

## CHIISME ET DÉMOCRATIE

LA DOCTRINE CHIITE paraît opposer à l'idée de démocratie une résistance explicite. Ce désaccord n'a rien d'exceptionnel puisque, par-delà les différences de degré et de forme, la démocratie se concilie mal, par principe sinon de fait, avec les doctrines religieuses du Pouvoir. En effet, dès qu'on se rallie à une Loi de facture divine, il devient laborieux d'admettre la légitimité d'une quelconque concurrence humaine aux prescriptions de cette Loi et *a fortiori* l'idée de souveraineté populaire. La connaissance et l'obéissance dont la Loi sacrée peut être l'objet de la part de l'ensemble des citoyens ou de leur majorité étant, par nature, incontrôlables, ce n'est qu'à contrecœur que les Gardiens attirés de cette Loi acceptent l'exercice, en lieu et place de Celle de Dieu, de la volonté du peuple. La thèse, avancée à certains moments cruciaux de l'histoire moderne, d'une identité de l'une et de l'autre, n'est pourvue en elle-même – c'est le moins qu'on puisse dire – d'aucune sorte d'évidence. Dieu reconnaissant les siens, toute mise en exergue d'une origine religieuse du Pouvoir tend à privilégier les détenteurs des clés de la Loi divine. Leur prétention peut se limiter à s'arroger un droit de regard particulier sur les conditions d'exercice du Pouvoir et le degré de la conformité dudit exercice aux critères préétablis de légitimité; elle peut aller jusqu'à l'exigence, pour leur caste, du droit, plus ou moins exclusif, de mettre directement en exécution, au nom de son Auteur, la Loi sacrée. Nous verrons, pour le cas du chiisme, l'importance que revêt la multiplicité des degrés que comporte cette échelle allant de la surveillance privilégiée au contrôle absolu.

La consolidation des régimes démocratiques modernes est passée – est-il besoin de le rappeler? –, sinon par la séparation des Églises et des États, du moins par une neutralisation poussée de l'ascendant religieux

sur le Pouvoir politique. Relayé par la sécularisation, formelle ou simplement réelle, des lois et des mœurs publiques, ce fait n'a rien d'un phénomène marginal ou accidentel par rapport à l'essence du projet démocratique. Entre autres, le développement, au sein des appareils et des systèmes religieux, d'une adoption pratique et de justifications théologiques de la démocratie n'a pu prendre son véritable essor qu'en conséquence de défaites historiques que les révolutions populaires ont infligées à l'idée d'une allégeance religieuse à l'aune de laquelle la conduite du Pouvoir politique devait être jaugée. Ainsi renonçait-on au critère mesurant la fidélité de ce Pouvoir à l'identité qu'il était censé tenir d'une Source extra-terrestre. Même dans le cas des partis « démocrates-chrétiens », en Europe occidentale, un glissement s'est opéré de la référence proprement théologique à une référence éthique qui tendait à assimiler les préceptes relationnels dérivant de l'Évangile à une sorte de morale naturelle.

34

En terre d'islam, cette mutation n'a pu atteindre le même degré d'accomplissement. La fondation d'États modernes y a été médiatisée, en règle générale, par la domination étrangère. Dans plusieurs cas, cette fondation a été largement perçue comme un acte de morcellement (destiné à perpétuer la soumission) d'un Monde islamique en quête de renaissance dans l'indépendance et l'unité. Elle éloignait encore plus l'islam de la reconquête de sa gloire ancienne, en aggravant la dispersion de ses forces pour le réduire définitivement au rôle de magma subalterne et dépourvu d'autonomie sur le plan international. Et même dans les cas où l'État national faisait l'objet d'un désir largement partagé, sa création laissait un arrière-goût d'amertume : il impliquait, en effet, pour une autre parcelle encore de la terre d'islam, un acte de légitimation, plus ou moins définitive, d'un système qui, globalement, fonctionnait au détriment de la *Umma* islamique.

