



HAL
open science

Les femmes: enjeux et en quête de pouvoir en islam

azadeh kian

► **To cite this version:**

azadeh kian. Les femmes: enjeux et en quête de pouvoir en islam. Pouvoirs et autorités en islam, 2023. hal-03945787

HAL Id: hal-03945787

<https://hal.science/hal-03945787>

Submitted on 13 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale

Monsieur Azadeh Kian-Thiebaut

Citer ce document / Cite this document :

Kian-Thiebaut Azadeh. Stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale. In: Revue française de science politique, 47^e année, n°6, 1997. pp. 776-797;

doi : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1997.395219>

https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1997_num_47_6_395219

Fichier pdf généré le 26/04/2018

Résumé

Deux courants principaux de la pensée religieuse, composés aussi bien d'intellectuels religieux que de clercs, s'affrontent en Iran sur la possibilité et la nécessité d'une adaptation de la religion à la modernité : les traditionalistes réfutent les idées issues de la modernité occidentale les qualifiant d'incompatibles avec l'islam, les modernistes tentent de concilier l'islam avec la modernité. Cet affrontement trouve ses origines dans la révolution constitutionnelle de 1906, quand le plaidoyer des intellectuels laïcs pour la démocratisation des structures politiques s'est mué en idéologie politique d'un mouvement social, provoquant la division du clergé entre pro et anticonstitutionnalistes. En dépit de l'échec du constitutionnalisme, ce débat concernant la construction d'un modèle politique islamique s'est poursuivi face aux États modernisateurs auto-ritaires dont les politiques de laïcisation et d'acculturation occidentale pouvaient représenter une menace pour la religion. La loi constitutionnelle et le système politique de la République islamique issus de la révolution de 1979 incarnent ces visions contradictoires : une autocratie religieuse est unie à un dispositif électoral dans une configuration plus proche du modèle de la démocratie occidentale que des traditions islamiques. L'instrumentalisation de l'islam comme idéologie politique de l'État a conduit en retour à la sécularisation de la religion en construisant un champ politique qui compromet le sacré dans le profane. Cette articulation entre le religieux et le politique a permis aux citoyens, en se saisissant du politique, d'intervenir dans le champ religieux pour revendiquer son adaptation à la réalité d'une société moderne. Elle a ouvert aux intellectuels religieux et clercs modernistes la possibilité de réclamer l'aggiornamento de la pensée religieuse.

Abstract

The strategies of iran's religious intellectuals and clerics confronted with western modernity
Two major of religious thought, made up of religious intellectuals as well as clerics, clash in Iran on the possibility and the necessity of an adaptation of religion to modernity : the traditionalists refute the ideas derived from western modernity, which they label as incompatible with Islam ; the modernists attempt to reconcile Islam with modernity. This confrontation goes back to the constitutional revolution of 1906, when the lay intellectuals' plea for the democratization of the political structures was transformed into the political ideology of a social movement, causing the division of the clergy between pro- and anti-constitutionalists. Despite of the failure of constitutionalism, this debate about the construction of an Islamic political model has been pursued, confronted with modernizing-authoritarian states whose policies of secularization and western-style acculturation could threaten religion. The constitutional law and the political system of the Islamic Republic derived from the 1979 revolution embody these contradictory visions : a religious autocracy is tied to an electoral system in a configuration closer to the western democratic model than to Islamic traditions. The instrumentalization of Islam as a state political ideology has led to the secularization of religion, by constructing a political field that compromises the sacred in the secular. This linkage of the religious and the political has enabled citizens, by grasping politics, to intervene in the religious field so as to demand its adaptation to the reality of a modern society. It has made it possible for religious intellectuals and modernist clerics to demand the Aggiornamento of religious thought.

LES STRATÉGIES DES INTELLECTUELS RELIGIEUX ET CLERCS IRANIENS FACE A LA MODERNITÉ OCCIDENTALE

AZADEH KIAN-THIÉBAUT

Le modèle de la démocratie occidentale a apporté sa pierre à l'édifice du système politique de la République islamique issue d'une révolution qui fut iranienne et chi'ite. Une autocratie religieuse dont l'autorité émanerait et résiderait en Dieu est unie à un modèle électoral fondé sur la représentativité politique, compromettant le sacré dans le profane. Contrairement au guide « spirituel » de la révolution (*vali-ye faqih*)¹, les parlementaires et le président de la République sont élus au suffrage universel direct². De même, si la Constitution fait du guide le superviseur des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, elle attribue aussi un pouvoir considérable au législatif en plaçant l'exécutif sous son autorité. La possibilité de censurer le président de la République comme le gouvernement et ses ministres font partie des habilitations du *Majles* (Parlement islamique)³.

La contradiction inhérente à ce système politique rend possible l'affaiblissement de sa composante autocratique au fur et à mesure que sa composante élective est consolidée. L'Ayatollah Khomeyni, grâce à son charisme et son habileté politique, réussissait à maintenir l'équilibre de cet ensemble hétérogène, et son autorité religieuse comme source d'imitation (*marja'-e*

1. L'historique de ce statut sera présenté dans les pages suivantes quand nous discuterons les idées de Sheykh Fazlollah Nouri et de Khomeyni.

2. La majorité électorale est établie à seize ans sous le régime islamique.

3. Selon la loi constitutionnelle, le dévouement au système de la République islamique constitue la condition préalable à laquelle est subordonné tout candidat aux élections législatives et présidentielles. L'article 115 de la loi constitutionnelle définit les conditions à remplir pour une candidature à la présidentielle comme suit : « Le président de la République doit être élu parmi les personnalités religieuses et politiques reconnues remplissant les conditions suivantes : d'origine et de nationalité iranienne, administrateur expérimenté, ayant de bons antécédents, digne de confiance, vertueux, pieux et attaché aux fondements de la République islamique d'Iran et à la religion officielle du pays ». Selon l'article 30 de la loi électorale, les candidats aux législatives doivent être de nationalité iranienne, attachés aux fondements de la République islamique d'Iran, à sa constitution, et à l'islam. Agés de 26 à 75 ans, ils doivent être lettrés, et en bonne condition physique et psychologique. Il revient au Conseil des gardiens (*Churâ-ye Negahbân*) de prononcer l'habilitation des candidats. Il est composé de douze membres, dont six juristes et six docteurs en jurisprudence islamique. Les juristes sont élus par le Parlement, et les docteurs en jurisprudence sont choisis par le guide. Sur le plan constitutionnel, le Conseil des gardiens est chargé de veiller à la constitutionnalité des lois, à leur compatibilité avec l'islam, et au consentement des candidats à la constitution. Les restrictions imposées à la candidature par ce conseil, dominé par les traditionalistes, correspondent plutôt à une dérive et à un abus de pouvoir. A titre d'exemple, des 238 candidats à la présidentielle de mai 1997, dont une cinquantaine de députés et ministres, seuls quatre ont été habilités. Cependant, ce conseil a approuvé la candidature aux élections législatives de mars-avril 1996 de certaines personnalités qui avaient publiquement déclaré leur désaccord avec le gouvernement d'un jurisconsulte (*velâyat-e faqih*). Parmi ces candidats figurait Ezzatollah Sahâbi, un musulman modéré d'obédience nationaliste.

taqlid)¹ était reconnue par la majorité des acteurs religieux, politiques et sociaux. Sa disparition en juin 1989 a provoqué une crise de consensus sur l'autorité religieuse et politique du guide. La révision de la loi constitutionnelle en 1989 entérine cette crise puisque, selon la nouvelle version, être la source d'imitation n'est plus la condition préalable pour assumer le statut du *velâyat-e faqih*. Le guide est choisi par l'Assemblée des experts (*Majles-e Khebregân*), composée actuellement de 84 membres, elle-même élue au suffrage universel pour une durée de huit ans². N'étant pas une source d'imitation, l'actuel guide de la révolution, Ali Khamenei (promu Ayatollah), n'a pas réussi à obtenir le consentement des clercs du haut rang. A cela s'est ajouté une crise de légitimité que le régime affronte au niveau sociétal, notamment depuis la fin de la guerre Irak-Iran (1980-1988), aggravée par les problèmes économiques, sociaux, et culturels. La société civile iranienne, composée dans sa grande majorité de jeunes, nés après la révolution, ne s'identifie pas avec le projet de société des islamistes³. La conception républicaine de la représentation politique gagne du terrain, les revendications pour la liberté d'expression et de pensée, l'égalité des droits entre hommes et femmes, etc., s'amplifient, et les plaidoyers pour la laïcisation de la religion et une nécessaire ouverture culturelle, philosophique, économique et politique prennent une ampleur sans précédent. Un processus d'émancipation collective qui fait reculer le poids de la contrainte idéologique (l'islam politique) se fait jour.

L'ensemble de ces événements, qui sont les conséquences inattendues de la révolution «islamique» et de l'instrumentalisation de la religion à des fins politiques, a permis l'expression d'un processus de rupture théorique, précédemment entamé mais resté ambigu, entre les deux courants principaux de la pensée religieuse de l'Iran moderne, composés aussi bien d'intellectuels religieux que de clercs. Il s'agit des débats entre les tenants d'une doctrine qui considère la philosophie islamique (dont la philosophie politique) comme inséparable de la religion d'une part, et ceux d'une théorie qui tente de distinguer ces deux sphères, d'autre part. Si le premier courant

1. Le statut de la source d'imitation trouve son origine dans les débats entre les Usulis et les Akhbâris, les deux écoles principales de la pensée chi'ite au 18^e siècle. Les Akhbâris estimaient que les musulmans étaient capables de prendre des décisions religieuses en interprétant eux-mêmes les traditions (*Akhhâr*) et les pratiques du prophète et des imams. Les Usulis, en revanche, affirmaient que tout croyant devait choisir un religieux instruit ayant obtenu le droit d'interprétation (*Mojtahed*), et suivre ses conseils en matière de lois et de comportements. Le débat s'est achevé avec la victoire des Usulis.

