

Iran: laïcisation, modernité et révolutions dans la longue durée

Ladan Boroumand

En amalgamant religion et révolution, l'Iran surprend un monde habitué à voir les deux registres s'opposer historiquement, du moins depuis la Révolution française. De prime abord, l'événement ouvre un débat qui continue à ce jour. Figure importante de la pensée occidentale, Michel Foucault fait à Téhéran l'expérience presque physique de la volonté générale.¹ Il est vrai que, grâce à la télévision, le mythe des masses populaires se dote d'une image vivante : celle de millions d'hommes et de femmes en liesse accueillant leur guide spirituel, l'Ayatollah Khomeini, à son retour d'exil. Une volonté générale en quête de spiritualité dans l'histoire, voilà le phénomène qui fascine, pour un bref moment, le philosophe français. À la même époque les spécialistes de l'Islam, comme ceux du monde iranien, prêchent la prudence et signalent l'étrange nouveauté de l'enchevêtrement du politique et du religieux dans la révolution iranienne. Pour eux cette révolution marque une rupture tant avec la tradition historique de l'Iran qu'avec le dogme chi'ite.²

L'impossible démocratie ou une épistémologie déficiente ?

Ces deux genres de commentaires se côtoient durant la première décennie de la révolution. Toutefois, l'explication qui prévaut dans la presse et dans l'opinion internationale est une version moins sophistiquée des commentaires de Foucault. Qu'ils lui soient favorables ou opposés, les commentateurs concluent souvent au caractère populaire, proprement iranien et chi'ite de cette révolution. Elle vient, pour ses apologistes, portée par les masses populaires, rétablir la religion et la spiritualité dans l'ordre politique sécularisé, modernisé et occidentalisé de force par des monarques au service de l'Occident.³ Ses censeurs, partant du même constat, présentent les potentats iraniens comme étant trop en avance ou trop éclairés pour leur société, d'où leur échec et la révolution. Un postulat plus ou moins implicite informe ces explications : la révolution islamique est la preuve historique de l'incompatibilité de la démocratie laïque avec la culture islamo-iranienne.

L'interprétation du mouvement islamiste "réformiste" qui s'est organisé depuis une décennie, au sein de l'oligarchie régnante, se fonde sur le même postulat. Ce qui convient à l'Iran est une démocratie islamique, coiffée d'un pouvoir absolu (article 57 de la Constitution) qui ne répond qu'à Dieu. Peu importe si les élections voient s'opposer des candidats triés sur le volet, sélectionnés par une élite dirigeante avant d'être présentés au choix des électeurs. Partout on parle d'élections démocratiques dans un pays en voie de démocratisation. Et l'on s'embarrasse peu des incohérences théoriques qu'impliquent ces épithètes et ces descriptions.⁴ L'évolution spectaculaire que connaît l'image du

¹ Voir "L'esprit d'un monde sans esprit. Entretien avec Michel Foucault", in C. Brière, P. Blanchet, *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979, p. 227-241.

² Voir S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

³ Voir par exemple N. Keddie, Y. Richard, *Roots of Revolution*, Yale University Press, 1981, p. 276.

⁴ C'est, ironie de l'histoire, à un idéologue dissident membre de l'oligarchie islamique, Akbar Ganji, de rappeler que les élections en Iran ne sont pas des élections démocratiques : "La circulation des élites dirigeantes est la condition indispensable de la démocratie. Mais la circulation des élites doit être totalement libre et le choix du peuple doit s'imposer au pouvoir. Les dirigeants réformistes ont gagné le pouvoir en l'absence des autres. En vérité si la compétition électorale était vraiment libre, si ceux qui pensent autrement et agissent autrement n'étaient pas exclus par une supervision bien pensante, la victoire des élus actuels ne serait pas certaine. Les élections n'ont de sens que quand il n'y a pas d'absents..." A. Ganji, *Majm'ol Jazaer-e Zendan Gouneh (Un archipel comme la prison)*, Téhéran, Tarh-e No, 2002, Quatrième de couverture.

régime iranien depuis une dizaine d'années est souvent comprise comme une preuve supplémentaire de l'inadéquation, pour l'Iran, de la démocratie laïque, telle qu'elle est élaborée par les théoriciens du contrat social durant les deux siècles qui précèdent la Révolution française.⁵ Cette inadéquation, appliquée au cas iranien, est précisément la question qui nous occupe ici. D'autant plus que le discours officiel de la République islamique prône la même impossibilité en préconisant une démocratie islamique, fondée sur la vertu, distincte de la démocratie occidentale fondée sur les droits naturels de l'individu.⁶

On peut objecter à cette interprétation deux omissions majeures. D'une part la rupture révolutionnaire avec la tradition historique et le dogme chi'ite, pour être mentionnée, est rarement intégrée à l'analyse. D'autre part l'ampleur de la terreur qui a accompagné la mise sur pied du nouveau régime et la violence systématique qu'il exerce contre la société civile, pour être réprochées, ne sont pas pour autant prises en compte comme des phénomènes qui participent de la nature du régime. Si ces omissions constituent une nécessité pour l'idéologie officielle, elles s'expliquent moins bien dans les travaux des spécialistes de l'Iran. Il serait souhaitable d'intégrer au phénomène analysé ses zones d'ombre et ses non-dits. Car l'appareil coercitif de la République islamique procède d'une anthropologie implicite dont l'exégèse permettrait de mieux comprendre le problème culturel qu'il recèle.

La révolution islamique est ici appréhendée comme rupture avec la tradition historique et le dogme chi'ite. Une rupture qui découvre sa nature éminemment moderne ; une modernité qui s'approprie le legs des totalitarismes de gauche et de droite. Ainsi envisagée, cette révolution fait figure d'une étape dans l'histoire tumultueuse de modernisation et de laïcisation qui a commencé dans la première moitié du XIX^e siècle et qui marque la transformation d'une société traditionnelle en un État-Nation moderne dont l'échec a engendré un régime totalitaire. Il s'agit, dès lors, de savoir si cette étape peut déboucher sur une démocratie laïque ?

⁵ La référence aux théoriciens du contrat social a pour but de préciser le concept de démocratie fondé sur le jusnaturalisme moderne. Il convient de distinguer cette démocratie d'autres formes politiques, archaïques (Grèce et Rome) ou totalitaires modernes, qui tout en se référant à l'autorité ou à la légitimité du peuple supposent l'irréductibilité du peuple (ou de la nation) aux individus qui le composent. La démocratie qui nous intéresse ici a pour fondement le sujet autonome, tel qu'il émerge à l'issue de plusieurs siècles d'élaboration théologico-politique (du XIII^e au XVII^e siècle). En l'isolant dans l'état de nature, la philosophie politique le dote de droits naturels qui fondent sa prérogative politique dans la théorie du contrat social. La Déclaration américaine d'indépendance et la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen l'introduisent dans l'ordre historique sans toutefois lui accorder de puissance normative dans l'ordre juridique ou politique. Il faudra attendre la seconde Guerre mondiale pour le voir couronné comme valeur politique par l'ONU dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Il est, dès la fin de cette guerre, investi d'une fonction normative dans les constitutions de certains pays européens. Il devient plus tard la pierre angulaire de la construction européenne. La littérature qui traite de l'individu autonome tant en philosophie qu'en science politique et en droit est immense. Les travaux de O. Gierke, G. de Lagarde, H.-X. Arquillère, R. Folz, M. Villey, J. Rivero et M. Gauchet ont, entre autres, guidé notre étude.

⁶ « La pensée laïque qui est apparue après la renaissance constitue l'essence de l'arrogance... Il s'agit d'une pensée qui s'est émancipée de la révélation, une pensée qui, rompant avec le monde des anges, s'est efforcée de nier Dieu et de lui substituer l'homme... Un homme souverain a succédé à l'homme vertueux proposé par les religions monothéistes. Un homme qui conquiert les forces de la nature et les exploite dans le sens de ses intérêts matériels. » M. Khatami, « La Révolution Islamique est le début d'une ère nouvelle dans la destinée de l'humanité », in le quotidien *Kayhan*, 30 juillet 1989 (8 mordad 1368). « La liberté, telle qu'elle est définie en Occident, est dans la nature de l'homme tandis que notre régime politique est fondé sur la vertu. De nos citoyens nous exigeons la vertu. La vertu n'est pas donnée naturellement, elle s'acquiert par l'effort, la privation et l'abnégation. Nous demandons aux citoyens de sacrifier leurs passions naturelles... La société doit être exposée aux idées des dissidents à l'instar d'un corps qui reçoit une forme atténuée d'un microbe par la vaccination. » M. Khatami, *Bim-e Moj (la crainte de la vague)*, Téhéran, Simaye Javan, 1997 (1993), p. 152-155.

Une Révolution moderne

« Révolution islamique », c'est en ces termes que les acteurs, mais surtout les dirigeants du mouvement qui a renversé la monarchie des Pahlavis, définissent le sens de leur action. Si le fait est sans précédent dans l'histoire, la formule, elle, existe déjà depuis quelques décennies. Elle a été conçue par un intellectuel pakistanais Mawlana Mawdudi (1903-1979), une des grandes figures du revivalisme islamique. Son itinéraire est caractéristique des théoriciens islamistes du XX^e siècle. Le rejet du nationalisme, qu'il avait d'abord épousé, est à l'origine de son intérêt pour le rôle politique de l'islam.⁷ Il rejette l'anathème sur tout nationalisme qu'il qualifie de *kufr* (impiété). Sous sa plume, la religion est transformée en instrument de lutte politique. Pour mener le *jihad* (guerre sainte) contre le nationalisme, il organise « l'avant-garde de la révolution islamique » dans un parti fondé en 1941, la Jama'at-e Islami. Deux concepts (avant-garde et révolution) communs aux totalitarismes de gauche et de droite, qu'il emprunte avec leurs contenus et tente de les loger à l'intérieur de la tradition du prophète.⁸ Mawdudi contribue ainsi au transfert des catégories intellectuelles empruntées à la pensée occidentale, dans le discours islamiste moderne.⁹

À la lutte contre la bourgeoisie et l'impérialisme, Mawdudi substitue la lutte de l'Islam par son « avant garde révolutionnaire » contre l'Occident et l'Islam traditionnel.¹⁰ Fortement contestée par les autorités religieuses, sa pensée marque toute une génération de « réformistes » islamistes. L'Égyptien Sayyid Qutb (1906-1966), idéologue de l'Association des Frères Musulmans (fondée en 1928), adopte et radicalise cette pensée.

Comme Mawdudi, Qutb n'a pas suivi un enseignement théologique. Il a une éducation moderne. Il adhère à l'Association des Frères Musulmans en 1951.¹¹ De son expérience partisane, de la pensée de Mawdudi et de sa connaissance des idéologies modernes, notamment du marxisme léninisme, Qutb extrait les éléments pour construire une utopie politique. Il fait siennes les critiques marxiste et fasciste du capitalisme moderne et de la démocratie représentative. Il préconise une cité monolithique dominée par un parti unique qu'il appelle le Ba'th islamique.¹² Comme Mawdudi, à l'instar des idéologies totalitaires, il étend la catégorie de l'ennemi à sa propre société, c'est-à-dire, aux sociétés musulmanes contemporaines contre lesquelles il jette les bases d'une guerre révolutionnaire par une minorité vertueuse, « l'avant garde ». Il accuse d'idolâtrie les régimes politiques des pays musulmans. Il prêche la rupture totale avec ses régimes. Par lui le léninisme trouve une forme nouvelle sous une couverture terminologique islamiste. La société qu'il propose est une société sans classe où est abolie l'exploitation de l'homme par l'homme, et d'où est banni l'homme égoïste des démocraties libérales.¹³ Dieu seul gouverne cette société où la Chari'a est appliquée intégralement.¹⁴

⁷ "(At first) He was not interested in religious issues, but purely political ones. His passion then was Indian nationalism. For instance, between 1918 and 1919 he wrote essays in praise of Congress party leaders, particularly Mahatma Gandhi and Madan Muhan Malaviya... Up to 1925, although he became increasingly communalist and overtly political, revival of Islam was not as yet a central focus of his writings. In this period he learned English and read western works." S.V.R. Nasr, "Mawdudi and the Jama'at-I Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism", in A.Rahnema (ed.), *pioneers of islamic revival*, Londres et New Jersey, Zed book, 1994, p. 99-101.