Dans la résistance même à la domination coloniale, le facteur religieux a souvent échoué à imposer sa suprématie. Il y était surpassé par les forces nationalistes qui, conduites par des élites occidentalises, restaient, par-delà leur hostilité à l'une ou l'autre des Puissances concurrentes, mieux adaptées aux exigences du nouveau système international : système que définissait, pour l'essentiel, le jeu de ces mêmes Puissances. Au niveau populaire, l'islam demeurait, cependant, un vecteur essentiel de la lutte anticoloniale. Il devait profiter, pour se maintenir aux avant-postes de la lutte, de la faiblesse des forces nationalistes, et, pour y accéder, des échecs que ces mêmes forces ne tardèrent pas à accumuler. Dans

l'un et l'autre cas, l'entreprise de sécularisation montrait vite des signes d'essoufflement ou bien restait un simple mirage. Le politique était mis en demeure de composer avec le religieux. Dimension fondamentale d'identités en mal d'affirmation politique, l'islam ne pouvait être politiquement neutralisé. Il servit d'arme de guerre anticoloniale, imprégnant partiellement les régimes nationalistes issus de la décolonisation. Concurrément avec les radicalismes sociaux – qu'il a, d'ailleurs, fini par marginaliser –, il anime, aujourd'hui, l'opposition à ces mêmes régimes auxquels il reproche leur éloignement de l'idéal social qu'il cultive et leur inféodation au camp des Puissances coloniales d'hier. Il mobilise également l'opposition aux régimes érigés sous son étendard mais vite corrompus par la même inféodation. Ces luttes ne pouvaient que l'engager de plus en plus dans la voix de la radicalisation. Aussi affichait-il une hostilité de principe à la sécularisation dont les régimes nationalistes adoptaient des formes plus ou moins timides. Plus diverses, les attitudes des mouvements islamistes vis-à-vis de la démocratie varient entre la détermination à postuler la *hakimia* (l'Autorité exclusive) de Dieu et, par conséquent, à imposer la *chari'a* (la Loi divine) comme cadre légal impératif, et la répulsion, plus ou moins tacite, vis-à-vis du modèle démocratique jugé inférieur, quant aux valeurs qui l'animent, au modèle de gouvernement islamique. Pourtant, tout un courant de pensée existe qui se réclame d'un islam laïc et démocratique. Ses adeptes évoquent la *choura* (délibération collective), l'*ijtihad* (effort d'interprétation de la Loi) susceptible de renouveler les prescriptions de la *chari'a* à partir de la *maslaha* (intérêt) légitime ou des *maqasid* (fins) du Législateur. Ils soulignent l'inexistence, en islam orthodoxe, de « mystères », au sens chrétien, l'absence d'ordres ecclésiastiques, l'accord fondamental des prescriptions de la *chari'a* avec la *fitra* (nature première) de l'homme : accord qui rapprocherait la Loi sacrée du droit naturel, etc. Sinon minoritaire, ce courant demeure peu efficace, ses arguments, pourtant solides, entraînant peu d'activisme militant.

La doctrine du chiisme duodécimain s'est prêtée aux tiraillements violents des alternatives que définissaient l'inclusion forcée dans le système des États-nations et la quête difficile d'authenticité au sein ou par-delà ce système. Très majoritaire en Iran et dans le tout petit Bahrein, jouissant d'une légère majorité en Irak face à un sunnisme ethniquement clivé, le chiisme qui, s'étirant de l'Asie mineure aux Indes, compte, dans une quinzaine d'autres pays, des minorités plus ou moins fortes, ne représente que le dixième environ de l'islam mondial. Cette diversité

de situations n'a pu que se traduire en une pluralité de modes d'inclusion des chiïtes dans leurs différentes sociétés nationales : pluralité qui découragerait, sans doute, toute tentation de coup d'œil panoramique. D'autant plus que jusqu'à la révolution de 1979, en Iran, le monde du chiïsme présentait un degré particulièrement faible de centralisme politique. La *marji'iyya* (pôle de référence) suprême du Najaf, qui, en dépit de sursauts révolutionnaires retentissants, s'en tenait généralement à un certain quiétisme, restait pratiquement dépourvue d'ascendant politique sur les chiïtes hors de l'Irak. En Iran, les *marâji'* (ulémas-références) présentant une grande diversité d'attitudes vis-à-vis du pouvoir impérial, étaient politiquement divisés et concurrents. D'autre part, bien qu'ayant disséminé une influence parfois spectaculaire (voir le cas de Moussa al-Sadr au Liban), le chiïsme contestataire du Najaf et de Qoum (dont la figure de proue, à côté de Khomeini, était Mouhammad Baqir al-Sadr) avait eu, avant 1979, peu de répercussions visibles dans les autres pays du chiïsme.