2. L'article 107 de la nouvelle loi constitutionnelle stipule qu'après la disparition de Khomeyni dont l'autorité religieuse et politique est admise par la majorité absolue de la population, il revient à l'Assemblée des experts, elle-même élue par le peuple de désigner le nouveau guide. Tout candidat aux élections de l'Assemblée des experts doit avoir atteint un degré d'interprétation (*ijtihad*) suffisant de manière à comprendre les questions jurisprudentielles, ayant une bonne connaissance des problèmes courants, de bons antécédents, digne de confiance, vertueux, pieux et attaché aux fondements de la République islamique d'Iran. Les candidats sont habilités par le conseil des gardiens. Pour une discussion approfondie cf., S. M. Hashemi, *Hoquq-e Asâsi-ye Jomhuri-ye Eslâmi-ye Irân* (Le droit constitutionnel de la République islamique d'Iran), vol. 2, Téhéran, Université Shahid Beheshti, 1993, p. 32-85.

3. Cf. «Children of the Islamic Revolution, A Survey of Iran», *The Economist*, 18 janvier 1997, p. 1-16 et A. Kian, «L'invasion culturelle occidentale: mythe ou réalité?», *Cemoti*, 20, juillet-décembre 1995, p. 73-90.

(proche du guide de la révolution et dominant dans les écoles religieuses) affirme que la religion et la philosophie islamiques sont à la fois immuables et inséparables et réfute l'idée d'une réconciliation entre l'islam et la démocratie, le deuxième (dominant dans les universités, et soutenu par la jeunesse postislamiste issue de la classe moyenne urbaine et certains membres du législatif et de l'exécutif), quant à lui, fait une distinction entre la religion, considérée comme immuable, et la connaissance religieuse, considérée comme évolutive¹. La sphère politique étant placée par cette perspective dans le cadre de la connaissance religieuse, elle est non seulement apte à subir un changement dans le temps et dans l'espace, mais est aussi capable d'être autonome par rapport à la religion. L'importance des débats actuellement en cours, associés au contexte social et aux revendications de la population pour un système démocratique, est telle qu'ils sont susceptibles d'aboutir à la réforme de la pensée religieuse, et à l'émergence d'une sphère politique autonome. En bref, à la laïcisation de la religion et à sa réconciliation avec la démocratie. A l'instar des philosophes des Lumières qui «se voulaient souvent chrétiens et pensaient, avec sincérité, élever la compréhension du message des Évangiles à son niveau le plus authentique»², la lecture des intellectuels religieux et clercs modernistes de l'islam conclut à sa compatibilité avec la modernité. En effet, leur pensée religieuse, comme toute pensée, se construit dans un contexte historiquement spécifique et socialement structuré même si elle a son origine dans le Coran. Ils participent à la vie sociale et s'adressent à des interlocuteurs qui sont devenus sujets et dont le comportement social et la culture politique ont subi d'importants changements depuis la révolution.

Ces courants prennent leur source dans les idées des intellectuels et des clercs du début du siècle, construites et articulées dans le moment historique particulièrement important que fut la révolution constitutionnelle de 1906-1911, dont les revendications démocratiques furent fortement influencées par le modèle des démocraties occidentales. Cette révolution a eu pour acteurs principaux les intellectuels laïcs profondément influencés par les philosophes des Lumières et la Révolution française, les entrepreneurs commerçants dont l'activité et les intérêts étaient sérieusement menacés par les concessions que le roi accordait à leurs rivaux européens, et les clercs pour qui le pouvoir du roi était illégitime et qui voyaient dans l'ingérence des pouvoirs coloniaux (russe et britannique) un danger pour la religion. Dans leur lutte contre l'absolutisme, les constitutionnalistes avaient adopté le modèle de la démocratie parlementaire fondé sur l'égalité des droits de tous les habitants d'Iran devant la loi, et sur leur liberté. La Constitution de 1906 fut conçue sur le modèle de la Constitution belge de 1831. Bien que l'idéologie politique de ce mouvement ait été construite et articulée par les intellectuels laïcs et/ou laïcisants, fascinés comme la génération précédente³ par la modernité

1. Parmi les représentants les plus connus de cette perspective, on peut notamment citer Abdol-Karim Soroush, Mohammad Mojtahed Shabestari, Ahmad Ahmadi, Mehdi Bazargan, Abdol-Javad Falatouri, Reza Tehrani, et Mashallah Shams-ol Vaezine (les rédacteurs de l'influente revue *Kiyan*).

2. L. Ferry, «Le sacré à visage humain», *Magazine littéraire*, hors série, «La passion des idées», 1996, p. 111.

3. Notamment, Mirza Fath-Ali Akhundzadeh (1812-1878), Mirza Aqa Khan Kermani (1855-1899), Abd al-Rahman Talebov (1834-1911), Mirza Malkom Khan (1833-1908).

occidentale, le rôle joué par certains clercs pour ce qui concerne sa diffusion dans la population citadine fut significatif¹. Comme aujourd'hui, c'est précisément en relation avec ce modèle occidental et à travers l'interprétation du rapport entre les sphères politique et religieuse que deux courants se sont alors formés au sein du clergé. L'un proconstitutionnaliste et l'autre anticonstitutionnaliste.

Parmi le clergé pro et anticonstitutionnaliste, on parlera de deux personnalités qui représentent chacune l'un des courants diamétralement opposés pour ce qui concerne l'interprétation du rapport entre les sphères politique et religieuse, et qui ont publié leur argument sous forme de traité. Il s'agit de l'anticonstitutionnaliste Sheykh Fazlollah Nouri (1843-1909), et du constitutionnaliste Mirza Mohammad Hossein Naïni (1860-1936)².

Nouri reprocha, et à juste titre, aux constitutionnalistes d'avoir importé les idées et principes occidentaux, et affirma clairement et ouvertement que l'idéal constitutionnaliste était incompatible avec l'islam : « Il n'est pas possible qu'un pays islamique soit soumis à un régime constitutionnel sinon en éliminant l'islam. Donc si un musulman fait une tentative pour nous constitutionnaliser, nous musulmans, ce sera un effort de destruction de la religion et cet homme, quel que soit son degré d'instruction ou sa condition sociale est un renégat qui mérite le châtement prévu pour l'apostasie »³. Au-delà des principes qui relèvent du constitutionnalisme tels que la liberté, l'égalité entre hommes et femmes, entre musulmans et non-musulmans, etc., ce que Nouri réfute ici, c'est aussi et surtout le principe de représentativité (*vekâlat*) fondé sur les droits égaux de tous les citoyens (que prévoyait l'article 8 du supplément à la constitution) et le principe de la légitimité du pouvoir politique qui doit être fondé sur la majorité des voix. Nouri, au contraire, opta pour le principe de tutelle (*velâyat*), affirmant que « l'islam est fondé sur l'asservissement et non sur la liberté », que « ses commandements sont fondés sur les différences et non sur l'égalité, que l'islam n'a pas de lacune susceptible d'être comblée, et que pendant l'absence du douzième imam, le gouvernement revient aux « sources d'imitation » et aux mojtaheds⁴. Il énonça qu'octroyer une importance à la majorité des voix est pour le

1. Les mouvements sociaux du 20^e siècle en Iran (la révolution constitutionnelle, le mouvement pour la nationalisation du pétrole 1951-1953, et la révolution de 1979) furent sans exception limités aux milieux urbains. Pour le caractère non révolutionnaire de la paysannerie iranienne, cf., entre autres, F. Kazemi et E. Abrahamian, « The Non Revolutionary Peasantry of Iran », *Iranian Studies*, 11, 1978, et E. Hooglund, « The Khoshneshin Population of Iran », *Iranian Studies*, 6 (4), automne 1973.

2. C'est notamment pendant la deuxième période de la révolution que les deux clercs ont ouvertement pris position vis-à-vis du constitutionnalisme. En juin 1908, Mohammad Ali Chah, le nouveau roi, ordonna à Liakhov, le chef de brigade des Cosaques, de bombarder le Parlement et de réprimer les constitutionnalistes. Cette période intitulée la « petite dictature » (*estebdad-e saghir*), dura jusqu'en juillet 1909 quand les forces constitutionnalistes, venues des provinces libérèrent la capitale et réinstallèrent le Parlement. Pour une discussion approfondie des idées de Nouri, cf. Y. Richard, « Le radicalisme islamique de Sheykh Fazlollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain », dans J. Lemaire, J. Marx (eds), *La pensée et les hommes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 60-86.

3. S.F. Nouri, *Rasa'el*, p. 114, cité par Y. Richard, *ibid.*, p. 71.

4. M. Torkamân, *Maktubat, e'lamiyyeh ha va chand gozaresh piramun-e Sheykh Fazlollah Nouri dar mashrutiiyyat*, vol. 1, Téhéran, Resâ, 1363/1984, p. 59.

chi'isme duodécimain une erreur et une nouveauté dans la religion¹. Nouri, comme tous les défenseurs de la théorie de *velâyat* considère la population comme mineure, ayant besoin d'un protecteur gardien (*qayyem*)². Après avoir été conduit devant un tribunal révolutionnaire et condamné en tant que corrupteur sur terre (*mofsed-e fel arz*) et ennemi de la souveraineté nationale, Nouri fut pendu à la fin du mois de juillet 1909 par les constitutionnalistes³. Mais le sort que les constitutionnalistes lui ont réservé n'a pas diminué l'importance de sa pensée pour certains membres du clergé dont l'Ayatollah Khomeyni.