⁸ G. Kepel, *Jihad Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2001 (2000), p. 48-50.

⁹ "It was to present Islam as a viable socio-political force, in place of socialism and in opposition to capitalism, to Muslim intellectuals that led Mawdudi to punctuate his discourse with such distinctly western terms as 'Islamic revolution', 'islamic state', and 'Islamic ideology'... His vision was chiliastic and dialectic in that it saw the battle between Islam and un-Islam (kufr) " -the West as well as the traditional Muslim culture of India -", S.V.R. Nasr, "Mawdudi and the Jama'at-I Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism", in A. Rahnema (ed.), *op. cit.*, p. 105-106.

¹⁰ S.V.R. Nasr, "Mawdudi and the Jama'at-I Islami: The Origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism", in A. Rahnema, ed., *op. cit.*, p. 105-106.

¹¹ Arrêté en 1954, il est nommé responsable des Frères dans la prison. Voir O. Carré, *Mystique et politique : Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Cerf, 1984, p. 14-15.

¹² O. Carré, *op. cit.* p. 206-207.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ C. Tripp, "Sayyid Qutb: the political vision", in A. Rahnema (ed.), *op. cit.*, p. 169-170.

Ainsi tout au long du XX^e siècle il y a une translation progressive dans le langage islamique des concepts et du savoir-faire totalitaires. L'internationalisme des Frères Musulmans, dont l'organisation s'inspire des mouvements fascistes et se fonde sur le culte du Leader, répand l'islamisme révolutionnaire dans le monde. Ils prêchent l'œcuménisme et envisagent un réseau à l'image de l'International Communiste, où toutes les écoles musulmanes, y compris les chi'ites ont leur place.¹⁵ Ce nouveau totalitarisme se présente comme la quintessence et l'accomplissement des révolutions modernes.¹⁶

Khomeini (1900-1989) lui-même et le noyau dur de ses partisans ont été fortement influencés par l'idéologie Qutbiste.¹⁷ En effet, le message des Frères Musulmans trouve des émules en Iran dès 1945. De retour d'Irak où il entretenait des liens avec les Frères musulmans irakiens, un jeune clerc, Navab Safavi, fonde une organisation terroriste, Fada'iyan Eslam, qui se fait remarquer par l'assassinat de nombreuses personnalités intellectuelles et politiques. En 1953, Navab Safavi, invité par les Frères Musulmans, se rend en Egypte. C'est précisément l'époque où Qutb est l'idéologue de la Société. En 1955, suite à un attentat manqué contre le Premier Ministre iranien, par un membre des Fada'iyan, les dirigeants de l'organisation sont arrêtés. Navab Safavi et trois autres sont exécutés en 1956. L'alliance de l'Ayatollah Khomeini avec les anciens membres des Fada'iyan-e Eslam constitue le noyau dur des instigateurs de la révolution islamique d'Iran : Hey'at hay-e Mo'talefeh. Cette nouvelle organisation est dirigée par les élèves de Khomeini.¹⁸ Il convient de noter que Navab Safavi a été le guide spirituel et politique du successeur de Khomeini à la tête de l'État iranien.

Khomeini est une des rares autorités religieuses qui abandonnent le traditionalisme pour le totalitarisme. Avant cette époque son discours n'est pas un discours révolutionnaire mais proprement réactionnaire. Il sermonne énergiquement le roi contre la réforme agraire, l'égalité des sexes et l'obtention du droit de vote par les femmes et l'influence de l'Occident. Il regrette vivement l'affaiblissement de la puissance sociale et politique de sa caste (le clergé chi'ite) à cause de la modernisation rapide de la société iranienne. Il n'aspire pas pour autant à la direction du pays et argue des lois constitutionnelles pour condamner la politique de Chah.¹⁹

C'est en Irak et en 1970 que Khomeini avance l'idée d'une rupture révolutionnaire avec la société et la nécessité de la mise en place d'un gouvernement islamique. Il emprunte l'idée de révolution et de l'État islamique à Mawdudi. Comme Qutb il qualifie d'idolâtre (*Taqut*) les régimes qui ne sont pas des théocraties. Un de ses élèves, Morteza Motahari, est une des figures clef de l'islamisation de l'idéologie révolutionnaire en Iran. Les longues années qu'il a consacrées à la réfutation des thèses marxistes ont abouti à l'élaboration d'une idéologie islamique dont la structure est analogue à celle du marxisme.²⁰ En cela son œuvre est proche de celui d'un autre idéologue islamiste, Ali Shari'ati.²¹ Sans être un clerc, Shari'ati est, en Iran, un des artisans et vulgarisateurs de l'Islam révolutionnaire fondé sur la philosophie marxiste de l'histoire.²² Il emprunte le concept coranique du « Parti de Dieu » (*Hezbollah*) pour le doter de la définition marxiste du parti d'avant garde. Son influence sur les jeunes Iraniens dans les années 1970 est considérable. C'est aussi l'époque à laquelle les partisans de Khomeini, Motahari en tête,

¹⁵ R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press, 1969, p. 217.

¹⁶ Voir R. P. Mitchell, *op. cit.*, p. 233.

¹⁷ M.A. Amir-Moezzi, "Le Shî'isme doctrinal et le fait politique", in *Iran, une première république* (Collectif), Paris, SA, 1983, p. 87.

¹⁸ Morteza Motahari et Mohammad Hossein Beheshti. Voir B. Moin, *Khomeini : life of the Ayatollah*, Londres, New York, I. B. Tauris, 1999, p. 161.

¹⁹ Voir par exemple le discours de Khomeini prononcé le 2/12/1962 (11/9/1341), in *Analyse du Mouvement de l'Imam Khomeini en Iran*, 1978, p. 195-201 et 230-231.

²⁰ Sur la pensée et l'œuvre de M. Motahari, voir H. Dabashi, "Morteza Motahari the chief ideologue of the Islamic Revolution", in *Theology of Discontent the ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993, p. 147-215.

²¹ *Ibid.*, p. 157.

²² H. Dabashi, "Ali Shari'ati : The Islamic Ideologue Par Excellence", *op. cit.*, p. 102-146.

s'organisent dans des associations culturelles où s'exprime Shari'ati et où sont diffusés, entre autres, les messages de Sayyid Qutb et Mawdudi.²³

Ironie de l'histoire, le régime impérial laisse une certaine liberté à cette activité idéologique qui lui semble être un bon antidote au progrès du communisme.²⁴ L'importance de Qutb, comme celle de Shari'ati, tient au fait qu'il permet la réintégration dans un mouvement islamiste de toute une génération influencée par la culture révolutionnaire, prédominante dans le monde ; une génération qui pense et raisonne avec les catégories marxistes-léninistes.²⁵ C'est dans cet esprit qu'est rédigé, par Motahari, le discours de bienvenue adressé à Khomeini à son arrivée à l'aéroport de Téhéran : « Le peuple iranien, prêt à mourir, attend les ordres de son auguste leader, et luttera pour l'instauration d'une société unitaire, une société où la servitude et l'exploitation de l'homme par l'homme seront à jamais abolies. Et où il ne restera plus de trace des inégalités artificielles ; (où) les idoles politiques, économiques et sociales seront renversées et où l'égalité [répétée deux fois dans le texte une fois en arabe une fois en persan] et la fraternité, seront établies dans leur véritable sens... Il n'y aura de servitude qu'envers Dieu et le gouvernement sera un gouvernement de Dieu. »²⁶ C'est dire que la révolution islamique s'inscrit dans la tradition révolutionnaire moderne en adoptant les slogans des révolutions française et bolchevique. Elle se veut l'accomplissement de cette dernière dont elle est plus proche, puisqu'elle s'approprie la devise de la Révolution française en omettant la liberté.

Il serait donc faux de faire de cette révolution un trait particulier du chi'isme. Et les révolutionnaires iraniens le savent parfaitement. Motahari consacre même une petite étude à l'étymologie du mot pour conclure que le terme évoque, aujourd'hui, un phénomène social, une « rébellion violente pour renverser l'ordre régnant et lui substituer un ordre nouveau. » Ce faisant, reconnaît-il, le terme s'est paré d'un sens inédit, en rupture avec son étymologie et son usage dans la jurisprudence islamique.²⁷ Les cadres du régime reviennent souvent sur la modernité de cette révolution : « Si quelqu'un prétend que nous avons une idéologie dans la religion, il profère un non-sens, parce que la religion n'a pas trait à la modernité. La religion est apparue à l'époque pré-moderne tandis que l'idéologie est un phénomène moderne. La révolution est un phénomène moderne... Il n'y a pas eu de révolution dans les premiers temps de l'Islam. On ne peut qualifier de révolution le mouvement des prophètes ; c'est un autre phénomène. Les prophètes sont venus pour changer les rapports entre l'ici-bas et l'au-delà... Ils ne venaient pas pour changer les structures sociales... La révolution est une toute nouvelle histoire. »²⁸ Et de cette histoire, la révolution iranienne n'est qu'une modalité. Elle se rapproche des mouvements révolutionnaires d'extrême droite en ce que son projet social est flou et indéterminé et qu'elle se résume dans la figure de son leader. À la révolution communiste, elle emprunte l'universalisme et l'internationalisme.²⁹

²³ Il s'agit des "Hosseinyeh Ershad", Voir S. Amir Arjomand, "Traditionnalism in Iran", in S. Amir Arjomand ed., *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Albany, State University of New York, 1984, p. 212-221.

²⁴ "Writings of Sayyid Qutb, the theoretician of the Moslem Brotherhood, and of Mawlana Mawdudi were translated into Persian and avidly read. In his Preface to Sayyid Qutb's *Social Justice in Islam*, its clerical translator, Hadi Khosraw-Shahi, reveals the basis of the books' appeal to the young intelligentsia : Sayyid Qutb is one of the few who... have been able to offer to the world Islamic issues in the style of today, and in the form of systematic political, economic schools of Communism, Imperialism, Socialism and Capitalism..." S. Amir Arjomand, *op. cit.* 1984, p. 220.

²⁵ Motahari : "In recent years our educated youth, after passing through a period of being astonished, even repulsed (by religion) are paying an attention and concern for it that defies description... The Hosayniyyeh Ershad, a new institution, in existence for less than three years, knows its task to be to answer, to the extent that it can, these needs (of youth today) and to introduce Islamic ideology (to them) such as it is". In Amir S. Arjomand, *op. cit.* 1984, p. 212.

²⁶ M. Motahari, "Discours de bienvenu", *Piramoun-e Jomhour-e Eslami (À propos de la République Islamique)*, Téhéran, Sadra, 1999, p. 16.

²⁷ M. Motahari, "Islam et révolution", *op. cit.*, p. 139-141.

²⁸ A. Ganji, *Talaqi-e fachisti az din va hokoumat (L'interprétation fasciste de la religion et du gouvernement)*, Téhéran, Tarh-e No, 2000, p. 203.

²⁹ De là l'hommage que vient rendre à Khomeini dès 1979, le sunnite Mawdudi. R. Khomeini, *Sahifeh-ye Emam (Works)*, volume 6, 21 janvier-21 avril 1979 (bahman 1357-farvardin 1358), Tehran, 2000 (1379), p. 294-295. Il n'est pas surprenant non plus de voir un des traducteurs de Qutb, Khaménéï, devenir après Khomeini, le Guide suprême de la République Islamique. See B. Moin, *op. cit.*, p. 246.

L'Ayatollah révolutionnaire est, en effet, un Ayatollah novateur en matière de religion.³⁰ Il devient « progressiste » comme Qutb. Lui qui était contre la réforme agraire et le vote des femmes, déclenche un vaste mouvement de nationalisation et d'expropriation dans la société iranienne et utilise les femmes pour sa propagande politique. Ses lieutenants tiennent un discours franchement léniniste. Sa politique de Terreur, ses tribunaux, ses comités et ses milices révolutionnaires, les vastes purges dans l'administration, sa révolution culturelle et son anti-impérialisme, peu agressif à l'encontre de l'URSS, ne trouvent guère d'antécédent dans la geste du prophète ou celle des Imams. La révolution s'aliène certes la majorité du clergé, mais en contrepartie, elle gagne le soutien actif et le savoir-faire du parti communiste pro-soviétique qui, entre 1979 et 1983, se met à la disposition de la nouvelle théocratie.

