

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

Joseph Maïla

Chef du Pôle Religion

David Behar

Chargé de mission au Pôle religion

septembre 2009

Suite aux événements récents en Iran, la doctrine du *vélayet-è faqih*, doctrine théologico-politique qui constitue l'assise de l'ordonnement constitutionnel, se trouve désormais questionnée. Or, c'est de cette doctrine, systématisée par l'imam Khomeyni, que le Guide actuel, Ali Khameneï, tire son autorité et sa légitimité. Quels effets la crise a-t-elle eue sur l'autorité et la fonction du Guide ? Quelles sont les évolutions possibles, en tenant compte aussi de la nouvelle donne religieuse ?

LES FONDEMENTS THÉOCRATIQUES DE LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE

La République islamique d'Iran présente cette spécificité d'être bâtie sur des fondements religieux qui structurent fortement ses institutions et dotent son gouvernement d'une légitimité spécifique.

La figure centrale de l'autorité est le *faqih* (docteur de la loi ou juriste). Son statut, tel que théorisé par une théologie politique chiite tardive, renouvelée et impulsée par l'imam Khomeyni, est celui d'un « Guide » exerçant un pouvoir global sur le fonctionnement et les décisions des institutions de la République islamique. Mention est faite de cette autorité dans l'article 5 de la Constitution qui proclame et consigne la doctrine du « *vélayet-è faqih* » ou « gouvernement du juriste ». Il y est stipulé que ce dernier assure « la direction des Commandements de Dieu » (*vélayet-è amr*) ainsi que « l'Imamat des Croiyants », c'est à dire les deux fonctions temporelle et religieuse.

Telle qu'elle résulte aujourd'hui d'une théorisation effectuée par l'imâm Khomeiny et de la pratique politique et constitutionnelle en Iran depuis 1979, la doctrine du *vélayet-è faqih* présente les caractéristiques suivantes :

- elle concerne d'abord, dans son acception et son extension khomeinistes, les affaires religieuses et les affaires civiles et politiques. Elle conduit en ce sens à conférer au « juriste-consulte » qui est aussi le Guide de la révolution islamique d'Iran une compétence, dite en théologie musulmane, « absolue » (*ijtihad mutlaq*) ;

- la légitimité du Guide vient de Dieu. Le Guide est le représentant du douzième Imam¹, *Mohammed el-Mahdi* (le messie), durant sa période de disparition dite « d'occultation » (article 5)². Il assure la régence exécutive générale de la communauté. Le retour de « l'Imam attendu » inaugurerait un règne de justice mais signifierait la fin des temps ;

- le *faqih* n'est soumis à aucune autorité. Il peut être cependant démis de ses fonctions par « l'Assemblée des Experts » lorsque ces derniers constatent qu'il « se trouve dans l'incapacité d'assumer ses obligations », prévues à l'article 110 de la Constitution. Le « juriste-consulte-Guide » possède des pouvoirs, exécutifs et législatifs, très importants. Il lui revient surtout de nommer le chef du système judiciaire, qui nomme à son tour le président de la Cour suprême et le procureur en chef.

Institutions de l'Etat :

- **Le Conseil des gardiens de la Constitution** : cette institution vérifie la constitutionnalité des lois votées par le Parlement. Composée de 12 membres désignés pour six ans, 6 religieux nommés par le Guide de la Révolution et 6 juristes élus par le Parlement sur proposition du pouvoir judiciaire (dépendant du Guide).

- **Le Conseil de discernement de l'intérêt supérieur du régime** : cette institution a été créée en 1988, par décret du Guide de la Révolution, l'imam Khomeiny, pour arbitrer les litiges apparus entre le Parlement (madjlès) et le Conseil des gardiens. Il est composé de membres de droit et de membres nommés par le Guide de la Révolution. Il comprend notamment les six membres religieux du Conseil des gardiens, les chefs des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif (le Président de la République), du ministre concerné par la question à l'ordre du jour auxquels s'ajoute une dizaine d'autres personnalités.

- **L'Assemblée des experts** : elle est composée de quelques 80 religieux élus pour 8 ans au suffrage universel direct – avec un taux de participation très faible, sans comparaison avec les autres consultations électorales – et a pour rôle de désigner le Guide, voire de le démettre.

- **Le Conseil suprême de sécurité nationale** : il est chargé de définir la politique étrangère et la politique de défense et supervise les forces armées. Ce Conseil veille plus particulièrement à l'intégrité territoriale, à la souveraineté de l'Etat et coordonne les activités de renseignement. Il est présidé par le Président de la République et comprend également le chef du pouvoir judiciaire, le président du Parlement, les ministres du renseignement, des affaires étrangères, de l'intérieur, le chef d'état-major des armées, le responsable de la planification et du budget et deux représentants du Guide.