C'est donc seulement avec la révolution iranienne qu'il devient pleinement légitime de parler d'un chiïsme politique international. Sans pouvoir gommer les différences en modes d'adaptation aux réalités nationales (qui, pourtant, ont semblé fléchir, pendant un moment, sous l'attraction du slogan de « république islamique »), ce nouveau courant a restructuré profondément la conscience que les chiïtes du monde avaient de leur appartenance commune. Tout en créant ou renforçant des réseaux d'action et de solidarité, il a donné naissance à des instruments institutionnels de toutes sortes. Mais surtout, il a focalisé les débats politico-idéologiques des chiïtes autour d'une problématique aussi constante qu'explicite. Conjuguée avec les nouvelles réalités mondiales (dont elle est d'ailleurs difficilement séparable), la grande confrontation, toujours en cours, au sein même de la Révolution iranienne, a placé au cœur de cette problématique la notion de démocratie. À défaut de pouvoir cerner les attitudes des divers groupements chiïtes (et celles des multiples tendances politiques qui les travaillent) vis-à-vis de ce modèle de gouvernement et de société, il reste intéressant de le confronter au corps même de la doctrine chiïte : corps avec lequel les différentes tendances politiques se réclamant du chiïsme sont tenues de se mettre en règle.

De prime abord, le chiïsme paraît s'être défini, en tant que secte, par un refus originel qu'il aurait opposé au principe même de la démocratie. Grand historien sunnite des sectes de l'islam, Chahrastânî, voulant défi-

nir l'essence du chiïsme, se retrouve, d'entrée de jeu, face à cette incompatibilité. Pour les chiïtes, écrit-il, « l'imamat n'est pas une question d'intérêt pouvant être abandonnée à l'arbitraire du commun [des croyants], en sorte que celui que ceux-ci auraient investi de l'imamat devienne imam ; c'est [au contraire] une question de principe, le pilier même de la religion : pilier que les Messagers [de Dieu] [...] ne pouvaient passer sous silence ou négliger : ils ne pouvaient non plus en déléguer le soin au commun [des croyants] et s'abstenir d'en disposer ».

Les chiïtes, précise-t-il, « sont unanimes à affirmer la nécessité de la nomination et de l'investiture [divines des imams], à postuler l'infailibilité des prophètes et des imams nécessairement immuns contre les forfaits, grands et petits, et à proclamer l'allégeance [aux prophètes et aux imams] et la dissociation de soi [de leurs ennemis], en parole, en acte et par contrat, sauf en cas de *taqîya*<sup>1</sup> ».

37

Mettant à nu le cœur même de la doctrine chiïte, cette définition situe celle-ci aux antipodes de l'idée démocratique. Historiquement le chiïsme imamite s'est démarqué de l'orthodoxie sunnite en refusant de reconnaître la légitimité des trois premiers califes de l'islam. Il a opposé à la *bay'a* (contrat d'allégeance) des croyants, dont cette légitimité était censée émaner, la désignation par le Prophète (transmettant, en l'occurrence, un décret divin) de Ali, son cousin et gendre, comme successeur. Au premier imam ainsi élu, devaient succéder onze autres infailibles de sa descendance, tous des élus de Dieu également. Cette chaîne se termine par le mahdi Muhammad b. al-Hassan occulté en bas âge vers l'an 260 de l'hégire (873-874 de l'ère chrétienne) et que les imamites disent être toujours en vie et devoir le rester jusqu'à la fin des temps, la justice de Dieu faisant que la terre ne puisse être dépourvue d'imam. En effet, l'imam est la « preuve » (*hujja*) établissant que Dieu a montré aux humains le droit chemin et qui, par conséquent, leur faisant porter la responsabilité de leurs déviations, les rend passibles du jugement divin.

