

SE COMPRENDRE

N° 09/06 – Juin-Juillet 2009

Le statut de la charia en Iran : de l'islamisme au post-islamisme

Azadeh Niknam

L'actualité nous fait parvenir des échos très divers de l'Iran actuel. Que s'y passe-t-il, au-delà des discours officiels et des faits divers ? Ce pays connaît-il des évolutions profondes ? et lesquelles ? Le présent numéro voudrait nous aider à répondre à toutes ces questions.

Juriste, coordinateur de projet sur l'Iran et l'Afghanistan pour « Penal Reform International », Azadeh Niknam mène des recherches sur le droit chiite et l'évolution juridique en Iran. Ses articles paraissent dans plusieurs revues spécialisées. L'article ci-dessous a paru dans la revue Esprit, août-septembre 2001 qui nous a permis de le reproduire pour nos lecteurs.

La charia occupe une position fondamentale dans la définition et le devenir de la République islamique d'Iran. Elle constitue également un nœud gordien qui mettra longtemps avant de connaître son dénouement final. Sa mise en place, son évolution, le regard porté sur cette institution sont par conséquent essentiels pour qui veut comprendre l'histoire et l'actualité de la République islamique. L'intelligibilité même du mouvement réformiste qui bouleverse depuis plusieurs années le pouvoir en place passe, entre autres, par la compréhension du statut de la charia dans les lois et institutions iraniennes de ces deux dernières décennies.

La charia est également au centre de nombreux débats d'idées qui alimentent le milieu politique et les cercles intellectuels et religieux du pays. On assiste, par exemple, depuis un certain temps à la naissance et au développement d'un courant de pensée au sein de l'intelligentsia musulmane qui prend une ampleur grandissante, notamment auprès de la jeunesse musulmane, sans laisser indifférents les étudiants des écoles théologiques de Qom, et qui ne cesse de s'interroger sur le statut de la charia au sein de la société contemporaine. Ces intellectuels religieux (*roshanfekrân-e dini*) enfants légitimes de la République islamique ont nourri le mouvement actuel de réforme à la tête duquel se trouve le président Khatami. Pour comprendre ce mouvement politico-intellectuel et ce processus complexe, il convient de revenir sur l'historique et les écoles de pensée diverses de la charia en République islamique et, tout d'abord, de se pencher sommairement sur l'histoire de la charia avant la Révolution de 1979.

La charia avant l'instauration de la République islamique

Plusieurs siècles durant, la charia a officiellement réglé la vie juridique des musulmans en Iran. Dans la pratique, cependant, il est permis d'avoir des doutes sur son application concrète et littérale en matière de droit pénal, compte tenu des châtiments fréquemment utilisés que nous rapportent les récits et chroniques historiques. Quoi qu'il en soit, les seuls documents écrits en matière de droit étaient constitués des ouvrages des docteurs du droit musulman regroupés sous l'appellation *fiqh*, qui englobe tous les actes possibles et imaginables d'un musulman : les actions religieuses qui mettent en rapport la créature avec son Créateur, les relations entre particuliers, tout ce qui se fait en matière sociale et politique ainsi que les actes quotidiens et privés des individus¹.

Chez les chiites duodécimains, la littérature canonique de référence commence à se constituer à partir des X^e et XI^e siècles. Deux recueils de hadiths élaborés au X^e siècle compilent les dires et sentences du Prophète et des douze Imams (la Sunna ou tradition²). Ce sont ces textes qui constituent la base du droit chiite. C'est enfin au XIII^e siècle que la charia trouve sa forme définitive. Il convient de préciser que les ordres et les règles de la charia sont, en principe, tirés du Coran et des hadiths. Quant aux questions non élucidées dans le Coran et les hadiths, elles trouvent leurs réponses dans l'*ijtihad*. L'*ijtihad*, dans la charia imamite, est un raisonnement pratiqué par un *mujtahid*. Celui-ci, docteur du droit musulman, a une connaissance parfaite du Coran, maîtrise la langue arabe, et se trouve en mesure de distinguer les hadiths authentiques des hadiths fallacieux. Il s'appuie sur l'esprit et les principes du Coran et des hadiths pour extraire des ordres et commandements et émettre ainsi sa propre interprétation. Dans ce cadre, le *mujtahid* a recours à des règles particulières propres à la charia. Sa fonction consiste à découvrir la vérité coranique et celle de la Sunna. Autrement dit, les décisions du *mujtahid* ne peuvent en aucun cas aller à l'encontre des préceptes du Coran et de la Sunna.

En principe, chaque génération de docteurs en droit musulman est autorisée à pratiquer son propre *ijtihad*, d'où la proclamation chez les chiites de «l'ouverture de la porte de l'*ijtihad*». Toutefois, cela concerne traditionnellement des questions précises et particulières. De fait, les docteurs en droit musulman reprennent, pour la plupart, l'avis le plus partagé de leurs prédécesseurs. Autrement dit, cet avis acquiert une autorité qui le rend quasiment infaillible. Cette logique explique en partie la rigidité et la stagnation de la charia et les difficultés concernant son application au cours des siècles suivants.

En réalité, l'incapacité de la charia à diriger la vie juridique des Iraniens, dans certaines branches du droit, se ressent déjà vers la fin du XIX^e siècle; de sorte que l'un des principaux objectifs des penseurs et acteurs de la Révolution constitutionnelle de 1906 consiste à réformer le système juridique en vigueur. À partir de cette période, une évolution commence à s'effectuer, qui s'accélère brusquement avec le règne de la dynastie Pahlavi (1926-1979). Certaines branches du droit telles que le droit pénal, les règlements de procédure civile et pénale, le droit de la famille subissent des bouleversements considérables sous l'influence du droit occidental, tandis que naissent de nouvelles disciplines comme le droit constitutionnel.

L'avènement de la République islamique ou le début des difficultés

Après la victoire de la Révolution en 1979, les nouveaux dirigeants décident de revenir aux sources de la charia dans les domaines où elle avait été soit négligée, soit entièrement évacuée. Ils s'inspirent pour cela de la doctrine politique de l'ayatollah Khomeiny, le *velâyat-e faqih*³, qui prescrit

¹ « Charia » est utilisé ici pour le terme *fiqh*.

² *Kâfi* de Al-Kulaynî al-Razî (mort en 941 [328-329 h]) et *Man lâ yahduruhu al-faqih* (celui qui n'a pas de juriste à sa portée), d'Ibn Babûyeh al-Qomî surnommé al-Sadûq, mort en 991. Ces deux recueils, avec deux autres, *al Istibsbâr fi mâ ihtulifa min al-akhbâr* (Contemplation des traditions contestées) et *Tahdhib al-ahkâm* (Révision des décisions), élaborés par Al-Tûsî Muhammad Ibn al-Hasan (995-1067), constituent les ouvrages principaux, les « Quatre Livres » des chiites.