À L'ORIGINE DU VÉLAYET-È FAQIH

La doctrine théologico-politique sur laquelle repose l'autorité du Guide de la République islamique est relativement récente. Elle ne s'inscrit pas dans la philosophie générale du chiisme qui, au contraire, avait opté théologiquement pour une non-implication des autorités religieuses dans le domaine de la politique. Le chiisme fut historiquement (à partir du 9^e siècle) et doctrinalement quiétiste. Ce n'est que bien plus tard, au 19^e siècle, que les conditions de l'intervention des religieux dans les affaires politiques seront théorisées, avant que la doctrine du *vélayet-è faqih* élaborée par l'imam Khomeiny³ ne vienne finalement bouleverser la position quiétiste traditionnelle.

À la mort du prophète musulman Mohammed (632), son cousin et gendre Ali revendiqua pour lui et sa famille la succession du pouvoir. Cette conception « légitimiste », qui faisait valoir les droits de « la famille du prophète » (*ahl al-bayt*) à hériter de son autorité, se heurta à une doctrine « élective » qui faisait choisir les successeurs du prophète musulman par ses premiers compagnons. Cette seconde conception devait très vite prévaloir. Elle fut connue sous le nom de « sunnisme » (orthodoxie). Le principe électif bénéficia à Ali qui se fit élire en 656 quatrième Calife (successeur) du prophète Mohammed. En 661, Ali, soupçonné de vouloir instaurer une lignée dynastique au profit de sa propre famille, fut combattu et assassiné à Najaf. Ses partisans, les « chiites » (littéralement : les « partisans », sous entendu : d'Ali) continuèrent la lutte sous la bannière de son fils Hussein qui fut à son tour tué en 680 à Kerbala. Persécutés par le pouvoir sunnite, dans l'incapacité de maintenir la lignée des Imams successeurs d'Ali, le douzième, *Mohammad el-Mahdi*, pour le chiisme duodécimain (croyance en douze Imams qui se succèdent après la mort du prophète Mohammad) ayant été occulté en 873, la communauté chiite entre dans une période historique de repli.

La croyance en l'occultation (*ghayba*) du douzième Imam, qui bien que « caché » reste présent, prive le chiisme d'un socle doctrinal pour sa théorie du pouvoir. En pratique, l'impossibilité d'asseoir une autorité politique sur une lignée durablement brisée conduit la

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

communauté chiite à vivre dans un détachement de plus en plus grand vis à vis de toute autorité politique considérée, à l'instar du pouvoir des Califes sunnites, comme partielle et injuste. Depuis l'occultation du douzième Imam, il n'y a pas de doctrine chiite du pouvoir légitime sur terre. Seul le retour de « l'Imam occulté », al-Mahdi, le douzième, pourra inaugurer un règne de paix et de justice sur terre. Telle est l'origine du quietisme chiite. Il combine une exclusion doctrinale et une persécution historique avec la croyance forte dans un messianisme religieux fervent et mobilisateur.

La situation de la communauté chiite se transforme radicalement avec l'instauration de la dynastie Séfévide (1501-1736) qui proclame le chiisme duodécimain religion d'Etat en Iran. Pour la première fois, le pays, à la population chiite, est gouverné par des princes chiites. Les *mollahs* peuvent se départir de leur prudence traditionnelle mais pour autant continuent à considérer tout pouvoir comme « illégitime » avant le retour de « l'Imam occulté ». Les Séfévides adhèrent à cette doctrine et reconnaissent que « l'Imam occulté » et « attendu » est en réalité le dirigeant légitime. Avec l'avènement de la dynastie Qajar (1787-1925), l'Iran entre dans une phase historique de modernisation au contact des idées de l'Occident. Mais le pays doit également faire face aux visées des grandes puissances de l'époque sur son territoire. Le pouvoir politique iranien ne cessera dès lors de s'affaiblir, en particulier à la suite des défaites cuisantes subies face à la Russie en 1813 et 1828. Les princes qajars se rapprochent dès lors du clergé, recherchant son appui pour restaurer une autorité sérieusement entamée.

Du coup, l'influence et le pouvoir des exégètes et interprètes de la loi (*moujtahed*) se renforcent et s'accroissent. Ces derniers ont conscience de « partager » le pouvoir avec le Prince. Dans le même temps, la théologie chiite se modernise. Un courant novateur, dit « *usuli* » (par allusion aux *usul* ou fondements), initié à l'époque des Séfévides, tourné vers l'interprétation et l'exégèse, s'affirme et finit par prévaloir sur un autre dit « *akhbari* » ou « traditionaliste » (par allusion aux traditions du prophète *Mohammad* et des douze *Imam*-s). Cette primauté des autorités religieuses *usuli* a conféré, pour la première fois, un véritable rôle politique au clergé⁴.

