

Contre-autorité religieuse et pouvoir La dissidence dans l'islam contemporain

Abdessamad Belhaj

Number 45, Spring–Fall 2023

Discours et pouvoir dans et sur les religions

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1113243ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1113243ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal (UQAM)

ISSN

1180-0135 (print)

2291-3041 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Belhaj, A. (2023). Contre-autorité religieuse et pouvoir : la dissidence dans l'islam contemporain. *Religiologiques*, (45), 85–112.
<https://doi.org/10.7202/1113243ar>

Article abstract

Studies of dissent in contemporary Islam have focused on Islamist movements, while religious dissent itself remains an under-explored topic. This article offers new perspectives on the emergence of religious counter-authority, its trajectory and status in the religious field, the mechanisms of exclusion, the claims, practices and limitations of counter-authority figures. We conduct this analysis based on two cases : that of Moḥsen Kadīvar, the Iranian Shiite theologian-jurist who rebelled against the religious establishment in Iran, and that of Sa'd al-Dīn al-Hilālī, an Egyptian Sunni Azharite theologian-jurist who dissented from his al-Azhar institution. Kadīvar challenged the authority and power of jurists in Iran, while al-Hilālī, protected by political power in Egypt, opposed only the religious authority of al-Azhar.

© Abdessamad Belhaj, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Contre-autorité religieuse et pouvoir : la dissidence dans l’islam contemporain

*Abdessamad BELHAJ**

Résumé : Les études sur la dissidence dans l’islam contemporain se sont focalisées sur les mouvements islamistes alors que la dissidence religieuse proprement dite reste un sujet peu exploré. Cet article propose de nouvelles perspectives sur l’émergence de la contre-autorité religieuse, son parcours et son statut dans le champ religieux, les mécanismes d’exclusion, les revendications, les pratiques et les limites des figures de la contre-autorité. Nous menons cette analyse à partir de deux cas : celui de Moḥsen Kaḏīvar le théologien-juriste chiite iranien qui s’est rebellé contre l’ordre établi religieux en Iran et celui de Sa’d al-Dīn al-Hilālī, un théologien-juriste azharite sunnite égyptien qui a fait dissidence de son institution al-Azhar. Kaḏīvar a remis en cause l’autorité et le pouvoir des juristes en Iran tandis qu’al-Hilālī, protégé par le pouvoir politique en Égypte, s’est opposé uniquement à l’autorité religieuse d’al-Azhar.

Mots clés : autorité, pouvoir, dissidence, islam, Moḥsen Kaḏīvar, Sa’d al-Dīn al-Hilālī

Les études sur la dissidence dans l’islam contemporain, notamment au cours des trois dernières décennies, se sont concentrées sur les mouvements islamistes en tant que rébellion politique, tandis que la dissidence au sein des établissements religieux reste un sujet peu exploré (Bano, 2021 ; Teik *et al.*, 2014 ; Lacroix 2011 ; Martinez-Gros et Valensi, 2004). En outre, un

* Abdessamad Belhaj est chercheur sénior en islamologie rattaché au Centre interdisciplinaire d’études de l’islam dans le monde contemporain (CISMOC) et à l’Université catholique de Louvain.

nombre considérable d'ouvrages ont été publiés sur la dissidence comme tendance intellectuelle antireligieuse, principalement défendue par quelques idéologues libéraux et laïques du monde musulman (Rahim, 2013 ; Firat et Shareah Taleghani, 2020). Le corpus de recherches existant sur la dissidence suggère que celle-ci est synonyme d'intolérance et conduit à l'affrontement entre les mouvements politiques islamistes et les intellectuels d'esprit occidental, d'une part, et les régimes au pouvoir dans le monde musulman, d'autre part. Ces approches ne font pas la distinction entre autorité (le droit d'agir) et pouvoir (le pouvoir d'agir) (Scruton, 1982 : 32 ; Eraly, 2015 : 101–107 ; Avon, 2017 ; Voguet et Troadec, 2022) et n'ont pas réussi à aborder la dissidence en tant que contre-autorité ; elles promeuvent généralement la dissidence en tant que révolte des marginaux contre le centre, des exclus contre les « pouvoirs en place/centres de pouvoir » défendus par des intellectuels d'avant-garde, des minorités ou des révolutionnaires (Marciniak et Tyler, 2015).

Nous entendons ici par « dissidence religieuse » l'acte de s'opposer à l'institution religieuse de l'intérieur. Notre intérêt porte sur la contre-autorité religieuse, un défi posé par une figure d'autorité religieuse à un ordre établi (*establishment*) religieux qui l'a autorisée à signer en son nom, et les rapports de la dissidence religieuse au pouvoir politique.

Nous ne mettons pas dans cette catégorie de dissidence religieuse les nouveaux penseurs musulmans en Syrie ou en Égypte (Roussillon, 2005), les intellectuels réformistes iraniens tel Abdolkarim Soroush (Ghamari-Tabrizi, 2008) ni la nouvelle herméneutique coranique (Marcotte, 2010). Ces travaux et d'autres¹ introduisent les lectrices et lecteurs d'une manière pertinente à la nouvelle pensée musulmane. Par exemple, les travaux plus récents de Constance Arminjon Hachem se concentrent sur la réforme religieuse. Son ouvrage *Les droits de l'Homme dans l'islam shi'ite. Confluences et lignes de partage* (2017) propose une histoire de la pensée chiite réformiste moderne. Elle reprend la même approche dans son livre *Vers une nouvelle théologie en islam* (2022), se penchant sur les discours réformistes d'intellectuels égyptiens, iraniens et turcs. De même, l'ouvrage volume corédigé par Ali Akbar

¹ La liste est longue, mais le travail de Carol Kersten (2019) est une excellente cartographie de la nouvelle pensée musulmane.

et Abdullah Saeed intitulé *Contemporary Approaches to the Qur'an and its Interpretation in Iran* (2021) introduit aux approches herméneutiques d'intellectuels et de clercs iraniens qui adoptent des postures modernistes sur le genre, les droits de l'homme, la démocratie et la gouvernance. N'empêche que ces discours de la réforme ou de la critique dans la transgression de l'autorité religieuse des clercs ou dans la mise en place de figures d'autorité alternatives (notamment celle des intellectuels) sont importants. Effectivement, sur ce sujet la littérature scientifique est abondante.

Dans les sociétés musulmanes, la dissidence n'est pas nécessairement une protestation contre le pouvoir, un mouvement militant, libéral-laïc ou antisystème ; elle se manifeste souvent sous la forme d'une dissidence religieuse au sein des institutions religieuses existantes, dans la mesure où ces institutions tolèrent certaines formes de dissidence, contestant l'autorité religieuse mais ne protestant pas nécessairement contre le pouvoir ou visant un changement ou un bouleversement radical. Cependant, les dynamiques qui sous-tendent la dissidence religieuse en tant que contre-autorité ne sont pas entièrement comprises.

Cet article explore l'émergence de la contre-autorité religieuse, ses trajectoires et son statut dans le champ religieux, les mécanismes d'exclusion, les revendications, les pratiques et les limites des figures de la contre-autorité dans l'islam contemporain. Nous menons cette enquête à partir de deux cas : celui de Sa'd al-Dīn Mus'ad al-Hilālī, théologien-juriste azharite sunnite égyptien en dissidence par rapport à son institution al-Azhar et celui de Moḥsen Kadīvar, théologien-juriste chiite iranien en rébellion contre l'ordre établi religieux en Iran. Kadīvar conteste l'autorité et le pouvoir des juristes en Iran tandis qu'al-Hilālī, protégé par le pouvoir politique en Égypte, ne s'oppose qu'à l'autorité religieuse d'al-Azhar ; ces formes de dissidence représentent les deux paradigmes de la relation entre contre-autorité et pouvoir : premièrement, le modèle iranien de symbiose entre autorité religieuse et pouvoir politique qui prend invariablement les actes de contre-autorité pour des formes de dissidence politique ; deuxièmement, l'autonomie relative de l'autorité religieuse par rapport au pouvoir en Égypte, et dans l'islam sunnite en général, permet l'émergence d'une contre-autorité qui ne risque pas d'être persécutée.

J'ai choisi ces deux figures d'autorité comme cas d'analyse pour deux raisons. Premièrement, lorsque j'ai commencé à travailler sur la question de l'autorité en islam en 2015, j'ai pu observer dans les milieux chiites et sunnites, que j'ai fréquentés en Europe aussi bien que dans le monde musulman, les échos relatifs aux discours d'al-Hilālī et de Kadīvar ; ces deux figures d'autorité religieuses ont suscité de l'intérêt auprès des réformistes et des chercheurs, car tout en jouissant de l'autorité épistémique, morale et religieuse, ils ont défié leurs institutions religieuses. Deuxièmement, al-Azhar et le clergé iranien constituent les institutions les plus durables et influentes dans les mondes sunnites et chiites respectivement. Ces institutions entretiennent aussi les rapports les plus complexes avec le pouvoir politique. Il m'est paru donc raisonnable d'opter pour des figures d'autorité religieuse de ces deux pays.