République islamique, une variation sur le thème du totalitarisme moderne

« Ces deux termes, écrit le philosophe iranien Dariush Shayegan, ces deux mondes -révolution d'une part, Islam de l'autre- n'ont ... aucune affinité ontologique. Ils se meuvent dans des constellations différentes. La différence qui oppose par conséquent ces deux mondes, Islam et révolution n'est pas une divergence d'opinion, de méthode, mais une différence essentielle : celle qui oppose une constellation à une autre. » Et le philosophe de conclure : « Ce n'est pas la révolution qui s'islamise pour devenir une eschatologie, voire une transfiguration visionnaire du monde comme celle qui apparaissait autrefois aux sages et aux mystiques ; c'est l'Islam qui s'idéologise, entre dans l'histoire pour combattre les infidèles, c'est-à-dire les idéologies concurrentes... Ce faisant... voulant se dresser contre l'Occident, elle s'occidentalise : voulant spiritualiser le monde, elle se sécularise ; et voulant nier l'histoire, elle s'y enlise entièrement. »³¹

La révolution islamique n'a donc pas pu puiser son dynamisme dans un dogme religieux tronqué, et encore moins dans un schisme qu'elle ne semble pas avoir provoqué. Sa consistance, elle la doit à deux mythes éminemment modernes le peuple et la révolution qui constituent ses principaux ressorts. C'est en jouant sur ces deux mythes que le mouvement islamique a pu mobiliser la population iranienne, y compris les forces laïques, sous la bannière de Khomeini qui incarnait la volonté générale. Mythes qui abolissent l'individu et ses droits naturels. L'assimilation du peuple à l'Imam (Guide), dans la plus pure tradition révolutionnaire, aboutit à l'avènement d'un messianisme historique qui a puissamment retenti dans l'esprit de toute une jeunesse, élevée sous une monarchie moderne, nationaliste et autoritaire et friande de la vulgate stalinienne semi-clandestine qui lui inculquait le dogme de la révolution prolétarienne.

Comme celles qui la précèdent, la révolution islamique procède rapidement à une confiscation du concept de peuple, catégorie abstraite, qu'elle vide de sa substance démographique (les individus) pour le doter d'une nature idéologique. Le peuple réel se métamorphose en peuple-orthodoxie dont sont exclus, comme ennemis du peuple, tous ceux qui n'y adhèrent pas. « Là où le Velayat-e Faqih (tutelle du jurisconsulte islamique) n'existe pas prévaut l'idolâtrie... Les idoles disparaissent seulement lorsque Dieu désigne les autorités. »³² « Le peuple veut l'Islam, le peuple veut le Velayat-e Faqih, ce qui est un commandement de Dieu. Le peuple sait ce qu'il veut. Si vous soumettez le principe du

³⁰ "Around the year 1970, Khomeini took the unprecedented step of assuming the title of Imam, and put forward a political theory which advocated direct hierocratic rule on behalf of the Hidden Imam... Khomeini's theory of the Velayat-e Faqih (Mandate of the Clergy, or Sovereignty of the Jurist), published in 1971, is a major innovation in the history of Shi'ism. He converts a highly technical and specific legal discussion of the rights of the gerent into a theocratic political theory. Although Khomeini cites Mullah Ahamd Naraq (d. 1828-9) as a forerunner, the latter's *'Awayid al-Ayyam*, the only legal work to which Khomeini refers in support of his theory of the Mandate of the Clergy, pointed only to an implicit invidious contrast between religious and political authority..." In S. Amir Arjomand, *op. cit.* 1984, p. 222-223.

³¹ D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, Paris, Les presses d'aujourd'hui, 1982, p. 202.

³² Khomeini, *op. cit.*, vol. 7., p. 34.

Velayat-e Faqih à un référendum -- le Faqih désigné par Dieu... -- le peuple votera pour ce principe. »³³

Le peuple-orthodoxie vote toujours à une écrasante majorité, parce que sa volonté est déterminée par une vérité objective. Il en va du référendum qui adopte, à une majorité de 99,55 %, le principe, pourtant violemment contesté, du Velayat-e Faqih (décembre 1979), comme des consultations électorales dont les régimes totalitaires ont le secret et où le vote, étant la manifestation de la vérité, ne peut qu'être unanime ou quasi unanime. Il serait aisé de faire l'inventaire des similitudes de cette révolution avec celles, illustres, qui la précèdent. Un grand nombre des institutions dont elle se dote sont les legs de la Révolution française, de la révolution bolchevique et de la révolution chinoise.

L'humble pécheur qui ne demandait qu'à protéger la Chari'a contre l'agression des valeurs occidentales, se métamorphose par le miracle révolutionnaire en une autorité infaillible³⁴ incarnant à la fois le peuple et la vérité³⁵ et légiférant au lieu et place de Dieu. À plusieurs reprises l'Imam autorise la suspension des lois islamiques au nom de l'intérêt supérieur du régime.³⁶ Or l'intérêt supérieur d'un régime informé exclusivement par les lois divines (*Feqh*) ne peut que coïncider avec le respect de ces mêmes lois. C'est, en effet, la raison d'état qui supprime ici la Chari'a dont Khomeini était supposé être l'ultime garant.

Les prises de position de Khomeini sur les questions de jurisprudence islamique, et le fait qu'il n'ait pas hésité à abroger les commandements de la Chari'a, imposaient un ajustement constitutionnel. Une Assemblée restreinte de révision est convoquée à cet effet (mai-juillet 1989).³⁷ Le Velayat-e Faqih (Tutelle du théologien) est déclaré « absolu » et il n'est plus indispensable d'être un *Marja'-e taqlid* (la plus haute dignité religieuse au sein du dergé chi'ite) pour pouvoir accéder à ce poste.³⁸ Autre innovation, l'institution d'un Conseil de l'Intérêt du Régime qui est appelé à arbitrer entre le parlement et le Conseil des Gardiens (institution garante du caractère islamique des lois et dotée d'un droit de veto sur la législation). Si bien que la raison d'État trouve son organe dans le corps politique. La double transformation qui, d'une part, institue un pouvoir illimité et, d'autre part, ne requiert plus de son titulaire le statut de la plus haute dignité en jurisprudence islamique, marque la consécration, dans l'ordre politique, d'un pouvoir temporel, sacralisé et absolu, en porte-à-faux avec la tradition religieuse. Le hiatus entre le Fiqh et l'intérêt du régime signale l'émancipation de la chose publique des contraintes de la Chari'a divine et marque les contours d'un espace parallèle où l'homme transgresse le monopole divin de puissance législative.

Cette puissance sacrée et absolue, incarnation de la vérité objective dans l'histoire, qui s'exerce par la volonté du Leader, c'est précisément le dénominateur

³³ Khomeini, 23 octobre 1979, in *Sahife-ye-Noor*, vol. 6, p. 118.

³⁴ "In his articulation of public and private virtues, Khomeini gives a new definition of 'infallibility' (esmat) that is revolutionary not only in the canonical doctrines of Shi'ism but also in its implications for the nature of contemporary political authority. As a doctrinal foundation of Shi'ism esmat is exclusive to the Twelve Imams, who are Divinely prevented from committing any sin. Khomeini redefines esmat to mean 'nothing other than perfect faith'... Upon this reunderstanding of esmat, Khomeini emphatically asserts that 'infallibility is borne by faith. If one has faith in God, and if one sees God with eyes of his hearts, like sun, it would be impossible for him to commit a sin." H. Dabashi, *op. cit.* p. 463.

³⁵ "De notre point de vue l'autorité du Valiy-e Faqih est au-dessus de la constitution. C'est de cette autorité que toutes les institutions (de l'État) tiennent leur légitimité y compris la Majless (Parlement) et le Majless-e Khebragan (l'Assemblée des experts chargée de désigner le Valiy-e Faqih)." A. Khaménéï, "Deuxième sermon à la prière du vendredi, 21 avril 1989(1/2/1368), in le quotidien *Jomhour-e Eslami*, 21 avril 1989(2/2/1368), p. 11.

³⁶ Voir les deux lettres de Khomeini à ce sujet, la première, datée du 19/7/1360 (11 octobre 1981), est adressée au Président du Parlement islamique et la seconde, datée du 6 janvier 1988(16/10/1366), est adressée au Président de la République. Sur ces épisodes voir l'article de S. Hajarian, "La tutelle absolue du Jurisconsulte et la Constitution", in le mensuel *Asr-e Ma* (Notre époque), n° 61, 7 février 1997(19/11/1375).

³⁷ L'Assemblée de révision de la constitution (mai-juillet 1989) est composée de vingt-sept personnes dont vingt sont désignées par Khomeini et sept par l'Assemblée islamique.

³⁸ Pour le débat sur le caractère absolu de la tutelle du théologien voir, *Sourat-e Machrouh-e Mozakerat-e Choray-e Baznegari-e Qanoun-e Assassi-e Jomhour-e Eslami-e Iran (Procès verbaux des débats de l'Assemblée de révision de la constitution de la république islamique d'Iran)*, Administration Générale des Affaires Culturelles et des Relations Publiques de l'Assemblée Islamique, Téhéran, 1990, Vol. 3, p. 1628-1639.

commun de tous les totalitarismes.³⁹ Quelques soient leurs différences, elles sont importantes, et l'hostilité qui les oppose, les dirigeants de ces régimes ont conscience de ce trait commun : leur nature révolutionnaire et la terreur comme mode de gouvernement. Cette nature commune explique les images insolites des autorités de la République Islamique d'Iran en visite officielle en Corée du Nord et en Chine. Ces voyages ne sont pas seulement le fait de contraintes diplomatiques et politiques, conséquences du statut de paria de la République islamique dans le monde. Rien n'aurait empêché ce pays de s'ouvrir à l'Ouest comme il s'est ouvert à l'Est. En apparence, du moins, le rapprochement avec l'Ouest eut été plus plausible puisque l'Amérique, le grand Satan, reconnaît l'existence de Dieu dans les textes fondateurs de sa nation et les démocraties occidentales ne persécutent pas les croyants. Il y a plus dans ces voyages que du pragmatisme politique et cela, l'ancien Président de la République islamique, devenu Guide de la révolution depuis juin 1989, l'explique à son retour, alors qu'il fait l'éloge du développement et de la prospérité de la Corée du Nord :

« Il s'agit de deux pays révolutionnaires (la Chine et la Corée du Nord). En plus du développement des liens et des échanges économiques, technologiques et scientifiques..., ce voyage a eu pour but une collaboration politique ... Un des intérêts de ce voyage réside dans leur expérience révolutionnaire... Notre révolution est plus jeune que les leurs, et différente à bien des égards... mais nous pouvons bénéficier de leur expérience... Le Président de la Corée m'a dit que la victoire de la révolution iranienne est un événement extraordinairement important... Comme (les Coréens) sont un peuple révolutionnaire et anti-américain, ils suivent avec intérêt les événements du monde qui s'accordent avec leur état d'esprit. Immédiatement, ils ont reconnu la révolution islamique et depuis dix ans ils ont avec nous une collaboration sincère. »⁴⁰

Que la faillite de l'idéologie révolutionnaire et l'effondrement du bloc soviétique aient pu avoir un impact décisif sur la révolution islamique, il ne faut point s'en étonner. L'aile gauche de l'oligarchie a été d'emblée évincée du pouvoir par l'aile droite, la garde rapprochée de Khomeini, dont l'idéologie est plus proche des mouvements d'extrême droite révolutionnaire. C'est elle que l'on voit mobilisée, dans le mouvement réformiste, dirigé par le Président Khatami, pour défendre les droits de la société civile. Les questions qu'elle pose sur la nature du régime et son ouverture à l'encontre des intellectuels et des militants laïcs, constituent les manifestations d'une grave crise de légitimité. Cette crise, les idéologues en débattent publiquement et pour l'analyser ils ne puisent ni dans l'histoire iranienne, ni dans celle du monde musulman, et encore moins dans les textes canoniques politiques ou religieuses propres à l'Iran. Ce sont les expériences soviétique et chinoise qui leur offrent leurs grilles d'interprétation. Tout leur effort consiste à éviter la solution russe.⁴¹

L'anti-occidentalisme occidental

Se fondant sur les travaux d'Hannah Arendt, dont il nuance les analyses, François Furet, exhume des livres d'histoire les manifestations politiques de cette nature révolutionnaire commune aux régimes par ailleurs antinomiques. Il rappelle l'admiration de Hitler pour le caractère révolutionnaire des russes, ou encore la sympathie de Goebels

³⁹ L'analyse de Hannah Arendt sur la coïncidence de la volonté du leader et de la loi rend parfaitement compte de la fonction de Khomeini, l'Imam, dans le corps politique. In *Le système totalitaire*, Paris, Editions du Seuil, p. 91-92.

