes, le vote du peuple n'a aucun rôle réel, et parler de démocratie relève davantage de la plaisanterie. En revanche, dans le système de démocratie religieuse, il en va autrement : le peuple est présent et Dieu a conféré au peuple la souveraineté sur son propre destin. Le gouvernement est établi par la volonté populaire, et il s'épanouit et se développe grâce à la vigilance et à l'engagement des citoyens. Ces affirmations ne relèvent ni de la poésie ni de la démagogie, mais témoignent d'une réalité sincère et éprouvée. Cet article examine la question de la démocratie religieuse et de son application dans le monde islamique, en s'appuyant, outre la méthode documentaire, sur la méthode de déduction, telle qu'elle est exposée en logique (Tousi, 1988, p. 7) et des fondements du fiqh (Araqi, 1982, vol. 1, p. 82).

## A. La place de la démocratie dans le système politique islamique

Le système politique islamique comprend au moins quatre piliers. Le premier pilier est le dirigeant. Dans la pensée islamique, le dirigeant est désigné par Dieu. Lorsque la révélation est adressée au Messager d'Allah à La Mecque, l'élément du leadership apparaît. Le Prophète devient Prophète parce que Dieu l'a choisi, et non parce que le peuple l'a élu ou a prêté allégeance pour le désigner comme tel. De même, Moïse (paix soit sur lui) devint prophète parce que Dieu lui a adressé la révélation. L'élément de la loi naît également par la révélation. À ce stade, deux piliers du système politique islamique se révèlent : Le dirigeant et La doctrine (école). Le Messager d'Allah (paix et bénédictions soient sur lui et sa famille) commence sa mission en proclamant : « Ô -toi qui t'es enveloppé, lève-toi et avertis ! » (Sourate Al Mudathir, 74 : 1-2). À qui le Messager d'Allah doit-il lancer son avertissement ? Au peuple. Le troisième pilier du système politique islamique est donc constitué par le peuple. Ce dernier est interpellé et invité par le Messager d'Allah. Les individus sont dotés du libre arbitre : ils peuvent accepter ou rejeter l'appel du Prophète. Cependant, ils ne disposent pas de la permission ni de la légitimité de refuser cette invitation. Autrement dit, le libre arbitre est préservé, mais une fois que la vérité s'est manifestée clairement et qu'ils ont reconnu que l'appel du Messager d'Allah est légitime, le refus engage leur responsabilité : une sanction temporelle, spirituelle, ou les deux, attend ceux qui persistent dans le déni et l'opposition. Cela signifie que le peuple n'a ni le droit ni la justification de résister à l'acceptation de la vérité, ni de rejeter l'appel bienveillant et réformateur du Prophète.

L'appel du Prophète à La Mecque ne conduisit pas immédiatement à la formation d'une ummah (communauté religieuse unifiée). En d'autres termes, à l'exception d'un petit groupe de Mecquois, la majorité de la population locale ne crut pas au message du Messager d'Allah. De même, les habitants de Taïf et des régions avoisinantes refusèrent également de répondre favorablement à son appel. Ce sont les habitants de Médine, fatigués des conflits séculaires entre les tribus des Aws

et des Khazraj, qui, lors des accords d'Al-Aqaba I et II, prêtent allégeance au Prophète, acceptant sa présence dans cette ville et s'engageant à le soutenir de leur vie et de leurs biens. Des événements décisifs se produisirent alors, conduisant le Messager d'Allah à émigrer vers Médine. Là-bas, le troisième pilier du système politique islamique, à savoir le peuple, est pleinement engagé. Le Prophète instaure immédiatement un gouvernement, qui constitue le quatrième pilier du système politique islamique. La fonction première de ce gouvernement est d'assurer la sécurité de la communauté, de la doctrine et du dirigeant. Où se situe l'allégeance — ou, pour utiliser un terme contemporain, le vote — dans ce processus ? Est-ce lors du choix du dirigeant ? Non. Lors de la révélation, de son contenu, de sa nature ou de son ampleur ? Non plus. L'allégeance intervient dans la formation du gouvernement. Autrement dit, lorsque le peuple manifeste son adhésion au dirigeant et accepte de le soutenir, le gouvernement se constitue. Ainsi, la légitimité du dirigeant et de la loi est établie par Dieu. Cependant, la légitimité, ou pour reprendre une autre formulation, lorsque le dirigeant obtient également une acceptation sociale, la formation du gouvernement par ce dirigeant acquiert sa validité.

En d'autres termes, dans la démocratie séculière, légitimité et acceptation sont généralement confondues, tandis que dans la démocratie religieuse, elles sont distinctes. La légitimité provient exclusivement de Dieu, comme le proclame le verset : « *Le pouvoir n'appartient qu'à Dieu* » (Sourate Youssef, 12 :40). L'acceptation, quant à elle, émane du peuple et constitue l'expression de sa volonté consciente et libre : « *Qu'ils soient reconnaissants ou ingrats* » (sourate Al-Insân, 76 :3). Ceux qui choisissent l'ingratitude s'exposent à un châtiment, tandis que ceux qui sont reconnaissants bénéficient d'une augmentation de bienfaits (Lakzai, 2022, pp. 21–42). Cette réalité n'a pas échappé à la sagacité des philosophes musulmans. Fârâbî, au début de son ouvrage Al-Milla, écrit : « *La milla (la religion) est constituée d'opinions et d'actes institués, conditionnés par des modalités spécifiques, que le Premier Chef établit pour une communauté, dans le but de parvenir, par le biais de la religion, à une finalité qu'il vise pour celle-ci, ou encore de les mobiliser en vue de*

*l'atteindre. Cette communauté peut être une tribu, une cité (madina), une région, une grande nation ou même un ensemble de nations. »*

Si le chef — en particulier le Premier Chef — est un homme vertueux et que son autorité repose véritablement sur la vertu, alors son objectif, en concevant et instituant la religion, sera de conduire aussi bien lui-même que l'ensemble de ceux placés sous sa gouvernance vers la félicité suprême, c'est-à-dire le bonheur véritable. Dès lors, la religion qu'il établit doit nécessairement être une religion vertueuse (Al-Farabi, 1999, p. 293). Fârâbî estime que le gouvernement dans un système politique peut relever de différents types de direction : la direction vertueuse, la direction ignorante, la direction égarée ou encore la direction simulée. Toutefois, précise-t-il, « le Premier Chef vertueux est, en réalité, celui dont la fonction politique est intrinsèquement liée à la Révélation divine » (Al-Fârâbî, 1986, p. 43 ; 2000, p. 292). Comme on peut le constater, Fârâbî considère que le Premier Chef est celui dont la religion et la législation sont intimement liées à la Révélation divine — autrement dit, il est destinataire de la révélation. Le Premier Chef n'est autre que le Messager de Dieu, et la millat (religion) correspond à cette révélation que Dieu fait descendre dans le cœur du Prophète. Le Prophète a pour dessein de conduire les hommes vers la félicité véritable.