Sa'd al-Dīn al-Hilālī contre al-Azhar

L'autorité religieuse en Égypte (représentée par al-Azhar) entretient une relation longue avec l'État égyptien, parfois conflictuelle, parfois mutuellement profitable.² Si la concurrence au sein de la sphère religieuse égyptienne est un fait exploité par l'État égyptien pour garder la mainmise sur l'autorité religieuse, il est également vrai que l'État et al-Azhar coopèrent à des fins de légitimation religieuse et politique (Bano et Benadi, 2018). Cet article montre au contraire comment l'État, tout aussi habilement, utilise les institutions publiques pour renforcer la légitimité populaire d'al-Azhar, tout en veillant à ce qu'elle reste utile aux fins de la légitimation politique. Le pouvoir politique et l'autorité religieuse en Égypte, bien que distincts, restent étroitement imbriqués et indissociables. Cette coopération donne naissance à l'islam « officiel » égyptien, régi par l'État, et même s'il est fragmenté, il représente la majorité des écoles juridiques et des doctrines théologiques du pays, supervise la prédication, l'enseignement, la fatwa et les fondations religieuses. Il faudrait souligner qu'au fil des

² Créée en 970 par les Fatimides, une dynastie chiite ésotérique du Caire, l'institution d'al-Azhar est devenue, aux XII^e et XIII^e siècles, sunnite sous les Ayyoubides, puis sous les Mamelouks. En tant qu'autorité religieuse, al-Azhar a connu de multiples pouvoirs politiques, des Fatimides au régime d'al-Sisi. Elle a fait preuve de résilience face à ces pouvoirs dans leurs différentes permutations, voir Zeghal (1996) et Bano et Benadi (2019).

hauts et des bas de cette alliance, al-Azhar et l'État s'accordent sur des aspects normatifs, dont la reconnaissance de l'islam comme l'identité religieuse principale du pays, qui est non seulement inscrite dans les constitutions du pays pendant son histoire contemporaine, mais aussi par les fonctions qu'al-Azhar occupe avec le soutien de l'État, y compris dans la formation et l'encadrement des centaines de milliers d'étudiants inscrits chaque année dans ses instituts et facultés.

Bien qu'elle soit habilitée par l'État égyptien, l'autorité religieuse d'al-Azhar est fréquemment contestée de l'intérieur par de jeunes salafistes azharites, des sympathisants des mouvements islamistes, en particulier les Frères musulmans, ainsi que par des érudits religieux critiques (Aşik, 2012 ; Schallenberg, 2006). L'une des voix les plus dissidentes au sein d'al-Azhar est celle de Sa'd al-Dīn al-Hilālī, une figure religieuse établie et très médiatisée qui conteste al-Azhar depuis plus d'une décennie maintenant.

Le processus d'autorisation

Sa'd al-Dīn Mus'ad al-Hilālī (né à Mansoura en Égypte en 1954) est un prédicateur, juriste et universitaire musulman égyptien qui, depuis 1996, est professeur de jurisprudence comparée à la faculté de charia et de droit de l'université al-Azhar. Il a fait ses études primaires et secondaires dans les écoles d'al-Azhar ; il est diplômé de la faculté de charia et de droit d'al-Azhar au Caire en 1978 et a obtenu son doctorat en droit comparé à l'université d'al-Azhar en 1985. Il a été doyen de la faculté des études islamiques et arabes de la branche d'al-Azhar à Assouan et doyen de la faculté des études islamiques et arabes de la branche d'al-Azhar à Damiette dans les années 1990. Il a également été chef du département de la jurisprudence et de la théorie juridique islamique au Collège de la charia, à l'Université du Koweït, (2002–2004). Hilālī a travaillé comme consultant religieux pour un certain nombre de ministères, de médias et d'organes de recherche sur la « jurisprudence islamique », le *fiqh*. L'œuvre d'al-Hilālī (plus de 15 livres) a été reconnue notamment sur les questions médicales et financières de la « jurisprudence islamique », ou *fiqh*, obtenant des prix prestigieux du Koweït, d'Égypte, des Émirats arabes unis et d'Arabie saoudite (*Conseil national de la femme*. s.d.).

Au sein d'al-Azhar, al-Hilālī a été nommé professeur assistant en 1979 à la faculté de charia et de droit d'al-Azhar, ayant été chargé de transmettre les connaissances religieuses aux futures autorités religieuses. Il est devenu une autorité religieuse en vertu de son doctorat obtenu à al-Azhar en 1985, ce titre universitaire étant le plus haut degré de reconnaissance savante (*‘ālimiyya*). Un tel titre distingué lui permet non seulement d'être un transmetteur de savoir religieux, mais aussi un participant à sa production. Son décanat à la Faculté des études islamiques et arabes dans les années 1990 l'a confirmé comme membre distingué de l'élite azhari. En outre, al-Hilālī a été recruté pour faire partie d'un certain nombre de comités au sein d'al-Azhar, parmi lesquels le comité scientifique permanent pour la promotion des professeurs, le comité de l'encyclopédie de la jurisprudence du Conseil suprême des affaires islamiques et le comité de l'éducation d'al-Azhar (*ibid.*). Qui plus est, al-Hilālī prononce un sermon du vendredi depuis des années à la mosquée Īmān de Mansoura.³

Au regard de l'autorité religieuse comme articulation de l'autorité individuelle et du charisme collectif, il convient de noter qu'al-Hilālī, tout en forgeant sa propre autorité religieuse, avait une foi totale dans les discours et les institutions religieuses qu'il est venu contester par la suite. Ainsi, il croyait fermement à l'autorité d'al-Azhar, à l'islam comme solution aux problèmes contemporains ainsi qu'aux méthodes islamiques traditionnelles d'apprentissage et d'interprétation (Saleh, 2019). Ainsi, sa foi en l'institution et en son discours religieux était très vigoureuse.

Le discours est corrélatif au processus d'autorisation qui confère à al-Hilālī une autorité en tant que figure de l'autorité religieuse ; en même temps, ce processus renforce l'appartenance et la loyauté envers l'institution, augmentant son autorité globale. À l'inverse, le doute conduit à la déloyauté, à l'aliénation et finalement à la dissidence.

³ 'Alī Abū al-Khayr. 2017. « Sa'd al-Dīn al-Hilālī contre la loi de l'organisation des fatwas » (Sa'd al-Dīn al-Hilālī fī muwājahat qānūn tanzīm al-fatāwā). *Almayadeen.net* (23 juin). Récupéré le 20 mars 2023 de www.almayadeen.net/articles/blog/720170.

Le processus de dissidence

En raison de son intérêt de recherche pour la « jurisprudence islamique », le *fiqh*, et la science (la biologie en particulier), al-Hilālī a voulu concilier les deux perspectives dans ses recherches. Cependant, il s’est mis à critiquer l’ordre établi religieux et le *fiqh* traditionnel, ainsi que l’écart entre les raisons scientifiques et *fiqhi* (Saleh, 2019). Sa critique appliquait systématiquement les méthodes et les outils utilisés par les *‘ulamā’*, notamment à al-Azhar. Au cours de la dernière décennie, Sa’d al-Dīn al-Hilālī est devenu la voix de la dissidence par excellence en Égypte. Ses fatwas extravagantes et sa défiance à l’égard de l’institution d’al-Azhar, ainsi que ses fréquentes apparitions dans les médias, ont fait de lui une figure publique bien connue.

Le moment de la dissidence peut être cherché jusqu’en 2010. À partir de 2010, les publications de Hilālī deviennent visiblement politiques et critiques ; en 2010, il publie *Les droits de l’homme en islam : une étude comparative, fondamentale et jurisprudentielle*, suivi de *La nouvelle approche dans la jurisprudence islamique contemporaine et politique* en 2011) En 2012, il a publié *L’islam et l’humanisme de l’État : une étude fondamentale*, traitant des doutes, offrant des recommandations ainsi qu’une initiative vers l’État humaniste universel. Dans les années 2010, al-Hilālī s’est transformé d’un juriste azharite technique à une figure de contre-autorité engagée dans le changement politique. Ses intérêts éclectiques vont des funérailles, du clonage et de l’empreinte génétique (2000–2005)⁴ aux valeurs humaines, à l’État et à la politique.