Dans la foulée de cet affaiblissement historique et de renouveau doctrinal, le haut clergé s'est trouvé investi de nouvelles prérogatives en même temps qu'il a vu sa charge symbolique s'accroître. Le prestige des hommes de religion, notamment des plus savants, augmente. Une dignité nouvelle est instituée : celle d'ayatollah (signe de Dieu). Certains d'entre les *ayatollahs*, sont même distingués et dits *ayatollahs ozma* ou *Grands ayatollahs*. Ils sont pour la communauté des exemples de science et de vertu : ils deviennent des « marjaa-è taqlid » ou « sources d'imitation »⁵. Le prestige de la fonction cléricale est alors à son apogée. Une hiérarchie inédite s'introduit et s'institutionnalise donc au sein d'un clergé jusque-là égalitaire et éclaté. Au prestige religieux et social s'attache de plus des privilèges et des retombées matérielles non négligeables. Les dignitaires religieux perçoivent le produit de l'impôt religieux ainsi qu'une dîme de la part de leurs disciples. Cette montée en puissance de l'*establishment* religieux, qui coïncide avec un délitement de l'autorité politique, verra bientôt le haut clergé en tête des luttes sociales et politiques. Il s'oppose ainsi, à la fin du 19^e siècle, aux concessions économiques accordées aux Britanniques et aux Russes, puis plaide pour un ordre constitutionnel moderne dont il est le promoteur, avec la proclamation de la Constitution de 1906⁶.

Le parcours remarquable et paradoxal des religieux chiites

Remarquable, car les clercs iraniens seront parvenus à s'imposer et à se structurer tant au plan sociétal qu'au plan de l'influence politique. Ils auront aussi réussi une formidable révolution théologique au plan de l'exégèse des textes et de leur interprétation, c'est-à-dire au plan de l'herméneutique religieuse.

Paradoxal, car la théologie politique chiite, qui s'était toujours tenue à distance du politique, se confinant avec constance dans une posture quiétiste, s'est trouvée de plus en plus mêlée aux affaires de la nation. Nécessité faisant loi, au vu du contexte historique, les autorités religieuses ont été amenées à s'engager, sans doute à leur corps défendant dans les luttes sociales et politiques de la nation. Les dignitaires religieux ont fini par entrer en politique. Toutefois,

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

cette contingence historique n'a pas suffi à dévaloriser ou rendre caduque la théologie politique chiite traditionnelle. Le quiétisme est demeuré la doctrine théologico-politique communément agréée. Après l'agitation sociale et politique du début du 20^e siècle, les autorités religieuses reconduiront avec l'avènement de la dynastie des Pahlavi (1925-1979) la même attitude de défiance et de distance vis à vis du pouvoir politique⁷, avant d'opter à nouveau pour une forme d'interventionnisme à partir des années 1960, avec la radicalisation des luttes sociales en Iran. Les élites religieuses ont alors pris conscience du rôle qu'elles pouvaient jouer auprès de couches sociales désemparées, arrachées à leur habitat rural par la modernisation accélérée initiée par le Chah. Ces nouvelles conditions sociales ont servi de terreau au quiétisme d'un mouvement social protestataire, devenu anti-monarchique et dont la direction fut longtemps disputée entre le clergé et le parti communiste, le Toudeh, avant que ce dernier ne soit écrasé et éradiqué par la révolution islamique. Avec l'imam Rouhollah Moussavi Khomeyni et la lutte qu'il symbolisa contre le pouvoir du Chah, la doctrine du « pouvoir du docte » fut théorisée, fournissant désormais l'armature théologique de légitimation de l'autorité des religieux sur les destinées politiques de la nation. En ce sens, explique Moham-mad Ali Amir-Moezzi, « le khomeynisme, que l'on pourrait qualifier d'ultra-usûlisme, peut être perçu comme l'aboutissement d'un processus historique et doctrinal presque millénaire qui va de la rationalisation à l'idéologisation »⁸.

LA DOCTRINE DU VÉLAYET-È FAQIH ET LA RÉPUBLIQUE ISLAMIQUE D'IRAN

Avec l'arrivée au pouvoir de l'imâm Khomeyni, la doctrine du *vélayet-è faqih* devient l'idéologie officielle du régime. L'imam Khomeiny avait, durant son exil à Najaf au cours des années 1960 et 1970, élaboré le concept de l'autorité des religieux, toujours dans la perspective d'un mandat temporaire « en attendant le retour de l'Imâm attendu ». La Constitution iranienne donna corps à ces orientations. Toutefois, la doctrine du pouvoir confiée au docteur de la loi fut contestée et rejetée, parfois durement, par la très grande

majorité des *ayatollahs*. Le charisme et l'autorité du premier Guide s'imposèrent néanmoins à tous, instaurant un contrôle du politique par le religieux qui a fonctionné jusqu'à la mort de Khomeiny.

L'introduction de la doctrine du *vélayet-è faqih* imprima de nouvelles orientations à l'institution religieuse chiite et partant à l'ordre social tout entier. Un Guide, au départ, un homme de religion réputé et reconnu, et de même rang que ses pairs les *Grands ayatollahs*, était propulsé au sommet du pouvoir et s'imposait à d'autres, religieux ou simples citoyens, au nom d'un principe, politique et constitutionnel, de primauté institutionnelle des clercs. Ce fut là l'innovation théologico-politique pensée et instaurée par le fondateur de la République islamique d'Iran. Elle n'allait pas de soi et heurtait les principes les mieux établis en matière de relations entre le religieux et le politique. Elle fut d'ailleurs vivement combattue et il n'est pas sûr qu'elle puisse être durablement acceptée.