Naïni, quant à lui, scinda la souveraineté en deux catégories : tyrannique, fondée sur le pouvoir illimité du souverain, et conditionnelle, limitée et constitutionnelle. Selon Naïni, dans l'absence du douzième imam et de son gouvernement idéal chi'ite, l'établissement d'un régime constitutionnel qui correspondrait à la religion et qui limiterait le pouvoir du roi serait souhaitable et acceptable par l'islam⁴. La défense par Naïni d'un système parlementaire fut fondée sur le concept coranique de consultation (*shura*), qu'il étendit au peuple en affirmant qu'il était capable d'accomplir ce devoir. Ainsi, il fonda la légitimité du pouvoir politique sur le règne de la volonté publique. Contrairement à Nouri, Naïni affirma que, dans les affaires publiques, le peuple et le souverain sont égaux et que cette égalité est le droit inhérent de chacun. D'autre part, il fit une distinction claire entre les sphères politique et religieuse en affirmant que le Parlement national constitutionnel était établi pour superviser le gouvernement, promulguer des lois concernant la souveraineté du pays, gérer les affaires du peuple et défendre l'intérêt national. Il ne devait pas s'occuper des affaires religieuses, de la *fatwa* (édit religieux) ou de la prière. En outre, Naïni stipula que les règles des affaires religieuses étaient étrangères et sans rapport avec celles qui relevaient de la sphère gouvernementale ; que les ulémas devaient se contenter de leur participation à la commission (composée de cinq ulémas que prévoyait l'article 2 du supplément à la Constitution) chargée de veiller à ce que les lois promulguées par le Parlement ne soient pas contraires aux lois islamiques⁵. Naïni retira son soutien au régime constitutionnel quand le Parlement fut dominé dès 1909 par les laïcs antireligieux qui interdisaient aux religieux de prendre part aux affaires politiques et qui n'hésitaient pas à promulguer des lois considérées par ces derniers comme anti-islamiques⁶. Sa déception fut à tel point énorme qu'il retira de la vente les exemplaires de son traité. Néanmoins, cette expérience n'affaiblit pas sa théorie aux yeux de ses défenseurs qui dans l'Iran postrévolutionnaire tentent de concilier l'islam avec la démocratie.

1. A.-H. Haïri, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden, Brill, 1977. p. 205.

2. A. Ganji, « Mashru'iyyate, velâyat, vekâlâte », *Kiyan*, 13, juin-juillet 1993, p. 25.

3. Selon Nazem-ol Eslam Kermani, la place de Toupkhaneh (où Nouri fut pendu) était noire de spectateurs qui le maudissaient et qui ne cachaient pas leur joie. Cf. *Tarikh-ebidari-ye iranian*, Téhéran, Agah, 1362/1983, 4^e éd., 2^e partie, vol. 5, p. 535-536 et Y. Richard, art. cité, p. 69-70.

4. *Tanbih ol omma va tanzih ol mella*, 3^e éd., Téhéran, 1334/1955, p. 184, cité dans A.-H. Haïri, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, op. cit. p. 102, 192.

5. A. Ganji, art. cité, p. 23 et A.-H. Haïri, *ibid.* p. 192.

6. Parmi ces lois, on peut citer entre autres celle sur l'établissement des écoles modernes, l'instruction obligatoire et gratuite des filles comme des garçons jusqu'en sixième, la réforme dans le système des impôts, etc. Cf. F. Adamiyyat, *Idéologie-ye nehzat-e mashrutiiyyat-e iran*, Suède, Kanoun-e ketab-e iran, 1985, 2^e éd.

La pensée de Naïni et de Nouri, leurs deux principes politiques de *vekâlat* et de *velâyat*, et leur traitement du rapport entre la religion et le politique constituent les clés de voûte de la pensée politique des intellectuels religieux et des clercs dans l'Iran postrévolutionnaire. D'autant que le régime démocratique constitutionnel n'a pas vécu suffisamment pour mettre à l'épreuve la pensée de ces deux protagonistes religieux.

L'échec du régime constitutionnel peut être attribué aussi bien aux conflits qui opposaient les diverses tendances révolutionnaires, qu'à l'occupation d'une partie de l'Iran par l'armée russe et la dissolution du Parlement en 1911 pour une durée de trois ans. Cependant, l'échec du constitutionnalisme consiste non dans l'incompatibilité entre l'islam et la démocratie, mais dans l'incompatibilité entre les valeurs modernes, démocratiques, du constitutionnalisme et la condition sociale et économique prémoderne et agraire, traditionnelle, de l'Iran du début de siècle, qui ne comptait que 5 % de lettrés, et dont la paysannerie, 80 % de la population dont un quart encore tribal donc non sédentarisé¹, restait dépendante pour sa survie des grands propriétaires fonciers. Les idéaux de liberté et d'égalité des droits ne pouvaient être concrétisés dans ces conditions économiques et sociales.

L'échec du régime constitutionnaliste fut entériné par l'avènement de l'anticonstitutionnaliste Reza Pahlavi après le coup d'État de février 1921, soutenu par les Britanniques. Sous le régime modernisateur-autoritaire de Reza Chah (1925-1941), un État centralisé et moderne s'appuyant sur une armée nationale fut établi pour la première fois. Une série de réformes furent engagées dont certaines mettaient en cause la raison d'être du clergé et de l'institution religieuse. On peut citer notamment la loi de la conscription nationale (1922) dont l'une des conséquences fut la soumission des étudiants en théologie à l'autorité de l'État, la laïcisation du système judiciaire et l'adoption d'un code civil laïc (1927-1928), la loi de l'uniformité du vêtement (1929) qui substitua les vêtements européens aux habits traditionnels, la laïcisation du système d'éducation nationale et la création d'emplois pour les diplômés dans l'administration réformée (ce qui réduisit considérablement le nombre des étudiants en théologie qui de 5 532 en 1929 passèrent à 800 en 1941)², et l'accès des femmes à l'enseignement supérieur à partir de 1939 (cinq ans après la fondation de l'Université de Téhéran), l'abolition des tribunaux islamiques, l'interdiction du port du voile (1936), etc. Le clergé vit son champ d'action considérablement réduit par ces lois, face à un État laïc, occidentalisé et renforcé. Il était mis devant le fait accompli contre lequel sa mobilisation resta très limitée³. Parmi les raisons de ce défaut de mobilisation, on peut notamment citer, d'une part, le rôle

1. J. Bhariar, *Economic Development in Iran*, Londres, Oxford University Press, 1971, p. 26, 27, 31, 37.

2. D. Menashri, *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1992, p. 102. et S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, State University of New York Press, 1980, p. 187.

3. Quant à Naïni, il a soutenu Reza Khan (alors Premier ministre) dès avril 1924, et quelques mois plus tard, rédigea un communiqué commun avec Esfahani, dans lequel, les opposants au gouvernement de Reza Khan sont considérés comme des ennemis de l'islam et des impies, qui méritent le châtement capital. Cf. H. Makki, *Tarikh-ebist saleh*, vol. 3, p. 24-25, et *habl-olmatin*, 27 octobre 1924, cités dans A. Ganji, «Jame'e shenasi-ye tahavvol-e ma'refat-e dini», *Kiyan*, 10, décembre 1992-mars 1993, p. 25 (note 22).

joué par le Sheykh Abdol-Karim Haïri, fondateur en 1922 de l'école religieuse de Qom (devenue, à partir de 1963, et sous l'égide de Khomeyni, le bastion du clergé contestataire), et d'autre part, le rejet du modernisme par la plus grande partie du clergé et ses alliés, les *bazaris*. Haïri, dont la préoccupation principale consistait en l'expansion de l'école religieuse et de l'enseignement de théologie, s'est abstenu prudemment de prendre position à l'égard de la politique de laïcisation du souverain autoritaire et évita toute confrontation politique avec ce dernier, susceptible de le pousser à ordonner la fermeture de l'école religieuse. D'autre part, le rejet du modernisme par l'alliance clercs-*bazaris* aboutit à leur isolement du processus de modernisation entamé à l'échelle urbaine¹. Leur antimodernisme fut à tel point opiniâtre que l'idée lancée par Haïri d'enseigner les langues européennes aux étudiants de théologie se heurta à leur désapprobation. Les *bazaris* qui financent les dépenses du clergé à travers les impôts religieux (*sahm-e emam*) affirmèrent ne pas souhaiter que leur argent soit dépensé pour enseigner la langue des infidèles aux soldats de l'islam!².

Néanmoins, une minorité de penseurs religieux, qui avaient abandonné leur habit ecclésiastique, tentèrent, durant les années 1930 et 1940, de moderniser la religion sans pour autant se mêler des affaires politiques. Il s'agit de Mohammad Taqi Shari'ati (le père de Ali Shari'ati) à Mashhad, et de Shari'at Sangalaji et Ali Akbar Hakamizadeh à Qom, tous deux influencés par la pensée de Muhammad Abduh (1849-1905) et Rachid Rida (1865-1935).

Hakamizadeh publiait la revue *Homayoun*, dans laquelle il propageait ses idées modernes et anticléricales. En 1943, il publia chez l'éditeur Kasravi (historien et linguiste qui plaidait pour les réformes, dont la rationalisation et la modernisation de la religion, et qui fut assassiné en 1946 par les Fadaïyan-e Eslam)³, une brochure intitulée *Asrar-e hezar saleh* (Les secrets de mille ans) sur ce même thème. Cet ouvrage fut attaqué par Khomeyni dans son livre *Kashf ol-Asrar* (*Le dévoilement des secrets*). Khomeyni dénonça le mythe du modernisme qui selon lui était calqué sur l'Occident et imposé par la dictature de Reza Chah, et attaqua le wahhabisme, le kasravisme, et Shari'at Sangalaji en personne⁴. L'influence de Sangalaji fut plus importante que celle de Hakamizadeh parce que, contrai-

1. Les réformes du Reza Chah étaient limitées aux milieux urbains, et la structure agraire/traditionnelle de la société rurale n'a pas été modifiée. Le Chah qui avait besoin sinon du soutien des grands propriétaires terriens du moins de leur neutralité pour régner, n'a pas développé un programme de la réforme agraire. D'autant que grâce à la confiscation des terres de certains grands propriétaires terriens du Nord de l'Iran, le Chah était devenu lui-même l'un des leurs.

2. M. Mottahari, «Moshkel-e asâsi dar sâzman-e ruhâniyyat», dans *Bahsi dar bareh-ye marja'iyyat va ruhâniyyat*, Téhéran, Enteshar, 1341/1962, p. 188.