⁴⁰ A. Khaménéï, "deuxième sermon à la prière du vendredi, 20 mai 1989 (29/2/1368)", in le quotidien *Jomhour-e Eslami*, 21 mai 1989 (30/2/1368), p. 9.

⁴¹ On peut citer de nombreux articles dans la presse évoquant ce problème et mettant en garde contre les erreurs de Gorbatchev. Pour le débat actuel sur la solution chinoise voir l'éditorial de A. Abdi, un des chef de file des réformateurs de l'oligarchie, "Le modèle chinois" (*olgouy-e Tchini*), in le quotidien Norouz, 27 avril 200 (27/2/1381), p. 2.

pour les soviétiques par haine de l'Occident.⁴² Et là précisément, dans la haine de l'Occident, comme l'explique le président Nord Coréen, on tient le fil qui intègre la révolution islamique au patrimoine des expériences totalitaires modernes. Car cet Occident que diabolise la révolution islamique n'est pas une entité géographique et culturelle, tant il est vrai que les Islamistes doivent à la pensée occidentale tous les concepts qui régissent leur action. Cet anti-occidentalisme s'alimente du rejet du libéralisme politique en général et des droits inaliénables de l'individu en particulier. L'anti-américanisme de la révolution islamique se donne ainsi à comprendre dans le cadre de la réaction contre la réduction du politique à un espace qui ne connaît d'autre vérité que l'individu autonome en quête de son bonheur. L'Amérique est le grand Satan parce que le dieu qu'elle adore ne prétend pas gouverner directement l'histoire, la conscience des hommes libres est la substance de son royaume.

Le totalitarisme abolit la transcendance divine qui, dans les religions monothéistes, crée les conditions du désenchantement du monde et dessine les contours de la conscience individuelle de l'homme ; une conscience que, dans son infinie bonté, le Seigneur élève à la dignité d'interlocuteur par la révélation.⁴³ Ce faisant, il dote l'ordre politique d'une vérité immanente dont participent des êtres devenus les parties d'un tout qui les détermine. Il cherche à réinventer l'homme à partir de cette vérité, qu'elle se nomme Nation, Histoire ou Providence Divine.⁴⁴ Cette volonté investit les totalitarismes d'une puissance effrayante et dévastatrice que découvre leur vision de l'ordre et de la justice. Les camps de concentration et d'extermination deviennent ainsi les zones d'ombre qui jettent la lumière sur la nature de ces régimes. Une lumière qui, révélant leurs mystères, les anéantit. Si bien que le travail de mémoire d'un Primo Levi ou d'un Alexandre Solzhenitsyn est en même temps un travail d'analyse. La réflexion sur le totalitarisme est, tôt ou tard, conduite à affronter le problème de la justice.

Les arrestations, le statut du suspect, les interrogatoires, la torture, les confessions et les liquidations massives, constituent les rubriques qu'Hannah Arendt a dû penser pour trouver un sens au phénomène totalitaire ; c'est qu'il ne s'agit pas de faits et d'actes fortuits et indifférents mais des modalités de la mise en œuvre d'une anthropologie.

Les victimes de la justice islamique ne se comptent pas par millions comme ce fut le cas du nazisme et du communisme, pourtant les propos de Solzhenitsyn sur l'interrogatoire des suspects évoquent les témoignages des rescapés du système pénitentiaire islamique et on peut en appeler aux réflexions d'Arendt pour saisir la logique qui informe cette justice.

Le double meurtre de la personne juridique et morale⁴⁵ de l'individu constitue la condition de son abolition. La justice islamique se fonde sur ce double assassinat. Quand les juges révolutionnaires signifient aux cadres dirigeants de l'ancien régime l'acte d'accusation, ils prennent soin de leur rappeler qu'ils ne sont pas jugés comme des individus responsables de leurs actes mais comme représentants d'un régime criminel. Ils sont donc présumés coupables.⁴⁶

Cette responsabilité collective annule toute notion de responsabilité individuelle et ce faisant exonère la justice du poids des faits. L'homme est jugé non comme doté d'une volonté libre mais comme individuation d'un tout qui le détermine. Si bien que la

⁴² Nous référons ici au chapitre "Communisme et fascisme", in F. Furet, *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 261-348.

⁴³ "Là où la communication avec le principe de toutes choses passait par la subordination en cascade des parties au tout, par la dépendance externe, à chaque niveau, envers plus haut que soi, le rapport avec la suprême puissance devient à la fois direct et tout intérieur... Plus Dieu s'éloigne en son infini, plus le rapport avec lui tend à devenir purement personnel, jusqu'à exclure pour finir toute médiation institutionnelle." M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1996 (1985), p. 76-77.

⁴⁴ Dans une violente diatribe contre ceux qui accusent le régime de contrevenir aux commandements de la religion, Khomeini affirme "Nous même n'avons pas de pouvoir qui nous soit propre, nous n'en avons pas eu et n'en aurons jamais. Tout ce que nous avons vient de Dieu, s'il est un pouvoir, c'est celui de Dieu." Ainsi s'affirme l'immanence de la puissance divine à l'ordre historique dont la volonté de Khomeini n'est qu'une manifestation. R. Khomeini, in le quotidien *Etela'at*, 22 janvier 1982.

⁴⁵ H. Arendt, *op. cit.*, p. 185-202.

⁴⁶ Voir les comptes rendus de séance des procès de Amir Abbas Hoveyda, in le quotidien *Ayandegan*, 8 avril 1979 ; et le procès du Général Ali Hojat Kashani, in le quotidien *Kayhan*, 11 avril 1979.

fonction d'avocat n'a plus lieu d'être : « Les tribunaux révolutionnaires sont nés de la colère du peuple iranien et n'accepteront jamais d'autres principes que les principes islamiques. Dans ces tribunaux il n'y a pas de place pour les avocats de la défense. Ils ne cessent d'évoquer la loi pour gagner du temps et abuser de la patience du peuple... »⁴⁷ Du coup nul besoin du respect des formes, même en apparence, surtout en apparence, puisque les formes judiciaires sont la cristallisation d'une autre vision du monde. Celle qui ne juge pas les intentions mais les actes ; celle pour qui la conscience des hommes est une sphère inaccessible où elle n'est point compétente. En identifiant ses opposants, alors qu'ils sont des croyants, aux « ennemis de Dieu », le régime s'identifie à Dieu.

Souvent on interprète l'arbitraire des tribunaux révolutionnaires comme relevant de l'urgence des circonstances. En réalité il leur est consubstantiel. Cet arbitraire revendiqué et légitimé est précisément ce qui érige le pouvoir totalitaire en négateur de la transcendance et de l'omnipotence du Dieu des religions Abrahamiques. En disposant arbitrairement de la vie des hommes, l'autorité politique redéfinit le statut de l'homme vis-à-vis d'elle même. En s'appropriant la mort, elle se fait matrice de vie. En quelque sorte, elle se substitue à Dieu. La rétroactivité de sa loi, expression immédiate de sa volonté, est signe de sa vérité intemporelle. Délations,⁴⁸ tortures, confessions publiques télévisées et exécutions par milliers sont les modalités par lesquelles cette vérité se manifeste. Les prisonniers iraniens se souviennent des nuits où ils comptaient deux cent cinquante coups de grâce, rien que dans une prison.⁴⁹

Il est un épisode obscur et douloureux pendant la grande terreur des années 1981-1984 qui donne à voir l'étendu de l'ambition totalitaire. Avec l'entrée en dissidence d'une organisation de gauche islamique, Mojahedin-e Khalq, et la vague d'attentats contre les dirigeants de la République Islamique, le régime opte pour le renforcement de la politique de terreur. Les forces de sécurité procèdent à des arrestations massives dont les victimes sont souvent très jeunes, des lycéens et des lycéennes arrêtés pour la plupart dans des manifestations de rue ou alors qu'ils lisaient ou distribuaient des tracts.⁵⁰ Ces enfants n'entendent rien aux choses idéologiques, si ce n'est qu'ils sont des musulmans et n'approuvent pas la politique de Khomeini. Les autorités ne peuvent leur reprocher leur athéisme. L'ultime question de l'interrogatoire est donc simple : « crois-tu en l'Imam Khomeini ? »⁵¹, une réponse négative de l'enfant entraîne sa condamnation à mort comme individu en guerre contre Dieu (*Mohareb*). Il y eut à l'époque des rumeurs persistantes à l'intérieur même des prisons concernant le viol des jeunes filles avant leur exécution. Rumeurs qui depuis ont été confirmées par de nombreuses sources y compris par les victimes elles-mêmes.⁵² Il faut toutefois noter qu'on ne peut faire état d'une politique systématique de viol.

⁴⁷ Déclaration de Sadeq Khalkhali, juge au tribunal révolutionnaire, lors d'une conférence de presse le 13 mai 1979. BBC SZB ME/6116/A/10, 15 mai 1979.

⁴⁸ Voir l'appel à la délation de Khomeini in "Imam : Aujourd'hui le peuple entier doit faire partie de l'organe des renseignements", in le quotidien *Etela'at*, 4 juillet 1981 (13/4/1360).

⁴⁹ Sh. Parsipur, *Khaterat-e Zendan* (The Memoirs of Prisons), Baran, Stockholm, 1996, p. 100.

⁵⁰ Voir sur le sujet le témoignage du successeur présomptif de Khomeini, H.A. Montazeri, "Réponse à la lettre de l'Imam Khomeini au sujet des défaillances (du régime) et réfutation de certaines accusations (contre sa personne)", in *Mémoires*, Los-Angeles, Ketab Corp., 2001, p. 581 (annexe n°143).

⁵¹ H.A. Montazeri, *op. cit.*, p. 289-290. Les responsables du régime ont démenti l'exécution des enfants, mais en réalité c'est en jouant sur la définition de l'enfant. Pour eux la puberté c'est l'âge adulte ; si bien que à treize ans une fille n'est plus un enfant : "Nous n'avons pas commis ces actes... des actes comme tuer des enfants, des non pubères..." R. Khomeini, "Ce n'est pas notre pouvoir, c'est le pouvoir de Dieu", in le quotidien *Etela'at*, 22 janvier 1982 (1/11/1360).

⁵² Pour le témoignage sur le viol voir Ch. Chafiq, *op. cit.*, p. 123-158. En outre Abbas Amir Entezam qui a passé plus de vingt ans dans les prisons du régime rapporte le témoignage d'un père qui a vu un Gardien de la révolution frapper à sa porte, à l'aube du jour où son enfant est exécutée. Il se présente comme son gendre, affirmant qu'il a épousé sa fille la veille et qu'il leur doit une somme symbolique de sept cent rials, comme gage de la légalité du mariage. In Abbas Amir Entezam, *Entretien téléphonique* depuis Téhéran avec le journaliste Hossein Mohri de la Radio Iran, Los Angeles. Le programme en langue persane de la radio Israël a rediffusé cet entretien le 4 juillet 1998. Le témoignage d'Amir Entezam est corroboré par les anciennes prisonnières. Dans une longue lettre qu'il écrit à Khomeini, son successeur présomptif entrée en dissidence, mentionne le viol des femmes "Savez-vous que dans certaines prisons de la République Islamique on a violé les jeunes filles? Savez-vous que l'interrogatoire des jeunes filles est mené dans une langue obscène? Savez-vous que beaucoup de prisonniers ont perdu la vue, l'ouïe, ou leur mobilité par suite des tortures... ? " H. A. Montazeri, *op. cit.* p. 587. Ce témoignage est d'autant plus important que Montazeri avait, avant de tomber en disgrâce, exigé et obtenu

En autorisant ces viols, les autorités semblent avoir voulu éviter l'exécution des vierges qui, selon une croyance populaire, sont promises au Paradis. Confessions et viols constituent la double atteinte à l'intégrité physique et morale de l'individu, mais en l'occurrence, dans le viol des jeunes condamnées à mort, il y a plus. Cette force sacrée inscrite dans l'histoire cherche ainsi à déterminer, d'ici-bas, la décision du Dieu transcendant. C'est une tentative de contrôle qui vaut, en réalité, pour la négation de l'au-delà.