³ Autorité suprême du docteur du droit musulman le plus compétent en qualité de représentant du Prophète ou

expressément l'application de la charia notamment en droit pénal (*hodud* et *qisâs*) comme l'une des raisons principales pour lesquelles le *faqih* (docteur du droit musulman) a le devoir de diriger la société musulmane⁴. C'est, en effet, cette dimension de la charia qui avait été écartée au cours de ce siècle, et mise hors de portée des tribunaux religieux durant les siècles précédents, quand bien même elle restait officiellement en vigueur. Le droit civil restait le seul domaine de compétence des tribunaux religieux.

Peu après la Révolution, la réislamisation du droit devient donc une réalité effective. L'application de la charia est, aux yeux des dirigeants, d'une telle urgence qu'il n'est même pas question d'attendre sa codification, et les écrits de l'ayatollah Khomeiny son *Tahrir al-Vasila* prennent provisoirement force de loi.

Il n'en reste pas moins que la réislamisation volontariste des lois, si simple et évidente aux yeux de ses instigateurs, se heurte rapidement aux réalités de la société contemporaine iranienne. Cette incompatibilité aboutit à des dissensions entre les diverses instances du pouvoir, notamment entre l'Assemblée islamique et le Conseil de surveillance⁵. De sorte que quantité de projets du gouvernement et de décisions de l'Assemblée islamique qui, sous la pression des réalités de la société iranienne, dérogeaient partiellement à la charia sont rejetés par le Conseil de surveillance sous prétexte qu'ils ne sont pas conformes à celle-ci⁶. Cette obstination qui ne cesse d'engendrer des tiraillements mène très régulièrement à l'intervention de l'ayatollah Khomeiny, guide suprême de la République islamique⁷.

Ces conflits ne se limitent cependant pas aux instances législatives et aboutissent à des dissensions plus générales entre les *faqih*. Deux grands courants tendent ainsi à se détacher : l'un, partisan de la charia traditionnelle (*fiqh-e sonnati*), l'autre, favorable à une charia dynamique (*fiqh-e puyâ*). Le premier refuse toute sorte de changement et prône une charia fondée sur les ouvrages classiques et sur une application stricte et littérale de celle-ci. C'est ainsi, par exemple, qu'il s'oppose à toute sorte d'impôts, excepté ceux prévus par la charia: le *khoms* et le *zakat*. Les défenseurs d'une conception traditionaliste de la charia jugent les lois et préceptes divins immuables et éternels jusqu'au jour de la résurrection. Ils affirment que les conditions de leur application ont toutes été prévues et que le prophète Mahomet lui-même ne pourrait modifier quoi que ce soit en la matière. Les bouleversements liés au temps, à l'espace, aux sciences et aux techniques n'ont donc aucun effet sur l'application ou non de la charia. Par exemple, si, dans un cas précis, la pratique du marché noir pour le blé, l'orge, les dattes ou les raisins secs est condamnée, il n'est pas possible d'extrapoler et d'étendre cette condamnation à d'autres produits alimentaires tels que le riz, sous prétexte qu'un tel produit le riz n'était pas consommé à l'époque du Prophète⁸.

La seconde tendance, favorable à une charia dynamique, regroupe des *faqih* et des juristes musulmans qui aspirent, certes, à maintenir les lois iraniennes dans le cadre des principes essentiels de la charia, mais qui jugent nécessaire l'introduction de modifications et d'idées nouvelles dans celle-ci. Dans cette perspective, ils attachent une grande importance à la notion d'*ijtihad*.

de l'Imam caché.

⁴ Ayatollah Ruhollah Khomeiny, *Velâyat-e faqih, hokumat-e eslâmi* (La tutelle du jurisconsulte, le gouvernement islamique), Téhéran, Éd. Amir Kabir, 1357 (1979).

⁵ Composé d'une délégation de *faqih* et chargé de veiller à la conformité des lois à l'islam et à la Constitution.

⁶ Le 4^e principe de la Constitution de la République islamique d'Iran affirme : « L'ensemble des lois et règlements civils, pénaux, financiers, économiques, administratifs, culturels, militaires, politiques et autres doit être basé sur les préceptes islamiques. Ce principe s'applique d'une manière générale à tous les principes de la Constitution, aux autres lois et règlements. La détermination de ce point est de la compétence des *faqih* du Conseil de surveillance ».

⁷ Azadeh Niknam, « Les revers de l'islamisation du droit en Iran », *Les Cahiers de l'Orient*, n° 49, Paris, 1^{er} trimestre 1998, p. 53-70.

⁸ Ayatollah Azari Qomi, « Nazari bar feqh-e sonnati » (Un regard sur la charia traditionnelle), *Resâlat*, n° 494, 23 septembre 1987.

Si la notion d'*ijtihad* n'est pas en mouvement ni dynamique, si la porte de l'*ijtihad* devait se refermer, alors la charia ne serait plus qu'un corps inerte. Il nous faut être très dynamiques et entreprendre un mouvement neuf dans cette optique⁹.

Il paraît indéniable que les adeptes d'une charia dynamique usent de méthodes généralement imputées à certaines écoles sunnites et bannies par les *faqih* chiites dans leur utilisation de la raison: le raisonnement par analogie (*qiyâs*), le principe selon lequel on privilégie les considérations équitables (*istihsân*) et la prise en considération de l'intérêt public (*istislâh*). Certes, les partisans d'une charia dynamique récusent en parole cette accusation portée contre eux par leurs adversaires conservateurs. Dans la pratique, cependant, ils ont bel et bien recours à ce genre de moyens pour actualiser la charia. Preuve de cette affirmation comme nous le verrons plus loin, l'ayatollah Khomeiny s'appuie sur l'*istislâh* pour imposer l'une de ses décisions politico-juridiques les plus importantes. De manière générale, les partisans d'une charia dynamique réinterprètent celle-ci de manière à affronter les réalités sociales et à maintenir, dans le même mouvement, la parure et le cadre islamiques des lois.

Les thèses énoncées par les adeptes de la charia dynamique ne sont, par ailleurs, absolument pas nouvelles dans le monde musulman, ni dans le cadre du sunnisme, ni même dans celui du chiisme. Ces débats existaient déjà, voici plus d'un siècle, parmi les juristes sunnites. Dès 1898, le penseur égyptien Muhammad Abduh préconise la réinterprétation des principes contenus dans la révélation divine pour servir de base à une réforme juridique. Des érudits comme Iqbal reprennent, au début du siècle, le même thème et sont d'avis que les générations actuelles ont non seulement le droit mais le devoir d'exercer l'*ijtihad* ou le jugement indépendant, si elles veulent que l'islam soit adapté au monde moderne¹⁰. Les discussions relatives au dynamisme de la charia et les exigences de l'époque existent également au sein des *faqih* iraniens, tel l'ayatollah Motahari, avant la Révolution de 1979. Dans la phase actuelle, ces deux conceptions opposées ont également leurs partisans et adversaires au sein des écoles théologiques de Qom. Toutefois, la charia dynamique trouve dans ce centre de formation des futurs religieux de nombreux adhérents.