3. Une organisation secrète, fondée en 1946 par Seyyed Mojtaba Mir-Lohi, mieux connu sous le nom de Navvab Safavi. Cette organisation qui a trouvé un soutien dans la classe moyenne traditionnelle, prêchait le retour à l'islam, utilisait la violence politique contre les personnalités qu'elle considérait comme les obstacles devant la réalisation des idéaux islamiques. Outre Kasravi, le Premier ministre antireligieux Razmara, assassiné en mars 1951, fut parmi les victimes de cette organisation.

4. Y. Richard, «Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period», cité dans S.A. Arjomand (dir.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1985, p. 160-161.

rement à ce dernier, qui fut accusé par le clergé d'avoir fait un compromis idéologique avec Reza Chah, Sangalaji «réaffirma son adhésion à la communauté chi'ite et mit sa compétence [au service de] la défense de l'islam contre l'occidentalisation et le matérialisme, retournant sans cesse au Coran»¹. Comme Abduh qui proposait l'acquisition de la connaissance religieuse à travers un retour aux sources originales, qui plaidait pour que la religion soit considérée comme un ami de la science, encourageant l'homme à chercher à dévoiler les secrets de l'existence, et qui stipulait que, dans le monde moderne, la tâche des penseurs musulmans était d'établir un rapport entre les lois et coutumes changeantes et les principes immuables², Sangalaji fonda sa pensée sur trois thèmes principaux : le retour au monothéisme et l'élimination des intermédiaires tels que les imams et leurs descendants, la suppression des croyances relatives au retour du douzième imam et la condamnation des pratiques superstitieuses «qui empêchent les musulmans de se confronter d'une manière positive au monde occidental»³. Il n'est donc pas surprenant qu'un demi-siècle plus tard, Mehdi Bazargan, un religieux moderniste, premier chef de gouvernement de l'Iran post-révolutionnaire (décédé en janvier 1995) et qui partageait les idées de Sangalaji, lui rende hommage⁴.

Mohammed Taqi Shari'ati, un clerc non conformiste, fonda en 1943 à Mashhad le centre de propagation de la vérité islamique (*kanun-e nashr-e haqayeq-e eslami*). Il propageait un islam moderne intégrant la possibilité d'une interprétation différente du Coran et défendait l'alphabétisation des femmes et l'importance de l'éducation moderne. N'étant pas en mesure de rivaliser avec le courant dominant au sein du clergé, l'influence de ces religieux modernistes demeura très limitée pendant cette période. D'autant qu'ils étaient isolés, n'ayant que rarement l'occasion de dialoguer et étaient vraisemblablement peu informés de la pensée et des écrits des uns et des autres⁵.

En tout état de cause, sous un régime antidémocratique et anticonstitutionnel, la problématique de Naïni et de Nouri, à savoir le rapport entre l'islam et la démocratie, devint un sujet redondant qui ne constitua plus une préoccupation pour le clergé. En revanche, c'était le modernisme, la laïcité et la politique d'acculturation occidentale du souverain qui suscitèrent des débats au sein des religieux. Les uns soucieux d'adapter la religion aux changements et aux exigences de la modernisation, les autres insistant pour sa protection contre l'Occident et ses meneurs en terre d'islam⁶.

1. *Ibid.*, p. 161.

2. Cité par A. Hourani, *History of the Arab Peoples*, New York, Warner, 1992, p. 308.

3. S. Sangalaji, *Kelid-e fahm-e Qor'an*, Téhéran, 1362/1983, 5^e éd. cité dans Y. Richard, cité, p. 166.

4. Cf. «Seyr-e andisheh-ye dini mo'âser», l'entretien accordé par M. Bazargan à *Kiyan*, 11, mars-avril 1994, p. 3.

5. Yann Richard écrit que Shari'ati avait entendu parler de Sangalaji mais n'avait pas lu une ligne de ses écrits pendant cette période (cité, p. 174).

6. Parmi les clercs appartenant à cette orientation pendant cette période, outre Khomeyni, on peut aussi citer Seyyed Abol Hassan Taleqani (le père de Mahmoud Taleqani) et Bazargan (le père de Mehdi Bazargan) qui fondèrent l'Association des propagandes religieuses (*anjoman-e tablighat-e dini*) et les éditeurs de la revue *Belagh alayh-e moballeghin-e massihi va bahai va maddiyyoun* (la propagande contre les propagateurs chrétiens et bahais et matérialistes).

Après l'abdication forcée de Reza Chah en septembre 1941 suite à l'occupation de l'Iran par les alliés, les religieux réformateurs furent plus actifs. Seyyed Mahmoud Taleqani et Mehdi Bazargan (qui ont rejoint le Front national créé en 1949 et dirigé par Mohammad Mosaddeq), fondèrent une association intitulée le Foyer de l'islam (*kanun-e eslam*) pour propager un islam moderne qui prendrait une position modérée vis-à-vis de l'Occident. Cette position entendait préserver et défendre l'iranité et l'islamité tout en débarrassant la religion de la superstition, et en acceptant les idées modernes et les acquis scientifiques occidentaux. D'autre part, le Foyer de l'islam tenta de rapprocher les intellectuels iraniens de cet islam moderne¹. Au niveau politique, cette tentative visait une synthèse entre le modèle de la démocratie occidentale et la pensée religieuse. Selon Mehdi Bazargan, les intellectuels religieux qui véhiculaient cette pensée «ne se voyaient pas obligés de suivre les ulémas (le clergé) et n'avaient pas besoin d'autre leadership que celui de Dieu et du prophète...»².

L'avènement d'un démocrate-nationaliste comme Mohammad Mosaddeq au pouvoir en 1951 posa de nouveau la question du rapport entre l'islam et le politique. Mosaddeq représentait les idéaux de la révolution constitutionnelle et fonda son pouvoir sur les principes de la démocratie parlementaire et de la liberté. Premier ministre, il promut les institutions laïcisantes et dit sa préférence pour la non-intervention des ulémas dans les affaires politiques. Parmi les religieux d'alors, l'Ayatollah Abol-Qasem Kashani fut l'une des figures principales. Faisant partie de la direction du Front national, il participa au mouvement pour la nationalisation du pétrole lancé par Mosaddeq, mais lui tourna le dos peu de temps après en soutenant le coup d'État d'août 1953 organisé par la CIA, le MI6 britannique et la Cour royale³. Le coup d'État renversa le gouvernement de Mosaddeq et priva l'Iran d'un régime démocratique. Bien que les différences d'ordre personnel et la rivalité politique entre Mosaddeq et Kashani aient joué un rôle, les raisons qui amenèrent ce dernier à soutenir le coup d'État furent liées à sa philosophie politique. S'il est vrai que Kashani n'était pas traditionaliste, il n'était pas réformateur non plus. Après tout, il prit la défense de Tahmasebi, l'un des membres de *Fadaiyan-e Eslam* qui assassina le Premier ministre antireligieux Razmara en 1951, qualifia cet assassinat d'acte héroïque, et prit sur lui sa responsabilité⁴. Kashani était contre la séparation du religieux et du politique. Il s'opposa donc à un système démocratique qui, non seulement, entravait l'intervention des ulémas dans la sphère politique, mais bénéficiait

1. M. Bazargan, «Seyr-e andisheh-ye dini-ye mo'âser», art. cité, p. 2-11.

2. *Ibid.*, p. 6. Pour une excellente étude du mouvement fondé par M. Bazargan, cf. H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeyni*, Ithaca, Cornell University Press, Londres, I.B. Tauris, 1990.

3. Pour une excellente étude de ce coup d'État à partir des sources américaines, cf. M. J. Gasiorowski, «The 1953 coup d'Etat in Iran», *International Journal of Middle Eastern Studies*, 19, 1987, p. 261-286 et *US Foreign Policy and the Shah: Building a Client State in Iran*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1991.

4. Y. Richard, «Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?», dans *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1983, p. 108.

d'un soutien sans précédent dans la classe moyenne urbaine et parmi les ouvriers industriels. La continuité de ce système, qui était susceptible d'entériner l'institutionnalisation de la laïcité, constituait une menace pour Kashani et ses disciples, dont l'organisation de *Fadaiyan-e Eslam*. Kashani ne s'est pas opposé ouvertement au pouvoir légitime de Mosaddeq, démocratiquement élu, mais, le moment venu, il l'accusa, à tort, de vouloir instaurer une république. « Mosaddeq œuvrait pour l'établissement d'une république ... Quatre mois avant [le coup d'État], il voulait expulser le Chah. Mais moi, j'ai écrit une lettre au Chah et lui ai demandé de rester. Ainsi il a été dissuadé de partir. Il y a une semaine, Mosaddeq a obligé le Chah à quitter l'Iran, mais le Chah est revenu le lendemain plus cher et plus populaire »¹. Selon Kashani, la plus grave erreur de Mosaddeq consistait dans sa désobéissance aux ordres du Chah. D'autre part, il affirma que selon les lois islamiques Mosaddeq méritait la peine capitale². Selon certains ulémas, en l'absence du douzième imam³, tout pouvoir est illégitime à l'exception du leur. Pour eux, un régime monarchique et dictatorial, soutenu par les États-Unis, correspondait mieux à cette situation d'attente qu'une république démocratique et indépendante.

Après le coup d'État, la modernisation autoritaire continua sous un régime qui s'appuyait davantage sur les Américains. La modernisation économique fut introduite, tandis que les structures politiques restées pré-modernes, fortement hiérarchisées et antidémocratiques, excluaient la population de la participation aux affaires politiques. Sur le plan culturel, l'acculturation occidentale fut favorisée au mépris des traditions islamiques.