L'anonymat de la mort, écrit Arendt, dépossède l'individu de sa propre mort pour en faire la preuve de sa non-existence.⁵³ Les massacres des prisons, qui ont lieu en 1988, répondent à cet objectif. En l'espace de quelques mois, des milliers de prisonniers qui avaient presque fini de purger leurs peines, passent devant une commission inquisitoriale composée de trois personnes nommées par Khomeini. L'interrogatoire est court. Il s'agit d'établir si l'individu adhère au dogme de la révolution islamique et s'il est prêt à se sacrifier pour ce dogme. Un état d'exception règne sur le régime pénitentiaire. Les Moujahedins et les communistes sont séparés des autres, les contacts sont rompus. Il n'y a aucune information. Les visites des familles sont suspendues. Toute réponse négative du détenu entraîne la peine de mort. Les victimes des massacres de 1988 n'ont pas droit à un communiqué de presse annonçant leur exécution. Il est interdit à leurs familles d'organiser la cérémonie de deuil. Les dirigeants de la république islamique font quelques allusions aux massacres mais ne reconnaissent jamais les faits. Les victimes se voient ainsi confisquer l'unique et seul acte qui leur reste pour s'affirmer comme une conscience libre face à la puissance totalitaire. Si bien que par leur mort anonyme, ces négateurs de la vérité triomphante de l'ordre nouveau n'ont jamais existé. En niant leur existence, le régime défie le Dieu qui les a créés.

Dès l'origine la justice révolutionnaire est attaquée avec véhémence par les grands Ayatollahs pour son caractère arbitraire.⁵⁴ Car ils sont les premiers à savoir qu'à l'heure du jugement dernier, Dieu ne connaît que les individus, et les individus ne doivent rendre compte que de leurs actions. Ils perçoivent, sans toujours pouvoir l'articuler une déviance doctrinale, car de fait, la justice révolutionnaire invente une autre catégorie d'êtres humains. De ce fait elle est plus proche du tribunal révolutionnaire établi en France en 1793 que de la jurisprudence islamique traditionnelle.

La protestation du successeur présomptif de Khomeini, Montazeri, en 1988, contre les massacres des prisonniers, et son expulsion de l'oligarchie du régime est un signe de plus de l'incompatibilité du dogme Chi'ite avec la logique révolutionnaire. Jusque là, l'Islam, au nom duquel les Grands Ayatollahs avaient protesté contre la doctrine, la violence et les abus du régime révolutionnaire, avait été méprisé par les dirigeants comme un « Islam Américain », une conspiration du Grand Satan. L'entrée en dissidence de Montazeri, le successeur présumé de l'Imam, va avoir un impact décisif sur une partie des jeunes cadres du régime.

la supervision des prisons pour mettre fin à ces abus. Le témoignage des prisonniers confirme que la présence de ses représentants avait nettement amélioré leur condition. Mais sa disgrâce et le retour des anciens responsables mettent fin à cette amélioration. Voir, Mojdeh Arasi, Siavash M., Farhad Sepehr, "Meisamocratie : prélude au massacre", in N. Mohajer (ed.), *Ketab-e Zendan (Le livre de la prison)*, vol. 2, Créteil, Noghteh Books, 2001, p. 321-324.

⁵³ "Le monde occidental a jusqu'ici, même dans ses périodes les plus noires, accordé à l'ennemi tué le droit au souvenir : c'était reconnaître comme allant de soi le fait que nous sommes tous des hommes et seulement des hommes. C'est seulement parce qu'Achille se rendit aux funérailles d'Hector, parce que les gouvernements les plus despotiques honorèrent l'ennemi tué, parce que les Romains permirent aux chrétiens d'écrire leurs martyrologes, parce que l'Église gardait ses hérétiques vivants dans les mémoires des hommes, que tout ne fut pas perdu, ne put jamais l'être. Les camps de concentration, en rendant la mort elle-même anonyme (en faisant qu'il soit impossible de savoir si un prisonnier était mort ou vivant) dépouillaient la mort de sa signification : le terme d'une vie accomplie. En un sens ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment existé." H. Arendt, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁴ Voir les protestations de l'Ayatollah Shari'at Madari, in le quotidien *Bamdad*, 19 mai 1979 ; la lettre de protestation de l'Ayatollah Hassan Tabatabai Qomi in le quotidien *Bamdad*, 21 mai 1979 ; les critiques de l'Ayatollah Sadeq Rouhani dans une interview au quotidien *Ayandegan* le 23 mai 1979.

La double figure du Satan

En effet, après l'effondrement de l'Union Soviétique et la mort de Khomeini, les rapports de force au sein de l'oligarchie changent en faveur de l'aile droite. De nombreux gauchistes islamistes révolutionnaires perdent leurs postes de responsabilité et sont nommés à la tête d'instituts de recherche, ou entament une carrière de journaliste. Un certain nombre se remet aux études religieuses et suit les cours de Montazeri. Ensemble ils constitueront dans les années 1990 le foyer d'une dissidence au sein même de l'oligarchie. Eux ne sont pas soumis à la chape de plomb qui pèse sur la société civile et notamment sur l'intelligentsia laïque. La dissidence de cette vieille garde révolutionnaire qui, naguère, n'hésitait pas à attaquer et réprimer les voix dissonantes, signale l'ampleur de la crise de légitimité qui secoue la République Islamique.

Prenons l'exemple de Mohsen Kadivar, cet étudiant militant des associations islamistes de l'université de Chiraz ; révolutionnaire convaincu dont les membres de la famille sont haut placés dans le régime. Il abandonne ses études d'ingénieur pour une carrière de juriconsulte islamique, suit les cours de Montazeri et se consacre à l'étude et à l'enseignement. Devenu juriconsulte, il publie plusieurs ouvrages sur les théories de l'État dans le droit canon chi'ite.⁵⁵ Dans un article *le peuple et le Velayat-e Faqih* (la tutelle du juriconsulte islamique), il réfute d'un point de vue théologique l'opinion de R. Khomeini pour qui la tutelle du théologien était « une nécessité et une évidence religieuse. » Selon Kadivar « le mandat politique du théologien ne procède nullement des principes fondamentaux de la religion Chi'ite. »⁵⁶ Si bien que la réfutation de la conception khomeiniste de l'autorité politique par les grands Ulémas⁵⁷ trouve un vibrant écho au sein de cette minorité du clergé chi'ite convertie au dogme révolutionnaire.

L'importance de leur mouvement ne tient ni dans l'originalité de leur pensée, peu impressionnante dans l'ensemble, ni dans le fait qu'ils constituent l'avant garde d'un mouvement populaire pour la démocratie. La plus grande partie des élites du pays a d'emblée rejeté ce régime. Leur mouvement est significatif en ce qu'ils ont tout fait partie d'une infime minorité qui a contrôlé le destin de l'Iran pendant plus de vingt ans. Ce sont les plus fermes partisans de l'immanence de la vérité à l'histoire qui font amende honorable et joignent leurs voix à celle de la majorité du clergé pour restaurer la transcendance divine. « Laisser Dieu rester au Ciel » conjure un autre clerc, Saïd-Zadeh, ancien juge au tribunal révolutionnaire, devenu mollah progressiste et féministe. « Dieu a demandé au prophète de guider le peuple et non pas le forcer. Qui sommes-nous pour imposer notre volonté ? »⁵⁸ Autre figure de ce mouvement, Abdollah Nouri est un islamiste radical qui a occupé, jusqu'en 1989, des postes clés dans l'appareil répressif du régime et qui était un des partisans du pouvoir absolu du Guide. Devenu réformiste, il récuse l'immanence de la vérité « chacun de nous doit admettre qu'il est faillible; nous ne devons pas croire que nous sommes les détenteurs de la pure vérité... Le caractère absolu de la vérité n'implique pas nécessairement qu'elle soit détenue par un groupe d'individus. »⁵⁹ La finitude essentielle de l'homme fait, pensent un certain nombre de réformistes, qu'à l'exception de quelques prophètes et saints immaculés, le commun des mortels, religieux ou non, ne peut accéder à toute la vérité. Personne ne peut prétendre être le seul dépositaire de la vérité. Aussi, rejettent-ils unanimement le caractère absolu

⁵⁵ M. Kadivar, *Nazariyeh hay-e dolat dar fiqh-e shi'a* (Les théories de l'État dans le droit canon chi'ite), Téhéran, Nashr-e Ney, volume 1, 1999 et volume 2, 2001.

⁵⁶ Voir les conclusions de Kadivar dans le dernier article in *Rahe No*, n°15, p. 35. Suite aux menaces et mise en garde dont il fut l'objet, *Rahe No* a suspendu sa parution en août 1998. M: Kadivar a été arrêté le 28 février 1999. Voir *Hamshahri*, 1 mars 1999 -(10/12/1377). Jugé par la Cour Spéciale du Clergé il fut reconnu coupable d'avoir "offensé le Leader, affaibli la République islamique et troublé l'esprit public". Voir *Payame Emrooz*, n°29, mars/avril 1999, p. 10-13.

⁵⁷ "The doctrinal objections to the velayat-e faqih [Guardianship of the Jurisprudent] have been voiced by the Grand Ayatollahs Kho'i, Qomi, and Shari'at Madari.... And by Ayatollahs Baha' al-Din Mahallati, sadeq Ruhani, Ahmad Zanjani, Ali Tehrani and Morteza Ha'eri Yazdi." S. Amir Arjomand, *The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 156.

⁵⁸ M. Saïd-Zadeh, "Laissez Dieu rester au ciel", in le mensuel *Jame'e-ye Salem*, n°38, mai 1998, p. 65-67. *Jame'e-ye Salem* fut interdit par les autorités durant l'été 1998. Peu après la publication de son article, Saïd-Zadeh fut arrêté, détenu puis jugé par le Tribunal Spécial du Clergé qui l'a défroqué.

⁵⁹ A. Nouri, *Chokaran-e Eslah* (La ciguë de la réforme, le plaidoyer d'Abdollah Nouri devant la Cour Spéciale du Clergé), Ed. Tarhe No, (5^e édition), Tehran, 1999, p. 238.

du pouvoir du Guide de la révolution dans le corps politique. Pour eux, comme tout fonctionnaire public, le Guide Suprême est responsable devant le peuple. C'est remettre en cause les fondements de l'édifice politique de la révolution islamique.

Cherchant mais ne trouvant rien qui, dans l'histoire et la littérature de leur pays et moins encore dans les textes religieux, puissent les aider à comprendre leur identité politique après l'effondrement du bloc communiste, les cadres du régime recourent à la littérature politique du XX^e siècle. Le plus profond d'entre eux, Akbar Ganji, est aussi celui dont l'impact sur l'opinion publique est tel que du fond de sa prison il parvient à orienter le débat public. Son itinéraire intellectuel est crucial, en ce qu'il laisse entrevoir non seulement l'effritement idéologique d'un régime totalitaire, mais aussi et surtout, les étapes successives d'un effort d'intelligibilité, passionné et authentique. Effort qui de l'appréhension du régime révolutionnaire mène à son rejet catégorique pour déboucher sur l'apologie enthousiaste de la démocratie moderne.