L'ordre gouvernemental

C'est également dans la décennie 1980 que les débats autour du thème de l'ordre gouvernemental (*hokm-e hokumati*), distinct de l'ordre de la charia (*hokm-e shar'i*), arrivent à leur apogée pour constituer un événement considérable dans le processus législatif.

En réalité, la notion d'ordre gouvernemental, déjà présente dans la littérature islamique, prend une place importante dans la doctrine politique de l'ayatollah Khomeiny, le *velâyat-e faqih*¹¹. Le fondateur de la République islamique distingue dans son traité deux catégories d'ordre: l'ordre selon la charia et l'ordre gouvernemental. Les ordres selon la charia, qu'ils soient ou non pieux, ont été établis par Dieu. La prière, le jeûne et le pèlerinage en sont des exemples. Ce n'est pas le Prophète qui a décidé de cette catégorie d'obligations. Sa fonction a consisté à ce que ces ordres soient exécutés. Ainsi, faire sa prière, c'est obéir à Dieu. Tandis que les commandements du Prophète sont des ordres gouvernementaux: c'est tout ce qui a trait à l'armée, aux frontières, aux impôts, etc. Dieu ordonne toutefois l'obéissance au Prophète ainsi qu'aux douze Imams. Par ailleurs, pour justifier le *velâyat-e faqih* selon des critères religieux, l'ayatollah Khomeiny affirme que ce pouvoir consistant à gouverner et administrer le pays et appliquer les règles de la charia est confié à un tuteur juste et pieux (*'âdel*) connaissant les ordres divins. Ce tuteur ne peut être autre qu'un *faqih*. Cette mission lui est confiée par Dieu sans intermédiaire aucun. Il en est ainsi jusqu'au retour du douzième Imam. Par conséquent, le droit de tutelle existant pour le Prophète et les Imams reste valable pour le *faqih*. De sorte que, pour

⁹ Ayatollah Musavi Ardebili, « Feqh va moqtaziyât-e zamân, ejtehâd dar bastar-e târikh va ejtehâd-e mamnu » (La charia et les exigences de l'époque, l'*ijtihad* dans le cours de l'histoire et l'*ijtihad* interdit), *Keyhân*, 3 juin 1987, p. 17-18 et 4 juin 1987, p. 17-18.

¹⁰ Noël J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

¹¹ Ayatollah R. Khomeiny, *Velâyat-e faqih, hokumat-e eslâmi*, op. cit.

diriger le pays selon la volonté divine, l'autorité islamique donne des commandements auxquels tout un chacun notamment tous les autres *faqih* doit obéir. Ces commandements sont nommés ordres gouvernementaux¹². C'est ainsi que se trouve justifiée l'obligation d'obéissance au *vali-e faqih* (Guide suprême).

C'est également en s'appuyant sur ce principe qui ne semble relever, au départ, que de l'ordre de la théorie politique ou du droit public que l'ayatollah Khomeiny affronte les difficultés liées à l'application de la charia dans la législation du pays. Il va même jusqu'à affirmer que l'ordre gouvernemental peut s'opposer à l'ordre de la charia. Autrement dit, le *vali-e faqih* peut, en fonction des circonstances, édicter des ordres allant à l'encontre des commandements religieux. L'ayatollah Khomeiny affirme à ce propos en réponse à l'ayatollah Khâmaneyi (actuel guide et président de la République de l'époque) qui s'interrogeait sur l'étendue du pouvoir du *vali-e faqih*:

Qu'il me soit permis de dire que gouverner est l'une des dérivées de la tutelle omnipotente du Prophète de Dieu; que c'est l'un des principes premiers de l'islam, prioritaire par rapport à tous les ordres secondaires, jusques et y compris la prière, le jeûne et le pèlerinage. [...] Le gouvernant [*hâkem*] peut ordonner la destruction d'une mosquée ou d'une maison qui se trouve en travers d'une avenue en remboursant le propriétaire¹³. Le dirigeant peut ordonner la fermeture d'une mosquée en cas de nécessité. Le pouvoir islamique peut rompre de manière unilatérale tout contrat conforme à la charia passé précédemment avec la population lorsqu'il juge ce contrat contraire aux intérêts du pays et de l'islam. Le pouvoir peut interdire tout acte, religieux ou non religieux, lorsque celui-ci est contraire à l'intérêt de l'islam et autant de temps que cela est nécessaire. Le pouvoir peut interdire provisoirement le pèlerinage, qui constitue l'un des commandements divins primordiaux, lorsque cela va à l'encontre des intérêts du pays islamique¹⁴.

C'est ainsi que le terme *hokumati* (gouvernemental) est également utilisé pour des lois qui n'entrent pas dans le cadre des règles de la charia. Il en va, par exemple, de la question du marché noir, qui ne concerne que six produits selon la charia chiite. Tous les autres produits touchés par le marché noir ont été placés dans la branche des ordres gouvernementaux du code pénal islamique. Autrement dit, les ordres de la charia et les ordres gouvernementaux ont été artificiellement distingués et introduits dans la législation de la République islamique. La même démarche a été appliquée pour introduire des peines telles que l'amende, la fermeture du commerce, etc., qui ne sont pas mentionnées dans la charia.

Ce qui est significatif à cet égard, c'est que les *faqih*, bien que prétendant que la porte de l'*ijtihad* reste ouverte, n'en placent pas moins les changements dans le droit dans le cadre des ordres gouvernementaux (*hokm-e hokumati*) qui sont considérés comme le résultat d'une nécessité provisoire. De la sorte, la charia demeure intacte.

L'ordre gouvernemental est donc souvent utilisé pour justifier le caractère non religieux de certaines décisions relatives à des situations particulières. Cependant, l'un des commandements les plus importants de l'ayatollah Khomeiny dans le cadre de ces ordres gouvernementaux, qui a bouleversé à long terme la législation de la République islamique, a consisté à créer la « Chambre de discernement de l'intérêt supérieur du régime ». En effet, la crise qui touchait les instances législatives

¹² Dans le chiisme imamite, la notion de *velâyat-e faqih* existait dans un cadre restreint. Cette théorie commence à s'élaborer au XIX^e siècle parmi certains *faqih* et c'est l'ayatollah Khomeiny qui en fera par la suite une doctrine accomplie. Voir Mohsen Kadiyar, *Nazariyehhâ-ye dowlât dar feqh-e shi'eh* (Les théories de gouvernement dans la charia chiite), Téhéran, Éd. Nashr-e Ney, 1376 (1997).

¹³ Les *faqih* chiites interdisent toute destruction de mosquée ainsi que l'expropriation ou l'achat d'un bien contre la volonté de son propriétaire.