Al-Hilālī s’est largement fait connaître du public égyptien (et au-delà) par ses fatwas que les médias arabes appellent fatwas déviantes (*fatāwa shādhda*) ou fatwas étranges (*fatāwa gharība*) (‘Abd al-Wanīs, 2015). La plupart de ces fatwas ont été diffusées par la télévision égyptienne, dont la chaîne de télévision par satellite Azhari, où des questions sont posées par le public ou par des journalistes ; certaines questions reflètent de réelles préoccupations

⁴ Sa période la plus productive en tant que juriste technique se situe dans les années 2000–2005, qu’il a passées au Koweït ; c’est au cours de cette période qu’il a publié son ouvrage le plus important : *L’empreinte génétique et ses implications juridiques : une étude jurisprudentielle comparative (al-Baṣma al-wirāthiya wa ‘alā’iqhā al-shar’iya : dirāsa fiqhiya muqārīna)* (2000) publié par Majlis al-nashr al-‘ilmī, Lajnat al-ta’līf wa-l-ta’rīb wa-l-nashr, au Koweït.

sociétales tandis que d'autres sont destinées à provoquer la polémique. Voici quelques exemples de ces fatwas qui suscitent généralement des débats passionnés en Égypte et qui ont rendu al-Hilālī célèbre. Dans une fatwa, celui-ci a légalisé l'emploi du serveur qui sert de l'alcool dans les lieux touristiques et les bars de nuit, soulignant que son travail n'est pas interdit. al-Hilālī a également considéré la danseuse qui avait été tuée comme martyre, car elle gagnait sa vie avec honneur. Il a également affirmé que les États musulmans ne devraient pas essayer de défendre la mosquée al-Aqsa pour éviter une guerre de religion avec les Juifs. Enfin, al-Hilālī approuve le droit de choisir dans le sacrifice de tout animal autorisé, y compris le poulet pour la grande « Fête du sacrifice (ʿĪd al-Aḏḥā) » (s.n., 2016).

À première vue, ces fatwas semblent étranges ou excentriques, même si cette excentricité ne l'est que pour les institutions religieuses officielles, car ces questions mettent en scène un souci pour concilier l'éthique musulmane et la modernité, et suscitent souvent des débats intenses. Cependant, dans tous les cas, al-Hilālī utilise un raisonnement juridique islamique pour étayer ses opinions, généralement en recherchant des opinions minoritaires ou des précédents historiques dans la jurisprudence islamique. C'est peut-être la raison pour laquelle ses fatwas semblent excentriques car elles vont à l'encontre de l'opinion majoritaire. al-Hilālī s'interroge sur l'autorité de la majorité et sur les mécanismes qui ont établi des opinions majoritaires au sein d'une école sunnite ou parmi les quatre écoles sunnites de jurisprudence, le *fiqh* (al-Hilālī, 2015). Pour lui, le discours juriste majoritaire (représenté par al-Azhar) est injuste envers les gens, car il rejette les opinions minoritaires et empêche le public d'y avoir accès. Il estime que le savoir religieux doit servir les gens en les informant plutôt que de filtrer la tradition musulmane en ne sélectionnant que les éléments qui favorisent le consensus des quatre écoles sunnites de *fiqh*. Ainsi, l'autorité du juriste est perçue comme une autorité épistémique : en d'autres termes, le savant religieux ne devrait pas énoncer ce qui est vrai ou ne transmet pas ce qu'il estime être la meilleure opinion, mais informe le public de la variété des énoncés de la tradition musulmane et le tient au courant de la variété des avis juridiques.

La déclaration qui a amené al-Hilālī en conflit ouvert avec al-Azhar est peut-être sa célèbre fatwa sur la non-obligation du foulard islamique. al-Hilālī a déclaré que :

[...] le discours sur la pudeur des femmes ou la discrimination entre les bonnes femmes (qui portent le foulard) et les mauvaises (qui ne le portent pas) est devenu la dernière arme de l’islam politique. (Sulaymān, 2022.)

Puis, il a ajouté que :

[...] le voile a pris une telle importance dans le discours de certaines personnes, et certains ont prétendu que le voile empêche l’agression et protège du harcèlement alors que le discours officiel des autorités religieuses dit aux femmes non voilées : admettez que vous êtes désobéissantes. (*Ibid.*).

al-Hilālī invalide l’interprétation traditionaliste du verset XXXIII, 59 du Coran comme une injonction à se couvrir la tête :

Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des Croyants de serrer sur elles leurs voiles ! Cela sera le plus simple moyen qu’elles soient reconnues, et qu’elles ne soient point offensées. Allah est absolu et miséricordieux.

Pour lui, le voile (*jilbāb*) est un tissu porté pour couvrir la partie inférieure du corps et non la tête (*ibid.*). al-Hilālī invalide également la tradition prophétique qui dit que :

Si une femme atteint l’âge de la menstruation, rien ne doit apparaître sur son corps sauf son visage et ses mains [car cette tradition] n’est apparue qu’environ 240 ans après la mort du Messager, et c’est un hadith faible. (*Ibid.*)

Il reproche à certaines autorités religieuses de suivre des preuves douteuses si aucune preuve décisive n’existe, les exhortant à éviter d’attribuer de telles traditions à Dieu et à Son Messager (*ibid.*). Enfin, al-Hilālī affirme que :

[...] du temps du Prophète, les femmes s’habillaient selon la coutume et non selon la fatwa, et comme il n’y a pas de texte univoque à ce sujet, les dispositions sur les parties privées sont devenues des dispositions coutumières, et les juristes qui étaient honnêtes ont dit que couvrir les parties privées est un devoir, donc, le texte a été déformé pour que le voile

soit une obligation ; les cheveux ne sont pas une partie privée, [mais] ils doivent être couverts. (*Ibid.*)

Habituellement, al-Hilālī transgresse l'autorité d'al-Azhar en faisant appel à des opinions minoritaires dans le *fiqh*. Par exemple, le principal argument de celui-ci pour soutenir son avis sur la permission de sacrifier tout animal autorisé, y compris le poulet pour la grande « Fête du sacrifice (ʿĪd al-Aḏḥā) », a été emprunté à l'école *zāhirī* (une école sunnite marginale de *fiqh* qui n'existe plus) (al-Hilālī, 2015). De même, dans son énoncé sur l'héritage, al-Hilālī s'approprie l'opinion chiite sur la question pour briser le consensus des quatre écoles sunnites de droit, base de l'autorité d'al-Azhar. En contestant le consensus sunnite en tant qu'autorité, il s'oppose également à l'autorité d'al-Azhar, et par la mobilisation d'opinions juridiques minoritaires, il revendique une légitimité islamique pour sa dissidence comme contre-autorité.

Mohsen Kadivar contre le clergé chiite

À l'été 1979, une République islamique est née en Iran dirigée par le clergé chiite, qui gouverne le pays depuis en vertu de la doctrine de la « gouvernance du juriconsulte » (*velāyat-e faqīh*). En termes politiques, ce type de gouvernance revendique l'autorité religieuse ainsi que le pouvoir politique. Le clergé chiite a pris au sérieux ses ambitions de domination, interdisant tous les partis et mouvements politiques, et s'est rendu maître de l'armée et des forces de sécurité. Les Gardiens de la révolution, plate-forme du clergé et fidèles à Khomeini, le chef suprême de la révolution, ont monopolisé l'ensemble des pouvoirs du gouvernement, de l'armée, du système judiciaire et du parlement depuis 1981. En outre, la République islamique a mis en place une économie d'État, régie par le clergé, qui dépend des revenus du pétrole, et a encouragé une société conservatrice, avec des restrictions aux libertés et aux droits de l'homme, aux femmes avec l'obligation du voile (officiellement en place depuis 1981), et aux universités purgées de milliers de professeurs et d'étudiants. Les gardiens-juristes et le Guide de la Révolution, poste occupé par Khomeini (1979–1989) et Khamenei (depuis 1989), détiennent l'autorité religieuse et le pouvoir politique à vie avec l'aide d'un conseil d'experts et d'un conseil des gardiens, tous deux composés majoritairement de juriconsultes chiites, qui

dirigent les décisions de la présidence et du parlement ; le Guide de la Révolution a également la mainmise sur la politique générale du pays, de l'armée et du pouvoir judiciaire. En somme, il s'agit d'un régime politique qu'Olivier Roy (1987) a qualifié de théocratie constitutionnelle.