L'une des raisons principales de sa fragilité, au-delà du raisonnement théologique, est qu'elle induit l'établissement d'un rapport hiérarchique qui contraste fortement avec une structure cléricale pluraliste à la tradition quasi-millénaire. Historiquement, les écoles religieuses chiites dans les grands centres tels que Najaf, Kerbala ou Qom ont toujours été indépendantes, autocéphales, avec une liberté de recherche et d'exégèse qui est allée se renforçant. Aujourd'hui encore, ce pluralisme joue objectivement comme une limite et un frein à toute orientation qui tend à unifier et centraliser le pouvoir au sein du clergé.

LA SUCCESSION DE L'IMAM KHOMEINY

Quoi qu'il en soit de la réception de la doctrine nouvelle, un autre vrai tournant, sur le plan pratique et doctrinal, s'est produit lorsque la succession de l'imâm Khomeyni fut ouverte. Le successeur aurait logiquement dû être choisi par les *Grands ayatollahs*, sources d'imitation. Or, la mésaventure survenue à l'ayatollah Montazeri⁹, la difficulté à faire émerger un consensus autour d'un

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

successeur parmi les *ayatollahs* et le refus de certains d'assumer la fonction de Guide ont conduit à « assouplir » les conditions requises pour prétendre à cette dignité suprême. Composé d'Ali Khamenei, Ali Akbar Rafsandjani et Ahmad Khomeiny (le fils du Guide), le triumvirat qui s'était trouvé au sommet de l'Etat durant les derniers mois de sa maladie modifia à la hâte la Constitution : désormais, il ne fallait plus forcément être marjaa pour assumer la fonction du *vélayet-è faqih*. C'est Ali Khamenei, subalterne dans la hiérarchie religieuse¹⁰, qui fut choisi. Du point de vue du prestige dont jouissait l'institution, quelque chose était dès lors cassé. La sacralité de la fonction était atteinte, non pas qu'elle fût sécularisée, mais que les exigences et les compétences théologiques attachées à son titulaire devenaient de peu de poids¹¹. Avec Ali Khamenei, le pouvoir politique du Guide se renforce néanmoins et tend vers une étatisation plus grande au détriment du haut clergé. Les amendements constitutionnels lui attribuent plus de pouvoir que n'en possédait, selon la Constitution de 1979, l'imam Khomeiny lui-même.

Toutefois, face à l'instance de guidance qu'est la *vélayet-è faqih* désormais assumée par Ali Khamenei, les résistances sont nombreuses, limitant la monopolisation du pouvoir religieux du Guide. Elles proviennent d'abord des critiques émises par les *ayatollah-s* hostiles à l'autorité du *vélayet-è faqih*. Elles résultent également de l'inégale richesse des *ayatollah-s* et de la diversité des écoles. Ces deux sources de différenciation et de relative autonomie par rapport à l'autorité du Guide constituent des limitations objectives du pouvoir religieux du Guide, qui méritent d'être développées.

La première limitation à apporter au pouvoir du Guide tient à l'autonomie financière des *ayatollahs*, notamment les plus importants, face au pouvoir « central » du Guide. En effet, quelle que soit l'importance de l'institution du *vélayet-è faqih*, l'autorité d'un *ayatollah* tient aux ressources propres, tant académiques (nombre d'étudiants) que financières, qu'il est susceptible de mobiliser. Le « poids » d'un *ayatollah* se mesure à l'importance des fonds qu'il est capable de collecter auprès de ses fidèles. Plus un *ayatollah* est important en prestige et en réputation, plus nombreux

seront les fidèles qui demanderont son avis, suivront ses conseils et qui lui verseront des subsides et la dîme musulmane (*khoms*). De ce fait, un *ayatollah* réputé sera en mesure d'allouer des bourses d'études, toujours plus nombreuses, aux étudiants qui souhaitent se former auprès de lui et seront ses futurs disciples¹².

- 1 La pluralité des centres de formation théologique favorise la diversité des exégèses et des interprétations théologiques. Elle suscite une multiplication des positions théologico-politiques et des lieux de formation. Ce sont là autant de pôles autonomes d'autorité religieuse qui s'opposent à une centralité du savoir¹³. Khamenei a essayé de contrer ce phénomène en favorisant des modes « inédits » de recrutement des futurs responsables religieux. En marge des écoles assurant l'acquisition de véritables compétences académiques sanctionnées par des autorités religieuses incontestées, des formations conduisant à une diplomation rapide ont été mises en place durant les dernières années. Plusieurs jeunes cadres ambitieux du régime sont ainsi devenus *mollahs* sans avoir reçu une véritable éducation religieuse. Ils aspirent à un pouvoir local et se créent des espaces d'influence à mi-chemin entre l'administration et les hautes autorités religieuses. Tenus en suspicion par les *Grands ayatollahs*, ils sont le plus souvent les instruments du Guide et de ses services.