¹⁴ A. R. Khomeiny, *Sahifeh-ye nur*, Téhéran, Éd. Vezârat-e farhang va ershâd-e eslâmi (ministère de la Culture et de l'Orientation islamique), vol. 20, p. 17.

du pouvoir et les conflits permanents qui opposaient l'Assemblée islamique au Conseil de surveillance bloquaient depuis des années l'adoption des lois¹⁵. Même les interventions du Guide suprême n'arrivaient plus à débloquer la situation. Répondant donc à la requête d'un certain nombre de dirigeants du pays qui se plaignaient des obstacles créés par le Conseil de surveillance au moment de l'adoption des lois, l'ayatollah Khomeiny écrit le 6 février 1988 :

Puisque l'Assemblée islamique et le Conseil de surveillance échouent à se mettre d'accord sur les questions de la charia et des lois, que soit créée une chambre [...] pour le discernement de l'intérêt supérieur du régime islamique. [...] Que messieurs ces excellences prennent garde que l'intérêt supérieur du régime est l'une des questions les plus graves et le fait de le négliger risque de ruiner ce cher islam. L'intérêt supérieur du Régime et de la population est l'un des points les plus importants; ne pas s'y soumettre risque de remettre en question l'islam des déshérités pour un temps plus ou moins long et d'offrir la victoire à l'islam américain des puissants et des arrogants soutenu par les milliards de dollars de ses créatures intérieures et extérieures¹⁶.

L'ordre est donc donné de créer cette Chambre chargée d'arbitrer les conflits entre l'Assemblée islamique et le Conseil de surveillance. Les notions d'« intérêt » (*maslahat*) et d'« exigences de l'époque » (*moqtaziyât-e zamân*) prennent, dès lors, une importance accrue, et trouvent de nombreux adeptes auprès des *faqih*. Hâshemi Rafsanjâni, président de l'Assemblée islamique à l'époque de ce débat, déclare à propos de cette décision émanant de l'ayatollah Khomeiny :

Le cadre de l'*ijtihad* dans le chiisme est désormais clarifié. Il doit tenir compte des exigences du lieu et du moment. Il y avait dans notre *ijtihad* un manque jusqu'à maintenant [qui est dorénavant comblé¹⁷].

C'est ainsi que les projets de loi jugés contraires à l'islam par le Conseil de surveillance sont adoptés par la « Chambre de discernement de l'intérêt supérieur du régime¹⁸ ». Ce qui est significatif à cet égard, c'est que tous ces changements sont opérés par le législateur en raison des difficultés pratiques d'application de la charia dans sa version dogmatique et ce, malgré l'existence de la répression et l'impossibilité d'une quelconque critique émanant de la société civile en général, et des juristes en particulier (situation qui a évolué ces dernières années¹⁹). De surcroît, il ne faudrait pas se figurer que ces modifications suffisent à remédier aux énormes carences actuelles. Ces révisions sont, d'une part, partielles et ne s'attaquent pas à toutes les aberrations présentes dans les lois. D'autre part, des pans entiers de la législation en vigueur subsistent et ne sont pas remis en cause, mais bien au contraire, conservés en tant que symboles de la charia. Dans le code pénal, notamment, le maintien de certaines peines telles que la flagellation et l'amputation de la main en sont des exemples encore qu'il faille souligner que, dans la pratique, cette catégorie de peines est moins appliquée que ce qui est prescrit par les textes. En outre, les inégalités relatives aux femmes et aux minorités religieuses continuent de persister dans la loi. Entreprendre de grandes réformes simultanées ou avouer la nature inapplicable de certains préceptes de la charia équivaldraient, en effet, à une remise en cause du système. Même les défenseurs d'une charia dynamique tiennent à garder le cadre et la substance de

¹⁵ Notamment à propos du code du travail et d'une partie du code pénal islamique.

¹⁶ Hossein Mehrpur, « Sargozasht-e ta'zirâ t », *Majaleh-ye kânun-e vokâlâ (Revue de l'association des avocats)*, n° 148-149, Téhéran, 1989, p. 62-63.

¹⁷ *Keyhân*, 1^{er} janvier 1989, p. 2.

¹⁸ A. Niknam, « L'islamisation du droit pénal à l'épreuve des réalités en Iran », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°s 85-86, Aix-en-Provence, Édisud, 1^{er} semestre 1999, p. 47-62.

¹⁹ A. Niknam, "The Islamization of Law in Iran: A Time of Disenchantment", *Middle East Report (MER)*, n° 212, Washington DC, automne 1999, p. 17-21.

celle-ci, quitte à y apporter des rectifications. Les propos de l'ayatollah Montazeri²⁰ tracent, de manière flagrante, les limites apportées par celles-ci :

Lorsqu'il est dit que le temps et l'espace jouent un rôle essentiel dans l'*ijtihad* et l'inférence des ordres, cela ne veut pas dire pour autant que les ordres de l'islam, à l'image de ceux des religions anciennes, resteraient limités à une période restreinte. Selon le Coran, notre Prophète est le dernier messenger de Dieu et sa religion la dernière des religions divines. [...] C'est cela, le sens du hadith [...] qui dit que les interdits fixés par Mohammad le restent jusqu'au jour du jugement dernier et ses actes licites le restent jusqu'au jour du jugement dernier. [...] Le fondement essentiel des ordres est le Coran et la Sunna. [...] Nous n'avons donc pas le droit d'écarter des ordres évidents et catégoriques du Coran et de la Sunna. [...] S'il s'agit de changements limités et provisoires liés à des situations particulières, cela demeure acceptable et peut être accompli par le *faqih*, mais s'il s'agit de mettre une croix sur la charia ou de procéder à son enterrement au moindre obstacle, dans l'intention de fonder une nouvelle charia qui orienterait nos actes, cela n'est en aucun cas acceptable²¹.

Le constat s'impose donc selon lequel l'ayatollah Montazeri s'arrête à mi-parcours dans son évolution vers une désacralisation de la charia. Il reste persuadé que la source divine de celle-ci la protège d'une dénégation brutale. Cette conception ne répond certes pas aux exigences d'une société dans laquelle le discours des droits de l'homme commence à prendre racine et qui manque tout simplement d'un droit fait sur mesure.

Mise en cause de la charia

Parallèlement, ces dernières années ont connu un développement de la pensée parmi certains *faqih* et intellectuels musulmans bien plus radical que la charia dynamique. L'ouverture politique a nettement contribué à ce processus tout en lui étant elle-même redevable. Ces religieux et intellectuels en sont venus à s'interroger sur le bien-fondé et la nécessité d'imposer la charia à la société. Ce troisième courant, qui tend chaque jour à se détacher du corps de la République islamique, est composé d'individus ayant occupé des fonctions importantes après la Révolution de 1979. Cette position leur confère une légitimité certaine, une immunité qui rend la répression plus difficile à leur encontre lorsqu'ils critiquent l'application de la charia. Cette légitimité dont sont dépourvus les courants laïcs constitue un danger certain pour la République islamique. En effet, ce courant de pensée est, en quelque sorte, l'aveu de l'échec de l'islamisation de la société, et non pas de la part des adversaires du pouvoir actuel mais, et c'est là que le bât blesse, parmi les caciques, les militants de la première heure de la République islamique²².