En 1961, l'Ayatollah Boroujerdi, la principale « source d'imitation », qui comme le Sheykh Haïri s'abstenait de se mêler à la politique décéda à Qom. Sa mort rendit possible l'émergence d'autres modèles d'imitation, dont l'Ayatollah Khomeyni qui ne tarda pas à se démarquer des ulémas que l'historienne américaine Nikki Keddie appelle les « *quietists* » (partisans de la non-intervention des clercs en politique). Il prit la tête des émeutes de juin 1963 contre la réforme agraire du Chah. Bien que les émeutes aient été réprimées dans le sang, et que l'Ayatollah Khomeyni fût emprisonné et plus tard expulsé vers la Turquie et l'Irak, une nouvelle orientation religieuse vit le jour au sein du clergé. Néanmoins, cette orientation resta minoritaire pendant plus d'une décennie. Elle fut politisée, militante, contestataire, mais traditionaliste. Après tout, outre la réforme agraire qui s'étendait aux terres de *waqf*, gérées par l'institution cléricale, l'une des raisons qui, en 1963, déclencha la colère de Khomeyni et de ses disciples fut l'octroi du droit de vote aux femmes par le Chah. « En octroyant le droit de vote aux femmes,

1. Les propos de l'Ayatollah Kashani dans l'interview accordée au journal *al-Mahdi* après le coup d'État, dans M. Dehnavi, *Majmu'eh-i az maktubat, sokhanrani ha va payam ha-ye ayatollah kashani*, Téhéran, Chap Pakhsh, 1363/1984, vol. 4, p. 28, cité dans A. Ganji, art. cité, p. 20.

2. M. Dehnavi, *ibid.*, p. 34-35.

3. Le chi'isme duodécimain croît en douze imams, les descendants de Ali, le premier imam, qui fut le gendre du prophète, et le quatrième Calife. Selon la croyance des chi'ites duodécimains, Mahdi, le douzième imam, dit l'imam caché, aurait disparu pour revenir au pouvoir à la fin des temps et instaurer la justice.

le gouvernement a enfreint l'islam et provoqué l'inquiétude du clergé et des musulmans »¹.

Dans les années qui suivirent les émeutes de 1963, Khomeyni prit une position radicale et affirma que l'islam était fondamentalement contre la monarchie et que cette dernière était la plus indigne et la plus corrompue des manifestations de la réaction². Cela fut une nouveauté, non seulement par rapport à la position qu'avaient prise les ulémas depuis plusieurs siècles, dont Kashani sous Mosaddeq, mais aussi à sa propre position dans *Kashf ol-Asrar*, un ouvrage rédigé sous Reza Chah, dans lequel la monarchie n'était pas dénoncée. D'autre part, l'Ayatollah Khomeyni, qui enseignait à Najaf pendant son exil en Irak, développa la théorie du *velâyat-e faqih* (le gouvernement d'un jurisconsulte), publiée en 1971 sous la forme d'un livre intitulé *Le gouvernement islamique (Hokoumat-eeslami)*. Cette théorie, déjà formulée par Nouri avec certaines nuances, plaide pour un système islamique de gouvernement dans lequel la souveraineté émane et réside en Dieu, et sous lequel la communauté doit être dirigée par un *faqih* (docteur en jurisprudence) suprême, capable d'interpréter les lois islamiques. Pour Khomeyni comme pour Nouri, les membres de la communauté sont mineurs et défectueux, ayant besoin d'un protecteur qui sauvegardera l'ordre et la loi islamiques³. Ce n'est qu'avec la montée du mouvement contestataire en 1978 que Khomeyni adopta un discours à résonance démocratique fondant la légitimité du pouvoir sur la volonté publique. Le jour même de son retour triomphal en Iran, il affirma: «... Je désigne le gouvernement avec le soutien de cette nation. Je forme le gouvernement parce que la nation m'a donné son accord »⁴.

Ce discours, qui souscrivait au principe de représentativité directe de la volonté publique, fut rétracté après la victoire de la révolution et l'établissement de la République islamique, pour céder la place au gouvernement d'un jurisconsulte. La différence entre Khomeyni et Nouri est que Khomeyni fusionna la représentativité (*vekâlat*) et la tutelle (*velâyat*). Deux mois avant sa mort et à l'occasion de la révision de la loi constitutionnelle en 1989, il affirma: «... Les électeurs votent pour [élire] les experts (*khebregan*) qui désignent un mojtahed juste pour guider le gouvernement ... Dans ce cas, il sera le protecteur élu par le peuple et son commandement aura [ainsi] une force exécutoire »⁵. En outre, contrairement à Nouri, mais aussi à certains dirigeants du FIS algérien et aux talibans afghans qui estiment que l'islam est sans rapport avec la démocratie, l'Ayatollah Khomeyni affirma que la notion de la démocratie existait dans le Coran et n'hésita pas à utiliser dans

1. Télégramme de protestation envoyé au Chah par l'Ayatollah Khomeyni, dans *Sahifeh-ye Nour*, Téhéran, Ministère de la Culture et de la Direction islamique, 1368/1989, vol. 22, p. 29.

2. Cf., entre autres, le sermon de l'Ayatollah Khomeyni à l'occasion des cérémonies de 2500 ans de monarchie, publié dans *Shanzdah-e azar*, 4. août 1971.

3. Cf. aussi S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, op. cit. et A. Ganji, « Mashru'iyat, velâyat, vekâla ». art. cité, p. 26.

4. *Sahifeh-ye Nour*, cité, vol. 21, p. 129.

5. La lettre de Khomeyni datée du 29 avril 1989, destinée au chef du conseil de révision de la loi constitutionnelle, citée par S. M. Hashemi, *Hoquq-e asâsi-ye jomhuri-ye eslami-ye iran*, op. cit., p. 54.

ses discours les concepts occidentaux tels que la liberté, la démocratie et le gouvernement démocratique. «... Le gouvernement islamique est un État démocratique au sens propre du terme. Dans cet État, la liberté sera totale pour toutes les minorités religieuses ... La démocratie est incorporée dans le Coran et les gens sont libres à la fois d'exprimer leurs opinions et de mener leur actes ... La liberté d'expression, d'opinion et de plume existe pour tous ... »¹.

Le décès de Boroujerdi, dont l'autorité religieuse était l'objet d'un consensus dans l'ensemble du clergé, provoqua un débat concernant son remplacement. Cette conjoncture fut une occasion pour certains clercs et intellectuels religieux d'envisager une stratégie nouvelle². En janvier 1963, ils publièrent leurs résolutions sous forme d'un recueil d'articles³. Selon ces résolutions, si l'institution cléricale s'obstinait à maintenir ses idées et conventions archaïques, elle ne serait capable ni de défier l'État ni de défier ses opposants laïcs. Ces intellectuels et clercs reprochaient au clergé d'être trop préoccupé par des questions apolitiques, asociales, et archaïques. De même, ils critiquaient l'absence d'une littérature politique ou d'une organisation politique religieuse. En outre, ils stipulaient que les problèmes sociaux et scientifiques évoluaient et que, par conséquent, la théologie avait besoin de s'adapter pour pouvoir rester une solution viable dans le monde d'aujourd'hui. Ces résolutions devinrent le fondement de ce qui fut appelé plus tard la «jurisprudence dynamique» (*feqh-e pouya*)⁴.

Parmi les initiateurs de cette nouvelle stratégie, Beheshti (le premier chef du pouvoir judiciaire sous le régime islamique), Taleqani, et Bazargan ont joué un rôle certes important mais plutôt politique. Ces deux derniers ont même réussi à concilier les libéraux laïcs d'obédience Front national avec l'islam moderne pendant la Révolution.

Morteza Mottahari, quant à lui, oeuvra pour le développement d'une théorie du pouvoir fondée sur la représentativité. Il fut un clerc modéré et moderne, qui, dans ses écrits, s'opposa au pouvoir absolu, opta pour la souveraineté de la nation et pour un pouvoir représentatif que seul le peuple peut légitimer. Selon Mottahari, le gouverneur islamique ne possède aucun droit particulier et doit quérir sa légitimité auprès du peuple. Ce gouvernement ne doit pas contredire la souveraineté du peuple⁵. De ce fait, Mottahari est en désaccord avec le *velâyat-e faqih* même s'il élabore lui-même une théorie du gouvernement islamique. En effet, pour Mottahari, l'islam est la religion de la liberté et la religiosité ne peut pas être fondée sur l'obligation. « On peut obliger les gens à ne rien dire et à ne rien faire. Mais on

1. *Sahifeh-ye Nour*, par ordre de citation, cité, vol. 3, p. 88, 178; vol. 4, p. 234; vol. 7, p. 120.

2. Il s'agissait de Mehdi Bazargan, Mahmoud Taleqani, Mohammad Beheshti, Morteza Jazayeri, Morteza Mottahari, Mohammad Hossein Tabatabaï, et Abol-Fazl Mousavi-Zanjani. S. Akhavi, *op. cit.*, p. 119; M. Boroujerdi, «Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960-1990», thèse de Ph.D., Washington, DC, The American University, 1990, p. 203.

3. Intitulé *Bahsi dar bareh-ye marja'iyat va ruhaniyyat*.

4. M. Boroujerdi, cité, p. 205, 207.

5. M. Mottahari, *Seyri dar nahajol-balâgheh*, p. 119-124, cité dans A. Ganji, art. cité, p. 22-23.

ne peut pas les obliger à adopter telle ou telle pensée ... J'avertis les jeunes musulmans que la sauvegarde des croyances islamiques ne peut pas se faire en empêchant les autres d'exprimer leur opinions. Seuls la science et l'octroi de la liberté aux diverses idées opposantes peuvent sauvegarder l'islam»¹. Mottahari se déclara en faveur de la déclaration universelle des droits de l'homme et stipula : «La déclaration des droits de l'homme est fondée sur le respect de l'humanité, sur la liberté et l'égalité. De ce fait elle est respectée par tout individu consciencieux ... Nous vénérons et saluons les rédacteurs de cette déclaration tout comme les philosophes qui ont inspiré ces rédacteurs»². Comme on le verra plus loin, Abdol-Karim Soroush, intellectuel religieux influent de l'Iran postrévolutionnaire, surnommé le «Luther de l'islam iranien», utilise les enseignements de Mottahari pour élaborer la théorie de «gouvernement démocratique religieux» (*hokoumat-e demokratik-e dini*).