En fait, les chiïtes parlent de deux occultations du mahdi. Pendant « l'occultation mineure », la première, l'imam caché serait demeuré en communication avec quatre vicaires successifs qui transmettaient ses « adresses » aux fidèles. Cette relation s'interrompt avec la mort du quatrième vicaire, celle-ci marquant le début de « l'occultation majeure » que les chiïtes disent devoir durer jusqu'à la veille du jugement

1. Ahmad Al Chahrestânî (479-548 h.), *Al-Milal wa al-Nihal* (Les Religions et les Hérésies), Beyrouth, Dâr al-Ma'rifa, 1975, t. I, chap. 6, p. 146.

dernier<sup>2</sup>. Le mahdi réapparaîtra alors en gloire pour « remplir d'équité et de justice la terre qui aura été remplie d'iniquités et d'injustices<sup>3</sup> ».

38 Manifestement, les chiïtes du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle de l'hégire (X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne) croyaient plus ou moins proche cette parousie de l'imam caché. En majorité, ils adoptèrent, par conséquent, une attitude d'attentisme, s'abstenant de toute quête du pouvoir politique. Ils allèrent jusqu'à déclarer irrecevable la prière obligatoire du vendredi (*jumu'a*) puisque non conduite par l'imam légitime. De même, ils qualifièrent d'illicite tout appel à un jihad autre que défensif, tant que la mobilisation ne se ferait pas sous le drapeau de ce même imam, etc. Et afin d'échapper à l'iniquité des pouvoirs en place, ils prônèrent la *taqiyya* (dissimulation). C'est de cette époque (assez tardive) que date l'élaboration de la théorie de l'imamat divin, continuation des prophéties et émanation de la « lumière muhammadienne » dont Adam lui-même, déjà, serait issu<sup>4</sup>.

Cependant, une autre tendance, faisant sienne, pour l'essentiel, ces mêmes prémisses, postulait la nécessité d'un « vicariat général » (*niyâba 'amma*) de l'imam caché qui, en l'absence de la communication directe dont ce dernier gratifiait le « vicariat personnel » (*niyâba khâssa*), à l'époque de l'occultation mineure, pouvait (et devait) désormais assumer la conduite spirituelle de la communauté, en vertu de la science dont les vicaires étaient dépositaires, c'est-à-dire de leur connaissance du legs des imams et de leur capacité d'interprétation de la Loi. Les occupants légitimes de cette fonction n'étaient autres que les grands *mujtahids* d'une époque donnée auxquels le commun des croyants devait se confier, chaque fidèle devenant « l'imitateur » (*muqallid*<sup>5</sup>) d'un *mujtahid*. C'est dans le champ de ce clivage (*mujtahid*-*muqallid*) qu'a émergé la notion, aujourd'hui fameuse, de *wilâyat al-faqîh* (le tutorat du jurisconsulte). Au départ notion de droit privé, applicable à des cas bien circonscrits d'incapacité individuelle, elle connut, à travers les siècles, des

2. Sur l'hagiographie du 12<sup>e</sup> imam, voir Henri Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1972, t. IV, livre VII, chap. 1<sup>er</sup>.

3. Mouhammad Rida al-Muzaffar, *Aqâ'id al-Chi'a* (La Doctrine des chiïtes), Beyrouth, Dâr al-Ghadîr, 1973, p. 106.

4. Henri Corbin, *op. cit.*, t. IV, p. 145-148.

5. Le sens originel du verbe *qallada* est « confier à », ou « s'en remettre à », le sens d'imiter en est une extension.

tentatives répétées d'extension au domaine politique. La dernière en date, celle de Khomeïni, fut la plus systématique et la plus réussie. Tout en préservant formellement les institutions d'une république démocratique, la nouvelle constitution iranienne les flanqua d'un *murchid* (guide) de la Révolution concentrant dans ses mains les fils les plus stratégiques du Pouvoir. Se réservant un droit de regard (et même, en définitive, un droit de veto) sur les décisions du gouvernement et celles du Parlement, ce personnage, nécessairement un grand mujtahid, dispose, pour l'exercice de son rôle, de l'assistance d'appareils et de conseils spéciaux et d'une part substantielle des revenus de l'État. Le choix du guide se faisant, essentiellement, par cooptation des pairs et ne dépendant que secondairement du suffrage populaire, l'étendue de ses prérogatives constitue une limitation grave du champ de la démocratie.