Dans cette perspective, le rôle du peuple apparaît central et pleinement conscientisé : les individus doivent accepter la parole du Messager et reconnaître en lui celui qui peut les guider vers le bonheur ultime. Ainsi, à partir de l'articulation de ces trois éléments — la révélation, le Prophète en tant que chef vertueux, et l'adhésion consciente du peuple — se constitue la Cité vertueuse (*al-madina al-fâqilah*), c'est-à-dire un ordre politique fondé sur la vertu. Jusqu'à présent, nous avons esquissé, à partir de la *sîra* et de la *sunna* du Messager de Dieu ainsi que de la pensée de Farabi, la place essentielle du peuple dans le système politique islamique. Une perspective comparable se retrouve également chez Jean-Jacques Rousseau. Ce dernier écrit : « *Quand je dis "république chrétienne", je me contredis ; car chacun de ces deux mots exclut l'autre* » (Rousseau, 2009, p. 507). Rousseau énonce également une autre remarque

significative, dont on peut déduire que, contrairement à l'oxymore qu'il identifie dans l'expression « république chrétienne », l'expression « république de Mohammad » ou « république islamique » ne présente aucune contradiction interne, les deux termes étant, cette fois, pleinement compatibles. Il écrit en effet : « *Mahomet avait une conception très juste du gouvernement, et il unit parfaitement son système politique à son système religieux.* » (Rousseau, 2009, p. 492).

Bernard Lewis le formule avec une clarté encore plus grande : en l'Islam, avant l'influence du modernisme occidental, il n'existe pas deux sphères de pouvoir distinctes. Il n'y avait qu'un seul pouvoir, et aucune séparation n'était envisagée entre l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle. La distinction institutionnelle entre l'église et l'État, si profondément enracinée dans l'histoire du christianisme, est absente dans la tradition islamique. C'est précisément pour cette raison que, dans l'arabe classique, on ne trouve pas de couples de termes équivalents à « temporel » et « spirituel », ou à « religieux » et « séculier ». Selon l'aveu de Bernard Lewis, un tel phénomène n'existe pas avant les XIXe et XXe siècles. Ce n'est qu'à partir de cette époque, sous l'influence des idées et des traditions occidentales, que de nouveaux termes sont apparus d'abord en turc, puis en arabe, afin d'exprimer la notion de sécularisme (non religieux) (Lewis, Bernard, 1999 : 27). La place et le rôle du peuple seront analysés à la lumière des versets du Coran à travers les paragraphes suivants. Le Coran établit une conciliation harmonieuse entre la volonté divine et l'opinion populaire. Il ne fait ni concession sur le décret divin au profit de la volonté des gens, ni ne néglige leur avis. En ce sens, le Coran ordonne au Prophète de consulter les gens dans les affaires : « *Et consulte-les à propos des affaires* » (sourate Aali Imran, 3 :159).

A ce stade, une question nécessite d'être posée : dans quels domaines le Prophète, en tant que chef de l'État islamique, doit-il consulter le peuple ? La formulation du verset étant absolue, elle implique que cette consultation s'étend à l'ensemble des affaires publiques, sans exception. Cette consultation générale inclut-elle également les prescriptions cultuelles et juridiques telles que la prière, le jeûne, le khoms, le voile ou le jihad ? Le

Coran répond avec clarté en distinguant les domaines de compétence. Dieu Tout-Puissant déclare : «*se consultent entre eux à propos de leurs affaires* » (sourate Shourâ, 42 :38). De ce fait, la concertation est requise dans ce qui relève de leurs propres affaires. Si l'on considère attentivement les deux versets mentionnés (3 :159 et 42 :38), une distinction méthodologique se dessine : Le Prophète est invité à consulter le peuple dans « les affaires ». Mais de quelles affaires s'agit-il ? Des affaires divines (*amr Allah*) ou des affaires humaines (*amr an-nâs*) ? Le verset indique clairement : la concertation concerne les affaires du peuple ; en revanche, lorsqu'il s'agit des ordres divins — c'est-à-dire des prescriptions claires révélées par Dieu — il n'est pas question de délibération.

En termes techniques, le second verset (42 :38) vient restreindre la portée générale ou absolue du premier (3 :159), en spécifiant que la consultation est limitée aux affaires humaines. Ainsi, le Coran opère une conciliation équilibrée entre la volonté divine et l'opinion du peuple, attribuant à chacun un domaine propre de validité. Le chef (Imam ou prophète) est désigné par Dieu. De même, la loi, le message, la révélation ou la religion trouvent leur origine dans la volonté divine. Le peuple, en tant que serviteur de Dieu, accepte l'appel du Messager et participe à l'établissement du gouvernement islamique. Une fois ce cadre fondamental posé, des questions pratiques se posent : Faut-il mener le jihad en dehors de la ville ou à l'intérieur ? Dans de telles circonstances, le Prophète consulte les croyants. Quelle stratégie adopter face à l'ennemi ? Là encore, la concertation avec la communauté a sa place. En revanche, s'agissant du principe même du jihad ou de la défense, il n'est nullement question de consultation. Ce domaine relève strictement de la sphère de l'ordre divin (*amr Allah*), où ni vote populaire ni allégeance politique ne peuvent intervenir. Autrement dit, la délibération est valable pour les modalités d'exécution, mais non pour les fondements doctrinaux et les prescriptions révélées, qui échappent par nature à toute décision humaine.

Il convient de souligner que le vote et les élections constituent l'une des manifestations concrètes de la démocratie religieuse. Comme l'a déclaré l'Ayatollah Khamenei : « *Le vote populaire et*

*les élections font partie des expressions de la démocratie religieuse* » (Discours devant les membres du Bassidj, 23 novembre 2016). Dans sa célèbre lettre adressée à Malik al-Ashtar, l’Imam Ali (paix soit sur lui) souligne que les meilleures et les plus aimables actions aux yeux du gouvernant doivent être celles qui suscitent la satisfaction générale du peuple. Il affirme : « Que les actions les plus chères à ton cœur soient celles qui visent à obtenir la satisfaction du plus grand nombre parmi tes administrés. » Dans ce contexte, l’Ayatollah Khamenei, faisant référence à ce principe, déclare : « *Ce qui doit être valorisé dans l'action gouvernementale, c'est ce qui entraîne la satisfaction des masses et de la majorité du peuple.* » (Discours à l’occasion de la rencontre avec les membres du treizième gouvernement, 7 juillet 2024). Dans la suite de sa lettre à Mālik al-Ashtar, l’Imam Ali (paix soit sur lui) souligne le rôle central du peuple dans la structure de la société islamique. Il déclare : « En vérité, le pilier de la religion, la cohésion de la communauté musulmane, et la réserve face aux ennemis, ce sont les masses de la nation » (Nahj al-Balāghah, Lettre 53).