LES ÉVÉNEMENTS DE JUIN 2009 : L'ATTITUDE DES CLERCS

La contestation qui s'est déclenchée le 12 juin 2009, à la suite des résultats des élections présidentielles, a révélé la solitude du pouvoir, par rapport au haut-clergé d'une part, et à la société d'autre part. Le mouvement social et politique qui perdure en dépit de la répression du régime peut être appréhendé comme un mouvement civique profond, dont il faut aussi considérer la dimension religieuse, au travers notamment des critiques manifestes du haut clergé. Quatre traits en ont marqué l'éclosion :

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

1- Le mouvement social et politique en Iran s'est constitué autour de la protestation contre la fraude électorale¹⁴. Sa base de rassemblement est, de ce fait, à la fois très vaste et très volatile et, pourrait-on dire, très peu idéologique. Il regroupe un vaste ensemble d'individus venus d'horizons divers qui se mobilise par intermittence, à l'occasion de funérailles, de célébrations à la mémoire des victimes, ou encore de manifestations contre la répression croissante. Le lien qui les unit provient davantage d'un sentiment partagé d'indignation face à la duperie du régime, que d'une conception de la démocratie, certes sous-jacente, mais diversement entendue et confusément revendiquée, sans *a priori* ni connotation idéologique toutefois.

2- Les leaders du mouvement civique sont tous « du sérail ». Moussavi¹⁵, Karoubi¹⁶, Rezaï¹⁷, Khatami¹⁸, et d'une certaine manière, sans doute plus tacticienne et opportuniste, Rafsandjani¹⁹, n'ont pas jusque-là remis en cause les structures du régime. Dans sa première radicalisation, la contestation s'inspire des principes et des voies de la réforme prônée par les partisans du courant khatamiste. L'écoute de la demande citoyenne rappelle le mot d'ordre qui caractérisa les années Khatami, marquées par la volonté des réformistes d'une ouverture sur le peuple et d'une participation plus grande des citoyens. Cette revendication d'écoute, reprise à la suite de la fraude électorale par les personnalités réformistes, apparaît comme une demande récurrente que le système est incapable de satisfaire. Dès lors, si comme tout le laisse présager, le durcissement du régime et l'accentuation de la répression devaient se poursuivre, la contestation pourrait déborder du cadre institutionnel républicain pour s'en prendre cette fois aux fondements mêmes de la République islamique.

3- Pas plus qu'il n'est révolutionnaire, le mouvement populaire du 12 juin n'est une révolution anti-religieuse. A aucun moment n'a effleuré de manière un tant soit peu structurée une critique des fondements religieux du système. En revanche, il faut relever que le cri de ralliement des manifestants est toujours « Dieu est grand », à savoir le même slogan que celui qui avait cours lors des émeutes qui renversèrent la dynastie des Pahlavi. A l'époque,

le slogan voulait dire : « A bas le Chah » ; aujourd'hui, il signifie pour les manifestants : « A bas le tyran ». En réalité, on reste dans une société qui utilise encore la référence religieuse et dont les manifestations civiles sont empreintes de religiosité²⁰. Tout se passe comme si l'utilisation du référent religieux servait à renvoyer « dans leur camp » les religieux : on se revendique de Dieu pour signifier aux religieux leurs limites. Ce qui s'indique n'est donc pas une prise de distance d'avec la religion mais d'avec les religieux. Un premier effet de cette prise de distance critique se traduit par le discrédit qui touche non seulement le Guide mais également la fonction de guidance elle-même et indirectement l'institution du *velayet-è faqih*.

4- La contestation du Guide est l'effet le plus immédiat et le plus spectaculaire des événements enclenchés le 12 juin. La polémique est à la fois politique et théologique. Elle touche en Ali Khameneï la personne du Guide pour le soutien politique apporté à Mahmoud Ahmadinedjad²¹ et la caution puis la confirmation données à sa réélection. Elle atteint aussi pour la première fois de manière publique et collective l'institution du « gouvernement du jurisconsulte », dont le fonctionnement apparaît contradictoire au plan institutionnel. En effet, entre le résultat réel et escompté des urnes, expression du suffrage démocratique du peuple, et son annulation par le biais d'une manipulation frauduleuse, manifeste aux yeux de tous et avalisée par le « *faqih* », jamais le système politique installé par la révolution islamique en Iran n'aura autant montré sa contradiction interne. Sur un plan éthique d'abord, le silence du Guide, dans un premier temps, puis son refus qu'il soit procédé à de nouvelles élections, le font apparaître comme complice d'une tricherie d'envergure. Sur le plan des institutions également, le régime envoie des signaux contradictoires entre le recours à des procédures démocratiques et l'usage d'un droit « théocratique » à disposer de la volonté populaire. Ce dysfonctionnement, qui affecte à la fois la tutelle morale du Guide de la révolution et le mode de gouvernement du jurisconsulte, n'aura échappé à personne. Les *Grands ayatollahs* eux-mêmes ont vu, très tôt, les limites et les apories découlant de la récupération religieuse d'une élection politique contestée²². Il faut d'ailleurs rappeler que les *Grands ayatollahs* sont hostiles dans leur