Ce mouvement désormais dénommé postislamiste est actuellement en formation²³. Il se détache graduellement et complètement des deux branches précédemment étudiées de la charia dynamique et traditionnelle²⁴. Deux penseurs en sont les figures de proue, qui connaissent un succès certain parmi les étudiants et jeunes musulmans et interpellent, par ailleurs, les centres d'études islamiques de la ville sainte de Qom (*Howzeh-ye 'elmieh-ye Qom*): Abdolkarim Soroush et Mohammad Mojtabeh Shabestari.

²⁰ Ex-dauphin de l'ayatollah Khomeiny, «démissionné» en 1989 et cloîtré à son domicile depuis 1998.

²¹ Ayatollah Hosein Ali Montazeri, «Bab-e maftuh-e ijthad» (La porte ouverte de l'*ijthad*), revue *Kiyân*, n° 47, juin-juillet 1999.

²² Voir Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992.

²³ *Id.*, «Le postislamisme», *Revue des mondes musulmans de la Méditerranée*, op. cit., p.11-30. Voir l'ensemble du dossier consacré au postislamisme.

²⁴ Voir, entre autres, les propos de Mohammad Mojtabeh Shabestari et d'Abdolkarim Soroush dans la revue *Kiyân*, n° 45, spécial « Religion, tolérance et violence », février-mars 1999.

Contrairement aux *faqih* favorables à une charia dynamique, ce courant postislamiste et ces intellectuels musulmans font des pas décisifs vers la désacralisation de la charia. Leur approche est critique et historique. Ils affirment que le monde musulman, notamment les *faqih*, sont confrontés à une question essentielle: la charia a-t-elle pris et prend-elle une orientation raisonnable? Se trouve-t-elle en harmonie avec la rationalité du monde contemporain et les réalités actuelles des sociétés musulmanes²⁵? Leurs réponses à ces questions sont clairement négatives:

Compte tenu de tous les changements fondamentaux dérivant de la modernité survenus dans le mode de vie des sociétés musulmanes, ainsi que des réalités sociales, politiques, économiques et culturelles, quel est le rapport actuel entre les fatwas des *faqih* et les intérêts religieux et rationnels de ces sociétés? N'est-il pas vrai que quantité d'opinions et de fatwas des *faqih* qui, hier encore, ne contredisaient pas les intérêts religieux et rationnels des musulmans sont aujourd'hui, et de manière flagrante, en contradiction avec ceux-ci, et qu'il convient donc de chercher un remède à cela²⁶?

Contrairement donc aux deux autres courants qui expriment une hostilité envers la modernité et estiment que la société a pour devoir de se conformer aux préceptes de la charia, ce mouvement postislamiste porte un regard réaliste sur la question: c'est aux *faqih* qu'incombe la tâche de saisir les réalités et spécificités de la vie moderne. La charia est, toujours selon eux, une science créée par l'homme. Elle reste donc imparfaite et propre à la révision et au renouvellement. La charia est une science affectée par la structure sociale; autrement dit, c'est une science sociale et politique en interaction avec les dimensions sociales et politiques de la société. Les *faqih* sont accusés par ce courant de considérer l'homme, interlocuteur des ordres divins, comme naturel et transhistorique et non pas comme être historique et sujet à une évolution sociale et politique²⁷.

Reste que la charia n'est pas remise en cause dans sa totalité. Dans certaines branches, notamment en droit pénal et politique, elle n'est que de peu d'utilité et un changement radical paraît indispensable; mais pour ce qui est des rituels (*'ibada*) et de certaines parties du droit civil, elle reste, aux yeux du courant postislamiste, en conformité avec la raison²⁸.

Il convient de souligner que ces prises de positions s'inscrivent au sein d'un discours moderne sur le droit. Ainsi, le droit pénal, selon ce mouvement postislamiste, ne cherche point à punir des péchés et/ou à accomplir l'acte de vengeance²⁹ mais à « identifier le système pénal et juridique qui puisse prévenir les crimes et la récidive, répondre à la conscience morale de la société, et instaurer la justice³⁰ ».

Dans leur discours sur le droit, les intellectuels postislamistes vont encore plus loin. Des notions telles que « droits de l'homme » et « démocratie », qui étaient jusqu'alors considérées comme des notions « occidentales » et étrangères au monde musulman, se retrouvent au cœur même de leurs préoccupations. Le religieux Mojtabeh Shabestari affirme ainsi :

²⁵ Mohammad Mojtabeh Shabestari, « Bastar ma'navi va 'oqalâyi-e 'elm-e feqh » (Le cours spirituel et rationnel de la science du *fiqh*), *Kiyân*, n° 46, n° spécial « La charia et le monde moderne », mars-avril 1999, p. 7; Abdolkarim Soroush, « Diyânât, modârâ va madaniyat » (Religiosité, tolérance et civilité/civilisation), *Kiyân*, n° 45, n° spécial « Religion, tolérance et violence », février-mars 1999.

²⁶ *Kiyân*, n° 46, spécial, « Le *fiqh* et le monde moderne », avril-mai 1999, p. 7.

²⁷ Abdolkarim Soroush, « Feqh dar tarazu » (Le *fiqh* dans la balance), *Kiyân*, n° 46, *op. cit.*, p. 14-21; « Din-e aqalli va akthari » (La religion minimaliste et maximaliste), *Kiyân*, n° 41, mars-avril 1998, p. 2-9. Mohammad Mojtabeh Shabestari, « Qarâ'at-e rasmi az din » (La lecture officielle de la religion), *Râh-e now*, n° 19, septembre 1998, p. 18-24.

²⁸ M. Mojtabeh Shabestari, *Kiyân*, n° 46, *op. cit.*

²⁹ A. Soroush, *Kiyân*, n° 45, *op. cit.*

³⁰ M. Mojtabeh Shabestari, *Kiyân*, n° 46, *op. cit.*, p. 8.

On ne peut fonder une organisation sociale qui respecterait l'ensemble des droits humains tant que notre Constitution ne s'appuiera pas sur les droits de l'homme tels qu'inscrits dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. [...] Si les droits et libertés politiques et sociaux ne sont pas respectés, nous serons confrontés à différentes formes de violence³¹.

A. Soroush, l'intellectuel iranien le plus réputé, affirme quant à lui :

De nos jours, la liberté de parole, la liberté des partis politiques, la liberté de la presse, la liberté des opposants et des citoyens, etc., peuvent être examinées sous un angle différent. Celles-ci sont inscrites au fronton de la cité et de la modernité. Elles se trouvent en tête des droits de l'homme moderne et le fait de les violer ôte toute légitimité au pouvoir. Elles ne constituent pas uniquement des droits mais sont également une méthode en l'absence de laquelle gouverner à l'époque moderne est non seulement illégitime mais impossible³².