Dans cette déclaration, plusieurs notions fondamentales sont mises en évidence : Imad ad din : le soutien de la religion ; Jima‘ al-muslimīn : le noyau de la communauté musulmane ; al-Uddah li-l-a‘da’ : la réserve stratégique face à l’ennemi. Et qui constitue cette triple réalité essentielle ? L’Imam répond sans ambiguïté : « al-ammah min al-ummah », c’est-à-dire les masses du peuple, la base populaire. Ce principe est repris et explicité par l’Ayatollah Khamenei, qui déclare : « *Ce soutien de la religion, cette force dissuasive face à l'ennemi, ce noyau de la société islamique – ce sont les couches populaires, la majorité de la nation* » (Discours lors de la rencontre avec le peuple de Qom, 9 janvier 2024). Dans les paroles de l’Imam Ali (paix soit sur lui), les termes « ra‘iyya » (les administrés) ou « ammah » (les masses) désignent la population ordinaire, en opposition aux privilégiés et aux élites bénéficiaires de faveurs particulières. L’Imam se réfère à ces derniers sous le nom de « khâṣṣah », les privilégiés ou favorisés du pouvoir.

Selon l’Ayatollah Khamenei, ce ne sont pas les « favorisés » qui, en temps de crise, forment la véritable force du pays. « Ceux qui

constituent une réserve stratégique face à l'ennemi, capables de garantir l'unité et la cohésion nationale, ce sont les masses populaires » (Discours à l'occasion de la rencontre avec les membres du treizième gouvernement, 7 juillet 2024). Il ajoute que : « Les privilégiés agissent chacun selon leurs propres intérêts, souvent divergents, ce qui mène à des conflits internes et rend impossible toute forme d'unité réelle. En revanche, les masses ont la capacité de se rassembler autour d'un objectif commun et d'entrer sur tous les fronts pour affronter l'ennemi. » Sur ce, le gouvernement islamique repose essentiellement sur le peuple ; il est fondé sur le peuple et enraciné dans le peuple. La démocratie religieuse n'est ni un ornement ajouté de l'extérieur, ni une construction artificielle greffée sur le système ; elle fait intrinsèquement partie de sa nature, de son essence et de son apparence, aussi bien dans sa forme que dans son fond. Dans cette perspective, le peuple constitue le pilier de la religion. Sans le peuple, la religion ne dispose ni de socle ni de colonne vertébrale.

Şadr Mutaallihin Shirazi (Molla Şadra) soutient que la prophétie est l'âme de la Sharia, et que celle-ci est l'âme de la politique ; or, une politique dépourvue de Sharia est comparable à un corps privé d'âme (Şadr al-Mutaallihin, 1382, p. 365). En s'inspirant de cette formulation, on peut affirmer que la religion, la révélation et l'ordre divin représentent l'âme de la démocratie. Une démocratie fondée uniquement sur la volonté populaire, détachée de toute référence religieuse et gouvernée par une législation séculière, non religieuse voire antireligieuse, ressemble à un corps dénué d'âme. À l'inverse, la démocratie religieuse, fondée sur la volonté populaire dans le cadre de la Sharia divine, constitue une union organique entre le corps et l'esprit — un système dans lequel la loi religieuse et la participation populaire sont intimement liées et indissociables. Cette conception rejoint l'enseignement de l'Imâm Ali (paix sur lui) dans la Lettre 53 du Nahj al-Balâghah, selon lequel le peuple est le pilier de la religion — une idée selon laquelle il ne saurait y avoir de religion incarnée sans le soutien actif de la communauté.

Dans cette même perspective, l'Imam Khomeiny estime que la politique est pour l'islam ce que la tête est pour le corps (Khomeiny, 2006, vol. 10 : 448). Il conçoit l'islam comme une

unité organique et intégrée des doctrines (aqâid), de l'éthique (akhlaq) et du droit (fiqh), et non comme une juxtaposition externe de ces éléments. Sur cette fin, la politique ne constitue pas un simple appendice à la religion, mais elle en est l'expression structurante et directrice, aussi bien au niveau des fondements dogmatiques (uṣūl ad din), que des obligations pratiques (furū' ad-din) et des valeurs morales. Ainsi, toute conception de la démocratie ou du système politique qui ne prendrait en compte que la souveraineté populaire, en dehors de cette structuration religieuse, serait comparable à un corps privé de tête. En revanche, la démocratie religieuse, enracinée dans les principes de la foi, de la morale et de la loi islamique, est un corps doté de sa tête — c'est-à-dire un système vivant, cohérent, dirigé, et doté de finalité. Un autre verset coranique stipule : « *L'humiliation a été imposée sur eux partout où on les trouve, sauf s'ils s'attachent à un lien venant de Dieu et à un lien venant des hommes* » (Coran, sourate Aali Imran, 3 :112 ; Najarzadegan, 1396 : p. 127). Ce verset évoque deux cordes auxquelles il faut impérativement s'accrocher : la corde de Dieu et celle du peuple. Il ne faut ni abandonner Dieu et Sa volonté au prétexte de défendre le peuple, ni sacrifier les droits du peuple au nom de Dieu. La corde divine symbolise l'aspect religieux du gouvernement, tandis que la corde populaire illustre la dimension démocratique ou participative du régime. La gouvernance divine ne peut être réalisée pleinement sur terre que si elle est consentie et soutenue par le peuple. En d'autres mots, la démocratie religieuse ne peut s'imposer durablement dans une région, un pays, voire dans le monde entier, que si le peuple le souhaite et l'accepte. Parmi les deux cordes mentionnées, laquelle détient la primauté ? C'est la corde de Dieu. Comme le dit le Coran : « *Tenez-vous fermement, tous ensemble, au câble de Dieu, et ne soyez pas divisés* » (sourate Aali Imran, 3 :103).