En 1986 Ganji pense encore en terme des trois concepts de peuple, d'Imam et de révolution.⁶⁰ En 1997, sa communication au colloque d'Ali Shari'ati, à l'université de Chiraz marque déjà un écart par rapport à la pureté culturelle et islamique de la révolution iranienne. C'est à l'aide de Hannah Arendt, George Luckaç et Agnès Heller, entre autres, qu'il tente de comprendre sa propre posture de militant islamiste dans l'histoire. Les travaux d'Arendt semblent avoir bouleversé sa perception de la révolution islamique, il identifie les conservateurs du régime à des coalitions fascistes. Il reproche à ses camarades de gauche l'erreur, commise avant eux par les socialistes italiens et allemands, d'avoir considéré l'antilibéralisme et l'anticapitalisme de leurs alliés comme un gage de leur progressisme.

Deux ans plus tard en 1999, Ganji publie un recueil de ses articles.⁶¹ Dans l'introduction, il affirme que la religion est dotée de quatre modes d'interprétation : philosophique, mystique, théologique et juridique. Chacune de ces interprétations peut s'adapter aussi bien à la tradition qu'à la modernité. C'est avouer que la question religieuse ne lui est d'aucun secours pour comprendre la révolution. Et ainsi il se dégage du débat religieux pour poser le problème en termes politiques. Le régime iranien, le Velayat-e Faqih, écrit-il, se prête à trois interprétations démocratique, monarchique et fasciste. Ganji sème son écriture de subterfuges et de détours rhétoriques pour contrer la persécution. Ainsi, une longue citation de Benito Mussolini expliquant l'idéologie fasciste, lui fait dire que la République Islamique n'est pas fasciste. Une dénégation peu convaincante au demeurant, tant la description de Mussolini se fait le miroir fidèle de l'expérience iranienne. Une dénégation contredite d'ailleurs quelques pages plus loin où il assimile le système au fascisme.

Ce petit recueil d'articles, d'un cadre moyen entré en dissidence, résume toute l'histoire de la révolution. Une gauche identifiée à la gauche révolutionnaire moderne s'allie avec une droite inspirée par les mouvements révolutionnaires d'extrême droite pour réussir une révolution islamique qui se veut l'accomplissement ultime des révolutions française et bolchevique. Un pacte germano-soviétique à l'échelle nationale, en somme, qui aurait duré une dizaine d'années et qui vole en éclat sous le choc de la faillite générale de l'idéologie révolutionnaire qui les tenait ensemble. Du coup on comprend mieux le titre de la communication de Ganji au colloque de Chiraz, « Le Satan est le premier fasciste » ; il fait curieusement écho au discours officiel qui identifie l'Amérique au Grand Satan. Dans ces deux figures du Satan, on retrouve les deux versants contradictoires de la culture politique moderne, la démocratie libérale et le totalitarisme.

Cette histoire qu'on a voulu étrange et étrangère, expression d'une culture inadaptée à la modernité et à la liberté, devient ainsi dans l'esprit de ses propres acteurs une autre modalité du totalitarisme, produit de la culture politique moderne et décidément européenne. Du coup il faut reformuler le problème de la transition vers la démocratie. Cette transition ne se heurterait ainsi ni à l'Islam à proprement parler, et

⁶⁰ Voir "Anti-occidentalisme, religiosité et...", in le mensuel *Kayhan Farhangi*, n°5, juillet/août 1986.

⁶¹ A. Ganji, *Talaqiy-e fachisti az din va hokoumat (Une interprétation fasciste de la religion et du gouvernement)*, Téhéran, Tarh-e No, 1999.

encore moins à une tradition qui n'est plus qu'illusion⁶² puisque ni l'un ni l'autre n'ont pu faire barrage aux mutations profondes, subies par les pays musulmans depuis deux siècles. Leur faiblesse est telle qu'ils s'avèrent incapables de se défendre contre leur confiscation par l'idéologie révolutionnaire. Bien plus que le problème de l'Islam c'est la sortie du totalitarisme qui va conditionner la démocratisation de l'Iran. Rendre le peuple, qui existe déjà comme acteur historique, à l'individu autonome, c'est le chemin qui semble laborieusement s'ouvrir en Iran vers la démocratie.

Une introspection en quête de la dignité et de la liberté de l'individu

C'est en relevant un défi tragique que la conscience collective iranienne cherche la sortie du totalitarisme. Ce défi est lancé par un homme solitaire, dernier Premier ministre de la monarchie, Chapour Bakhtiar. Aux Iraniens il propose la démocratie dès 1979 et les met en garde contre la dérive révolutionnaire. Le juriste qu'il était, d'emblée, qualifie de « populace » les masses qui manifestent dans la rue. Pour lui, le peuple n'existe qu'au sortir des urnes. « Réactionnaire », « occidentalisé », « étranger aux aspirations du peuple », voilà comment il fut qualifié par ses contemporains les plus bienveillants. Au fond Bakhtiar reprend les catégories dont use Hannah Arendt pour rendre raison du totalitarisme. Lui, jadis témoin des manifestations nazies en Allemagne, sait qu'il faut empêcher à tout prix la mythification du concept de peuple. Après des années de prison et de privation sous l'ancien régime, il se dresse seul, devant cette marée humaine qui sombre dans le cauchemar totalitaire.

L'historien de l'Iran contemporain le retrouve dans tous les combats pour la démocratie depuis 1946. Sa vie politique, qui commence en Iran aux côtés du mouvement ouvrier et se termine à Paris par un assassinat commandité par le régime révolutionnaire (1991), résume la tragédie iranienne de la démocratie depuis la seconde Guerre mondiale. « Je suis monté dans l'hélicoptère et il s'est envolé. Je me suis dit 'comme c'est étrange! On veut donner à ces gens la liberté et la démocratie, et ils n'en veulent pas! Que faire? Je n'en sais rien', malgré la tristesse, j'ai senti un soulagement. Croyez-moi, c'était comme si j'étais déchargé d'un poids immense, aussi lourd que le Mont Damavand. » C'est en ces termes que le vieil humaniste iranien défie, par delà la mort, un peuple qu'il a tant aimé, en le mettant face à sa responsabilité historique. Car la génération qui fit la révolution sait bien qu'elle ne peut esquiver cette fois sa responsabilité en incriminant la main de l'étranger. Elle relève le défi, et son histoire depuis vingt ans est celle d'une introspection à tous les niveaux qui a pour objet de faire son mea-culpa⁶³ et de comprendre son propre refus de la démocratie.

C'est dans la prison que nombre de militants marxistes léninistes saisissent, horrifiés, l'écho de leur propre idéologie dans le discours de leurs bourreaux. Cette observation tragique déclenche une réflexion et une remise en cause de toute l'idéologie révolutionnaire.⁶⁴ La traduction d'un ouvrage sur l'histoire de la Déclaration Universelle des droits de l'homme par l'écrivain Mohammad Ja'far Poyandeh, ancien militant marxiste léniniste assassiné en 1998 par les agents du ministère de l'information, donne à voir la réhabilitation de cet individu égoïste du jusnaturalisme moderne, que les jeunes révolutionnaires des années 1970 avaient coutume de mépriser. La réhabilitation de l'individu libre et rationnelle comme fondement de la démocratie moderne désigne à l'attention des intellectuels les grands penseurs du politique (Hobbes, Spinoza, Locke,

⁶² Sur l'accentuation du processus sociologique de modernisation sous le régime islamique voir: F. Khosrokhavar, "Le nouvel individu en Iran", in *CEMOTI*, n° 26, 1998, p. 125-155 ; et A. Kian-Thiébaud, "L'individu dans le monde : paradoxe de l'Iran", *ibid.*, p. 173-192.

⁶³ Les témoignages, recueillis à l'occasion du vingtième anniversaire de la révolution islamique, découvrent une société tourmentée, qui loin d'être en paix avec elle-même, avec son régime et sa constitution, se cherche et cherche à comprendre ses erreurs. L'histoire du sociologue, Sadeq Zibakalam, en est un bel exemple. Jeune militant révolutionnaire, il a activement participé à la révolution culturelle. Aujourd'hui il considère cette révolution, la fermeture et la purge des universités comme une désastreuse trahison. Il demande publiquement pardon pour ce qu'il a fait. In le mensuel *Payame-Emrooz*, n° 37, février/mars 2000, p. 14.

⁶⁴ Voir M. R. Homayoun "E'dam-e Sadeq Qotbzadeh" (l'exécution de Sadeq Qotbzadeh), in N. Mohajer (ed.), *op. cit.*, p. 119-138.

Rousseau, Montesquieu, Kant, Tocqueville et Habermas entres autres). Eclairée par l'épreuve totalitaire, leur pensée trouve une résonance nouvelle dans les esprits. La négation absolue de l'individu, dont les citoyens font l'expérience dans la vie de tous les jours, découvre la pertinence existentielle, pour ainsi dire, du jusnaturalisme moderne. C'est la raison pour laquelle les droits de l'homme sont au cœur du débat politique actuel.

L'intelligentsia qui trouve son expression la plus profonde dans la pensée de Daryush Shayegan regarde en amont de la révolution pour découvrir comment le débat public était monopolisé depuis les années 1960 par une seule obsession : l'occidentalisation. Cet anti-occidentalisme avait trois sources, René Guénon, Martin Heidegger et l'idéologie marxiste révolutionnaire.⁶⁵ Les trois tendances intellectuelles qui marquent la pré-révolution évoquent étrangement ce chapitre de l'histoire de l'Europe que F. Furet raconte comme étant celle de la passion révolutionnaire. En commun, elles ont la haine du bourgeois, cet individu solitaire et calculateur, doté d'une raison raisonnée et falsifiable. La critique d'une pensée sans objet,⁶⁶ et la double aliénation qu'elle représente chez l'intellectuel iranien, annonce d'emblée une nouvelle réhabilitation de l'Occident. Shayegan donne le ton, d'autres lui emboîtent le pas. On fouille dans l'histoire des idées politiques en Iran.⁶⁷ On s'interroge sur les causes de la léthargie intellectuelle dont souffre le monde irano-islamique⁶⁸ et sur les raisons culturelles du déclin de la pensée politique.⁶⁹

On renoue ainsi avec les pionniers de la modernisation au XIX^e siècle. Cette poignée d'hommes qui sous le choc de l'agression impérialiste se sont ouvert à l'Occident sans ce complexe d'infériorité si caractéristique de leurs descendants de la fin du XX^e siècle. Eux ont posé un regard lucide sur les institutions démocratiques des pays européens.⁷⁰ Molière, Voltaire, Rousseau, Alexandre Dumas (père et fils), Victor Hugo, Fénelon, etc... d'une part et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, le code civil, les institutions parlementaires britanniques, le gouvernement de la loi et la justice moderne comptaient, d'autre part, parmi les sujets lus et débattus en Iran dans la seconde moitié du XIX^e et au tout début du XX^e siècle.⁷¹ C'est l'idée de la chose publique qui prenait ainsi corps, fondée sur une justice impartiale gouvernée par la loi, l'expression de la volonté générale. Ces réflexions trouvaient leur appui dans le tout nouveau sentiment national.⁷²

En comparant l'intelligentsia iranienne d'aujourd'hui à celle qui, il y a cent cinquante ans, jeta les bases de l'État moderne, on peut mesurer le déclin de la pensée politique et juridique en Iran sous l'ancien régime. Le marxisme y est sans doute pour quelque chose, qui domina la vie intellectuelle depuis la fin des années 1950 et qui réduisait la loi et les institutions politiques à une insignifiante superstructure. L'intelligentsia d'aujourd'hui semble renouer avec le XIX^e siècle un dialogue qu'avait interrompu l'avènement de l'État-nation au XX^e siècle. On préconise cette réforme de la religion que déjà le réformateur musulman Assad Abadi avait appelée de ses vœux dans sa réponse à Ernest Renan. On est encore loin d'une tradition intellectuelle d'envergure, mais les interrogations, libérées de la tutelle des idéologies, et le constat quasi unanime de l'absence de la philosophie politique dans l'espace culturel irano-islamique, créent de nouveaux champs d'investigations où pourrait se développer une réflexion politique centrée sur l'histoire iranienne.

⁶⁵ D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, op. cit., p. 129-138.

⁶⁶ D. Shayegan, op. cit., p. 139-150.

⁶⁷ S. J. Tabatabaï, *Daramadi falsafi bar raval-e Andishey-e Siassi dar Iran (Une introduction philosophique à l'histoire de la pensée politique en Iran)*, Téhéran, Kavir, 1995.