Remise en cause par nombre des grands ulémas chiïtes, la conception khomeïniste de la *wilayat al-faqih* ne semble pas être une conséquence imparable de la doctrine chiïte de l'imamat et de l'occultation du mahdi. En effet, les *fuqahâ* que, l'inspiration divine mise de côté, Khomeïni tend à assimiler aux prophètes et aux imams<sup>6</sup>, ne peuvent prétendre à cette « exemption de défauts » ou « infailibilité » (*'isma*) attribuée à ces derniers. Ils ne sont, en définitive, que des humains faillibles. À la différence de l'« imam du temps », nécessairement unique, et des vicaires « personnels » successifs de l'imam caché, les *fuqahâ* sont nombreux et leurs opinions sur diverses questions susceptibles de diverger. Aucune nécessité doctrinale n'enjoint à un fidèle de suivre tel mujtahid à l'exclusion d'autres. La hiérarchie même des ulémas, leur mode de formation et les mécanismes de cooptation et de promotion propres à leur caste sont des réalités prosaïquement humaines, prêtant le flanc à la critique et, en fait, souvent critiquées. Leur ascension et leur déchéance politiques dépendent bien plus de facteurs politiques que de l'éminence de leur savoir. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler que, pour être choisi successeur de Khomeïni, le Guide actuel de l'Iran n'a guère eu besoin de cette *a'lamiyya* (supériorité en science) que les grands ayatollahs se disputent et qu'ils ne reconnaissent toujours point à Khâmini'i. Par ailleurs, la politique et l'administration publique, la conduite des armées et l'exercice de la justice (fonctions dont Khomeïni gratifie allégrement les *fuqahâ*<sup>7</sup>) sont des arts que la connaissance de la

6. Ayatollah al-Khomeïni, *Al-Hukûma al-Islâmîa* (Le Gouvernement islamique), Beyrouth, Dâr al-Talîa, 1979, p. 49-52.

7. *Ibid.*, p. 69-70.

*chari'a* et des traditions des imams restent loin d'épuiser ; même sachant discerner le licite de l'illicite en chacune de ces matières, un *faqih* n'est pas nécessairement le plus doué pour l'exercice de l'un quelconque de ces métiers. Déjà Ibn Khaldoun affirmait que les ulémas « quand ils s'occupent de politique imposent à leurs vues le moule de leur discipline et du genre de démonstration qui est le leur ; aussi commettent-ils beaucoup d'erreurs et ne sont-ils guère fiables<sup>8</sup> ». Il conviendrait, peut-être, d'ajouter que, dans le cas chiite, la vénération générale dont les *Ahl al-Bayt* (les Gens de la Maison) sont l'objet limite sensiblement le champ laissé à la libre compétition « démocratique » entre ulémas en y introduisant une sorte de privilège de naissance accordé aux descendants du Prophète.

40

Conscients, sans doute, de ces limites – les leurs –, les *fuqahâ* chiites – à l'instar, d'ailleurs, d'autres hiérarchies de ce monde – s'efforcent de les compenser par une inflation verbale de leur charisme spirituel. *Ayatollah* et *Ayatollah al-'ouzma* (Signe de Dieu et Grand Signe de Dieu), *Hujjat al-Islam* (Preuve ou Argument de l'islam), *al-Muqaddas* (le Saint), *dâma zilluhu* (puisse son ombre se perpétuer), *quddisa sirruhu* (que son mystère soit sanctifié) sont quelques-uns des titres et des compliments dont ces messieurs s'autogratifient. Destinés à approfondir le fossé qui sépare la caste savante des *laymen*, cet arsenal de mots (dont la hiérarchie religieuse iranienne est particulièrement friande et que, depuis 1979, elle a exporté, en partie, à d'autres contrées chiites) prolonge, mais en la dégradant, la dimension ésotérique de la spiritualité du chiisme.