Les droits des humains (ḥaqq al-nās) sont les fruits et les branches de l'arbre des droits divins (ḥaqq Allah). Le droit de Dieu constitue la racine, le fondement et le garant des droits humains. Ces droits ne se limitent pas aux individus, mais englobent également les droits des plantes, des arbres, des animaux et de l'environnement, car Dieu leur a conféré ces

droits. La religion est l'âme de la démocratie ; sans religion, la démocratie se transforme en une forme de manipulation populaire. Pourquoi la corde du peuple trouve-t-elle sa racine et son fondement dans la corde de Dieu ? Le Coran répond : « *O hommes, vous êtes les indigents ayant besoin d'Allah, et c'est Allah, Lui qui se dispense de tout et Il est Le Digne de louange* » (sourate Fâtir, 35 :15). En effet, Dieu est exempt de tout besoin et parfaitement louable, tandis que les êtres humains sont intrinsèquement démunis et constituent l'essence même de la pauvreté. Ce signifie sur le plan philosophique que l'homme, en ce qui concerne son existence et sa pérennité, ne peut en aucun cas se suffire à lui-même. L'être humain est fondamentalement dépendant (*ghayr-moktafi bi-zati*). Il est intrinsèquement un être nécessiteux, tout comme il a besoin d'eau, de sommeil, de nourriture et d'air, il a également besoin de loi. Cette nécessité doit être satisfaite par son Créateur, car : « *Dieu sait mieux où placer Sa mission* » (sourate Ana'm, 6 :124). En revanche, la logique erronée et irréaliste de la démocratie non religieuse affirme que : « Les hommes savent mieux où placer leurs propres missions. » Selon cette logique, fondée sur les désirs personnels (*hawā*), le Coran dénonce : « *As-tu vu celui qui a pris son désir pour divinité ?* » (Sourate Djâthiyah, 45 :23)

## B. La démocratie religieuse en Iran

L'évènement qui s'est produit en Iran constitue un phénomène singulier : le peuple a voté en faveur de la loi islamique, et non en faveur d'une législation d'inspiration occidentale. Ce faisant, il s'est volontairement placé sous l'autorité de l'Islam. Dès lors, selon les principes mêmes de la démocratie libérale occidentale — qui fonde la légitimité et la validité du pouvoir sur la volonté de la majorité — ce choix populaire doit être respecté. Ainsi, l'adhésion majoritaire à la loi islamique rend cette dernière contraignante pour l'ensemble de la population, même pour ceux qui n'y souscrivent pas. L'énoncé célèbre de l'Imam Khomeiny selon lequel « la mesure, c'est le vote du peuple » ne doit pas être compris dans un sens absolu. Pris littéralement, il est en tension avec les fondements doctrinaux de sa propre pensée politique. En effet, l'Imam précise clairement : « Quant à ceux qui s'opposent

à nous en raison de leur hostilité à l'égard de l'Islam, il faut, si possible, les "soigner" par la guidance ; sinon, ils seront traités avec la même poigne de fer avec laquelle vous avez renversé le régime [précédent] et éliminé les agents de l'étranger. Depuis le 15 Khordad jusqu'à aujourd'hui, tout ce qui a été accompli, tout ce qui a été réalisé, l'a été grâce aux efforts de cette couche [de la société], à leur dévouement, à leurs sacrifices, à leur sang. Ce sont eux qui ont le droit de voter dans tous les domaines qui doivent se concrétiser. Ceux qui étaient à l'étranger et sont revenus aujourd'hui, ainsi que ceux qui, en Iran, étaient en dehors du rang et ont rejoint les rangs plus tard, n'ont aucun droit dans ce mouvement. Leur opinion n'a aucune valeur. Seule compte l'opinion du peuple qui a fait naître cette révolution, qui a vaincu les grandes puissances, et qui, à l'avenir encore, poursuivra cette voie avec fermeté. Tout le mérite revient à ce peuple. Ce sont ses avis qui font autorité » (Khomeiny, 2006, vol. 8 : 55).

Dans une autre allocution, il insiste sur la nécessaire autonomie du projet islamique face aux modèles occidentaux : « Sommes-nous obligés de suivre les plans occidentaux ? Devons-nous ignorer l'Islam ?! Tous nos malheurs viennent de l'Occident... Et ils devraient écrire notre Constitution ?! Ils devraient voter ?! Les occidentalisés devraient voter ?! Non : c'est vous qui êtes la mesure » (Khomeiny, 2006, vol. 8 : 56 et 173). Il en résulte donc que l'affirmation selon laquelle « la mesure, c'est le vote du peuple » ne peut être comprise de manière absolue, universelle ou inconditionnelle. Par exemple, si la totalité du peuple vote en faveur d'un acte d'injustice envers un individu — disons envers x — et que ce dernier y consent librement et accorde lui-même son vote à cette décision, il n'en demeure pas moins que, du point de vue de la loi islamique, cet acte demeure illicite. On ne peut commettre une injustice, même avec le consentement de la victime. Parce que le droit de Dieu prévaut sur le droit des gens. Dieu n'a pas accordé à l'être humain le droit de commettre l'injustice, ni même celui d'accepter d'être opprimé, y compris à l'encontre de sa propre personne.

La démocratie religieuse peut se décliner en plusieurs modèles institutionnels. Toutefois, l'essence qui doit les animer est nécessairement religieuse : les gouvernants doivent s'efforcer de

faire en sorte que la parole de Dieu ne soit pas négligée sur terre. Dans ce cadre, l’Imam Khomeiny occupait déjà une position de leadership en Iran avant même la chute du régime Pahlavi – tout comme le Prophète de l’Islam exerçait un rôle de guide avant même la fondation de l’État à Médine. Lorsque le peuple exprima massivement son attachement à l’Imam Khomeiny et contribua à l’expulsion du Shah, celui-ci, fort du soutien populaire, annonça la formation d’un gouvernement dès son arrivée au cimetière de Behesht Zahra. Moins de deux mois plus tard, un référendum fut organisé dans lequel le peuple iranien vota en faveur d’un « gouvernement islamique » sous la forme d’une République islamique. Le terme république y désigne la démocratie, tandis que le terme islamique affirme sa nature religieuse. Ainsi, la République islamique désigne un système politique dans lequel, conformément à la volonté du peuple, aucune loi contraire aux prescriptions divines ne doit être mise en œuvre dans le pays. Telle est l’essence même de l’idée de démocratie religieuse : garantir que rien ne soit légiféré ni appliqué en contradiction avec la loi de Dieu. Mais pour que ce principe soit réellement opérant, il fallait mettre en place un mécanisme institutionnel capable d’en assurer l’effectivité. C’est dans cette optique qu’a été fondé le Conseil de gardien de la Constitution (Shura-ye Negahban), dont la mission est précisément de contrôler la conformité des lois adoptées par le Parlement avec les principes de l’Islam et avec la Constitution.

