

Le lien paradoxal entre politique et religieux : la laïcisation latente de la République Islamique d'Iran¹

*Ali G. Dizboni**

Introduction

Cet article traite de l'évolution de l'islamisme chiite khomeyniste en Iran depuis 1979. Les analyses sur la théocratie iranienne restent souvent superficielles et hors contexte. Cette discussion s'articule autour du lien entre la charia (la loi islamique) et la politique et tente de démontrer la complexité de la politique islamiste et sa capacité d'adaptation. Cette adaptation dépasse un pragmatisme conjoncturel pour devenir théorique et doctrinale.

D'entrée de jeu, quelques précautions méthodologiques s'imposent. Tout d'abord, l'Iran est une société de paradoxes : un passé millénaire et civilisationnel islamo-persan tout autant qu'une modernité envahissante et galopante. Deuxièmement, l'Iran est une société dite d'iceberg. L'apparence et la contingence occultent la trame de fond. L'archéologie et la déconstruction, pour emprunter les termes chéris de Michel Foucault, sont nécessaires pour comprendre les processus sous-jacents de changement. Troisièmement, les remarques ci-faites renvoient à l'exception iranienne. La République Islamique étant un pays chiite dans le monde musulman, elle se caractérise par des ambivalences déconcertantes. Celles-ci rendent difficile, sinon impossible, sa catégorisation dans les typologies contemporaines des régimes politiques. La République Islamique possède des traits

¹ Cet article est la version élaborée d'une communication présentée à la *Société québécoise de la religion* dans le cadre du Congrès annuel de l'ACFAS en 2004.

* Ali G. Dizboni est professeur adjoint au Département de Sciences politiques et d'Économie du Collège Militaire Royal du Canada à Kingston.

démocratiques (les élections, le parlement...) d'une part, et des institutions religio-politiques, d'autre part.

L'importance de notre sujet de recherche est évidente. Les spécialistes s'accordent pour qualifier la révolution islamique iranienne de 1979 comme étant un point tournant dans l'histoire du monde musulman en général, et du vingtième siècle en particulier. Divers mouvements islamistes de tendance chiite ou sunnite s'en sont largement inspirés. L'étude de ce cas typique pourrait éventuellement nous éclairer sur la nature de l'islamisme en général.

Pour deux raisons principales, le régime politique iranien est souvent présenté dans la documentation universitaire et journalistique comme une théocratie islamiste : la charia est le fondement de la législation et le clergé monopolise le pouvoir. Ce portrait n'est pas faux, mais il n'est pas tout à fait exact non plus. Parallèlement aux grands changements qui ont eu lieu dans le système international et régional depuis 1979, l'islam politique en Iran a subi lui aussi des évolutions très importantes.

Malgré les apparences, on observe une laïcisation graduelle et latente du régime islamiste en Iran. Cette laïcisation est le résultat du croisement de plusieurs changements politiques. Elle n'est donc pas issue des politiques volontaristes des dirigeants, mais elle se réfère plutôt à l'état global des choses qui se sont produites.

Qu'est-ce qu'on entend par laïcisation ?

La laïcisation est paradoxalement liée à la politisation extrême de l'islam. L'islamisme politique khomeyniste, par la fusion totale entre islam et politique, prépare le terrain de sa laïcisation. Force est de constater que, par conséquent, le régime religieux devient de moins en moins idéologique, de plus en plus pragmatique, et la charia cède largement la place à la rationalité politique. Celle-ci met l'accent sur la raison d'État, la logique du pouvoir et la survie du régime clérical.

Ainsi cette laïcisation latente se reporte au rapport complexe et subtil d'échange qui se développe entre le profane et le sacré. Cette compréhension de la laïcité va au-delà des décisions politiques particulières (quoi), des acteurs (qui) et s'inscrit dans un processus complexe (le comment) durant lequel la politisation de l'islam finit par défaire l'idéalisme même de la Révolution, c'est-à-dire l'islamisation de la politique.

Il y a lieu d'identifier deux étapes majeures dans le processus de laïcisation latente ou en d'autres termes la désacralisation latente :

- la politisation extrême de l'islam, surtout par rapport à la doctrine des pouvoirs absolus présentée par Khomeiny en 1989 ;
- l'humanisation (désacralisation) du savoir religieux défendue par les courants réformistes en Iran, surtout à partir de 1997.