La théorie de la gouvernance du jurisconsulte (*velāyat-e faqīh*), qui est la doctrine religieuse et politique qui sous-tend le régime iranien, a été promue principalement par Khomeini, dans son livre *Le gouvernement islamique*, publié en 1970. Pour Khomeini, le peuple doit obéir au jurisconsulte, car il possède la *wilāya* ; un terme ayant trois significations dans l'éthique musulmane qui convergent ici : la gouvernance, la sainteté et la succession de l'imam caché (Izzi Dien et Walker, 2002 : 208–209). Khomeini soutient que la gouvernance du jurisconsulte musulman est similaire à celle du Prophète et de l'imam. Il accepte que l'autorité religieuse du clerc soit en théorie contestée (étant donné la multiplicité de facto des jurisconsultes chiites qui forment le clergé), mais son pouvoir politique est aussi absolu que celui du Prophète et de l'imam chiite. L'autorité du jurisconsulte actuel est établie par Dieu lui-même, selon Khomeini (2002 : 29–48), et elle n'est pas seulement religieuse, mais aussi politique.

Cette analogie que Khomeini établit entre le pouvoir du jurisconsulte et celui du Prophète et de l'imam est une analogie de fonction et non de nature. Nous pourrions dire que la souveraineté du jurisconsulte est comparable à celle du Prophète et de l'imam en termes théoriques, même si la nature infaillible de la souveraineté prophétique et imamienne est différente de la souveraineté vulnérable du jurisconsulte. Sachant que ce qui nous occupe ici est principalement la mise en place contemporaine de la doctrine de la gouvernance du jurisconsulte (*velāyat-e faqīh*), il convient de revenir brièvement aux fondements mêmes de cette doctrine. Celle-ci, comme le maintient Roy Mottahedeh (1995 : 320), s'est imposée pour la première fois dans le monde chiite lorsqu'elle a été utilisée comme titre de la version publiée des conférences prononcées par l'ayatollah Ruhollah Khomeini (1902–1989) en 1969 devant ses étudiants à Nadjaf. *Velāyat-e faqīh* signifie la gouvernance ou « la tutelle du jurisconsulte » comme arbitre suprême de toutes les questions de gouvernance en Iran (*ibid.* : 321). Les fondements de cette doctrine remontent à la pensée chiite duodécimaine des XVIII^e et XIX^e siècles, qui ont rendu :

[...] la question de l'autorité politique du juriconsulte plus proéminente. L'école Uṣūlī qui s'est développée au milieu du XVIII^e siècle et a atteint la prédominance au milieu du XIX^e siècle, a accordé le droit exclusif d'interpréter la loi islamique aux *mojtahids*, des experts qui prétendent que leur autorité remonte, dans une chaîne ininterrompue de reconnaissance maître-disciple, jusqu'aux imams infaillibles. Le grade de *mojtahid* n'étant transmis qu'à un très petit nombre d'élèves par les *mojtahids* en place, il était rarement – voire jamais – détenu par plus de deux cents personnes. (*Ibid.* : 321.)

Les croyants ordinaires sont obligés de choisir, parmi les *mojtahids* qui publient des manuels de *fiqh* interprétant la pratique islamique de base, une « source d'émulation » (*marja'-e taqlīd*) (*ibid.*). Pour la théorie juridique Uṣūlī, la *marja'-e taqlīd* représentait l'autorité du douzième imam absent, qui est, selon les chiites duodécimains, leur chef infaillible ; cela signifiait que la « source d'émulation » suprême possédait également l'autorité globale du douzième imam (*ibid.*), c'est-à-dire l'« autorité religieuse des juriconsultes » (*marja'iyya*). Il est important de souligner la légitimité qu'acquiert le *faqīh* comme successeur de l'imam dans le chiisme duodécimain qui est en vigueur en Iran. La chaîne d'autorité du juriconsulte remonte au premier imam-exemple, 'Alī ibn Abī Ṭālib (mort en 661), qui est appelé par les chiites « Walī Allāh », ce qui signifie à la fois l'« ami de Dieu » et le « vice-roi de Dieu » (*ibid.*). Le juriconsulte chiite, comme source d'émulation, reçoit les contributions financières dues à l'Imam caché. Khomeīni a affirmé qu'il est nécessaire aux musulmans d'établir un gouvernement islamique, et qu'il incombait aux juriconsultes d'assumer toutes les tâches que le prophète Muḥammad avait accomplies, y compris le gouvernement direct (*ibid.*).

Nous devrions aussi souligner quelques limites à l'usage de la doctrine de la gouvernance du juriconsulte (*velāyat-e faqīh*). D'abord, le vocable « *faqīh* » ne peut être traduit convenablement par le terme de juriste. Le terme plus juste serait juriconsulte qui est aussi utilisé dans le sunnisme, autrement dit théologien-juriste. Dans le chiisme, l'autorité religieuse est très structurée et hiérarchisée ; il convient aussi de clarifier que pour être reconnu comme « *faqīh* » il est nécessaire d'obtenir la reconnaissance des maîtres et des pairs, après un long processus d'études religieuses approfondies dans les

séminaires chiïtes. Ensuite, la notion de pouvoir absolu du juriste est exagérée, car le pouvoir politique du jurisconsulte en théorie est limité par la fonction de la « consultation » (*shūrā*), ce qui peut équivaloir au parlement dans l’Iran post-révolution.

L’Iran est l’un des deux pays seulement dans le monde musulman où les jurisconsultes accaparent l’autorité religieuse et le pouvoir politique (l’autre pays étant l’Afghanistan)⁵. Ainsi, toute opposition à l’autorité religieuse des clercs iraniens est un acte de dissidence politique. Cependant, comme l’ont souligné les critiques de la gouvernance du jurisconsulte (*velāyat-e faqīh*), tant les intellectuels réformistes que les jurisconsultes traditionalistes, celle-ci concerne bien plus le pouvoir politique du jurisconsulte que son autorité religieuse. Dans ce qui suit, j’aborde le parcours de Moḥsen Kadīvar, à partir du processus d’autorisation au sein du clergé chiïte jusqu’à la dissidence.

Le processus d’autorisation

Moḥsen Kadīvar est né en 1959 à Fasa, dans la province méridionale de Fars, en Iran. Il a commencé ses études en mathématiques et en ingénierie avant de les abandonner après le début de la révolution islamique en Iran en 1979. En 1980, Kadīvar a changé d’orientation et a entamé des études de théologie au séminaire de Shiraz, une institution conçue pour la formation des débutants en études islamiques. À l’obtention de son diplôme en 1981, il rejoint la plus haute institution du savoir chiïte, le séminaire de Qom. Pendant dix-sept ans, Kadīvar étudie auprès d’éminents jurisconsultes traditionalistes chiïtes de Qom plusieurs sujets, dont la théorie juridique chiïte islamique, la jurisprudence, la théologie islamique, la philosophie, le mysticisme et l’exégèse du Coran. À la fin de sa formation, Kadīvar a obtenu le titre de « *mojtahid* », obtenant ainsi une licence l’habilitant à pratiquer l’*ijtihād*, le plus haut degré de la tradition d’apprentissage chiïte (devenir une « preuve de l’islam » ou *Hojjat-al-eslām*), que lui a conféré son

⁵ Tant d’éléments séparent les deux régimes en Iran et en Afghanistan. Pourtant, les interventions militaires des puissances étrangères qui ont sapé la souveraineté de l’État, et une longue histoire des séminaires religieux autonomes dans les deux pays aussi bien que le rôle économique des clercs pourraient être des points communs entre ces deux régimes.

mentor, le Grand Ayatollah Ḥusayn 'Alī Montazerī (1922–2009), qui a joué un rôle de premier plan dans ses études, sa pensée religieuse et politique ainsi que dans sa carrière, avec ses hauts et ses bas (von Schwerin, 2015).⁶ Par ailleurs, Kadīvar a obtenu au séminaire de Qom une licence, qui stipule que « son titulaire est compétent dans les affaires de ḥisbiya et les questions financières, c'est-à-dire qu'il peut gérer l'argent du khoms et de la zakāt » (Mervin, 2010 : 422). En outre, Kadīvar a excellé dans ses études à Qom, recevant un prix de trois ayatollahs : le leader de la révolution Khomeini, l'ayatollah Seyyed Moḥammad-Rezā Golpāyegānī (1899–1993) et l'ayatollah Ḥusayn 'Alī Montazerī, ce qui témoigne de la confiance et de la réputation savante dont il est venu à bénéficier à Qom (Mervin, 2010 : 422).

Parallèlement à son accès au mode d'autorisation traditionnel, Kadīvar a également poursuivi des études universitaires, à partir de 1989, en se concentrant sur la philosophie et la théologie islamiques jusqu'à l'obtention de son doctorat dans le même domaine à l'Université Tarbiat Modarres (TMU) de Téhéran en 1999 (Kadivar, 2011b). Ainsi, Kadīvar a acquis les légitimités traditionaliste et universitaire dans deux domaines islamiques différents, le droit et la théologie, une double approche qu'il poursuivra plus tard en tant qu'auteur, intellectuel public, enseignant et séminariste.