⁶⁸ D. Shayegan, *Le regard mutilé, Schizophrénie culturelle : pays traditionnels face à la modernité*, Paris, Albin Michel, 1988.

⁶⁹ S. J. Tabatabaï, *Zaval-e andishey-e siassi dar Iran (Le déclin de la pensée politique en Iran)*, Téhéran, Kavir, 1996.

⁷⁰ Remarquable exemple de cette littérature est le livre de M.R. Nikfar, *Khoshounat, Hoqouq-e Bashar, Jame'eh Madani (Violence, droits de l'homme et société civile)*, Téhéran, Tarh-e No, 1999.

⁷¹ Voir sur ce sujet l'étude de H. Nategh, *Karnameh Farhangi dar Iran (Les Français en Perse, les écoles religieuses et séculières 1837-1921)*, Paris, Khavaran, 1996.

⁷² Voir F. Adamiyat, *Fekr-e azadi va moqadameh-ye nehzat-e mashrouyat (L'idée de liberté et le prodrome du mouvement constitutionnalise)*, Téhéran, Sokhan, 1961.

Si on fait abstraction de l'idéologie officielle du régime, toute tendance confondue, qui insiste sur le relativisme culturel et la démocratie religieuse, on peut constater que depuis le début de la révolution un consensus s'est forgé progressivement sur la nécessité de fonder le corps politique sur les droits naturels de l'individu. L'ancien militant léniniste, l'islamiste révolutionnaire et le juriconsulte musulman, joignent leur voix à celles des militants laïcs et démocrates pour pousser le régime au respect de ces droits. Il n'y a pas que les militants ou les combattants, l'opinion publique dans son ensemble exige des réformes au nom des droits de l'homme. À titre d'exemple, on peut mentionner les femmes juristes qui n'ont pas cessé de harceler les responsables pour atténuer les iniquités subies par les femmes. Lorsque le régime affirme que les institutions des droits de l'homme de l'ONU sont manipulées par l'impérialisme américain et par le sionisme, c'est l'une d'elles, Shirin Ebadi, prix Nobel de la paix, qui rétorque : " En Iran ce sont les lois qui violent les droits de l'homme. Pour une bonne part, la législation votée depuis la révolution est en contradiction avec les valeurs et les principes des droits de l'homme... Au lieu d'expulser le rapporteur spécial de la commission des droits de l'homme, ne devrions-nous pas redresser les torts et réformer notre législation?"⁷³ On peut multiplier les citations : « Voyez-vous, dit un jeune étudiant en droit, dans les six premiers articles de la Déclaration Universelle des droits de l'homme il n'est question que de la liberté, de l'égalité et de la loi. Ce sont des éléments qui en tant que 'droits' font partie intégrante du patrimoine culturel de l'humanité. Or dans notre droit public et notre système judiciaire il n'est question que de devoirs : le devoir de l'homme vis-à-vis de la loi,... vis-à-vis du pouvoir politique,... et vis-à-vis de Dieu... Si bien qu'il existe une différence de nature entre les deux systèmes qui sont incompatibles. »⁷⁴ Lui et ses camarades, futurs juristes, soulignent l'incompatibilité d'un régime théocratique avec le projet même de société civile: « Si la société civile a pour fin de garantir la paix sociale, les droits de l'individu et le droit au bonheur dans la vie; une telle société est nécessairement aux antipodes de la société religieuse qui a pour fin la quête du salut éternel dans l'au-delà. »⁷⁵ « Quelle est notre définition de la démocratie ? demande une jeune femme. Est-ce que la démocratie est opposée aux valeurs dont parlent ces Messieurs ? Quelles sont ces valeurs et qui les approuve ? C'est le référendum d'avril 1979 qui a légitimé le régime et sa constitution... Il faut toutefois se rappeler que le nombre d'individus nés au lendemain de ce référendum est aujourd'hui plus grand que le nombre de ceux qui ont voté en 1979. Dès lors après vingt ans, ce référendum est automatiquement annulé. Il n'est pas juste de mettre toute une génération devant le fait accompli, aujourd'hui il faut un autre référendum... Comment le peuple peut devenir maître de sa destinée ? Combien de partis politiques libres, démocrates, nationalistes, socialistes et libéral etc., sont-ils autorisés à fonctionner dans ce pays ? Combien de candidats ont-ils pu se présenter aux élections présidentielles et parlementaires ? »⁷⁶

En parcourant les journaux et les articles et communiqués diffusés depuis l'Iran sur le réseau Internet (1997-2008), on constate que la définition de l'homme qui y prévaut est celle du jusnaturalisme moderne. L'*homo islamicus* est un phénomène rare en Iran et Chari'a, telle que le régime l'entend, fait l'objet d'une critique virulente de la part des auteurs qui clament haut et fort leur statut d'individu autonome.⁷⁷ Le mouvement étudiant qui, depuis 1999, s'est fait le porte flambeau de la lutte pour la démocratie revendique les mêmes valeurs. « Le mouvement étudiant, écrivent les

⁷³ Shirin Ebadi "Droits de l'homme, Iran et les engagements internationaux", in le mensuel *Jame'e-ye Salem*, n° 38, April-May 1998 (ordibehesht 1377). p. 26-31.

⁷⁴ In *Jame'eh-Salem*, n° 38, avril/mai (ordibehesht 1377) 1998, p. 40. Dans son programme pour les élections parlementaires de l'an 2000, la coalition des journalistes réformistes et des intellectuels religieux inclut la mise en place d'une commission parlementaire des droits de l'homme pour assurer le respect des droits de l'homme par le pouvoir judiciaire et les services de renseignement. Voir *Asr Azadegan*, 15 décembre 1999 (24 /9/ 1378).

⁷⁵ In *Jame'eh-Salem*, n° 38, avril/mai (ordibehesht 1377) 1998, p. 53.

⁷⁶ In le mensuel *Payame-Emrooz* Juin/juillet 1999 (tir 1378).

⁷⁷ Voir M. Kouhiar, *Barassi aqlani-e haq, qanun va edalat dar eslam (Une étude critique du droit, de la loi et de la justice en Islam)*, Paris, Khavaran, 1995. Les ouvrages ouvertement critiques de la jurisprudence islamique sont souvent publiés à l'étranger et sous pseudonyme. Mais ils font partie du débat intellectuel général auquel participe les intellectuels abstraction faite de leur lieu de résidence.

étudiants de l'université de Zanjan, doit abandonner ces luttes politiques stériles, (entre les réformistes et les conservateurs de l'oligarchie). Il doit se focaliser sur des questions théoriques et remédier à ses faiblesses dans ce domaine. Ainsi un travail en profondeur sur des concepts clefs tels que la démocratie, la république, et les droits de l'homme lui permettra de relever le défi qu'il s'est fixé pour cette année à savoir la substitution d'un homme défini par ses devoirs par un homme défini par ses droits. »

On peut nous objecter l'aisance avec laquelle nous avons minimisé le problème de l'Islam. Sans doute, tout processus de démocratisation aura à régler le problème de la Chari'a. C'est, toutefois, le régime qui constitue l'obstacle majeur à l'avènement de la démocratie, et il se trouve que dans sa nature il s'inscrit en faux contre la transcendance divine. Faut-il rappeler que son appellation même fut contestée par un des grands ulémas, Kazem Shari'at Madari? Cet Ayatollah avait proposé la « République du peuple musulman » au lieu de la « République islamique ». La nuance était de taille, car au lieu d'être directement immanente à la république, l'islamité du régime s'exprimait au travers de la conscience des citoyens. Du coup la République serait avant tout celui d'un peuple. Cette appellation avait pour but d'empêcher que la vérité de l'Islam ne s'objective dans le corps politique. Faut-il de même rappeler que Shari'at Madari a autorisé la rébellion ouverte de ses partisans contre Khomeini pour protester contre le principe du Velayat-e Faqih qui contredisait selon lui la souveraineté du peuple.

La perception qu'ont les ulémas de la République Islamique est clairement exprimée par un des élèves dissidents les plus influents de l'Ayatollah Khomeini, Mehdi Haéri Yazdi : « La tutelle du théologien conçue comme art de gouverner ne trouve aucun fondement ni racine dans le droit canon Chi'ite ». Selon Haéri Yazdi le concept de Velayat-e Faqih est le fait d'une falsification terminologique. « Abstraction faite de la corruption, des conséquences inhumaines et anti-islamiques... dont témoigne le sombre bilan historique de la république islamique..., il faut dire sans hésitation que, théoriquement et constitutionnellement, le système... est un système contradictoire, illogique et irrationnel dont il serait inimaginable d'approuver l'existence et la légitimité. »⁷⁸ Pour Haéri Yazdi, abusant de ses sentiments religieux, les promoteurs de la République Islamique l'ont imposée au peuple iranien par le subterfuge d'un référendum vicié dans sa forme et dans son contenu. « Dès lors..., en tant que docteur en théologie, je déclare nulle la validité juridique et théologique du référendum [1979] et du régime qui en fut l'objet. Tous les contrats et les transactions de ce régime sont nuls et non-avenus... Eu égard à ces transactions, le peuple iranien est habilité à revendiquer, à tout moment, ses droits légitimes soit à l'intérieur soit à l'extérieur du pays. »⁷⁹

Les ulémas dissidents ont déjà préparé le terrain pour des changements fondamentaux. Haéri Yazdi, fonde le corps politique sur un contrat librement établi entre les citoyens propriétaires de l'espace public et les gouvernants ; ce contrat donne naissance à un régime représentatif où le clergé ne jouit d'aucun privilège. Selon lui le prophète a exercé deux fonctions distinctes : 1) La prophétie, spirituelle et intemporelle dans sa nature ; 2) L'autorité politique limitée dans le temps et dans l'espace. La première lui est conférée par Dieu, la seconde lui est déléguée par le peuple. Les fidèles ne doivent obéissance qu'aux enseignements relevant de la fonction spirituelle du prophète.⁸⁰ Le théologien Mohammad Mojtahed Shabestari va dans le même sens pour conclure « Personne ne peut affirmer que les hommes pourraient encourir la colère divine si un jour ils décidaient de fonder l'ordre social sur la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et les diverses conventions qui la complètent. Bien au contraire, une telle entreprise se trouve encouragée par l'enseignement des prophètes. »⁸¹ Ainsi se fixent, au mépris de la persécution, les termes d'un débat théologico-politique où gît la promesse d'une démocratie laïque et où la religion trouve son assise dans la sphère privée, laissant à l'individu autonome la gestion de l'espace public.

⁷⁸ M. Haeri Yazdi, *Hekmat va Hokumat (Sagesse et gouvernement)*, Shadi Publishing, 1995, p. 216.

⁷⁹ *Ibid.* p. 217.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 151-154.

⁸¹ M. Mojtahed Shabestari, "Droits de l'Homme, véritable fondement de l'ordre social", in *Neshat*, 22 mai 1999. Le quotidien *Neshat* fut interdit par les autorités en septembre 1999.

Vers une démocratie laïque

La conversion des esprits à la démocratie laïque ne garantit pas une victoire politique, loin de là. Le parcours est semé d'obstacles et quoique minoritaire, l'Etat dispose des moyens redoutables pour bloquer la transition. Les troubles dont l'Iran a été témoin depuis l'an 2000 illustrent bien la tension créée par les aspirations démocratiques de la population confrontées à l'idéologie Islamiste.

L'échec de l'idée d'une démocratie islamique défendue par le mouvement réformiste qui, sous l'égide du Président Khatami, voulait accomplir des réformes sans changer la constitution a entraîné la radicalisation des revendications inspirées par le libéralisme politique. Le boycott spectaculaire et sans précédent des élections municipales de février 2003 (un taux de participation de l'ordre de 12 %) signala une rupture nouvelle entre l'électorat et le régime.⁸² Les élections suivantes, parlementaires (2004) et présidentielles (2005) furent marquées par une présélection encore plus restrictive des candidats autorisés à se présenter, entraînant dès lors un plus grand désintérêt du public.