Il s’agissait là d’un pas décisif dans l’institutionnalisation de la démocratie religieuse. Une autre fonction essentielle confiée au Conseil des gardiens est de superviser le processus électoral. Cette mission vise à s’assurer que seules des personnes adhérant au principe fondamental de la démocratie religieuse puissent accéder aux fonctions de gouvernement. Par ailleurs, la Wilayat al-faqih a également été intégrée à la Constitution de la République islamique en tant que plus haute autorité du pays. La mission fondamentale du wali faqih consiste à préserver l’essence de la démocratie religieuse et à empêcher toute déviation du pays par rapport à la voie droite. Il lui revient de prévenir toute forme de dérive autoritaire, de despotisme ou de transgression de la loi, notamment lorsqu’elle est perpétrée par

ceux-là mêmes qui sont censés en être les garants. Le wali faqih doit intervenir, dès qu'il perçoit qu'une question — qu'elle soit d'importance majeure ou mineure — risque de compromettre la trajectoire du mouvement révolutionnaire. Ainsi, selon les fondements du système politique islamique, si le Prophète ou un Imam infaillible est présent dans la société, la direction politique lui revient naturellement. En leur absence, c'est le wali faqih qui assume la fonction de guide suprême. Sur le plan des prérogatives juridiques, les autorités légitimes — le Prophète, les Imams infaillibles et le wali faqih — détiennent, en principe, les mêmes compétences légales en matière de gouvernance. Toutefois, il convient de souligner que la stature spirituelle et ontologique du Prophète et des Imams ne saurait être comparée à celle du faqih, ni à celle de quiconque.

### C. La démocratie religieuse dans le monde islamique

Une question fondamentale se pose désormais : ce modèle de démocratie religieuse est-il réalisable dans l'ensemble du monde islamique ? Comme évoqué précédemment, la démocratie religieuse peut prendre plusieurs formes. L'un de ses modèles spécifiques est celui de la Wilayat faqih, tel qu'il a été institué en République islamique d'Iran. Toutefois, dans le monde sunnite, rien n'impose l'adoption de ce modèle précis. La démocratie religieuse repose sur deux éléments fondamentaux : *la présence de Dieu dans la sphère sociale et la participation du peuple*. Selon cette conception, applicable potentiellement à tous les pays du monde islamique, deux principes doivent être respectés :

1. Aucune décision politique ou législative ne doit contrevenir aux commandements divins ;
2. Les dirigeants doivent accéder au pouvoir soit par le vote direct du peuple, soit par un mécanisme de désignation reflétant indirectement la volonté populaire.

Il saurait inconcevable qu'une Constitution, dans un pays se réclamant de l'Islam, déclare explicitement que l'État est séculier ou opposé à la religion. Si, dans le texte fondamental d'un tel pays, il est clairement stipulé que l'organisation des affaires publiques repose sur la séparation entre la religion et la vie

mondaine, et que la religion — y compris l'islam — ne doit avoir aucun rôle dans les affaires temporelles, alors même si tous les postes et responsabilités sont attribués par élection au suffrage universel, ce qui en résulte ne peut être qualifié que de démocratie, et non de démocratie religieuse. Même à supposer — ce qui relève de l'impossible — qu'un tel régime séculier puisse fonctionner dans un pays musulman, il n'en demeurerait pas moins fondamentalement problématique. En effet, lorsque la religion, la morale, et la foi en un principe transcendant (le Créateur) ainsi qu'en l'au-delà sont écartées, ce vide axiologique est inévitablement comblé par la quête d'intérêts matériels, la soif de pouvoir, la manipulation de l'opinion publique et le populisme. La politique se transforme alors en un jeu d'instrumentalisation des masses, déconnecté de toute référence éthique supérieure. Ainsi, deux questions simples permettent d'évaluer si un système de *démocratie religieuse* est réellement établi dans un pays musulman :

1. Des mécanismes électoraux sont-ils en place, et les responsables sont-ils choisis directement par le peuple ou par des représentants élus du peuple ?
2. Les lois et les politiques mises en œuvre dans le pays sont-elles conformes à l'islam, ou bien des dispositions contraires aux commandements divins, à la parole de Dieu et aux prescriptions coraniques y sont-elles appliquées ?

Il va de soi que la population d'un tel pays peut appartenir à différentes écoles juridiques de l'islam, qu'il s'agisse du chiisme ou de l'un des quatre autres écoles : malikite, hanafite, hanbalite ou shaféite. Il est remarquable que cette réalité — à savoir l'importance de l'opinion populaire dans la stabilité du pouvoir — ait d'abord été perçue par certains souverains autoritaires du monde islamique. Un document issu des archives de l'ancienne ambassade américaine à Téhéran (connue sous le nom de « l'antenne d'espionnage ») rapporte un entretien révélateur avec le Sultan Qaboos d'Oman. Dans ce document, le Sultan, manifestement inquiet à la suite des événements survenus en Iran, exprime à plusieurs reprises son incompréhension face à l'incapacité du Shah d'Iran à percevoir ce que son peuple pensait

réellement de lui. L'agent américain présent lui répond alors que le lien entre le Shah et son peuple s'était complètement rompu : ce dernier n'écoutait plus qu'un cercle restreint de conseillers, lesquels ne lui disaient pas ce qu'il avait besoin d'entendre, mais uniquement ce qu'il voulait entendre. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est que le Sultan lui-même approuva l'analyse de Wylie, l'agent de l'ambassade américaine, et déclara avoir personnellement décidé d'entreprendre davantage de déplacements à l'intérieur du pays afin de rencontrer directement son peuple. À la question de savoir s'il mit effectivement cette intention en pratique, le rapport de Wylie confirme que le Sultan réalisa un voyage terrestre de dix jours entre Mascate et Salalah. Durant ce périple, il fit halte dans plusieurs villages et petites communautés.

Le Sultan aurait déclaré que ce type de contact direct avec la population lui semblait très utile, et qu'il envisageait de renouveler et de multiplier ce genre de visites à l'avenir. Cet épisode, qui remonte au mois de Bahman 1357 (février 1979), témoigne du fait que l'écho de la démocratie religieuse avait déjà commencé à se faire entendre à travers le monde, avant même la victoire officielle de la Révolution islamique. Les dictateurs partagent souvent un même destin. Tout comme la fleur parfume l'air, le doux parfum de la Révolution islamique commença, dès 1357, à ébranler les palais des régimes despotes, bien avant son triomphe effectif. Certes, si l'on cherche à cette époque l'expression exacte de démocratie religieuse, il est probable que l'on ne trouve que peu d'occurrences explicites. Mais si l'on dépasse le mot pour saisir le sens, on découvre un contenu fascinant, libérateur, porteur d'un message puissant. Un message qui, traversant les tympans et frappant la rétine, parvient au cœur même des auditeurs et des spectateurs. Les tyrans en ont parfaitement saisi la portée : ce qui venait de se produire en Iran pouvait très bien se reproduire chez eux.