Avec cette double voie, Kadīvar a tenté de résoudre ce qu'il appelle le problème de la production intellectuelle en Iran, qui consiste en ce que « les traditionalistes savent très peu, voire rien, des exigences du monde moderne, tandis que les modernistes n'ont aucune connaissance profonde de leur tradition, de leur culture et de leur religion » (Mervin, 2010 : 422). Kadīvar croyait en la mission d'acquérir la connaissance de la religion et du monde, en embrassant la perception de la rationalité moderne, sans abandonner la tradition, car c'est à partir de la tradition que se construit une modernité endogène (*ibid.* : 417). Ainsi, l'autorité religieuse traditionaliste ne suffit pas dans notre monde si elle n'est pas accompagnée d'une

⁶ Initialement, Montazerī a joui d'une certaine importance dans l'ordre établi clérical après 1979, étant un étudiant préféré de Khomeini et l'héritier attendu de son leadership. Cependant, quelques années avant la mort de Khomeini en 1989, Montazerī est devenu un dissident en raison de sa critique de la gouvernance du juriste, c'est-à-dire l'association du pouvoir et de l'autorité en la personne du juriste.

autorité épistémique moderniste qui intègre les épistémologies modernes dans la compréhension de la religion.

Après dix ans d'études au séminaire de Qom, en 1990, Kadīvar est autorisé à enseigner, dans la même institution, la théorie juridique et la jurisprudence chiite. En 1992, il commence également à enseigner la théologie islamique aux universités Imam Sadegh, Shahid Beheshti et Tarbiat Modarres de Téhéran ainsi qu'à l'université Mofid de Qom. Entre 1991 et 1998, Kadīvar était suffisamment établi en tant qu'autorité religieuse pour agir en tant que président du bureau de la pensée islamique au Centre de recherche stratégique de Téhéran (un centre de recherche sous la direction du président de l'Iran). Dans ce cadre, Kadīvar a dirigé plus de soixante-dix projets de recherche et a rédigé de nombreuses publications (Kadivar, 2011b).

Il convient de mentionner que Kadīvar a obtenu son autorisation en tant qu'érudit religieux alors qu'il n'avait pas encore investi de temps ou d'efforts dans la politique ; bien qu'institutionnellement distinctes, à partir du XIX^e siècle dans le *fiqh* chiite, les autorités religieuses et politiques sont appréhendées comme complémentaires, interagissant dans bien des domaines.⁷ Après la révolution islamique de 1979, l'autorité religieuse et le pouvoir en Iran sont devenus plus interdépendants. Parmi les autorités religieuses de Qom, Kadīvar a été disciple de certains clercs critiques à l'égard de la révolution et de la gouvernance du juriconsulte ainsi que d'autres clercs fervents partisans de la révolution et de la gouvernance du juriconsulte (Mervin, 2010 : 420).

Dans l'ensemble, Kadīvar était favorable aux figures de l'autorité religieuse qui restaient autonomes par rapport à l'établissement du pouvoir du clergé à Téhéran. À mesure que le clergé devenait plus puissant et que les structures de pouvoir étaient toutes régies par le Guide de la révolution, il devint difficile pour Kadīvar d'aimer l'environnement de Qom, car les clercs autonomes étaient acculés et isolés par ceux qui jouissaient de positions de pouvoir dans le nouveau régime iranien. S'opposer à la gouvernance du juriconsulte devint rapidement le symbole de la dissidence.

⁷ Sachant que les théologiens-juristes sunnites ont été aussi des acteurs sociaux et des entrepreneurs de morale religieuse qui jouaient des rôles actifs dans leurs sociétés (Seniguer 2017 : 72).

Le processus de dissidence

La dissidence de Kadīvar a commencé à l'été 1987 pour des raisons politiques, à savoir le conflit entre son mentor Montazerī et Khomeīni (Mervin, 2010 : 424). Ce dernier avait ordonné la persécution de Montazerī et de son entourage proche ; Kadīvar a alors acquis « un scepticisme envers la validité de certaines politiques de premier plan de la République islamique d'Iran et s'est opposé aux révisions de la constitution de la République islamique en 1989 » (Kadivar, 2011b). Kadīvar a commencé à mettre en cause publiquement dans une série d'articles le régime iranien au sujet de l'assassinat de dissidents iraniens. En 1998, il a notamment prononcé des discours lors des nuits du Qadr à Téhéran et Ispahan pour appeler au « droit à la vie dans la société religieuse » et à « l'interdiction religieuse de la terreur ». Dans une entrevue accordée au *Khordad Daily* en février 1998, il a critiqué les performances de la République islamique après 20 ans de révolution iranienne (Kadivar, 2011b).

De même que son mentor, et quelques intellectuels, clercs et dirigeants réformateurs, Kadīvar appelait à exercer une autocritique de l'État construit par le clergé chiite. Contrairement à Sa'd al-Dīn al-Hilālī, Kadīvar contestait le pouvoir politique des juristes, et pas seulement leur interprétation jugée dépassée des normes islamiques. Il existe un chevauchement entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique qui sert bien le clergé chiite au pouvoir, mais l'attribut dominant de leur rôle a été usurpé par un pouvoir qui a suscité la critique de penseurs et de clercs réformistes comme Kadīvar. Les réformistes se sont lancés dans une entreprise visant à discréditer et délégitimer le clergé chiite au pouvoir en dévoilant ses abus de pouvoir, ses violences internes et externes.

Dans un article publié en anglais en 2004, fondé sur une présentation qu'il avait faite lors de la 36^e réunion annuelle de la Middle East Association of North America (2002), à Washington (DC), Kadīvar s'est attaqué au fondement de la République islamique en Iran, c'est-à-dire la gouvernance du juriste. Comme le montre la citation suivante, sa critique procède d'une double approche : d'une part, Kadīvar conteste l'autorité religieuse du clergé chiite au pouvoir, niant toute légitimité religieuse à cette doctrine. D'autre part, il veut confisquer le pouvoir politique au clergé et le rendre aux représentants élus du peuple :

Il n'existe aucune autorité religieuse valable pour la mise en œuvre de la *velāyat-e faqīh* sous quelque forme que ce soit dans la sphère publique-politique. L'islam ne propose pas un modèle spécifique de gouvernement même s'il existe des systèmes politiques avec lesquels il n'est pas compatible. La démocratie, qui est fondée sur la souveraineté et la participation populaires, l'État de droit et les droits de l'homme, est totalement incompatible avec de la *velāyat-e faqīh* et le pouvoir clérical, qui est une forme de dictature religieuse. L'idée que l'on puisse harmoniser les deux en faisant des retouches est fondée sur une conception erronée de la démocratie et de la jurisprudence islamique. Cependant, cette incompatibilité fondamentale ne constitue pas un obstacle au gouvernement démocratique des sociétés islamiques modernes... loin d'être une obligation religieuse, la *velāyat-e faqīh* reflète l'expérience des juristes chiites iraniens en matière de monarchie et de despotisme oriental. Il existe de nombreuses preuves que son absolutisme dans la sphère publique est totalement incompatible avec la jurisprudence islamique traditionnelle [...]. (Kadivar, 2004 : 64–70.)

Kadivar reproche à la gouvernance du jurisconsulte d'établir la tutelle sur le peuple et de ne pas représenter les citoyens. Comme il l'écrit :

[...] les citoyens – qui ont été placés sous la tutelle du chef suprême – n'ont pas leur mot à dire dans la nomination ou la révocation du *wali al-amr*, et n'ont aucune autorité pour superviser sa conduite de *wilāyat*, ou sa conduite personnelle. (Kadivar, 2011a : 212.)

Pour comprendre la position de Kadivar, il faut rappeler la distinction entre l'autorité politique (obtenue par la légitimité populaire) et le pouvoir politique pur et simple (acquis par toute mesure coercitive). Puisque la gouvernance du jurisconsulte est un système politique non élu, elle n'est pas responsable devant le peuple. Ce manque de légitimité politique est déguisé en autorité religieuse, les gens devant obéir à la direction du jurisconsulte parce que l'obéissance au dirigeant est une obligation religieuse. Dans l'éthique islamique sunnite, une telle obéissance aurait un sens si elle allait dans les deux directions : le chef est responsable devant la communauté qui détient l'autorité politique sur lui tout en lui obéissant. Cependant, la gouvernance du jurisconsulte, tout en la

révolutionnant, s'inspire de la tradition chiite de l'imamat qui n'a pas de place pour le choix populaire et l'autorité politique de la communauté, mais seulement celle de l'autorité divinement conférée.