Les années soixante et le début des années soixante-dix témoignaient aussi de l'apogée des mouvements de libération nationale dans le Tiers Monde. L'idéologie tiers-mondiste influença les intellectuels laïcs et religieux et domina la pensée intellectuelle de cette période en Iran. L'alliance du Chah avec les pouvoirs occidentaux, en particulier les Américains, et sa dépendance vis-à-vis d'eux d'une part, et l'occidentalisation de la société urbaine d'autre part, ont conduit les intellectuels tiers-mondistes iraniens à rejeter l'Occident et la modernité occidentale en bloc. Parmi ces intellectuels Jalal Al-e Ahmad et Ali Shari'ati furent très influents. Dans son livre *Occidentalite (Gharbzadegi)*, devenu extrêmement populaire parmi les intellectuels laïcs et religieux, Jalal Al-e Ahmad, pourtant laïc, lança une diatribe contre la modernité occidentale, diabolisa l'Occident et proposa le retour à l'identité islamique³. Pour Al-e Ahmad, la religion devient «la partie essentielle et non occidentale de l'identité iranienne ayant un potentiel de résistance effective à l'occidentalite»⁴. Quant à Shari'ati, il reprit l'idée de Frantz Fanon, plaida pour une sorte d'introspection et de retour sur soi et sur ses valeurs propres⁵, et tenta de faire de la religion une idéologie visant à changer la société. Contrairement à Al-e Ahmad qui utilisait notamment le mode écrit pour la diffusion de ses idées, Shari'ati mobilisait à la fois les modes écrit et verbal. Entre 1967 et 1972, il utilisa les tribunes de Hosseiniyeh-ye Ershad (un institut d'étude religieux, situé dans un quartier aisé de la capitale) pour propager un islam radical, antitraditionnel mais aussi antidémocratique. Ses allocutions attiraient des milliers de jeunes des deux

1. M. Mottahari, *Piramun-e enqelab-e eslâmi*, Téhéran, Sadra, 7^e éd., 1372/1993, p. 118, 119, 122-123.

2. M. Mottahari, *Nezam-e hoquq-e zan dar islam*, Téhéran, Sadra, 17^e éd., 1372/1993, p. 169.

3. Cf. *Occidentalite*, traduit en français par Françoise Barrès-Kotobi et Morteza Kotobi, Paris, L'Harmattan, 1988.

4. B. Hanson, «The Westoxication of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmad and Shari'ati», *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 15 (1) 1983, p. 1-23.

5. A. Shari'ati, *Bâzgasht*, Téhéran, Hosseiniyeh-e Ershad, date de publication inconnue.

sexes. Dans son livre *Ommat va emamat*, il plaida contre la démocratie, qui, selon lui, est fondée sur l'idée de quantité.

«La démocratie est un régime antirévolutionnaire. Elle est incompatible avec le règne de l'idéologie ... Aujourd'hui, un gouvernement ou un groupe politique dévoué qui prend le pouvoir ... doit remplir ses devoirs. Ce groupe ne s'appuie pas sur la majorité des voix, mais se consacre à la réalisation de ses idées et de ses pensées, et se charge de changer la pensée d'autrui ... selon la pratique révolutionnaire fondée sur son idéologie ... Quand la direction politique de ce groupe dévoué prend en main le sort de la société, son but est de la développer selon [les enseignements de] son école révolutionnaire ... et de changer la culture, les opinions, les idées et l'éthique de la population d'une manière révolutionnaire et cela en dépit du nombre des voix»¹.

Les œuvres de ces deux intellectuels, qui contribuèrent à la formation d'une identité contestataire et à la construction du discours révolutionnaire notamment dans la jeunesse, étaient chargées d'un poids idéologique important et véhiculaient les germes d'une pensée antidémocratique.

Plusieurs changements fondamentaux ont marqué la société iranienne depuis la révolution :

Pour la première fois en Iran, l'islam en tant qu'idéologie politique est au pouvoir et doit faire face aux problèmes sociétaux comme tout autre système politique. En tant que tel, son aptitude à gérer une société qui rejette, notamment depuis la fin de la guerre Irak-Iran (1980-1988), la pensée et l'ordre émanant des idéologies est davantage menacée par l'aggravation de la crise économique, politique et culturelle.

La disparition des mouvements tiers-mondistes dont le caractère anti-impérialiste / anti-occidental avait contribué au rejet en bloc de l'Occident et de son modèle politique par les intellectuels iraniens (laïcs et religieux), mais aussi l'effondrement de l'empire soviétique (qui partageait 2500 kilomètres de frontière avec l'Iran et dont l'influence fut significative, notamment dans l'intelligentsia iranienne) et la fin du bipolarisme ont provoqué l'ouverture philosophique des intellectuels (laïcs comme religieux modernistes) à la modernité occidentale. Une résistance à la pensée totalisante a pris corps.

Le décès de l'Ayatollah Khomeyni a engendré une crise du consensus sur l'autorité religieuse et politique du guide de la révolution. Le système politique de la république islamique qui a sécularisé l'islam en le politisant, tout en sacralisant le politique en l'associant à l'autorité religieuse, entérine la bataille de succession et ne propose pas de solution à cette crise. Cette articulation entre le religieux et le politique permet en retour à la société civile de jouer un rôle décisif à travers son intervention dans le champ politique.

En articulation avec ces changements, deux orientations principales se sont formées au sein des intellectuels religieux et des clercs :

La première orientation est constituée d'intellectuels et de clercs qui restent loyaux au principe de tutelle (*velâyat*), considèrent que la démocratie et

1. A. Shari'ati, *Œuvres collectives*, Téhéran, Sarat et elham, 1358-1362/1979-1983, vol. 9, p. 63, et vol. 26, p. 619.

la liberté d'expression sont incompatibles avec la foi, et rejettent la pensée et la philosophie occidentale qu'ils qualifient de déroute intellectuelle et assimilent à une invasion culturelle des infidèles. Ils considèrent l'islam et la philosophie islamique comme inséparables, et affirment que le pouvoir politique est l'attribut du guide de la révolution (*vali-ye faqih*). Par conséquent, ils estiment que, dans le système islamique, la légitimité du pouvoir ne ressort pas au vote des électeurs.

Selon l'Ayatollah Mesbah-Yazdi, le guide est la personnalité la plus proche des saints et n'a pas besoin d'obtenir du peuple la légitimité de son pouvoir. Au contraire, il revient au guide de valider les idées, les pensées et les comportements du peuple. C'est lui qui légitime l'ensemble du système¹. «Les lois promulguées par les experts dans l'exécutif, le législatif et le judiciaire ... ne seront légitimes que quand le guide [qui jouit de l'approbation du douzième imam] aura donné son consentement»². Mohammad-Javad Larijani (ancien ministre de la Culture et de la guidance islamique et actuel député au Parlement), rejette les positions des intellectuels religieux modernistes qu'il qualifie de libéraux et les accuse de vouloir détruire la religion. Il affirme que «dans le système islamique le vote de la population n'a aucune importance et que, par conséquent, ceux qui prétendent que sous le gouvernement islamique, Dieu a donné le droit à la population d'élire leur dirigeant à travers leur vote ... sont des libéraux dont la pensée ne s'accorde pas au gouvernement d'un jurisconsulte»³.

La deuxième orientation est constituée d'intellectuels et clercs qui se déclarent anti-idéologiques, donc contre l'islam politique, et vise la séparation entre la religion et le politique. Ils distinguent l'islam de la philosophie islamique et envisagent la réforme de la pensée islamique, dont la philosophie politique, à travers une synthèse des traditions philosophiques islamiques et de la philosophie occidentale. Ils admettent que les concepts de la pensée politique occidentale ont fait leur apparition en Iran et qu'ils sont à l'origine des changements dans la culture politique de même que dans la pensée religieuse. Ils n'hésitent pas à parler d'urgence de la démocratisation pour permettre le développement et l'ajustement de la philosophie islamique aux réalités du monde moderne. Suivant Mohammad Hossein Naïni et Morteza Mottahari, ces intellectuels et clercs qui s'appuient sur la théorie de la représentativité estiment que le pouvoir politique doit être légitime et que, pour acquérir sa légitimité, il doit se fonder sur l'autorité émanant de la volonté publique.

Mohammad Mojtahed Shabestari, un clerc moderniste, distingue l'islam de la philosophie islamique qu'il critique pour ne pas être à la hauteur des débats scientifiques et philosophiques actuels. En réponse aux traditionalistes qui ne croient pas en une telle distinction et qui estiment que toute critique de la philosophie islamique sera une mise en question de la religion, Shabestari affirme que la critique de la théologie scolastique ou de la philoso-

1. Cf. son entretien avec *Dâneshgah-e Enqelab*, 98-99, été-automne 1993, p. 75-96 et A. Ganji, «Mashru'iyat, velâyat, vekâlat», art. cité, p. 24-25.

2. M. Taqi Mesbah-Yazdi, *Hokumat-e Eslami va Velâyat-e Faqih*, Téhéran, Organisation de la propagande islamique, 1372/1993, p. 158-159.

3. M. J. Larijani, «Hokumat va marz-e mashru'iyat». p. 332-333, cité dans A. Ganji, art. cité, p. 24.

phie islamique ne veut pas dire qu'on critique l'islam en tant que religion même si c'est dans le cadre de cette religion que le mysticisme, la théologie scolastique et la philosophie islamique ont vu le jour. Cependant, la pensée traditionnelle doit être mise en cause, or, « dans l'ère moderne de la pensée, le dogmatisme philosophique et scientifique a disparu ... Aujourd'hui, c'est le non-dogmatisme qui domine la pensée de l'homme dans tous les domaines ... C'est avec ce même état d'esprit qu'on doit débattre de la religion et de la religiosité ... Pour l'être humain, la question de Dieu, de la religion et de l'au-delà est le ressort de critiques et d'expérimentations, et non une question qu'on doit laisser au monde supraterrrestre... »¹. Shabestari s'exprime aussi contre le système de tutelle et opte pour le système de représentativité, affirmant que « ce sont les gens eux-mêmes qui doivent choisir, directement ou par l'intermédiaire de leurs représentants entre divers points de vue jurisprudentiels et scientifiques »². D'autre part, il prend position pour la séparation entre les sphères religieuse et politique. « Un mojtahed (docteur en jurisprudence) peut déduire les principes des valeurs en se référant au Coran et aux traditions. Ce qui ressort du domaine politique, c'est-à-dire les systèmes, les institutions, le fonctionnement du gouvernement, ... en un mot ce qu'on appelle le gouvernement est du ressort de la raison et des sciences de l'homme. Ainsi, les frontières s'établissent à juste titre »³. En séparant ces deux sphères, Shabestari donne à la religion comme fonction principale la génération des valeurs au sein de la société civile mais n'entend pas appliquer les principes religieux au champ politique. Il tente aussi de réconcilier la religion et la liberté et affirme que, dans la société religieuse, la liberté ne sera pas exclue, mais en fera au contraire partie intégrante. « La religiosité n'est pas incompatible avec la liberté ... Au contraire, celui qui admet à la fois la liberté et la religiosité ne peut adhérer à une société totalitaire »⁴.