En Iran, la parole du peuple fut entendue, sa volonté se manifesta concrètement, et ses aspirations furent réalisées. Ce sont précisément ces dynamiques qui firent trembler les dictateurs de la région, les plongeant dans l'inquiétude. Dès avant même la victoire finale de la Révolution, ces derniers prirent des mesures

préventives : ils multiplièrent les visites dans les provinces, les villes et les villages afin de renouer, au moins en apparence, avec leurs populations et d'écouter leurs doléances. (Étudiants musulmans fidèles à la ligne de l'Imam, 2007, vol. 11, pp. 3 et 16). En août 1979, au Bahreïn, lorsque les établissements de vente d'alcool furent temporairement fermés à l'occasion du mois béni de Ramadan, une directive du ministre des Affaires étrangères, Sheikh Mohammed bin Mubarak Aali Khalifa, révéla la sensibilité politique du gouvernement face aux pressions religieuses et sociales. Celui-ci déclara : « *Le gouvernement n'est vulnérable que sur un seul point : celui des boissons alcoolisées et des divertissements. C'est pourquoi il a été décidé que les boutiques d'alcool et les spectacles de cabarets resteraient totalement fermés pendant le mois de Ramadan. Par la suite, leur réouverture sera autorisée, mais il leur sera strictement interdit de faire de la publicité dans les médias locaux* » (Étudiants musulmans fidèles à la ligne de l'Imam, 2007, vol. 11, p. 32). La mise en parallèle de ces deux documents offre une perspective éclairante sur les contours possibles de la démocratie religieuse dans le monde islamique. D'un côté, Oman cherche à renforcer la légitimité de l'autorité politique en renouant un lien direct avec le peuple ; de l'autre, Bahreïn adopte des mesures symboliques visant à simuler une conformité avec les prescriptions islamiques, notamment en période de haute sensibilité religieuse. C'est précisément dans cette dynamique que l'on peut identifier ce que nous appelons la possibilité d'application de la démocratie religieuse dans le monde islamique.

Plus significatif encore que les deux documents précédents est un rapport rédigé par William E. Griffith, intitulé « *Renewal and Revival of Islamic Fundamentalism in Iran* » (*Tajdid-e hayat va iḥya-ye bonyadgarai eslami dar Iran*), daté du 3 mai 1979 (13 Ordibehesht 1358), et publié par le Center for International Studies du Massachusetts Institute of Technology (MIT), à Cambridge. Dans ce document, l'auteur considère la Révolution iranienne comme l'un des mouvements les plus authentiques de l'époque contemporaine, soulignant qu'elle possède deux caractéristiques fondamentales : religieuse et politique. Cette transformation à la fois politique et religieuse repose sur des fondements profondément enracinés dans l'islam, des

fondements qui transcendent les frontières nationales et culturelles — de l'Indonésie au Maroc, de la Turquie jusqu'au cœur de l'Afrique. À court terme, cet enracinement confère à ce modèle une force de diffusion significative, susceptible de poser de réels défis au monde occidental.

Griffith considère que la modernité occidentale a davantage pénétré les sociétés dotées d'un héritage culturel de type confucéen, telles que le Japon, la Corée du Sud, Taïwan, Hong Kong et Singapour. Dans ces pays, la structure culturelle repose essentiellement sur un ensemble de codes éthiques et sociaux, plutôt que sur une religion explicite et structurée. Selon lui, c'est précisément cette absence de système religieux normatif qui a permis à ces sociétés d'absorber plus aisément les éléments du modèle occidental de modernité. En revanche, la position exprimée dans ce rapport à propos de la relation entre islam et modernité est sans équivoque : « *Aujourd'hui, la révolte contre la modernité de style occidental s'intensifie, notamment dans le monde islamique.* » L'auteur souligne que l'islam dépasse le simple cadre d'une religion spirituelle ; il constitue un système global de régulation sociale et politique, structuré autour d'un ensemble de lois dérivées du Coran et de la Sharia. Dans la vie des musulmans, l'islam agit comme un référentiel englobant, une source normative suprême qui organise l'ensemble des dimensions individuelles et collectives de l'existence. Les traditions islamiques mettent fortement l'accent sur la vie communautaire et sur le principe d'égalité entre les individus, en insistant de manière marquée sur la justice sociale. L'islam encadre l'existence humaine dans sa totalité : de la naissance à la mort, aussi bien en tant qu'individu qu'en tant que membre de tout groupe social — de la cellule familiale jusqu'à la nation. En réalité, la communauté islamique, la oumma, est d'une telle ampleur et universalité que le concept moderne de nation ou peuple (au sens d'un État-nation) paraît réducteur lorsqu'on le compare à l'ensemble du monde islamique.

L'islam ne repose ni sur une philosophie du progrès linéaire — telle qu'elle est centrale dans la modernité occidentale — ni sur une distinction structurelle entre le religieux et le politique. Il n'existe pas, dans la vision islamique, de séparation entre Dieu et

César, ni entre Église et État. Le Prophète Muhammad (paix sur lui), en tant que fondateur de la communauté musulmane, exerçait simultanément le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Ses successeurs, les califes pour les sunnites et les Imams pour les chiites, incarnaient eux aussi cette double autorité. C'est précisément cette indivisibilité du religieux et du politique, ainsi que la nature totalisante de l'islam comme civilisation normative, qui expliquent pourquoi l'islam perçoit la civilisation moderne occidentale comme une menace existentielle plus sérieuse que toute autre idéologie antérieure. L'islam rassemble aujourd'hui à nouveau toutes ses forces et ses émotions afin de donner corps à sa tradition ancienne de soulèvement contre l'injustice et les dirigeants impies (Étudiants musulmans fidèles à la ligne de l'Imam, 2007, vol. 2, p. 165). Comme on peut le constater, ce rapport considère l'islam comme un système politique et social doté de lois précises et applicables, sur la base desquelles il peut gouverner la société et réaliser la justice sociale. Griffith écrit que, dans l'islam, il n'existe pas de contradiction entre Dieu et César, ni entre Église et État. L'islam établit un lien étroit entre matière et sens, monde et au-delà, politique et éthique, gouvernance et religion, car le Prophète Muhammad (que la paix et les bénédictions soient sur lui et sa famille) fut à la fois chef temporel et chef spirituel de son peuple.