La première phase de laïcisation

La période de l'islamisme khomeyniste (1979-1989) : confrontation et isolation

Cette période est une des plus tendues dans l'histoire moderne de l'Iran. La consolidation du pouvoir clérical sous le leadership charismatique de Khomeiny se réalise par la répression de l'opposition laïque, libérale et gauchiste. Le clergé monopolise les positions centrales et met en place l'islamisation de la société sous la bannière de la charia.

La vision maximaliste de la charia domine la philosophie islamiste. Ce maximalisme frise le totalitarisme religieux et croit en la capacité de l'islam et des lois canoniques à gérer les sociétés musulmanes. Le Coran et les textes sacrés deviennent les sources de la législation et les bases de l'administration. Par conséquent, les pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire et administratif visent à incorporer les lois islamiques dans leur champ d'action. Le fameux Conseil supérieur de la Révolution culturelle, fondé en 1981 sous la supervision de Khomeiny, est chargé d'islamiser le curriculum de l'enseignement supérieur.

Sur le plan de la politique étrangère, cet islamisme se heurte de plein fouet à « l'arrogance américaine », « l'impérialisme athéiste soviétique » et contre les régimes corrompus dans le monde musulman. Le panislamisme engagé sur un fond tiers-mondiste se caractérise par le non-alignement envers les deux super-puissances et l'exportation de la révolution. L'intérêt national laisse plus souvent la place à l'internationalisme islamique radical. Cette période est marquée par des grandes tensions dans les relations extérieures. L'occupation de l'ambassade des États-Unis et la prise d'otages des diplomates en 1979, l'invasion irakienne de l'Iran en

1980, le soutien aux mouvements islamistes et la fatwa contre Salman Rushdie ne sont que quelques exemples célèbres. La menace que représentait l'islamisme khomeyniste, à la fois anti-américain et anti-soviétique, pour la stabilité régionale et internationale a provoqué l'isolement du régime islamique. L'embargo américain et le soutien matériel et militaire de presque tous les États arabes sunnites, alliés des États-Unis, dans la guerre de l'Irak contre l'Iran chiite et persan, le grand massacre des pèlerins iraniens à la Mecque en 1988 par la police saoudienne, l'attaque américaine contre un avion civil iranien ont, entre autres, réduit les ressources de l'État islamique.

Le fait marquant de cette période fut la catastrophe de huit ans de guerre contre l'Irak (finie en 1988). Cette guerre a révélé l'échec de l'idéalisme panislamiste de Khomeiny et a eu raison d'une économie déjà fragilisée tout en exacerbant le mécontentement populaire.

Le révisionnisme

Au sortir de la guerre en 1988, cette première phase de radicalisme islamiste a servi de leçon à Khomeiny. Ce dernier a réalisé les limites de son idéologie islamiste et a repensé sa doctrine. Les impasses auxquelles il faisait face étaient les suivantes :

- cette période a été marquée par des dissensions, d'une part, entre les conservateurs radicaux, dont le Conseil des gardiens de la Constitution, et, d'autre part, entre les technocrates et les modérés sur la gestion politique du pays ;
- la place de la charia et sa capacité étaient contestées. En termes pratiques, les projets de loi du parlement étaient systématiquement bloqués et refusés par le Conseil des gardiens de la Constitution. Ce dernier justifiait ses décisions en les déclarant incompatibles avec la charia. Ce blocage créait des conséquences néfastes pour le gouvernement.

À un niveau plus profond, cette dissension mettait en relief les contradictions d'ordre constitutionnel entre les institutions religieuses (telle que le leadership religieux...) d'une part, et les

institutions politiques modernes (le parlement, les élections, l'administration publique...) d'autre part. En d'autres termes, il fallait trouver une solution pour obvier à deux crises :

- le conflit fondamental entre religion (idéologie islamiste) et politique (raison d'État et intérêt national) ;
- l'incapacité de la charia supposément maximaliste dans la gestion du pays.