Plus que la doctrine elle-même, c'est la mentalité que ce vocabulaire exprime (et qu'en même temps il entretient) qui rend les rapports entre le commun des chiites et leurs ulémas si résistants à d'éventuelles velléités de démocratisation. Celle-ci devrait passer par une lutte contre l'assimilation, tacite ou explicite, aux prophètes et aux imams, de gens qui, aujourd'hui comme hier, restent loin de faire preuve d'une immunité hors du commun contre les errements du discours et de l'action. Cet obstacle aplani, le ralliement du chiisme à la démocratie ne serait pas acquis pour autant. D'autres difficultés surgiraient encore, émanant du corps même de la doctrine.

---

8. Cité in Chebli Mallat, *Tajdid al-Fiqh al-Islâmî* (Rénovation du *fiqh* islamique), trad. de l'anglais, Beyrouth, Dâr Annahar, 1998, p. 115.



En effet, il sera toujours problématique de transférer à la communauté entière le droit d'exercer les prérogatives de *niyâba 'amma* (vicariat général) de l'imam... Ses assises juridiques étant jugées faibles d'un avis assez général, il ne semble pas interdit, cependant, de supposer vicié la notion même de la *niyâba*<sup>9</sup>. Prenant acte de la césure que représente l'Occultation, la communauté devra, dans cette hypothèse, prendre en main le contrôle de ses destinées. Pour ce faire, elle disposera toujours des lumières de son Livre et de ses Traditions. Reconnus faillibles, les *fuqahâ* qui ne pourront plus prétendre au monopole du *'ilm* (science de la religion) auront toujours le devoir d'éclairer les fidèles mais non plus le droit prioritaire de les conduire. Par-delà la *niyâba* de l'imam, on aura pleinement reconnu que le Coran attribue le vicariat de Dieu dans le monde d'ici-bas, non pas à une caste de clercs, mais au genre humain. Cette attribution passe par un refus divin de l'objection des anges arguant que l'Homme introduira la corruption sur la Terre et y répandra le sang<sup>10</sup>. Le Mal – Dieu l'admet – est inhérent à la liberté humaine. Il n'est cependant pas une raison de retirer le droit à l'existence à cette créature dont la liberté est l'attribut fondamental. Celle-ci rend l'Homme capable de faire le bien comme le mal, mais fonde, d'autre part, la nécessité pour lui de rendre compte de ses actes devant son Créateur.

41

Avant Khomeini, l'idée de *niyâba* était, le plus souvent, mise à l'écart, occultée, sinon réfutée, par les choix politiques des chiïtes contemporains. Sur le plan de la théorie, cette attitude pouvait remettre

9. Le chiïte irakien Ahmad al-Kâtib va beaucoup plus loin. Dans un important ouvrage passé presque inaperçu, cet homme de religion, proche, pendant un moment, de l'illustre ayatollah Charî'atmadârî, et aujourd'hui établi à Londres, remet en cause l'ensemble des dogmes fondamentaux distinctifs du chiïsme imamite : la notion de l'imamat divin, celle du mahdî et de son occultation, celle – par conséquent – de la *niyâba* et, enfin, celle de la *wilâyat al-faqih*. Pour lui, il s'agit de constructions tardives aux bases historiques hautement douteuses et, par ailleurs, incompatibles avec les discours et les comportements solidement attestés des imams « réels ». Sa critique tend à miner, d'autre part, l'idée d'un contenu nécessairement politique de l'imamat. De cette impitoyable déconstruction, le chiïsme (ou, plutôt, ce qui resterait de lui) sort très rapproché d'un sunnisme « moyen » assez prosaïque. L'argumentation paraît solide et l'intention louable puisqu'elle sert, en définitive, ce « rapprochement des rites » que beaucoup de musulmans appellent, depuis longtemps, de leurs vœux. Pareille argumentation a-t-elle, cependant, plus de chances d'emporter la conviction des chiïtes que la Tradition sunnite elle-même ? Ahmad Al-Kâtib, *Tatawwur al-Fikr al-siyâsi al-chi'i, Min al-Chûrà ilâ Wilâyat al-Faqih* (Évolution de la pensée politique chiïte, de la choura à la Wilâyat al-Faqih), Beyrouth, Dâr al-Jadid, 1998.