Pour cette raison, l'Occident est perçu comme l'ennemi de l'islam, qui est menacé par la civilisation moderne occidentale. L'hostilité occidentale découle du fait que l'islam aspire à instaurer la justice et à lutter contre l'oppression et l'injustice. Ce document est volumineux, et nous n'en avons examiné ici que les premières parties. Sur la base de ces archives historiques — rendues publiques à travers les documents issus de l'ambassade américaine à Téhéran — il apparaît clairement que la notion de démocratie religieuse et la possibilité de sa mise en œuvre ont été reconnues dès le début de la Révolution, en février 1979. L'analyse des conséquences de cette révolution souligne que son influence s'étendra bien au-delà de l'Iran, touchant des pays aussi divers que le Maroc, la Turquie et d'autres régions du monde musulman. Cette diffusion est d'autant plus probable que l'islam, en tant que système religieux complet et organisé, diffère

fondamentalement du confucianisme — qui, au mieux, constitue un ensemble d'enseignements éthiques, mais non un système religieux et juridique structuré. L'islam possède la capacité intrinsèque de gérer la société, d'organiser la vie spirituelle et temporelle des individus, car le Prophète Muhammad (psl) a précisément incarné ce rôle de leader spirituel et politique capable d'assurer cette organisation intégrale. L'ennemi de la démocratie religieuse — qu'elle se manifeste dans son modèle chiite, incarné par la wilayat faqih, ou dans ses variantes non chiites — demeure la civilisation occidentale. En effet, l'Occident poursuit des objectifs d'oppression, de colonisation et d'exploitation des autres peuples.

Comme le souligne Griffith, cela se fait souvent avec la complicité de dirigeants dépourvus de foi, que l'islam condamne vigoureusement. C'est précisément contre ces injustices et ces oppressions que l'islam se soulèvera et résistera. Ainsi, lorsque nous parlons de démocratie religieuse, il est possible d'étendre ce concept à d'autres traditions religieuses. En effet, ni Moïse ni Jésus n'ont jamais ordonné à leurs disciples de répandre le sang des innocents à Gaza, de détruire les hôpitaux, ni de massacer femmes et enfants. Par conséquent, même si l'on ne généralise pas nécessairement la dimension religieuse, on peut affirmer que la démocratie doit être mise en œuvre dans toutes les régions concernées. Le destin des peuples doit être confié à leurs propres mains. Par exemple, en Palestine, conformément au principe démocratique, des élections devraient être organisées où tous les habitants — juifs, chrétiens et musulmans — auraient le droit de vote pour décider s'ils acceptent ou rejettent le régime oppresseur et sanguinaire sioniste !

## **Conclusion**

La démocratie religieuse signifie confier la gestion d'un pays au peuple dans le cadre des commandements divins, de manière à ce qu'aucune action contraire à la volonté de Dieu ne soit mise en œuvre dans la société. Le modèle de démocratie religieuse s'est concrétisé et appliqué en Iran sous la forme de la wilayat faqih. Le monde islamique peut, à son tour, adapter et mettre en œuvre ce concept en fonction des différentes écoles juridiques et religieuses officiellement reconnues dans chaque pays — qu'il s'agisse des écoles hanafite, malikite, hanbalite ou shaféite. Il est évident que toute théorie, en fonction des circonstances temporelles et géographiques variables, peut se manifester sous des formes différentes. Ainsi, bien que le Coran ait défini les principes et les limites du hijab, la mise en œuvre des enseignements coraniques relatifs au voile islamique varie selon les contextes et les conditions propres à chaque société et pays. Un modèle de hijab peut convenir parfaitement à une communauté donnée, tandis qu'il pourrait s'avérer inadapté à un autre environnement ou pays. Le modèle de démocratie suit une logique similaire. Le Coran en établit le cadre et les principes fondamentaux, qui peuvent être adaptés et appliqués selon les particularités propres à chaque société.

Une étude succincte de la situation actuelle du monde musulman révèle clairement l'écart entre la réalité sociale et les enseignements coraniques. Sur ce, pour les pays non islamiques ou pour résoudre certaines difficultés spécifiques, l'organisation de référendums et le recours à la consultation populaire sont proposés comme mécanismes légitimes de prise de décision. En d'autres termes, le premier modèle de démocratie religieuse correspond au modèle chiite, tel qu'il est pratiqué en Iran. Le second modèle désigne une démocratie religieuse qui pourrait se déployer à travers le monde islamique dans ses diverses composantes. Sur la base de ce second modèle, la République islamique d'Iran a proposé la tenue d'un référendum en Palestine, visant à permettre à chaque Palestinien, quelle que soit sa confession ou sa religion, de se prononcer sur la présence ou non du régime sioniste oppresseur et meurtrier d'enfants. Le troisième modèle, quant à lui, est une forme de démocratie proposée face à l'ordre dominant, destinée aux sociétés non musulmanes.