La doctrine du Velayate Motlagheyeh Faqih (ou les pouvoirs absolus du gouvernement islamique)

C'est dans un tel contexte qu'il faut comprendre la nouvelle doctrine révisionniste de Khomeiny. Pour sortir de l'impasse, ce dernier opte pour une tout autre stratégie de survie au lieu de séparer les deux sphères du religieux et du politique. Il assujettit plutôt la religion à la politique pour débarrasser cette dernière des embarras de la première.

Cette doctrine soutient que le leader religieux possède des pouvoirs absolus. Ses pouvoirs dépassent le cadre de la charia ; ils privilégient la raison d'État islamique au détriment des principes de l'islam. Le gouvernement islamique est présenté comme la pierre angulaire de la foi, dont la survie justifie la suspension des dogmes religieux les plus fondamentaux. Ce néo-machiavélisme, justifié en termes islamiques, était un premier pas important sur la voie de la laïcisation de l'islamisme.

Étrangement, ce développement doctrinal du khomeinisme, qui représente le dévoilement ultime de son essence politique, est passé presque inaperçu par la plupart des analystes et experts. Cependant, cette doctrine élabore une politisation ultime de l'islam et ceci à plusieurs niveaux :

- la politique n'est plus à l'extérieur de la religion ; les deux ne font qu'un. Les affaires politiques deviennent une partie intégrante de la théologie et des lois islamiques ;
- l'islam n'est pas complet sans la politique. L'islam sans gouvernement est comme l'islam sans prière : un corps sans tête ;
- les intérêts de l'État islamique deviennent la valeur suprême de la religion ;

- la charia ne doit en aucune façon empêcher le fonctionnement du régime. Si l'existence même du pouvoir islamique l'exige, on peut suspendre la charia ou l'écarter. La raison d'être de la charia est de servir le gouvernement islamique et non le contraire.

Nous arrivons à un moment critique de notre analyse qui est celui où le lien entre la politisation et la laïcisation peut être compris. C'est cette politisation ultime de l'islam qui a comme effet direct sa profanation, sa désacralisation et sa laïcisation. L'islam devient secondaire à la survie politique du régime clérical, et le maintien du régime religieux justifie tous les moyens.

C'est en 1989, suite à ces développements doctrinaux, que l'on constate la limitation des pouvoirs du Conseil des gardiens par la mise sur pied du Conseil du discernement des intérêts de l'État. Alors que le premier est tenu d'assurer la compatibilité des lois parlementaires avec la charia, le deuxième sert d'arbitre dans les situations de blocage entre le Conseil des gardiens et le Parlement.

Période de pragmatisme (tentatives de sortir de l'isolement et d'ouverture — 1989-1997)

Sur le plan de la politique étrangère, cette doctrine était aussi une réponse pertinente aux pressions internationales. La fin du système bipolaire en 1989, la forte présence militaire américaine suite à la première guerre du Golfe persique en 1991, la présence d'un gouvernement hostile, celui des Talibans, en Afghanistan, et l'ascension des États-Unis comme le seul hégémon incontestable n'ont fait que révéler la pertinence politique du néo-machiavélisme islamiste.

Cette période, qui correspond à la présidence de Rafsandjani, se caractérise par le pragmatisme en politique étrangère et par des politiques économiques d'ajustement structurel de type libéral ouvrant la porte à des prêts internationaux. Le clergé met de l'eau dans son vin en privilégiant l'intérêt national et la raison d'État à l'idéalisme radical. Ce pragmatisme s'exprime lors de la neutralité affichée par l'Iran dans la première guerre du golfe persique en 1991, et par la reconnaissance indirecte de l'État d'Israël qui se fait par la mise au placard de l'idée de la guerre juste (contre l'ennemi sioniste) au profit d'une paix équitable dans la région.

Deuxième phase : La période des réformistes depuis 1997

Si la laïcisation s'exprimait jusque là par la politisation extrême de l'islam, pendant le règne des réformistes, elle prend une expression et tournure différente et plus profonde.

Le « diagnostic » réformiste

Le projet de réforme défendu par les intellectuels religieux² et, au niveau politique, par le président réformiste Khatami, est beaucoup plus fondamental et révisionniste que celui proposé par Khomeiny. Si ce dernier se limite à la sphère politique, le premier est plus ambitieux et touche les champs épistémologique et philosophique. C'est la raison pour laquelle certains analystes qualifient le projet réformiste de post-islamisme (Khosrokhavar, 1998 ; Butel, 1998). Deux éléments, entre autres, composent l'essentiel du « diagnostic » réformiste :

- le lien difficile entre islamisme et liberté ;
- le problème du totalitarisme religieux et le maximalisme de la charia.