En matière politique, non seulement la doctrine du *velâyat-e faqih* est catégoriquement rejetée au profit d'un régime démocratique, mais la sécularisation de l'État est explicitement affirmée.

Nous devons modifier la structure politique et sociale du passé qui est aussi imprégnée de couleurs religieuses et nous résigner à une structure politique, sociale et culturelle nouvelle. Cette structure, c'est celle que l'on appelle aujourd'hui culture politique et sociale démocratique³³.

A. Soroush en vient à prôner une religiosité comme *droit (haqq)* raisonnable et non plus comme *devoir (taklif)* officiel. Cette perspective est la seule qui puisse sauvegarder l'intégrité de la religion et enrichir la pensée religieuse³⁴.

Les penseurs postislamistes, qui refusent désormais de passer par le biais de la charia, considèrent la démarche des adeptes d'une charia dynamique qui recourent à l'*ijtihad* comme une méthode de « retouche » ou d'« *ijtihad* sans méthode ». Davantage encore, ils affirment que, pour renoncer aux structures sociopolitiques du passé, il convient non seulement d'écarter la charia, mais également certains principes de la théologie qui rigidifient la charia. À leurs yeux, les droits de l'homme et l'égalité dans son acception moderne ne puisent guère leur source dans le Coran ou la Sunna³⁵.

Il convient toutefois de ne pas négliger que ce mouvement se donne pour attribut celui de religieux (*dini*) et que ses penseurs se qualifient et sont qualifiés d'intellectuels religieux (*roshanfekr-e dini*). L'évolution de cette pensée ne s'effectue donc pas sans argumentation religieuse. Celle-ci conduit à une redéfinition de l'islam radicalement différente des deux courants de la charia dynamique et traditionnelle. La justification, on la trouve notamment chez Soroush dans la thèse « des substantiels et des accidentels ». Selon ce principe, l'islam ne se limite ni dans la charia, ni dans la théologie (*kalam*). Ces deux institutions ne sont, en fait, que des accidentels (*'aradhi*) dans l'islam et ne représentent pas sa substance en tant que telle (*zati*). Ces accidentels auraient pu ne pas être ou exister différemment. Ils ne sont que des moyens pour atteindre l'essence de l'islam. Un exemple notoire: la langue arabe. Tandis que, pour nombre de musulmans, la langue arabe a un caractère sacré, la langue et la culture arabes, les éléments utilisés par le Prophète, la charia qui s'appuie sur la civilisation arabe

³¹ *Ibid.*, p. 17.

³² A. Soroush, «Azâdi chon ravesh» (La liberté comme méthode), *Kiyân*, n° 37, juin-juillet 1997, p. 11.

³³ *Kiyân*, n° 45, *op. cit.*, p. 10.

³⁴ A. Soroush, «Rahâyi az yaqin va yaqin beh rahâyi», *Kiyân*, n° 48, spécial «Religion et libéralisme», août-septembre 1999, p. 9.

³⁵ M. Mojtabeh Shabestari, *Kiyân*, n° 45, *op. cit.*, p. 10, 18 et 19.

de l'époque, etc., sont, pour Soroush, autant d'accidentels de la religion. Le Prophète aurait pu naître dans un autre pays, la langue du Coran en aurait été différente et la charia aurait connu des bases non arabes. Le message du Prophète n'en aurait pas été pour autant modifié. L'islam n'est donc constitué que de cette substance. Autrement dit, le fondateur de la Religion avait des objectifs constitutifs de ce message. Pour y parvenir et transmettre la substance, il aurait utilisé un langage particulier, des éléments spécifiques et des contingences (le *fiqh* et la morale) propres à un temps et à un espace culturel donnés³⁶.

Mojtahed Shabestari exprime un point de vue similaire lorsqu'il affirme que les écrits du Coran et de la Sunna (*nosus*) sont en rapport étroit avec la réalité sociale et politique de l'époque de la révélation divine. Lorsque le Prophète instaure la loi du talion pour établir la justice, il vise essentiellement à maîtriser la vengeance aveugle qui règne au sein des tribus arabes de son temps. Le souci de notre époque ne consiste toutefois plus à maîtriser la vengeance. En matière de droit pénal, il s'agit d'instaurer un système qui prévienne les crimes et la récidive; dans le domaine politique, il est désormais question d'établir la justice sociale. Or, selon Shabestari, les textes du Coran et des hadiths ne répondent plus à ces exigences. Mais il n'en reste pas moins vrai que ces textes sacrés expriment un désir profond de justice (*'edâlat*) et de miséricorde (*rahmat*) et que cette dimension est fondamentale en islam. Si des mécanismes adéquats à la réalité contemporaine sont instaurés qui aideraient à atteindre ces objectifs, la volonté de Dieu serait alors exécutée³⁷.

Les deux tendances distinctes favorables soit à une charia traditionnelle, soit à une charia dynamique se rejoignent dans l'affirmation que l'islam constitue un corps uni avec la charia. C'est ce que le troisième courant postislamiste qualifie de « lecture officielle de l'islam ». La différence réside dans le fait que le courant dynamique accepte de faire certaines concessions aux réalités du jour en ayant recours aux arguties intrinsèques à la charia. Ce faisant, à partir du moment où un précepte de la charia est remis en cause, même provisoirement, les premiers pas sont engagés, qui mènent à une désacralisation progressive de celle-ci.



Le retrait de la charia au cours du XX^e siècle n'avait jamais été interprété par les religieux comme une exigence de l'époque, comme une concession à la réalité sociale, mais comme imposé par les forces volontaristes et extérieures à l'islam. Dès lors, elle faisait, d'après eux, l'objet d'une injustice et il convenait de rétablir son emprise en temps voulu. La charia restait donc parfaite, réalisable et inaltérable aux yeux de ses partisans. Avec l'avènement de la République islamique et la volonté affichée de mettre en pratique les préceptes de la charia, celle-ci se trouve soudain minée de l'intérieur. Autrement dit, rien ni personne n'aurait pu mettre autant en péril la charia que sa mise en pratique effective. Ce n'est plus une quelconque « injustice » ou une « occidentalite » mais les notions de nécessité (*dharurat*) et d'intérêt (*maslahat*) qui expliquent le retrait de la charia. Ce n'est plus un régime laïc, « illégitime » et « usurpateur » qui s'en prend à la charia, mais un pouvoir dont la mission est de sauvegarder l'islam, dont l'idéologie consiste à appliquer la charia et qui, chaque jour, se voit contraint d'adapter son discours et de revoir ses ambitions idéologiques et religieuses à la baisse. Lorsque l'ayatollah Khomeiny décide, par une fatwa audacieuse, de légaliser la pratique musicale et le jeu d'échec, explicitement interdits par la charia, c'est tout le milieu religieux qui s'en trouve bouleversé. C'est surtout un pan entier de l'édifice qui s'effondre. Dès lors, le troisième courant postislamiste entre en scène, qui s'octroie le droit de parole et arrive même à percer les écoles théologiques de Qom en recourant, au départ et chaque fois que nécessaire, aux décisions audacieuses du fondateur de la République islamique.