## Bibliographie

1. Bahrani, Morteza (2012). Barresi-ye Yek Māne'-e Falsafi-ye Gozar be Demokrasi dar Jahān-e islam. Revue de recherche politique du monde islamique, Vol. 2, No. 4.
2. Bashirieh, Hossein (2007). *Gozār be Mardomsālāri (Goftārhā-ye Nazari)*. Téhéran : Negah-e Moaser.
3. Daneshjouyan-e Mosalman-e Peyrov-e Khatt-e Emām (2007). *Asnād-e Lāneh Jāsusī-ye Amrikā*. Téhéran : Moasseseh Motāle'āt va Pazhūheshhā-ye Siyāsi.
4. Darabzadeh, Atefeh; Vosoughi, Saeid; Ghorbani, Mohammad (2013). Barresi Forsathā va Chāleshāy-e Gozār be Demokrāsi dar Torkiyeh az Dah-e 1980 tā Konun; az Manzar-e Nazariyeh-ye Sāzeh Engāri. Revue de recherche politique du monde islamique, Vol. 3, No. 4.
5. Domanlou, Tayyebeh; Moghadamshad, Mahmoudreza; Firahi, Davoud (2014). "Demokrāsi yā Eqtedārgarāyi: Nākāmi-ye Siyāsi-ye Akhavān al-Moslemin. Revue de recherche politique du monde islamique Vol. 4, No. 1.
6. Farabi, Abu Nasr (1986). *Al-Millah wa Nusūs Ukhra*. Édité par Mohsen Mahdi. Beyrouth: Dar al-Mashreq.
7. Farabi, Abu Nasr (1999). Resāleh al-Mellah Fārābi." Traduit par Mohsen Mohadjirnia. Sciences politiques, No. 6.
8. Farabi, Abu Nasr (2000). Resāleh al-Mellah Fārābi. Édité par Mohsen Mahdi. Sciences politiques, No. 12.
9. Imam Khomeiny, Sayyed Ruhollah (2006). *Sahifeh-ye Imam*. Téhéran : Moasseseh Tanzim va Nashr-e Āsār-e Emam Khomeiny, quatrième édition.
10. Iraqi, Ziya al-Din (1982). *Badā'i' al-Afkār fi al-Usul*. Taqrirāt Mirza Hashem Amoli, Vol. 1. Najaf Ashraf: Al-Matba'ah al-'Ilmiyah.
11. Kaviani, Masoud; Shirkhani, Ali; Ranjbar, Maqsoud (2022). Chālesh-e Andisheh-ye Siyāsi-ye Seyyed Qutb Farāruy-e Gostareh-ye Mardomsālāri-ye Dini dar Jahān-e Eslām. Revue scientifique des études sur l'éveil islamique, Numéro consécutif 26, pp. 31-57.
12. Lakzayi, Reza (2022). Arkān-e Nezam-e Siyāsi-ye Eslām dar Ziyārat-e Amin Allāh va Ziyārat-e Aali Yāsin. *Siyāsat-e Mota'āliyeh*, No. 36.
13. Lewis, Bernard (1999). *Zabān-e Siyāsi-ye Eslām*. Traduit par Gholamreza Behrouzlak. Qom : Boostan-e Ketāb.
14. Marandi, Mohammad Reza (2009). Majmou'eh Maqālāt-e Dovvomin Hamāyesh-e Mardomsālāri-ye Dini, Mabāni-ye Nazari, Vol. 1. Qom : Nashr-e Ma'āref.
15. Marandi, Mohammad Reza (2009). Majmou'eh Maqālāt-e Dovvomin Hamāyesh-e Mardomsālāri-ye Dini, Dar Ruikardi Tatbiqi

- va Kār-bordi, Vol. 2. Qom : Nashr-e Ma'āref.
16. Mirahmadi, Mansour (2009). *Nazariyeh-ye Mardomsālāri-ye Dini* ; Mafhum, Mabāni, va Algou-ye Nezām-e Siyāsi. Téhéran : Université Shahid Beheshti.
17. Misbah Yazdi, Mohammad Taghi (2009). *Mardomsālāri-ye Dini va Nazariyeh-ye Velāyat-e Faqīh*. Qom : Moasseseh Enteshārāt-e Emām Khomeiny (RA), troisième édition.
18. Mohammad Shirazi, Sadreddin (2003). *Al-Shawahid al-Rubūbiyah*. Correction, recherche et introduction par Mostafa Mohaqeq Damād. Téhéran : Bonyād-e Hekmat-e Eslāmi-ye Sadrā.
19. Mousazadeh, Ibrahim (2019). "Mardomsālāri-ye Dini Rāhkār-e Hoquqi-ye Jahān-e Eslām Barā-ye Gozar az Jaryānhā-ye Sekulār va Bonyādgārāyi-ye Salafi." *Faslānāmeh-ye Elmi-ye Motāle'āt-e Bonyādin va Kār-bordi-ye Jahān-e Eslām*, No. 2, pp. 1-15.
20. Nabavi, Seyed Abbas (2000). *Mardomsālāri dar Hākemiyat-e Eslāmi*. Bi Ja, Tamaddon va Tous'eh-ye Eslāmi.
21. Nadjarzadegan, Fathollah; Safavi, Mohammad Reza (2017). Qom : Centre de gestion des séminaires islamiques de Qom et Bureau de planification et de rédaction des manuels scolaires.
22. Najafi, Mousa; Faqih Haqqani, Mousa (2018). *Tārikh-e Moāser-e Irān*. Téhéran : Arma.
23. Nasir al-Din Tusi, Mohammad ibn Mohammad (1988). *Asās al-Iqtibās*. Corrigé par Modarres Razavi, Mohammad Taghi. Téhéran : université de Téhéran.
24. Pourfard, Masoud (2005). *Mardomsālāri-ye Dini*. Qom : Institut de Recherche sur les Sciences et la Culture Islamiques.
25. Qazizadeh, Kazem (2006). *Mardomsālāri Dini; Didgāhhā*. Téhéran: Moasseseh Tanzim va Nashr-e Āsār-e Emam Khomeiny.
26. Rousseau, Jean-Jacques (2010). *Gharārdād-e Ejtemā'i; Matn va Dar Zamīneh-ye Matn*: Georges Chaumian, André Sink, Claude Morali, José Medina. Traduit par Morteza Kalantarian. Téhéran : 5ème édition.
27. Seddiq, Mirbrahim; Moulaei, Naser (2017). "Naqsh-e Demokrasi Khāhi va Gorūhhā-ye Tahavvol Talab dar Enqelab-e 2011 Mesr. Revue de recherche politique du monde islamique, Vol. 7, No. 1, pp. 123-158.
28. Seyed Ali Khamenei, Discours lors de la rencontre avec le peuple de Qom, le 9 janvier 2024.
29. Seyed Ali Khamenei, Discours lors de la rencontre avec les Bassidjis, le 23 novembre 2016.
30. Seyed Ali Khamenei, Discours lors de la rencontre avec les membres du 13e gouvernement, le 7 juillet 2024.
31. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1999). *Al-Mizan*. Traduit par

### 376 ❁ Al-Mustafa dans la pensée islamique contemporaine

- Mohammad Baqer Mousavi. Qom : Jāme'eh Modarresin-e Howzeh-ye Elmiyah-ye Qom.
32. Tabei, Mansour ; Delbazi Asl, Mojtaba (2024). Barresi-ye Tatbiqi-ye Ravand-e Demokrāsi Sāzi dar Do Keshvar-e Irān va Arabestān. No. 49.
33. Taheri, Mohammad Hanif (2008). *Eslām va Demokrāsi-ye Liberāl*. Qom: Markaz-e Jahāni-ye Olūm-e islāmi.
34. Vahidi Manesh, Hamzeh Ali (2005). *Moqāyeseh-ye Mabāni-ye Mardomsālāri-ye Dini va Demokrāsi-ye Liberāli*. Qom : Institut d'enseignement et de recherche Imam Khomeiny.