Les commentateurs étrangers de la politique iranienne n'ont pas bien saisi le sens des résultats électoraux depuis 2003. Ils y ont vu le renoncement du public aux réformes politiques et son intérêt pour une plus grande égalité sociale promise notamment par un nouveau président, Ahmadi Nejad, issu des couches défavorisées de la société.⁸³ Cette interprétation ne résiste pas à l'examen. Le trait saillant de la présidence d'Ahmadi Nejad n'est pas sa politique sociale, si tant est qu'il en ait une, mais la radicalisation idéologique du système qu'il représente. Toutes les personnes qui étaient impliquées dans les répressions sanglantes de la décennie précédente se sont vues confier des portefeuilles ministériels.⁸⁴

Rappelons que les élections n'ont jamais été libres en Iran. L'élection de Khatami en 1997 ne fut pas une exception, il était l'un des candidats triés sur le volet par l'élite gouvernante. L'intérêt exceptionnel du public pour ces élections n'était pas dû à leur caractère démocratique mais au discours du candidat qui avait rompu avec la langue de bois des années quatre vingt et introduit une terminologie et des concepts jusqu'alors tabous, tels que la démocratie, la liberté de pensée, la société civile etc. Si le réformisme islamiste fut victime de ses propres contradictions et incapable de mener à des réformes structurelles indispensables à la transition démocratique, il n'en reste pas moins qu'il créa un espace au sein de la société civile où le renouveau de la culture politique, dont on vient de rendre compte, a pu voir le jour. C'est sous cet angle et en tenant compte des implications de ce renouveau qu'il convient d'explorer la probabilité de la transition vers la démocratie dans un contexte politique où les idéologues ultra orthodoxes, dont fait partie Ahmadi Nejad, ont supplanté les islamistes modérés.

Le discours pseudo libéral de Khatami et son insistance sur la responsabilité des gouvernants et leur devoir de rendre des comptes créèrent une tension inouïe autant au sein du régime qu'avec la population qui attendait la mise en œuvre des promesses électorales. Deux crises majeures ont mis à nu cette tension. L'assassinat de cinq

⁸² Sur le sens de ce boycott voir le communiqué de l'association islamique de l'université d'Amir Kabir. Selon ce communiqué, l'électorat, par son refus de participer aux élections municipales de février 2003, a montré que les élections dans le contexte d'une constitution absolutiste ne riment à rien et que c'est la constitution qu'il convient de changer pour sortir l'Iran de l'impasse. Ce boycott marque également l'échec du mouvement réformiste dirigé par le Président Khatami. In *Entekhabat, fariad payan-e eslahat-e hokoumati (les élections le cri de la fin des réformes dans le cadre du régime)*, 23/12/1381

⁸³ Vali Nasr, "Iran's Peculiar Election: The Conservative Wave Rolls On," *Journal of Democracy* 16 (October 2005): 10.

⁸⁴ Voir Human Rights Watch, *Ministers of Murder: Iran's New Security Cabinet*, New York, décembre 2005, <http://www.hrw.org/backgrounder/mena/iran1205/index.htm>.

dissidents et écrivains par les agents du ministère de l'information en novembre et en décembre 1998,⁸⁵ et la révolte des universités (juillet 1999) qui fut réprimée dans le sang.⁸⁶ Khatami et d'autres dirigeants iraniens, pressés par l'opinion publique, condamnèrent les assassinats et la répression et promirent que la lumière serait faite sur ces crimes. Il n'en fut rien. Les enquêtes furent bâclées, les commanditaires jamais inquiétés et les assassins furent traités avec indulgence. Tandis que les étudiants, déjà victimes de violence, furent arrêtés, et éclopèrent de longues peines d'emprisonnement.

Le double langage des réformistes exaspéra les deux camps qui se sont affrontés durant la présidence de Khatami. Les blâmes distribués aux agents qui exécutaient les ordres d'assassinat contribuèrent à la démoralisation de la base loyale du régime, tandis que les étudiants et les partisans des réformistes étaient outrés par le sort réservé aux militants qui revendiquaient pacifiquement leurs droits.

Dans le camp des partisans du régime on s'inquiéta des conséquences du discours hétérodoxe des réformistes qui ne parvenait d'ailleurs plus à attirer l'électorat aux urnes. Leur incapacité à intégrer la population dans le jeu politique du régime les rendait inutile tandis que leur discours fragilisait la cohésion idéologique système. Si bien que depuis 2003 chaque élection a été l'occasion d'une purge éliminant un certain nombre de réformistes du sein de l'oligarchie dirigeante. L'élection d'Ahmadi Nejad, dont la régularité fut unanimement contestée,⁸⁷ vaut ainsi pour une réhabilitation de l'orthodoxie idéologique, comme en témoigne l'ampleur de la répression qui s'est abattue sur le pays depuis qu'il a pris les rênes du pouvoir. Les atteintes à la vie privée des citoyens par les forces de l'ordre se sont multipliées par la mise en œuvre du projet de "Salut Public" (Amaniat-e Ejtema'i) visant à restaurer la vertu publique.⁸⁸

Réaction contre l'infiltration du libéralisme dans l'édifice doctrinale du régime, la violence étatique et le durcissement idéologique constituent en même temps une réponse aux transformations des modalités d'action politique au niveau de la société civile. Car l'influence du renouveau de la culture politique est encore plus sensible sur toute une génération qui avait cru à la possibilité des réformes et des changements en douceur. Elle déserta le camp des réformistes islamistes, et refusant de jouer le jeu des

⁸⁵ Voir Human Rights Watch, *Iran, Human Rights Developments*, New York, 1999, <http://www.hrw.org/wr2k/Mena-04.htm>

⁸⁶ Voir Ladan Boroumand & Roya Boroumand, "Illusion and Reality of Civil Society in Iran: An Ideological Debate", in *Social Research*, volume 67 No. 2 (Summer 2000).

⁸⁷ "According to official figures, Ahmedinejad got 5.7 million votes in the first round and 17.2 million in the runoff. How did he gather an additional 11.5 million votes in one week? Even if turnout remained the same across rounds, and if Ahmedinejad received all the votes that went to the other hard-line candidates in the first round (Ali Larijani and Mohammad Baqer Qalibaf) that would only give him an additional 5.8 million votes. If in fact, as the regime admits, second-round turnout was actually lower than first-round turnout, how could Ahmedinejad have almost tripled his total number of votes?" Bill Sami'i, "Iran: Do The Presidential Vote Numbers Really Add Up?" *Radio Liberty*, 30 juin 2005.

⁸⁸ Selon Hossein Zolfaghari, l'adjoint du chef de la police (25, juin 2007) : 527000 personnes ont reçu des avertissements, plus de 20,000 personnes ont été arrêtées puis remises en liberté conditionnelle, et 2,265 personnes ont fait l'objet de poursuites judiciaires. Voir, Niusha Boghrati, Iran : *Radio Farda- Tehran Cracks Down On Dress Code in Summer Heat*, 7/8/ 2007. Voir également Human Rights Watch, *Iran: End Arrests on Immorality Charges Mass Detentions, Home Raids Are Assaults on Privacy*, New York, 17 mai 2007.

Le nombre des exécutions officiellement annoncés pour l'année 2007 a atteint 449, alors qu'entre l'élection de Ahmadi Nejad (15 juin 2005), jusqu'au 10 février 2008, 791 personnes ont été exécutées en Iran. Les statistiques concernant les exécutions ont été fournies par la Fondation Abdorrahman Boroumand qui documente les exécutions en Iran. Ces chiffres n'incluent pas les exécutions extrajudiciaires et les victimes faites par les forces de l'ordre qui ont tiré sur les manifestants dans les régions du Kurdistan, Azerbaïdjan et au Khûzistân. Voir Amnesty International, *Iran: New government fails to address dire human rights situation*, 16 février 2006, AI Index: MDE 13/010/2006

élections, s'engagea dans le combat pour la laïcité et la démocratie.⁸⁹ Un combat qui a pris des formes inédites dans l'histoire politique du pays. Profondément marquée par la dévalorisation de l'idéologie révolutionnaire et la diffusion du jusnaturalisme moderne, cette génération s'est retrouvée orpheline de l'histoire. En effet des massacres des prisons (1988) aux assassinats des dissidents (1998), le régime iranien a littéralement liquidé les dirigeants et les militants les plus actifs de l'opposition politique traditionnelle à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. Si bien qu'à l'aube du XXIème siècle, il ne restait plus que des vestiges de l'ensemble des partis politiques traditionnels dont l'histoire est étroitement imbriquée dans l'émergence de l'Etat-Nation en Iran.

Privés de ses aînés et d'un leadership historique et charismatique, confrontés à un Etat violemment répressif, animés par leur foi dans les idéaux du libéralisme politique et armés seulement de la jurisprudence internationale fondée sur les droits de l'homme, les enfants de la révolution islamique ont dû inventer de nouvelles formes d'action politique adaptées au contexte historique dans lequel ils évoluent. Ils forment des organisations non gouvernementales, se refusent à adhérer aux partis, et sans chercher à prendre le pouvoir politique ils engagent un dialogue avec le régime, le défiant de reconnaître leurs droits naturels. C'est ainsi que les étudiants défendent leurs droits à la liberté d'expression⁹⁰ et soutiennent les femmes qui se sont lancées dans une campagne extraordinaire pour réunir un million de signatures pour l'abrogation des lois discriminatoires contre les femmes.⁹¹ Les femmes à leur tour soutiennent les étudiants, mais aussi les immigrés afghans dont les droits sont systématiquement bafoués en Iran.⁹² Les instituteurs et les chauffeurs de bus revendiquent leur droit de créer des syndicats indépendants.⁹³ Dans le Kurdistan iranien les enfants des peshmergas, qui avaient pris les armes au lendemain de la révolution, forment leur propre organisation des droits de l'homme, soutiennent les femmes iraniennes, et tout en critiquant le bilan du gouvernement, n'hésitent pas à distribuer des blâmes aux groupes armés kurdes pour violation des droits de l'homme. Ainsi on voit se tisser un réseau de solidarité entre les ONG à l'échelle nationale. Il semble bien qu'on assiste à la genèse d'une forme inédite de mouvement des droits civiques (civil rights movement), sous l'égide du jusnaturalisme moderne.

Surpris par sa nouveauté et son pacifisme, l'Etat se dote des moyens de le supprimer en s'attaquant aux ONG et en les accusant de connivence avec les puissances étrangères. Harcèlements, arrestations, tortures et assassinats peuvent à terme triompher de la détermination des militants les plus courageux. Fragile et vulnérable, mais cohérent et novateur, ce mouvement pourrait selon les cas disparaître ou organiser la sortie du totalitarisme et la transition vers une démocratie laïque. Entre ces deux épilogues l'histoire réserve sans doute un rôle à la communauté internationale, car la partie qui se joue en Iran ne concerne pas seulement les iraniens, c'est bien le destin du totalitarisme islamiste qui est en jeu dans les escarmouches douloureuses qui opposent les promoteurs iraniens des droits civiques à ceux qui les gouvernent.

⁸⁹ Voir par exemple, Islamic Association of Amir Kabir Technical University of Tehran, *A CALL FOR A COALITION FOR THE ESTABLISHMENT OF A DEMOCRATIC REGIME*, Téhéran, 30 septembre 2003, in <http://www.abfiran.org/english/document-202-396.php>:

⁹⁰ Voir Human Rights Watch, *Iran: Jailed Students Abused to Obtain Forced Confessions*, New York, 27 juillet 2007, <http://www.abfiran.org/english/document-291-687.php>.

⁹¹ Voir, *PETITION FOR WOMEN EQUAL RIGHTS IN IRAN, ONE MILLION SIGNATURE CAMPAIGN*, Téhéran, 19 août 2006, <http://www.abfiran.org/english/document-276-647.php>.

⁹² Voir Human Rights Watch, *Iran: Halt Mass Deportation of Afghans, Investigate Abuses at Three Detention Centers*, Londres, 19 juin 2007, <http://hrw.org/english/docs/2007/06/18/iran16206.htm>.

⁹³ Voir Human Rights Watch, *Iran: Release Detained Teachers, Teachers Arrested for Peaceful Assembly and Association*, New York, 14 avril 2007, <http://hrw.org/english/docs/2007/04/14/iran15693.htm>.