La distinction entre l'islam et la philosophie islamique est aussi admise par le clerc moderniste Ahmad Ahmadi qui a une double formation à la fois religieuse et universitaire⁵. Ahmadi obtint aussi un doctorat en philosophie occidentale à l'Université de Téhéran, où, outre l'enseignement, il occupe le poste de directeur du groupe de philosophie de cette université. Ahmadi affirme que l'islam, et notamment le chi'isme, n'est pas dépourvu du raisonnement philosophique, mais que l'appareil de philosophie islamique a son origine chez les savants musulmans qui ont eux-mêmes emprunté leurs concepts aux philosophes grecs. Ahmadi affirme que l'interprétation du monde nécessite l'apprentissage des sciences modernes. De même, il estime que la liberté de pensée est indispensable pour permettre l'épanouissement

1. M. M. Shabestari, « Naqd-e tafakkor-e sonnati dar kalâm-e eslami », *Kiyan*, 10, décembre 1992-février 1993, p. 8-11. Cf. aussi *Hermanutik, ketab va sonnat*, Téhéran, Tarh-e Naw, 1375/1996).

2. M. M. Shabestari. « Din va 'aql, sokhan-e akhar », *Keyhan-e Farhangui*, août 1990, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 1, 15.

4. M. M. Shabestari « Edalat va âzâdi », *Nameh-ye Farhangue*, 10-11, été-automne 1993, p. 31. Cf. aussi *Imân va Azâdi*, Téhéran, Tarh-e Naw, 1376/1997.

5. A l'école religieuse, il fut l'élève de l'Ayatollah Boroujerdi, l'Ayatollah Damâd, et Allameh-ye Tabatabaï.

de la pensée philosophique. « Il faut que les étudiants des écoles religieuses forment des groupes d'étude ayant pour objet les philosophies occidentales ... Puis ils doivent faire une synthèse entre ces dernières avec notre philosophie islamique pour créer quelque chose de nouveau. J'espère que certains pourront ainsi parvenir à de nouvelles interprétations (*ejtehad*). Il est possible qu'ils arrivent à des conclusions différentes de celles des philosophes musulmans. C'est de la philosophie, il faut que les gens puissent penser librement »¹.

Abdoljavad Falatouri (décédé en 1996) plaidait pour la distinction entre la philosophie et la religion. Comme Ahmadi, Falatouri avait une double formation à la fois religieuse et laïque. Il termina ses études dans l'école religieuse et obtint son autorisation d'interprétation. En 1954, il partit pour l'Allemagne et continua ses études en doctorat de philosophie. Il enseignait la philosophie comparée à l'Université de Cologne, où il était aussi le directeur de l'Académie de sciences islamiques. Bien que Falatouri se soit installé en Allemagne, il participait aux débats entre les religieux modernistes et traditionalistes. Il affirmait que la tâche de la philosophie islamique, comme toute philosophie, consiste à exprimer la réalité et non la vérité au sens religieux du terme. Contrairement aux intellectuels et clercs religieux traditionalistes, Falatouri affirmait que la philosophie islamique a eu pour point de départ non la religion mais la philosophie grecque, même si son développement a eu lieu au sein de la culture religieuse².

« Le progrès de la philosophie en Europe est la conséquence de la séparation entre la philosophie et la religion. Les chrétiens se sont libérés d'une philosophie devenue sainte et ont ainsi permis le progrès. Nous, au contraire, nous ne sommes pas du tout dans cette voie. La raison principale consiste dans le fait que nos grands philosophes ... prenaient la philosophie comme le moyen pour comprendre la religion. Autrement dit, la philosophie est devenue un instrument pour exprimer la vérité religieuse ... Tant qu'il n'y aura pas, en Iran, de séparation entre la religion et la philosophie, on ne pourra pas avoir une philosophie capable de guider notre vie d'aujourd'hui. La philosophie est une pensée qui est formée à partir de la réalité. La réalité de la société est maintenant différente de celle du passé. Notre pensée doit être mondiale. Nous devons trouver notre être dans le cadre mondial. Notre philosophie doit préciser notre place dans le cadre de la pensée mondiale. Mais à l'heure actuelle, nous sommes très loin de cela. C'est dire que notre vision du monde a pris un caractère religieux. L'un de nos problèmes est que nous ne savons pas dans quelle période historique nous nous trouvons. Nous ne sommes ni occidentaux ni orientaux ... Nous sommes face à des problèmes du monde d'aujourd'hui et devons trouver des solutions. Nous devons d'abord trouver des fondements pour notre pensée et c'est seulement ensuite qu'on pourra envisager des solutions à nos problèmes »³.

1. A. Ahmadi, « Râbeteh-ye tabi'at va falsafeh », *Dânesghah-e Enqelab*, 98-99, été-automne 1993, p. 35, 37.

2. A. Falatouri, « Râbeteh-ye din va falsafeh », *Dânesghah-e Enqelab*, été-automne 1993, p. 39-53.

3. *Ibid.*, p. 42, 46, 49, 52.

Abdolkarim Soroush le porte-étendard des intellectuels religieux modernistes distingue, d'un point de vue épistémologique, la religion de la connaissance religieuse. Il stipule que la religion est immuable et complète, alors que la connaissance religieuse qui consiste en diverses opinions et compréhensions des savants des textes religieux englobe des discours qui sont contradictoires et évolutifs. Cette connaissance est l'objet de changements dans le temps, car elle est influencée par les sciences et le progrès scientifique. Soroush tout comme Muhammad Abduh estime que le problème principal des réformateurs religieux (dont lui-même) consiste à intégrer l'immuable et le variable. Il attribue une importance primordiale à la raison en vue d'une interprétation méthodique de la religion, et affirme que la liberté est indispensable pour permettre la réalisation de l'«échange entre les différents courants de la pensée». D'autre part, il élabore le rapport entre la raison et la liberté et insiste sur la nécessité d'un environnement libre indispensable pour l'épanouissement de la raison et des capacités de raisonnement de chacun¹. Désapprouvant l'islam politique qui réduit la religion à une idéologie et entend aussi idéologiser la société, il affirme : «Il ne faut pas donner une interprétation superficielle, officielle, figée et finale de la religion parce que la religion n'est pas une idéologie»². Fortement influencé par la pensée gnostique (*erfân*), notamment celle de Molavi, Soroush distingue trois composantes de l'islam : la jurisprudence, la philosophie, et la gnose. Il affirme que l'équilibre entre elles est indispensable, et évoque plusieurs raisons pour démontrer que la religion n'est pas idéologisable :

«Le Coran possède un ordre dissipé et puisque le livre est le modèle de la religion, on ne peut jamais la cadrer définitivement. La religion est la source des compréhensions et interprétations diverses. Ce qui maintient aussi sa fraîcheur.

La religion est mystérieuse et surprenante et donc antidogmatique.

L'idéologie est une robe cousue pour une société précise, alors que la religion ne vise pas une société historique spécifique. Elle est éternelle.

L'idéologie est la théorie des périodes du mouvement alors que la religion est aussi la théorie de la période d'établissement.

Si la religion devient idéologie, elle sera réduite, dans le meilleur des cas, à la jurisprudence»³.

Comme solution de rechange à une société idéologique (et donc à l'islam politique), Soroush propose une société religieuse fondée sur la réflexion, la pensée éclairée, le pluralisme, et le rationalisme, représentée au niveau politique par un gouvernement religieux démocratique. «Dans la société idéologique, l'État idéologise la société, tandis que dans la société religieuse, [c'est] la société [qui] fait de l'État un État religieux. Dans la société idéologique, une interprétation officielle de l'idéologie est dominante, tandis que dans la société religieuse il y a une interprétation dominante mais aucune interprétation officielle. Dans la société idéologique, l'affaire de

1. Cf., notamment, A. Soroush, «Aql va âzâdi», *Kiyan*, 5, 1992, «Qabz va bast dar mizan-e naqd va bahs», *Kiyan*, 2, décembre 1991, p. 5-13, et *Qabz va bast-e teorik-e shari'at*, Téhéran, Sarât, 5^e éd., 1375/1996.

2. A. Soroush, «Farbeh tar az idéologie», *Kiyan*, 14, septembre 1993, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 10-11.

l'idéologie est laissée aux idéologues, tandis que dans la société religieuse ... aucune personnalité ni aucune *fatwa* ne peut se soustraire à la critique, et aucune interprétation de la religion ne peut prétendre être la meilleure ou la dernière ... L'idéologie fournit le maximum nécessaire alors que la religion offre le minimum nécessaire»¹.

Selon Soroush, le problème principal des gouvernements religieux démocratiques consisterait dans l'établissement d'un équilibre entre la satisfaction du créateur [ce qui ressort aux problèmes internes de la religion] et celle des créatures [problèmes externes à la religion]. Pour arriver à cet équilibre, il faut d'une part, faire une synthèse entre la religion et la raison, et d'autre part, respecter les droits de l'homme. «Le gouvernement religieux ne peut être démocratique que si cet équilibre est réalisé»².