10. « [Rappelle] quand ton Seigneur dit aux Anges : – Je vais placer sur la terre un vicaire. – Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang alors que nous, nous glorifions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? [Le seigneur] répondit : – Je sais très bien ce que vous ne savez point », Le Coran, II, 30 (trad. R. Blachère).

en faveur le principe islamique de *choura* (délibération) souvent malmené par la tradition chiïte, mais cheval de bataille commun de musulmans contemporains, fervents de la démocratie, aussi bien chiïtes que sunnites. Toutefois l'érection de la *choura* en modèle de démocratie ne va pas sans difficultés. Historiquement, la pratique de la *choura* est demeurée l'apanage de *ahl al-hall wa al-'aqd* (gens qui lient et délient). En règle générale, leur « conseil » était constitué et appelé à faire prendre une décision par le Prince et non pas par la communauté des croyants. Il est vrai, cependant, que, de par sa généralité, le texte coranique fondateur de cette pratique<sup>11</sup> peut favoriser un changement de procédure. Rien en lui ne paraît interdire le recours, pour la sélection des membres d'un conseil de *choura*, à la consultation populaire. La *choura* se rapprocherait, alors, d'un mécanisme de démocratie représentative.

42

Même réalisée, cette condition ne serait pas – elle non plus – suffisante pour asseoir une pratique conséquente de la démocratie. À moins de situer cette pratique dans une communauté purement chiïte : constituée exclusivement de fidèles et suffisamment isolée de toute autre. Car, au cas où elle ne serait que majoritaire, cette communauté tendrait, par conviction, à limiter (elle le fait, dans une mesure très sensible, en Iran) le droit que le principe démocratique d'égalité garantit aux autres communautés partageant le même espace national de disposer librement de leurs affaires. On sait que, dans le monde d'aujourd'hui, le cas de communauté nationale purement chiïte ne se présente nulle part. Dût-elle exister, pareille communauté pourrait, d'ailleurs, ne pas compter d'individus et de groupes d'opinion récalcitrants. Une adhésion chiïte à la sécularisation de la vie publique aurait des chances – mais il y faudrait beaucoup d'*ijtihad* et, surtout, de bonne volonté – de s'introduire par cette porte de la diversité. Cette adhésion pourrait tirer argument des différences déjà signalées que présentent, entre eux, les modes d'insertion politique des chiïtes, dans leurs communautés nationales respectives. Ces différences sont redevenues très significatives à la faveur de l'essoufflement dont fait montre l'Iran révolutionnaire. Elles s'expliquent par le poids relatif du groupe chiïte aussi bien que par l'histoire et la situation présente de chacun des pays concernés.

La démocratie serait, dans ce cas, un beau cadeau que la mixité aurait offert au chiïsme.

---

11. « [Ceux] dont l'affaire entre eux est [objet de] délibération », *ibid.*, XLII, 38.

## R É S U M É

*Le chiïsme partage le malaise qu'éprouvent les doctrines religieuses du Pouvoir face au principe démocratique de souveraineté populaire. Pouvoir à la fois temporel et spirituel, l'imamat y est de droit divin. Comme par contagion, les prérogatives de l'imam tendent à passer au faqîh, connaisseur (et gardien ?) de la Loi divine. Aussi, la notion de wilayat al-faqîh a-t-elle été érigée en fondement constitutionnel de l'actuel régime iranien. Cependant, au lieu de servir de fondement à ce transfert de légitimité aux fuqahâ, la ghayba (l'occultation du 12<sup>e</sup> imam) peut être conçue comme une rupture spirituelle remettant à la communauté entière la responsabilité de ses propres destinées... Enfin, le fait que les chiïtes ne se retrouvent jamais seuls dans le monde moderne, devrait favoriser l'idée d'un compromis séculariste et démocratique.*