Pendant, il faut noter que le terme de « laïcisation » reste tabou et tout débat public sur la « séparation de la politique du religieux » est sévèrement sanctionné par les conservateurs. Pourtant, une analyse plus approfondie des idées réformistes nous conduit à constater un révisionnisme subtil et profond de l'islam politique khomeyniste. En d'autres termes, les révisionnistes contournent la question de la laïcité pour y revenir par un processus très élaboré et sophistiqué.

Le révisionnisme dépasse le paradigme de l'*ijtihad*, c'est-à-dire la méthode dominante de la jurisprudence islamique chiite. Elle consiste à réinterpréter les textes sacrés à la lumière de nouvelles réalités. Cette réinterprétation ne dépasse pas les limites des lois canoniques, et le raisonnement juridique et exégétique doit rester dans le cadre du paradigme chariatique et se conformer à ses règles de base. Les réformistes émettent des réserves sérieuses sur la capacité de cette méthode à relever les nouveaux défis. Ils pensent

² Abdulkarim Soroush est le précurseur du débat révisionniste. Son livre *La Contraction et l'expansion du savoir religieux* a fortement marqué la génération réformiste en Iran.

que la méthode *ijtihad* n'arrive plus à s'adapter à la réalité moderne, et que c'est plutôt cette dernière qui doit se conformer au cadre strict et renfermé de la charia. Pour remédier à la situation, ils proposent une nouvelle approche épistémologique et herméneutique assez révolutionnaire pour le goût des conservateurs. Ci-dessous, nous reprenons brièvement certains éléments de cette épistémologie réformiste.

Humanisation du savoir religieux

Plusieurs postulats caractérisent ce réformisme épistémologique. D'abord, toute connaissance est humaine et par conséquent faillible (Soroush, 1995, p. 106-107). Le deuxième postulat est l'historicité du savoir. Cela signifie que le temps et l'espace jouent un rôle important dans le processus actif de la compréhension humaine. Les circonstances historiques mettent des limites à l'esprit humain quant à la façon de penser et à l'objet de la pensée.

Selon les réformistes, le processus cognitif est une quête libre et critique qui ne peut pas être issu d'un esprit dogmatique et syllogistique. Abdoulkarim Soroush (1995) identifie deux niveaux de savoir dans la religion. Au premier niveau, il y a les textes sacrés qui sont immuables, infaillibles et muets, tandis que, au deuxième niveau, on retrouve la compréhension et l'interprétation humaines du sacré, qui peuvent être contestables et critiquables. Si le Coran est sacré, son interprétation ne l'est pas.

L'épistémologie révisionniste, qui va au-delà de *l'ijtihad* conventionnel, croit en une vision systémique de la connaissance. Soroush (1995, p. 233-234) considère le savoir humain comme un tout organique où un changement dans une discipline a un impact direct ou indirect sur les autres domaines de la connaissance. Ainsi, le savoir religieux est considéré dans un processus d'évolution et de perfection constantes. L'humanisation et la contextualisation du savoir religieux représentent une herméneutique de la libération dans le contexte iranien. Cela est vrai dans la mesure où cette herméneutique défie, d'une part, le monopole clérical sur le savoir islamique et le dogmatisme de la charia et, d'autre part, met l'accent sur la nature dialogique du rapport entre le savoir religieux et les philosophies et sciences modernes.

Minimalisme de la charia

L'approche minimaliste représente une vraie menace pour l'hégémonie conservatrice. Elle est une réaction à l'islamisme maximaliste des tenants du paradigme dominant. Comme on en a déjà discuté dans les sections précédentes, ce maximalisme enseigne que la loi islamique possède ce qui est essentiel pour le bien-être et le salut de la société et offre le meilleur modèle social. Par contre, les minimalistes réduisent la sphère d'influence de la religion dans la vie publique.