Comme Ali Shari'ati, Morteza Mottahari et Mehdi Bazargan, Soroush rejette l'autocratie religieuse et reproche à l'institution cléricale d'avoir instrumentalisé la religion à des fins politiques et financières. Le clergé qui, selon Soroush, subsiste grâce à la religion, aurait acquis une identité collective, et tenterait de préserver ses intérêts en interdisant la liberté de pensée et en imposant son emprise sur le savoir et le discours religieux. Comme solution de rechange au «clergé professionnel» et à l'omnipotence d'un juriste, Soroush propose les penseurs religieux non cléricaux (dont lui-même) qui produisent et disséminent le savoir religieux sans pour autant utiliser la religion à des fins politiques ou personnelles, et qui défendent la liberté comme seul moyen pour sauvegarder la religion³. Il va sans dire que sa critique de l'institution cléricale vise avant tout le gouvernement d'un juriste (*velâyat-e faqih*).

Les idées de Soroush trouvent un large soutien, notamment parmi les jeunes islamistes instruits et désillusionnés, y compris les femmes, dont les revendications modernes se heurtent aux interprétations rigides et figées des préceptes islamiques par les autorités religieuses⁴. Soroush fait l'objet de critiques qui lui reprochent d'envisager la réforme religieuse telle qu'elle fut réalisée en Occident, aboutissant à la séparation entre la religion et le politique et à l'établissement des États non religieux, réduisant ainsi l'emprise de la religion à la sphère privée⁵: «La réforme n'était autre que la pénétration de la raison dans l'interprétation religieuse. L'une des conséquences de ce processus fut la séparation entre le droit privé et le droit public ... L'apparition des États non religieux ... était le résultat de l'impuissance de la religion à maintenir sa présence dans la sphère publique ... Celui qui tente de comprendre la religion à l'aide de la raison collective arrivera à la séparation entre la religion et le politique, et limitera la religion à la sphère privée»⁶.

1. *Ibid.*, p. 20.

2. A. Soroush, «Hokumat-e demokratik-e dini», *Kiyan*, 11, avril-mai 1993, p. 12, 14.

3. A. Soroush, «Horriyyat va Ruhaniyyat», *Kiyan*, 24, p. 2-11.

4. A. Kian, «Women and Politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change», *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1), mai 1997, p. 75-96.

5. M.-J. Gholamreza-Kashi, «Piramun-e nazariyyeh-ye hokumat-e demokratik-e dini», *Kiyan*, 14, septembre 1993, p. 28-31. Et les questions-réponses de Soroush avec les étudiants de l'école religieuse de Qom, dans «Qabz va bast dar mizan-e naqd va bahs», *Kiyan*, 2, décembre 1991, p. 5-13.

6. M.-J. Gholamreza-Kashi, *ibid.*, p. 29.

La popularité de Soroush et de ses homologues modernistes menace en tout premier lieu les traditionalistes, fervents défenseurs de l'islam politique. Si le turban des clercs modernistes les préserve pour le moment des attaques frontales des traditionalistes, Soroush, lui, est désormais la cible privilégiée de ces derniers. Le qualifiant de libéral occidentalisé et laïc, ils pressent les jeunes islamistes de se démarquer de ses idées¹. Ainsi, Reza Davari-Ardekani, un philosophe islamiste de renom, affirme: « Je mets en garde les jeunes de ne pas se laisser tromper par les mots tels liberté et science ... Ceux qui propagent les idées libérales n'ont pas d'autre choix que d'accepter les traditions et les principes occidentaux et de se soumettre à la séparation entre la religion et le politique... »².

En dépit de l'opposition des traditionalistes à leur encontre, les idées des intellectuels religieux et clercs modernistes, qui ont largement contribué à la construction sociale de la laïcité, ne cessent de gagner du terrain. Contrairement aux intellectuels iraniens du début du siècle dont les idées modernes démocratiques et le constitutionnalisme ne s'accordaient pas aux conditions économiques, sociales et culturelles prémodernes, les intellectuels de l'Iran d'aujourd'hui agissent dans une société moderne tant dans ses infrastructures que dans son comportement social, politique et démographique. Ils trouvent, en effet, leurs interlocuteurs dans une société civile désormais dominée par les classes moyennes urbaines qui revendiquent la construction de l'État de droit, la participation politique, les libertés individuelles et sociales³. La victoire écrasante (70 % des voix) de Mohammad Khatami, un clerc moderniste, contre les candidats traditionalistes dans l'élection présidentielle de mai 1997, démontre l'ascension politique des penseurs religieux réformateurs. En plaçant la société civile et ses revendications au cœur de son programme électoral, ce clerc moderniste a opté pour la consolidation de la composante élective du système de la République islamique au détriment de sa composante autocratique. Cet engagement a provoqué le soutien massif et sans précédent de la société civile, en particulier les jeunes et les femmes, les plus concernés par les conséquences du règne de l'islam politique.

Le processus de rupture théorique, entamé au début du siècle, entre les courants modernistes et traditionalistes, semble ainsi arriver à son terme dans une conjoncture où l'islam politique a montré ses limites et où la pensée religieuse moderne, à l'image de la société civile, est plus que jamais imprégnée des idées issues de la modernité occidentale.

Azadeh Kian-Thiébaud est chercheur, Unité mixte de recherche 155, Monde iranien, CNRS. Elle est l'auteur de « Gendered Occupation and

1. Cf., entre autres, M. Nasiri, le rédacteur en chef du mensuel traditionaliste *Sobh*, « Gharb, libéralisme, idéologie, din va siyasat az negah-e doktor Soroush », *Sobh, Spécial Soroush*, octobre 1995, p. 36-41.

2. R. Davari-Ardekani, « Elm va âzâdi âri, elteqat na », *Sobh, Spécial Soroush*, octobre 1995, p. 12-13.

3. Pour une discussion plus détaillée, cf. A. Kian, « La classe moyenne urbaine: socle de la modernité en Iran postislamiste », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, à paraître en 1998.

Women's Status in Post-Revolutionary Iran», *Middle Eastern Studies*, 3, 1995; «L'invasion culturelle occidentale: mythe ou réalité», *Cemoti*, 20, juillet-décembre 1995; «L'islam est-il compatible avec la démocratie?», *Études*, septembre 1995; «Women and Politics in post-Islamist Iran: the Gender Conscious Drive to Change», *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1, 1997. Elle va publier *The New Middle Class and the Making of Modern Politics in Iran*, Bruxelles, Institut d'études iraniennes, Peeters, à paraître au printemps 1998; «L'émergence d'un discours féminin indépendant en Iran postislamiste: un enjeu politique», *Les Cahiers de l'Orient*, à paraître; «La classe moyenne urbaine: socle de la modernité en Iran postislamiste», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, à paraître; «Les enjeux des élections législatives et présidentielle en Iran», *Les Cahiers de l'Orient*, février-mars 1998. Ses thèmes de recherche portent actuellement sur la recomposition de la classe moyenne, la sociologie de la famille en Iran et sur l'élite politique iranienne (CNRS, Monde iranien, 27 rue Paul Bert, 94204 Ivry-sur-Seine).

RÉSUMÉ/ABSTRACT

STRATÉGIES DES INTELLECTUELS RELIGIEUX ET CLERCS IRANIENS FACE A LA MODERNITÉ OCCIDENTALE

Deux courants principaux de la pensée religieuse, composés aussi bien d'intellectuels religieux que de clercs, s'affrontent en Iran sur la possibilité et la nécessité d'une adaptation de la religion à la modernité: les traditionalistes réfutent les idées issues de la modernité occidentale les qualifiant d'incompatibles avec l'islam, les modernistes tentent de concilier l'islam avec la modernité. Cet affrontement trouve ses origines dans la révolution constitutionnelle de 1906, quand le plaidoyer des intellectuels laïcs pour la démocratisation des structures politiques s'est mué en idéologie politique d'un mouvement social, provoquant la division du clergé entre pro et anticonstitutionnalistes. En dépit de l'échec du constitutionnalisme, ce débat concernant la construction d'un modèle politique islamique s'est poursuivi face aux États modernisateurs autoritaires dont les politiques de laïcisation et d'acculturation occidentale pouvaient représenter une menace pour la religion. La loi constitutionnelle et le système politique de la République islamique issus de la révolution de 1979 incarnent ces visions contradictoires: une autocratie religieuse est unie à un dispositif électoral dans une configuration plus proche du modèle de la démocratie occidentale que des traditions islamiques. L'instrumentalisation de l'islam comme idéologie politique de l'État a conduit en retour à la sécularisation de la religion en construisant un champ politique qui compromet le sacré dans le profane. Cette articulation entre le religieux et le politique a permis aux citoyens, en se saisissant du politique, d'intervenir dans le champ religieux pour revendiquer son adaptation à la réalité d'une société moderne. Elle a ouvert aux intellectuels religieux et clercs modernistes la possibilité de réclamer l'aggiornamento de la pensée religieuse.

THE STRATEGIES OF IRAN'S RELIGIOUS INTELLECTUALS AND CLERICS CONFRONTED WITH WESTERN MODERNITY

Two major of religious thought, made up of religious intellectuals as well as clerics, clash in Iran on the possibility and the necessity of an adaptation of religion to modernity: the traditionalists refute the ideas derived from western modernity, which they label as incompatible with Islam; the modernists attempt to reconcile Islam with modernity. This confrontation goes back to the constitutional revolution of 1906, when the lay intellectuals' plea for the democratization of the political structures was transformed into the political ideology of a social movement, causing the division of the clergy between pro- and anti-constitutionalists. Despite of the failure of constitutionalism, this debate about the construction of an Islamic political model has been pur-

sued, confronted with modernizing-authoritarian states whose policies of secularization and western-style acculturation could threaten religion. The constitutional law and the political system of the Islamic Republic derived from the 1979 revolution embody these contradictory visions: a religious autocracy is tied to an electoral system in a configuration closer to the western democratic model than to Islamic traditions. The instrumentalization of Islam as a state political ideology has led to the secularization of religion, by constructing a political field that compromises the sacred in the secular. This linkage of the religious and the political has enabled citizens, by grasping politics, to intervene in the religious field so as to demand its adaptation to the reality of a modern society. It has made it possible for religious intellectuals and modernist clerics to demand the Aggiornamento of religious thought.