³⁶ A. Soroush, « Bast-e tajrobeh-ye nabavi » (L'expansion de l'expérience prophétique), *Kiyân*, n° 39, décembre-janvier 1997-1998; « Zâti va 'aradhi » (Substantiel et accidentel), *Kiyân*, n° 42, mai-juin 1998.

³⁷ M. Mojtahed Shabestari, « Bastar-e ma'navi va 'oqalâyi-e 'elme-e feqh » (Le cours spirituel et rationnel de la science du *fiqh*), *Kiyân*, n° 46, *op. cit.*, p. 5-13.

L'échec de la République islamique tant d'un point de vue politique que juridique a créé de nouvelles exigences pour ceux qui, conscients des dangers qui pèsent sur la religion, sont amenés, jour après jour, à redéfinir le statut de l'islam en société et à revoir les ordres de priorité. Un autre sens est recherché, qui pousserait l'islam hors de la scène publique d'une société touchée de plein fouet par la modernité. Le mouvement postislamiste, entraîné dans le tourbillon des idées libérales et démocratiques, semble destiné à incarner cette nouvelle voie. Dès lors, qu'est-ce qui distinguera les objectifs de ce mouvement du processus de sécularisation et de démocratisation vécu en d'autres lieux et en d'autres temps?



ABDOLKARIM SOROUCH (1945-)

L'inévitable filtre de l'interprétation

Dans l'article précédent, l'auteur cite, à plusieurs reprises, A. Soroush. Il nous a semblé intéressant de permettre à nos lecteurs de découvrir l'originalité de sa pensée et de son œuvre surtout dans le domaine de l'exégèse.

Dans son Iran d'origine, Abdolkarim Soroush, a dû faire face à des attaques physiques et des menaces de mort. Depuis l'an 2000, il vit aux États-Unis et enseigne dans plusieurs universités du monde occidental. Applaudi et critiqué pour ses vues radicales, Dr Soroush a mis le monde académique en rumeur avec sa théorie de la relativité. Faisal Bodi entreprend ici l'homme que l'on surnomme le Martin Luther de l'Islam.³⁸ L'interview ci-dessous a été réalisé en 1996, avant son départ d'Iran.

Veillez vous présenter vous-même.

Je m'appelle Abdolkarim Soroush. J'ai 51 ans. J'ai d'abord reçu une formation de chimiste en Iran avant de venir en Grande Bretagne pour y étudier l'Histoire et la Philosophie des Sciences. J'ai aussi étudié un peu le Fiqh, le Hadith et le Tafsir en Iran sous la direction de membres du clergé.

Je suis aussi membre de l'Institut de Recherche et de Sciences Humaines et j'enseigne à l'Université de Téhéran. Je suis l'auteur d'une vingtaine de livres et de nombreux articles. Le sujet principal de ces articles est la Mystique ou la Philosophie. Dans le domaine philosophique, j'ai écrit surtout sur la philosophie islamique et la philosophie des sciences. Dans ce dernier domaine, j'ai traduit quatre ouvrages de l'anglais en persan, le plus important étant "Les Fondements Métaphysiques de la Science Naturelle Moderne", du philosophe Américain, Birt.

Dans le domaine de la Mystique, j'ai écrit un certain nombre d'articles sur Jalaladdin Rumi, le célèbre mystique du septième siècle (AH) et j'ai enseigné en Iran sur le même sujet. Je porte aussi un grand intérêt à Abu Hamid al-Ghazali, le célèbre soufi et faqih.

En philosophie religieuse, j'ai écrit sur la philosophie de la politique, c'est-à-dire, la relation existant entre l'art de gouverner et la religion. Mes écrits les plus controversés ont été ceux qui portaient sur le caractère historique du savoir religieux. L'essentiel en est que notre compréhension

³⁸ Interview publié dans **Q-News** (hebdomadaire musulman de Grande-Bretagne), N° 220-221, 14-27 Juin 1996.

des textes révélés est dépendante du savoir dans lequel nous baignons ; c'est à dire, que des forces étrangères à la Révélation infléchissent notre interprétation et notre compréhension de cette Révélation en diverses directions.

Pourquoi l'idée d'influences étrangères affectant l'interprétation religieuse est-elle aussi controversée?

Les croyants conçoivent généralement la religion comme quelque chose de saint ou de sacré, quelque chose de constant. Vous ne pouvez pas parler du changement ou de l'évolution du savoir religieux. Ils se cramponnent à l'idée de fixité. Mais comme je l'ai démontré dans mon travail, nous devons *faire la distinction entre la religion d'un côté et l'interprétation religieuse de l'autre*. Par la religion ici, je ne signifie pas la foi qui est la partie subjective de la religion mais je veux dire le côté objectif qui est le texte révélé. Lui, il est constant, tandis que nos interprétations de ce texte sont sujettes à évolution. L'idée n'est pas que le texte religieux peut être changé mais plutôt qu'avec le temps, les interprétations changeront.

Nous sommes toujours plongés dans un océan d'interprétations. Le texte ne vous parle pas. Vous devez le faire parler en lui posant des questions. Supposez que vous êtes en présence d'un homme savant mais vous ne lui posez aucune question et il reste silencieux. Vous n'allez évidemment tirer aucun profit de l'avoir connu. Si vous lui posez des questions, vous tirerez de lui un certain savoir en rapport avec le niveau de vos questions. Si les questions sont pertinentes, les réponses aussi seront profondes. Ainsi donc, l'interprétation dépend de nous. L'interprétation d'un profane diffèrera forcément de la compréhension d'un philosophe. La révélation ne nous montre pas ses secrets en nous parlant directement. Nous devons nous mettre en recherche de ces secrets et trouver les bijoux qui sont cachés là. *Tout ce que nous recevons et obtenons de la religion est interprétation.*

Ceux qui défendent l'idée de fixité dans la religion ne sont pas pleinement conscients de l'histoire de l'Islam, ou, tout aussi bien, de celle des autres religions. *L'Islam est une série d'interprétations de l'Islam*. Le Christianisme est une série d'interprétations du Christianisme. Et puisque ces interprétations sont historiques, l'élément de historicité est là. C'est pour cela que vous devez avoir une bonne connaissance de l'histoire de l'Islam. Aller directement au Coran et au hadith ne vous donnera pas grand chose. Vous devez aller à l'Histoire et de là, revenir au Coran et au hadith afin de mettre l'interprétation dans son contexte historique.

Êtes-vous en train de dire que chacun devrait tirer de l'Écriture la compréhension qu'il (ou elle) désire ?