Un argument récurrent et efficace que Kadivar utilise contre la légitimité religieuse de la gouvernance du jurisconsulte est la multiplicité des opinions des jurisconsultes sur le rôle clérical dans l'État. Et donc, logiquement la multiplicité implique la relativité et le profane face à l'unité et au sacré : si la gouvernance du jurisconsulte devait être une obligation religieuse, elle aurait été la seule doctrine que les jurisconsultes chiites tenaient pour vraie. C'était la thèse de son livre principal *Les théories de l'État dans le fiqh chiite* (Kadivar, 1997)⁸ dans lequel il a soutenu qu'il existe neuf théories sur la gouvernance cléricale ; il a divisé ces théories de gouvernance en deux groupes : un premier groupe de jurisconsultes qui croient en la légitimité divine immédiate de l'État – mandat nommé des jurisconsultes en matière religieuse parallèlement au mandat monarchique des potentats musulmans en matière séculière, le mandat général nommé des jurisconsultes, le mandat général nommé du conseil des jurisconsultes principaux et enfin le mandat absolu nommé du jurisconsulte dont le principal promoteur était Khomeini, et qui est devenu le régime politique officiel en Iran après 1979. Et un second groupe de jurisconsultes chiites prône une légitimité populaire-divine de l'État (constitutionnalistes, participation populaire assortie d'un contrôle clérical, mandat limité électif des jurisconsultes, État électif islamique et gouvernement collectif par procuration). Au-delà de ces deux groupes, d'autres jurisconsultes étaient apolitiques et rejetaient toute forme de gouvernance cléricale (Sadri, 2001).

Kadivar a fait suivre ce volume d'un deuxième livre critique en 1998 visant à contrer la doctrine de la gouvernance du jurisconsulte, en argumentant pour la non-validité du gouvernement religieux du jurisconsulte de deux points de vue : d'abord, d'un point de vue religieux, il a soutenu que la gouvernance du jurisconsulte (*velāyat-e faqīh*) n'a aucun fondement dans aucune source de la loi islamique ni dans le raisonnement rationnel, concluant que les jurisconsultes ne pouvaient exercer aucun pouvoir politique sur le peuple. Puis, il a

⁸ Ce livre a été parmi les raisons qui ont poussé le régime iranien à emprisonner Kadivar.

montré l'incompatibilité entre la gouvernance du juriste et le républicanisme puisque la première écarte les principes de l'égalité des citoyens et du droit d'élire les gouvernants (Kadivar, 1998).

Kadivar écarte avec perspicacité les fondements religieux de la gouvernance du juriste en soulignant son caractère autoritaire. La question centrale est donc l'autoritarisme en Iran, même si Kadivar reconnaît que l'autoritarisme de la République islamique est un régime hybride : autoritaire compétitif ou autoritaire électoral avec une façade de démocratie ou de quasi-démocratie (Kadivar, 2020 : 567). Par définition, l'autoritarisme ne peut prétendre à l'autorité politique, car il se soucie peu de ce que veut la communauté ou le peuple. Dans une société moderne, un régime politique ne peut exercer son autorité politique que s'il respecte une démocratie minimale qui garantit la justice, la liberté, l'égalité et l'État de droit (Kadivar, 2020 : 570).

Bien que la subversion du clergé chiite par Kadivar se soit étendue à divers domaines religieux, sociaux et politiques, il a particulièrement visé la gouvernance du juriste. Il contestait cette doctrine, car elle est le fondement de la République islamique ; il a aussi remis en cause toute la pensée juridique et politique qui soutient la gouvernance du juriste (la compréhension traditionaliste de la *sharī'a*, les obligations et les droits des individus et de l'État dans la pensée islamiste) ainsi que les hiérarchies sociales et politiques qui profitent au clergé (Matsunaga, 2007 : 328).⁹ Principalement, Kadivar a contesté la légitimité de la prétention cléricale au pouvoir absolu. Il a certes critiqué l'« autorité religieuse des juristes » (*marja'iyā*) lorsqu'elle s'oppose aux droits de l'homme et à la modernité. Cependant, il ne contestait pas l'institution de la *marja'iyā*, ses traditions et ses valeurs tant qu'elle poursuit l'*ijtihād* qui concilie modernité et tradition. Ses activités politiques, ses conférences et ses écrits se sont concentrés sur la délégitimation du pouvoir du clergé, dénonçant notamment :

[...] le leadership de Khamenei comme un exemple de la banalisation de l'autorité religieuse, la *marja'iyā* : n'ayant aucune légitimité en tant qu'autorité religieuse à Qom, mais bénéficiant de sa loyauté en tant que politicien envers

⁹ Kadivar défend un islam orienté vers l'éthique, que Yasuyuki Matsunaga appelle « une nouvelle pensée de la religion postrevivaliste, qui prône un "islam spirituel et orienté vers un but" », voir Matsunaga (2007 : 328).

Khomeini, devenant le successeur de Khomeini en tant que leader politique de l'Iran et revendiquant ensuite l'autorité religieuse pour légitimer son pouvoir politique absolu. (Kadivar, 2015b.)

La contre-autorité est un contre-pouvoir parce que le clergé chiite s'est approprié le pouvoir ; les autorités religieuses qui résistaient à la gouvernance du juriconsulte étaient considérées comme des rebelles et classées comme des opposants politiques. Comme l'affirment Lilja et Vinthagen, à la suite de Foucault, « le pouvoir souverain est violent, interdit et punit, arrête et limite certains comportements par la force – en les réprimant totalement ou en commandant d'autres comportements » (Lilja and Vinthagen, 2014 : 122). La résistance au pouvoir souverain :

[...] devient une question de transgresser de tels commandements ou répressions et les stratégies impliquées consistent à faire ce qui est illégal ou à miner la souveraineté des centres de pouvoir. La résistance est généralement ouvertement provocatrice et s'exprime par le biais de syndicats rebelles, de la désobéissance et de révolutions politiques.

Le pouvoir absolu du clergé ne laissait aucune autre option aux autorités religieuses chiites : ou bien elles légitimaient le clergé au pouvoir, ou bien elles devenaient ses ennemies. Kadivar refusait d'accepter la souveraineté absolue du juriconsulte et voulait placer ce dernier sous l'autorité de la constitution et de la loi, tandis que la gouvernance du juriconsulte jugeait la constitution légitime et applicable uniquement si cette dernière demeurait sous la tutelle du souverain-juriste (Kadivar, 2015a : 127).

Comparaison : deux paradigmes de la dissidence religieuse

Après avoir décrit les trois étapes de la dissidence religieuse dans l'islam contemporain (autorisation, dissidence et punition) dans les cas d'al-Hilālī et de Kadivar, je vais maintenant discuter l'implication de ces données quant aux consistances et aux irrégularités. Plutôt que de voir un clivage entre les paradigmes sunnites et chiites de la dissidence, je me concentrerai sur le clivage entre une autorité religieuse relativement autonome et une autorité religieuse politiquement dépendante.

L'autorité religieuse relativement autonome et la dissidence

L'autorisation est conçue comme un processus menant à la loyauté, et de fait, la plupart des personnalités hautement autorisées comme celles qui le sont moins ne se rebellent pas contre leurs institutions. Les jeunes universitaires, les activistes-chercheurs ou même les intellectuels qui ont obtenu peu de crédit dans une institution risquent de voir leur dissidence échouer à avoir un effet. L'autonomie par rapport au pouvoir politique implique une forte solidarité entre les membres d'un établissement religieux, et le fait d'occuper un rang inférieur dans ce dernier conduira inévitablement le dissident à la déception et à l'échec. Les ressources dont dispose un clerc de haut rang en tant que figure religieuse autonome lui permettent de maîtriser toute menace qui contesterait son autorité. Sa crédibilité constitue également, dans une certaine mesure, une protection, car l'institution elle-même est généralement réticente à punir quelqu'un qui a été autorisé au plus haut niveau par cette même institution.

Une figure d'autorité religieuse autonome a tendance à se révolter contre une certaine compréhension des questions religieuses par d'autres autorités religieuses au sein d'une institution ; c'est-à-dire que, dans le cas de l'islam, la dissidence religieuse concerne soit des questions de droit, soit des questions de théologie. Si l'on met de côté la contestation des croyances fondamentales de la théologie (ce qui ferait de cet opposant un hérétique et non un dissident¹⁰), la dissidence religieuse concerne principalement des questions de *fiqh*.¹¹ Et comme les juristes musulmans tolèrent depuis des siècles les opinions dissidentes sur le *fiqh*, en vertu du désaccord des juristes, de la pratique de l'*ikhtilāf* qui est un processus juridique légitime, la

¹⁰ C'est le cas d'Aḥmad Ṣubḥī Maṣṣūr, un coraniste qui était enseignant à l'université d'al-Azhar. al-Azhar l'a accusé d'être un ennemi de l'islam, l'a jugé et l'a expulsé en 1987. Récupéré le 34 janvier 2023 de <https://www.freemuslims.org/about/mansour.php>.