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

très grande majorité à l'institution même du *vélayet-è faqih*. En revanche, le « bas-clergé », lui, se montre plus respectueux du pouvoir du Guide et se pose en défenseur de ses compétences et de sa ligne politique, plus dépendant qu'il est des subsides du « docteur de la loi ».

Que signifient ces critiques du haut clergé ? Elles ne sauraient indiquer l'imminence d'un renversement du pouvoir ou de sa contestation radicale. Elles sont, d'une part, à lire à la lumière d'un effritement et d'un éparpillement du « front religieux », ainsi que comme la confirmation qu'une majorité de hauts dignitaires reste hostile à l'égard de la politique suivie par le Guide et de son protégé Ahmadinejad. Elles sont, d'autre part, à mettre au compte du discrédit qui atteint la fonction religieuse du pouvoir. Loin de faire corps face à la menace d'un effritement du pouvoir des religieux, les *Grands ayatollahs* critiquent le Guide et l'appui qu'il continue de témoigner à Ahmadinejad.

Cette réaction du clergé ne laisse pas de faire question. Comment comprendre les critiques formulées par de grands dignitaires, critiques qui ne peuvent qu'affaiblir en définitive l'*establishment* religieux tout entier ? L'hypothèse la plus favorable serait que les hauts dignitaires religieux, conscients du mécontentement populaire et de l'étendue du rejet des institutions, tentent de canaliser le mécontentement en relayant la contestation pour protéger leur pouvoir d'influence et le rang qui est le leur au sein de la société iranienne. Mais là encore, la critique n'est pas sans risque : il n'est pas sûr qu'en s'en prenant au discernement et aux choix du seul Guide, ils parviennent à sauver tout à fait un corps institutionnel compromis par sa plus haute institution et son plus haut représentant. L'autre hypothèse serait d'accréditer une division plus profonde au sein du clergé sur le rôle que devraient continuer à jouer les religieux au sein des institutions politiques de la république islamique.

Si rien, pour le moment, ne semble remettre en question l'institution du *vélayet-è faqih* elle-même, on peut penser qu'à terme les réserves du haut clergé quant au rôle politique des religieux finiront par se manifester, surtout si la composante militaire du régime

devait à l'avenir occulter le rôle du Guide. Dans l'intervalle, l'attitude critique du haut clergé ne fait que reconduire une défiance vis à vis d'institutions avec lesquelles il a maintenu une distance certaine ainsi qu'une méfiance à l'égard d'un président tenu pour imprévisible, peu à même de diriger le pays et de négocier avec l'Occident, mais qui continue de se prévaloir de l'appui du Guide.

CONCLUSION

L'intervention des religieux iraniens dans les domaines sociaux et politiques est relativement tardive. Elle se fait à la fin du 19^e siècle, au moment des grandes luttes économiques et sociales. Le chiisme se départit alors de sa doctrine traditionnelle : le quiétisme. Le vingtième siècle verra un retour à cette tradition, avant d'être à nouveau mise à mal à partir des années 1960 par la radicalisation des luttes sociales en Iran.

Avec l'avènement de la République islamique et l'institutionnalisation de la doctrine du *vélayet-è faqih*, le clergé iranien, avec l'imam Khomeiny, se trouvait à la tête du mouvement social et aux commandes des rouages essentiels de l'Etat. Or aujourd'hui, après le tournant du 12 juin, la domination des clercs est, à l'inverse, remise en cause par l'ampleur du mouvement social de contestation et par la fragilisation des institutions.

Du coup, on est en droit de s'interroger sur l'avenir de l'emprise des religieux sur la société iranienne et son Etat²³. Quel peut être l'avenir de la doctrine du *vélayet-è faqih*, à présent que la fonction de Guide dont elle est le support et l'armature idéologique est questionnée ? A coup sûr, une telle doctrine ne pourra plus être invoquée avec force symbolique ou pertinence dans l'espace religieux et politique qui est le sien. De plus, il est à parier que son caractère inédit, sa marginalité doctrinale et ses modalités erratiques de fonctionnement font du *vélayet-è faqih* une doctrine à l'avenir incertain, qui ne survivra pas, de toutes les manières, à la République islamique elle-même et dont il est désormais exclu qu'elle s'exporte²⁴.