Je n'appelle pas à l'anarchie dans l'interprétation du texte. Quand je parle du caractère historique de l'interprétation du texte, toutes ces interprétations doivent pouvoir se justifier. Nous ne sommes pas sûrs de la vraie signification du texte. Tout ce que nous pouvons faire est de donner raison de nos façons de comprendre ; nous devons donc avoir une méthode. Cette méthode doit être publique.

Je ne dis pas que tout le monde a le droit d'interpréter le Coran selon ses caprices. Tout ce que je dis c'est qu'il n'y a aucune interprétation officielle. Il devrait toujours y avoir une pluralité d'interprétations. Ce n'est pas une bonne idée que de forcer la communauté religieuse à s'abandonner à une interprétation particulière.

Mais est-ce que l'interprétation n'a pas été caractérisée par la pluralité dans la communauté des érudits?

Oui. C'était une bonne idée et je sens qu'une telle idée vient soutenir ma thèse. Cette pluralité devrait être élargie. Nos uléma devrait aussi en savoir davantage sur la philosophie des sciences ainsi que sur les autres branches du savoir. Cela les équipera avec plus de questions et des questions plus profondes qu'ils seront alors capables de poser au Texte.

L'extension de cette liberté ne contredit-elle pas l'idée que les uléma forment une classe dirigeante?

Oui. Quiconque peut interpréter le texte révélé est un &alim. Ainsi, nous ne devrions pas dire que les uléma devraient interpréter le texte mais plutôt que quiconque est compétent pour interpréter le texte est un &alim. C'est une première idée.

La seconde est qu'il n'y a aucune classe officielle de uléma dans l'Islam. Le clergé n'est pas synonyme de uléma. La définition de uléma est plus large, comme je l'ai juste expliquée: elle embrasse tous ceux qui sont capables d'interpréter la révélation. Quand nous parlons du clergé, certains d'entre eux ne sont même pas formés. En fait, certains d'entre eux ne sont même pas pieux. Il arrive qu'ils ne connaissent pas très bien la religion ou qu'ils sont loin d'en être les meilleurs commentateurs.

C'est pourquoi je soutiens que la religion n'est pas comme une idéologie. Une des dimensions d'une idéologie est qu'elle a toujours une classe officielle d'interprètes. Dans l'Islam, c'est le droit de tous de croire en Dieu, dans le Coran, et il s'ensuit alors qu'ils ont tous un droit égal à cultiver leur propre - raisonnable - compréhension.

L'état religieux devrait maintenir les conditions nécessaires à cette liberté. Ce n'est ni leur droit ni leur devoir d'imposer aux gens une compréhension particulière.

Est-ce que vous réclamez simplement une base plus démocratique à l'état religieux?

Oui. Le pluralisme est une base sûre pour une sorte de démocratie dans l'état Islamique. Pour moi, ces deux réalités sont compatibles *à condition que vous acceptiez l'idée d'une pluralité d'interprétation*. Pour la démocratie vous devez avoir au moins deux piliers. Le premier est le pluralisme, le deuxième les Droits de l'Homme. Pour ce qui est du pluralisme il est assuré quand vous reconnaissez le caractère historique constitutif des interprétations. En effet, quand vous acceptez la théorie de l'évolution du savoir (c'est à dire : tous les développements que l'on trouve en dehors de la sphère de religion, notamment les progrès faits en science naturelle, philosophie, etc.) on ne peut que conclure que l'interprétation religieuse est de nature pluraliste. Un état religieux informé par le pluralisme est plus proche de la démocratie que l'état religieux qui ne l'est pas.

L'autre pilier est celui des Droits de l'Homme. C'est quelque chose dont j'ai constamment parlé et écrit. Quoique les Musulmans n'aient pas parlé de Droits de l'Homme dans le passé nous devons nous préparer à améliorer notre compréhension de la condition humaine. Les musulmans ont toujours parlé des devoirs de l'Homme. Nous devons aussi parler de Droits.

La chose plus importante à dire ici est que les Droits de l'Homme proviennent d'ailleurs que de la religion. C'est un peu comme l'idée du libre arbitre: sommes-nous nos propres maîtres ou sommes-nous prédéterminés à certains comportements ? Ce n'est pas une question à laquelle vous pouvez répondre par la doctrine. Vous devez décider si vous êtes une personne libre ou si vous êtes programmé. De la même façon, l'idée des Droits de l'Homme se discute en dehors de la religion parce qu'elle précède la croyance. Afin de suivre une religion particulière, la liberté d'exercer cette option doit vous être ouverte.

Passant à la théologie, je crois comprendre que vous êtes en désaccord avec la théorie du vilayat-i-fa'ih qui inspire l'état Iranien?

Pour moi, la théorie du vilayat-i-fa'ih est simplement une théorie qui a ses partisans et ses critiques. Quand il s'agit de l'art de gouverner, je suis plus soucieux du " comment " que du " qui ". La plupart du temps, les gens se demandent qui doit gouverner. Mais la question la plus appropriée est de demander comment nous allons être gouvernés.

Supposons que le vilayat-e-fa'ih est quelqu'un nommé par Dieu Lui-même. Notre travail n'est pas encore fini. Nous devons attendre et voir comment il gouverne, comment il résout les problèmes

immédiats du pays. Je n'ai aucune querelle avec quiconque est en charge. Ce n'est pas avant de prendre les rênes de pouvoir qu'il faut se justifier mais après.

Nous ne devrions pas nous embarrasser des questions de l'imamat ou du califat. Au temps du prophète (la paix soit sur lui), c'était important. Mais aujourd'hui, la façon dont nous sommes gouvernés est plus importante que l'identité du gouvernant.

Vous avez aussi parlé de la division Sunni-Chi&i comme d'un accident? Que voulez-vous dire par cela?

C'était un accident historique. La scission n'était pas essentielle à la religion. Il aurait pu en être autrement. Je veux dire qu'il n'était pas nécessaire que cela se passe ainsi. La scission aurait pu ne pas se produire ou bien s'effectuer d'une toute autre manière. L'Islam est au-delà du Sunnisme ou du Chi&isme. Ils ont beaucoup de points communs et l'essence de la religion ne réside pas exclusivement dans l'un ou dans l'autre.

Toute histoire est contingente, y compris l'histoire de l'Islam. Pour séparer l'essentiel de l'accidentel en religion, mon critère consiste à reconnaître que les choses auraient pu prendre une autre tournure. Les choses qui auraient pu arriver autrement sont accidentelles. Par exemple, le tawhîd (monothéisme) fait partie de l'essentiel parce qu'il n'aurait pas pu en être autrement.

Si ce conflit séculaire continue encore à l'heure actuelle, j'en blâme les dirigeants des deux communautés. Ils auraient dû mieux mesurer combien cette division est accidentelle et infondée, ils auraient donc dû persuader leurs adeptes de ne pas utiliser la religion au service de ce conflit. La religion n'est pas venue exaspérer nos conflits. Elle est plutôt venue pour les résoudre.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail seulement : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org