L'épistémologie réformiste offre une nouvelle définition du statut de la religion dans la vie moderne. Les minimalistes excluent la législation publique du cadre objectif de l'islam. Ils maintiennent que les versets coraniques portant sur la vie publique ne s'appliquent qu'à la société bédouine du début de l'islam. En soumettant la législation à la raison humaine, les modernistes n'attribuent à l'islam qu'une fonction moralisante. La raison humaine étant libre d'adopter les institutions, les méthodes et les politiques nécessaires à l'application de ces valeurs, ils préconisent la fin de la charia en tant que totalité et proposent que la science assume la gestion de la vie publique et la régularise. La loi islamique doit donc se retirer pour faire place à un pouvoir législatif de type parlementaire où la constitution sert de charte suprême et à laquelle doivent se conformer toutes les autres lois.

Conclusion

L'expérience de l'islamisme iranien nous offre des leçons très intéressantes sur la laïcité. Paradoxalement, la fusion totale entre le religieux et le politique, le sacré et le profane, au lieu de consolider la théocratie islamiste, a balisé le terrain favorisant la désacralisation du politique et la laïcisation du religieux. Les malaises profonds de l'idéalisme khomeyniste et de l'islamisation intégriste ont remis en question le mythe de la charia totalisante et maximaliste. Ces malaises ont créé les bases historiques pour une métamorphose de l'islamisme khomeyniste. Les deux phases historiques que nous avons identifiées dans l'expérience iranienne représentent « le désenchantement » de la société iranienne et le dépassement de l'islamisme khomeyniste radical mis en place depuis 1979.

Cette métamorphose interne de l'islamisme a des conséquences graves pour le régime clérical. La crise de légitimité en est une. Cela est vrai dans la mesure où, par l'excès de l'instrumentalisation, la religion ne peut plus remplir sa fonction de légitimation. Une deuxième conséquence est liée à l'efficacité du régime. La laïcisation latente ne se traduit pas nécessairement par une augmentation des ressources disponibles au régime. Au contraire, celui-ci se trouve dans l'impossibilité de réduire l'écart entre les demandes sociales et ses capacités de les satisfaire. La laïcisation exacerbe plutôt les revendications sociales et poussent les gens à demander de vrais changements.

Pour terminer il faut noter que la désacralisation de la politique est une condition nécessaire mais pas suffisante à la démocratisation. On pourra se demander si, cette fois-ci, la révolution iranienne sera tranquille !

Bibliographie

ADELKHAH, F., 1998, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala.

BUTEL, E., 1998, « L'Individu post-islamiste en Iran : la nouvelle jeunesse », *CEMOTI (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien)*, vol. 26, p. 157-173.

JAHANBEGLOO, R., 2000, « The Fourth Generation of Iranian Intellectuals », [<http://www.iranian.com/Opinion/2000/November/Jahanbegloo>], consulté le 28 juin 2004.

JALAIPOUR, H. R., 1997, *The Iranian Islamic Revolution : Mass Mobilization and Its Continuity During 1976-96*, London, Royal Holloway. University [PGR1], Thèse de doctorat.

-----, 2000, *Religious Intellectual and Political Action in the Reform Movement*, [<http://www.seraj.org/Reform.pdf>], consulté le 28 juin 2004.

KHOSROKHAVAR, F., 1998, « Le nouvel individu en Iran », *CEMOTI (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien)*, vol. 26, p. 125-157.

-----, O. Roy, 1999, *Comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil.

KIAN-THIÉBAUT, A., 1997, « Les Stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale », *Revue française de science politique*, vol. 47, no 6, p. 777-805.

SCHIRAZI, A., 1997, *The Constitution of Iran : Politics and the State in the Islamic Republic of Iran*, London, I.B.Tauris.

SOROUSH, A., 1995, *Qabz va Bast teorike Shari'at (L'Expansion et la contraction du savoir religieux)*, Tehran, Serat, (en persan).

Le Lien paradoxal entre politique et religieux : la laïcisation
latente de la République islamique d'Iran

-----, 2002, *S E R A J Dedicated to Coverage and Analysis of the Ideas of Abdol Karim Soroush*, [<http://www.soroush.org/>].

VAKILI, V., 1996, *Debating Religion and Politics in Iran : The Political Thought of Abdolkarim Soroush, Occasional Paper Series*, vol. 2, New York, Council on Foreign Relations.