Les dimensions religieuses de la crise iranienne

Dans l'immédiat, l'Etat iranien devra composer avec un Guide affaibli, flanqué d'un Président impopulaire et pour beaucoup illégitime qui continuera à ordonner la répression²⁵, mais aussi avec une armée des *pasdarans* secondée par des milices fortes. Il faut en outre prendre en compte l'état critique dans le lequel se trouve l'économie iranienne, en tant que facteur aggravant de la crise institutionnelle actuelle.

Tant que n'est pas remis en cause le système constitutionnel et politique de l'Iran, les religieux continueront à faire partie d'un système politico-légal dans lequel ils bénéficient, à travers le Guide notamment, d'un statut symbolique et politique essentiel.

A cet égard, la mort du Grand ayatollah Montazeri le 19 décembre 2009 aura été assurément un coup dur pour la « mouvement vert » de contestation engagé le 12 juin 2009. Le mouvement d'opposition a perdu une autorité religieuse qui lui donnait une légitimité et qui contribuait de l'intérieur à affaiblir la légitimité du Guide et du groupe de clercs qui l'appuient. Le haut clergé chiite, lui-aussi, aura été affecté par la disparition de Montazeri. Il faut rappeler que ce dernier fédérait autour de lui un ensemble de *Grands ayatollahs* (Saanei, Golpayegani, Shirazi, Bayat-Zanjani) qui étaient globalement dans sa mouvance, bien qu'aucun d'eux n'aient été aussi loin que lui dans la contestation de l'institution du *velayet-e faqih* (gouvernement du docteur de la loi).

L'évolution de la pensée de Montazeri l'avait amené à opposer de plus en plus l'institution théocratique aux exigences de la démocratie. Il envisageait, non sans appréhension de la part des autres religieux, la remise en cause des fondements de la doctrine théocratique par l'institution de la démocratie. C'est ce qui en avait fait le père de la « révolution verte ». Sa disparition a été un coup dur directement porté aux réformateurs Mousaoui et Karoubbi, qui sont désormais à la merci de la police du pouvoir sans qu'une tutelle religieuse ne vienne amortir le harcèlement du groupe au pouvoir.

Notes :

1. Du point de vue de la translittération du terme arabo-persan « imam », il est convenu qu'en majuscule, ce mot renvoie, pour le chiisme duodécimain ou septimain, à la lignée des successeurs, infailibles et inspirés par Dieu, du Calife et premier Imam Ali. En minuscule, le vocable imam fait référence à un dignitaire chiite de haut rang.

2. Cependant, la Constitution stipule également que « les affaires du pays doivent être conduites avec l'appui de l'opinion publique, par la voie d'élections - l'élection du Président de la République, des représentants de l'Assemblée du Conseil islamique, des membres de conseils etc. » (Sixième Principe). Concernant le Guide suprême, il est « élu » par l'Assemblée des experts, eux-mêmes « élus par le peuple » comme le précise le Cent-septième Principe de la Constitution du 31 mars 1979.

3. Cf. l'ouvrage rédigé en 1970 par l'imam Khomeiny alors en exil à Najaf, *hukumat-è islami (Le gouvernement islamique)*.

4. « Tirant sa légitimité de son appartenance doctrinale, et cherchant à créer un autre pôle politico-religieux face au califat sunnite des Ottomans, le pouvoir séfévide sentait le besoin d'une idéologie religieuse imâmite. S'ajoutant aux savants locaux, des juristes-théologiens furent invités de Syrie, d'Irak et de Bahreïn pour mettre en place une véritable armature idéologique afin d'appuyer la conception séfévide du chiisme ». Mohammad Ali Amir-Moezzi, « L'Islam iranien », in Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (dir), *Encyclopédie des Religions*, Editions Bayard, 2000, pp. 801-806.

5. Cette innovation cléricale est proposée et théorisée par le Cheikh *Murtada Ansari* (mort en 1864).

6. Cf. J. Maïla, « L'Islam moderne : entre le réformisme et l'Islam politique », in F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, *op. cit.*, p. 847-861.

7. Cf. la position quiétiste du clergé iranien, notamment du *Grand ayatollah*, à l'immense réputation Burujrudi, (mort en 1961) qui refusa de condamner le coup d'Etat contre Mossadegh en 1953.

8. M. A. Amir-Moezzi, *op. cit.*

9. Les mises à l'écart successives, par l'imam Khomeiny lui-même, de son successeur désigné l'*ayatollah* Montazeri, l'un de ses premiers compagnons d'aventure révolutionnaire, puis celle de l'*ayatollah* Golpayegani, grand *marjaa* de Qom, qui avait été désigné par Khomeiny dans son testament pour présider à la prière au moment de ses funérailles, furent à l'origine d'une première entorse sérieuse au caractère religieux de la légitimité.

10. Il n'était que *hojat al-islam (preuve de l'Islam)*, grade inférieur à celui d'*ayatollah*.

11. Avec la désignation d'Ali Khamenei, « que Khomeiny lui-même n'avait jamais appelé *ayatollah*, la fonction perdait sa sacralité, permettant au pouvoir de se séculariser insensiblement ». Yann Richard, *L'Iran. Naissance d'une république islamique*, Ed. de la Martinière, 2006, p. 329.