¹¹ Il convient de signaler ici qu'en Iran et en Iraq certains théologiens et intellectuels du mouvement de la « nouvelle théologie » (*kalām-e jadīd* en persan et *al-kalām al-jadīd* en arabe) refondent la théologie comme philosophie religieuse, sans toucher au credo. Ces théologiens sont critiqués mais n'ont pas été excommuniés. Le débat et l'exégèse en Egypte ou en Iran demeurent présents sur des sujets qui ne remettent pas en question le credo chiite ou sunnite.

dissidence, même si elle apparaît comme une protestation contre l'institution ou les hiérarchies qui la composent, n'est pas souvent prise comme une menace. Ainsi, les batailles de l'héritage, du foulard, du sacrifice rituel, du vin, etc., peuvent provoquer des turbulences au sein de l'institution (au risque de déloyauté envers les méthodes et les traditions des générations de juristes qui y ont assumé l'autorité), mais le choc que crée une telle contre-autorité est absorbable. Pour cette raison, le dissident remet soigneusement en question l'opinion majoritaire en ayant recours aux opinions minoritaires de la tradition du *fiqh* ; dans la plupart des cas, cette dissidence se résume à la casuistique, aux disputes entre juristes ou aux divergences herméneutiques au sein de l'établissement.

L'autorité religieuse politiquement dépendante

Dans les institutions religieuses sous tutelle politique, un acte de contre-autorité devient de facto une opération de contre-pouvoir ; le dissident perçoit son action ou son discours de dissidence comme une résistance ou une réaction naturelle à l'implication de l'autorité religieuse dans les affaires du pouvoir. Le dissident fait face à un adversaire qui a plus d'un visage : tantôt l'adversaire apparaît comme une figure de l'autorité religieuse, tantôt il est un agent impitoyable des services de renseignement. Les enjeux sont également doubles : que le dissident critique une question d'herméneutique ou une politique, cela revient au même. Le dissident a défié l'alliance ou le régime politico-religieux. En d'autres termes, la dissidence religieuse au sein d'une institution d'autorité religieuse se révèle rapidement une rébellion contre le dirigeant autoritaire ou une conspiration contre l'État. Comme les frontières entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique sont faussées, il n'y a pratiquement aucune question qui ne soit pas politique dans ces institutions. Il règne également un climat de peur et d'autocensure, ce qui permet d'éviter les délibérations religieuses les plus controversées et accroît le risque de persécution (Lacroix, 2011 ; Matsunaga, 2014).¹² Cela dit, bien que surplombés et dirigés par l'État, les clercs iraniens ont encore une autorité propre et sont chargés de statuer sur les questions subsidiaires.

¹² L'Arabie saoudite et l'Iran ont des expériences similaires en matière de sécurisation de l'autorité religieuse et de réaction à la dissidence religieuse.

Conclusion

Dans l'islam contemporain, la dissidence religieuse agit comme un mécanisme de contre-autorité ; elle tend à remettre en question certains des fondements de la pensée et du consensus juridiques au sein de l'établissement plutôt que l'ensemble de la princiologie, de la tradition et de l'établissement. Les dissidents religieux dans les institutions religieuses autonomes sont généralement des réformistes qui remettent en question les centres de l'autorité religieuse, l'opinion majoritaire et la rigidité de l'établissement. Ce type de dissidence peut être condamné au sein de l'établissement ou puni, mais rarement persécuté ou exclu. L'autocensure est aussi un paramètre à prendre en considération, bien qu'il soit beaucoup plus difficile à évaluer.

À l'inverse, la dissidence religieuse peut fonctionner comme un contre-pouvoir lorsque l'institution religieuse est politiquement dépendante. Dans ce cas, la voix dissidente revendique une révolte contre l'établissement politico-religieux et est traitée comme un insurgé ou un paria par ses adversaires. La voix dissidente s'oppose à l'établissement lui-même en tant que lien entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique, ciblant encore plus les structures de pouvoir qui régissent l'autorité religieuse. Pour cette raison, l'établissement religieux et son institution considèrent cette voix dissidente comme une menace et punissent sa dissidence par tous les moyens, de l'isolement à la violence.

Remerciements

Cette version remaniée tient, dans la mesure du possible, compte des nombreuses remarques pour lesquelles je remercie les évaluateurs.

Bibliographie

- Ahmad 'Abd al-Wanīs. 2015. « Sa'd al-Dīn al-Hilālī : l'homme aux fatwas excentriques (*Sa'd al-Dīn al-Hilālī : ṣāhib al-fatāwā al-shāhdha*) ». *Egnews24.com* (19 septembre). Récupéré le 29 mars 2023 de <http://www.egnews24.com/show.aspx?id=55212>.
- AKBAR, Ali et Abdullah SAEED. 2021. *Contemporary Approaches to the Qur'an and its Interpretation in Iran*. Abingdon : Routledge.
- ARMINJON HACHEM, Constance. 2017. *Les droits de l'Homme dans l'islam shi'ite. Confluences et lignes de partage*. Paris : Du Cerf.
- . 2022. *Vers une nouvelle théologie en islam. Pour une histoire polyphonique*. Paris : CNRS Éditions.
- AŞIK, Mehmet Ozan. 2012. « Contesting Religious Educational Discourses and Institutions in Contemporary Egypt ». *Social Compass*, vol. 59, no 1, p. 84–101.
- AVON, Dominique (dir.). 2017. *Faire autorité : les religions dans le temps long et face à la modernité*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- BANO, Masooda. 2018. « At the Tipping Point ? Al-Azhar's Growing Crisis of Moral Authority ». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 50, no 4, p. 715–734.
- . (dir.). 2021. *Salaḥī Social and Political Movements : National and Transnational Contexts*. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- BANO, Masooda et Hanane BENADI. 2018. « Regulating Religious Authority for Political Gains : al-Sisi's Manipulation of al-Azhar in Egypt ». *Third World Quarterly*, vol. 39, no 8, p. 1604–1621.
- . 2019. « Official al-Azhar versus al-Azhar Imagined : The Arab Spring and the Revival of Religious Imagination ». *Welt des Islams*, vol. 59, p. 7–32.
- Conseil national de la femme (al-Majlis al-qawmī li-l-mar'a)*. S.d. « Sa'd al-Dīn Mus'ad Aḥmad Ḥasan al-Hilālī [biographie] ». *Le Conseil national de la femme (al-Majlis al-qawmī li-l-mar'a)*. Égypte. Récupéré le 20 mars 2023 de <https://ncw.gov.eg/MemberDetails/6/%D8%A7-%D8%AF-%D8%B3%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%85%D8%B3%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%84%D8%A7%D9%84%D9%8A>.
- Le Coran*. 1966. Traduit par Régis BLACHÈRE, Paris : Mouton.
- ERALY, Alain. 2015. *Autorité et légitimité : le sens du collectif*. Toulouse : Érès.
- FIRAT, Alexa et R. Shareah TALEGHANI (dir.). 2020. *Generations of Dissent : Intellectuals, Cultural Production, and the State in the Middle East and North Africa*. Syracuse : Syracuse University Press.
- GARREC, Laura. 2017. « Les enjeux de pouvoir de l'autorité religieuse dans l'Égypte post-transition démocratique ». *Égypte/Monde arabe*, no 16, p. 143–161.

- GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. 2008. *Islam and Dissent in Post-Revolutionary Iran : Abdolkarim Soroush and the Religious Foundations of Political Reform*. New York : I.B. Tauris.
- GOLKAR, Saeid. 2015. *Captive Society : The Basij Militia and Social Control in Iran*. Washington : Woodrow Wilson Center Press.
- . 2017. « Clerical Militia and Securitization of Seminary Schools in Iran ». *Contemporary Islam*, vol. 11, no 3, p. 215–235.
- al-Hilālī, Sa'd al-Dīn Mus'ad. 2010. *Les droits de l'homme en islam : une étude comparative, fondamentale et jurisprudentielle (Huqūq al-insān fī al-islām : dirāsa ta 'šīliya fiqhiya muqārīna)*. Le Caire : Maktabat Wahba.
- . 2011. *La nouvelle approche dans la jurisprudence islamique contemporaine et politique (al-Jadīd fī al-fiqh al-siyāsī al-mu 'āšir)*. Le Caire : Maktabat Wahba.
- . 2012. *L'islam et l'humanisme de l'État : une étude fondamentale (al-Islām wa insāniyat al-dawla : dirāsa ta 'šīliya)*. Le Caire : al-Hay'a al-miṣriya al-'amma lil-kitāb.
- . 2015. « Il est permis au musulman de sacrifier un coq ou un poulet ! où sont les oulémas pour réfuter al-Hilālī ? (Yajūz li-l-muslim an yudaḥḥī bi-dīk aw dajāja ! Ayna al-'ulamā' li-l-radd 'alayhi ?) ». *Youtube.com*. (8 septembre). Récupéré le 29 mars 2023 de <https://www.youtube.com/watch?v=ng2tqNYn1IA>.
- IZZI DIEN, Mawil Y. et Paul E. WALKER. 2002. « Wilāya ». Dans *Encyclopedia of Islam* (nouv. éd.), sous la dir. de Peri J. BEARMAN *et al.*, vol. 11, p. 208–209. Leyde : Brill.
- KADIVAR, Moḥsen. 1997. *Les théories de l'État dans le fiqh chiite (Naḏriyeh-hā-ye dawlat dar feqh-e shī'a)*. Téhéran : Nashānī.
- . 1998. *Le gouvernement de la tutelle (Hukūmat-e valāyī)*. Téhéran : Nashānī.
- . 2004. « God and His Guardians ». *Index on Censorship*, vol. 33, no 4, p. 64–71.
- . 2011a. « Wilayat al-faqih and Democracy ». Dans *Islam, the State, and Political Authority : Medieval Issues and Modern Concerns*, sous la dir. de Asma AFSARUDDIN, p. 207–224. New York : Palgrave Macmillan.
- . 2011b. « Biography ». Official Website. Récupéré le 22 mars 2023 de <https://english.kadivar.com/biography-mohsen-kadivar/> (octobre).
- . 2015a. « La naissance du souverain-juriste : généalogie de la théorie de l'État shi'ite ». *Les temps modernes*, no 683, p. 110–128.
- . 2015b [2013]. *The Trivialization of Shi'i Authority : Impeaching Iran's Supreme Leader's Claim to Religious Authority (Ebtzāl-e marja'iyat-e shī'a)* (4^e éd.). Official Website. Récupéré le 19 mars 2023 de <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/11131>.
- . 2020. « Democracy and Ethical Values from Islamic Perspective ». *Philosophy and Social Criticism*, vol. 46, no 5, p. 563–575.
- KERSTEN, Carool. 2019. *Contemporary Thought in the Muslim World : Trends, Themes, and Issues*. New York : Routledge.

- KHOMEINI, Ruhollah. 2002. *Wilāyate Faqih : Governance of the Jurist Islamic Government*. Traduit par Hamid ALGAR. Téhéran : Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- LACROIX, Stéphane. 2011. *Awakening Islam : The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge : Harvard University Press.
- LILJA, Mona et Stellan VINTHAGEN. 2014. « Sovereign Power, Disciplinary Power and Biopower : Resisting What Power with What Resistance ? ». *Journal of Political Power*, vol. 7, no 1, p. 107–126.
- MARCINIAK, Katarzyna et Imogen TYLER (sous la dir. de). 2015. *Immigrant Protest : Politics, Aesthetics, and Everyday Dissent*. Albany : State University of New York Press.
- MARCOTTE, Roxanne D. 2010. *Un islam, des islams ?*. Paris : L'Harmattan.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel et Lucette VALENSI. 2004. *L'islam en dissidence : genèse d'un affrontement*. Paris : Seuil.
- MATSUNAGA, Yasuyuki. 2007. « Mohsen Kadivar, an Advocate of Postrevolutionary Islam in Iran ». *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34, no 3, p. 317–329.
- . 2014. « Islamic Dissent in Iran's Full-fledged Revolutionary State ». Dans *Between Dissent and Power : The Transformation of Islamic Politics in the Middle East and Asia*, sous la dir. de Khoo Boo TEIK, Vedi HADIZ et Yoshihiro NAKANISHI, p. 66–88. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- MERVIN, Sabrina. 2010. « Mohsen Kadivar, un clerc militant et réformiste: Entretien ». Dans *Les mondes chiites et l'Iran*, sous la dir. de Sabrina MERVIN, p. 417–430. London: Saqi Books.
- MOTTAHEDEH, Roy. 1995. « *Wilāyat al-Faqīh* ». Dans *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, sous la dir. de John L. ESPOSITO, vol. 4, p. 320–322. Oxford : Oxford University Press.
- RAHIM, Lily Zubaidah (sous la dir. de). 2013. *Muslim Secular Democracy : Voices from Within*. New York : Palgrave Macmillan.
- ROUSSILLON, Alain. 2005. *Pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre.
- ROY, Olivier. 1987. « Une théocratie constitutionnelle : les institutions de la République islamique d'Iran ». *Politique étrangère*, vol. 52, no 2, p. 327–338.
- SADRI, Mahmoud. 2001. « Sacral Defense of Secularism : The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar ». *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 15, no 2, p. 257–270.
- SALEH, Wael. 2019. « Du droit musulman au droit humain au nom de l'islam : les contributions de Sa'd al-Dīn al-Hilālī et de 'Abd al-Jawwād Yāsīn ». *Mélanges de l'Institut Dominicain des Etudes Orientales du Caire*, vol. 34, p. 219–250.
- SCHALLENBERGH, Gino. 2006. « The Sheikh al-Azhar's Authority Contested, Reactions of the State Press to Ṭantāwī's Statement on France's Ban on the

- Headscarf ». Dans *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, sous la dir. de Barbara Michalak PIKULSKA et Andrzej PIKULSKI, p. 81–93. Leuven : Peeters.
- SCRUTON, Roger. 1982. *A Dictionary of Political Thought*. Londres : Macmillan Press.
- S.N. 2016. « Les cinq fatwas les plus étranges de Sa'd al-Dīn al-Hilālī (*Aghrab khams fatāwā li-Sa'd al-Dīn al-Hilālī*) ». *Ta7ya-masr.com* (4 septembre). Récupéré le 29 mars 2023 de <https://www.ta7ya-masr.com/243183>.
- SENGUER, Haoues. 2017. « Les autorités religieuses sunnites au défi de l'histoire ». Dans *Faire autorité : les religions dans le temps long et face à la modernité*, sous la dir. de Dominique AVON, p. 63–80. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Sulaymān, Isrā'. 2022. « al-Hilālī lance une surprise à propos du “voile de tête” : le Coran ne le considère pas obligatoire et la tradition prophétique à ce propos n'est pas authentique (*al-Hilālī yufajjir mufāja'a bi-sha'n "ḥijāb al-ra's" : al-Qur'an lam yafriḍhu wa-l-ḥadīth ḍa'if*) » (27 juin). Récupéré le 29 mars 2023 de <https://www.elwatannews.com/news/details/6163873>.
- TEIK, Khoo Boo, Vedi HADIZ et Yoshihiro NAKANISHI (dir.). 2014. *Between Dissent and Power : The Transformation of Islamic Politics in the Middle East and Asia*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- VOGUET, Élise et Anne TROADEC (dir.). 2022. *Pouvoirs et autorités en Islam*. Paris : Diacritiques Éditions.
- VON SCHWERIN, Ulrich. 2015. *The Dissident Mullah : Ayatollah Montazeri and the Struggle for Reform in Revolutionary Iran*. Londres : I.B. Tauris.
- YEFET, Bosmat. 2017. « Authoritarianism, Jihadist Ideology, and Renewal of the Religious Discourse in Egypt ». *The Journal of the Middle East and Africa*, vol. 8, no 2, p. 211–232.
- ZEGHAL, Malika. 1996. *Gardiens de l'islam : les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris : Presses de la Fondation nationale de sciences politiques.

Abstract : Studies of dissent in contemporary Islam have focused on Islamist movements, while religious dissent itself remains an under-explored topic. This article offers new perspectives on the emergence of religious counter-authority, its trajectory and status in the religious field, the mechanisms of exclusion, the claims, practices and limitations of counter-authority figures. We conduct this analysis based on two cases : that of Moḥsen Kadīvar, the Iranian Shiite theologian-jurist who rebelled against the religious establishment in Iran, and that of Sa'd al-Dīn al-Hilālī, an Egyptian Sunni Azharite theologian-jurist who dissented from his al-Azhar institution. Kadīvar challenged the authority and power of jurists in Iran, while al-Hilālī, protected by political power in Egypt, opposed only the religious authority of al-Azhar.

Keywords : authority, power, dissent, Islam, Moḥsen Kadīvar, Sa'd al-Dīn al-Hilālī