12. L'*ayatollah* Ali Sistani, à Najaf (Irak), est ainsi en mesure aujourd'hui d'assurer à ses étudiants des bourses bien supérieures, en nombre et en numéraire, à celles qu'accordent d'autres *ayatollahs* à leurs étudiants. Il peut rivaliser aussi, à cause du prestige de la ville sainte où il réside, en honneurs et en puissance avec les dignitaires installés à Qom par exemple.

13. Le parcours singulier de l'*ayatollah* Hossein Ali Montazeri est ainsi significatif. Khomeyniste de la première heure, écarté et placé en résidence surveillée jusqu'en 2003 dans un deuxième temps, il a formé jusqu'à son décès en décembre 2009 des disciples qui appartiennent désormais à une mouvance critique.

14. Le discours de « diplomatie réparatrice » prononcé au Caire par le Président Obama le 4 juin

a contribué à dérouter le régime iranien, qui exploitait jusqu'alors la menace représentée par les puissances étrangères. L'hypothèse est communément avancée que la fraude électorale aurait été conçue comme une réponse à une approche américaine jugée conciliatrice, voire tacticienne.

15. Mir Hossein Moussavi, candidat « réformateur » à l'élection présidentielle de juin dernier, a été Premier ministre de 1981 à 1989. Cette fonction a par la suite disparu.

16. Mehdi Karoubi a été le porte-parole du Parlement de 1989 à 1992 et de 2000 à 2004. Il a été conseiller au guide suprême et membre du Conseil de discernement, jusqu'à ce qu'il démissionne de tous ces postes politiques le 19 juin 2005, après le premier tour des élections présidentielles.

17. Mohsen Rezaï, candidat « conservateur » à l'élection présidentielle de juin et proche de Rafsandjani, a été commandant en chef des pasdarans de 1981 à 1997. Il est actuellement secrétaire du Conseil de discernement.

18. Mohammad Khatami a été président de la République de 1997 à 2005. Candidat à l'élection de juin dernier dans un premier temps, il s'est finalement retiré pour soutenir Moussavi.

19. Ali Akbar Hachemi Rafsandjani a été président de la République de 1989 à 1997. Il est actuellement président de l'Assemblée des Experts et président du Conseil de discernement.

20. " La dévotion privée n'a pas cessé, concurrentement à une laïcisation ou à une sécularisation des mœurs". Y. Richard, *op. cit.*, p. 337.

21. A noter que Mahmud Ahmadinejad est devenu en 2005 le premier président « non-clerc » de la République. En effet, Khatami (1989-1997) et Rafsandjani (1997-2005), réformistes, sont tous deux *ayatollahs*.

22. Ainsi le *Grand ayatollah*, libéral, Assadollah Bayat Zanjani, s'est autorisé à douter publiquement de l'efficacité symbolique de l'onction du Guide : « la confirmation, par le Guide suprême, d'un président issu d'une élection truquée ne pourra lui accorder aucune légitimité », a-t-il affirmé. On relèvera aussi dans la même veine, la déclaration du *Grand ayatollah* Yousef Sanei, selon laquelle « il n'existe aucune justification à la suppression des droits des gens ». Ou encore celle du *Grand ayatollah* Abdolkarim Abdollahi expliquant que « le peuple avait le droit d'être entendu ». Quant au *Grand ayatollah* Montazeri, opposant notoire, il affirma qu'un régime qui en était arrivé à interdire les manifestations s'en prenait en réalité « aux fondements mêmes de l'idée de gouvernement ».

Extrait de « Iran's Mir Hosain Mousavi. Out of his shell », *The Economist*, pp. 39-40, 18-24 juillet 2009.

23. Comme l'explique Abolhassan Bani Sadr, « le régime avait déjà perdu deux des trois piliers de son pouvoir, piliers qui, dans l'histoire iranienne, avaient rendu le despotisme possible : la monarchie, la domination économique du souk dans les villes et des gros propriétaires terriens à la campagne, et le clergé. De ces trois piliers ne reste que le clergé, et son pouvoir est désormais précaire ».

A. Bani Sadr, *op. cit.*

24. Le *vélayet-é faqih* est contesté en dehors d'Iran, par l'*ayatollah* Ali Hussein Sistani en Iraq et par son disciple Mohammad Hussein Fadlallah au Liban. En revanche, le Hezibollah libanais et son chef, Hassan Nasrallah, ne font pas mystère de leur allégeance au *vélayet-é faqih* et aux orientations du Guide.

25. A souligner, à cet égard, le rôle joué par Mojtaba Khamenei, le fils cadet du Guide, dans l'organisation de la fraude et de la répression. Comme Ahmadinejad, il a été le disciple de l'*ayatollah* Mesbah Yazdi, qui continue de légitimer le recours à la violence.

