EPHE
Sciences
religieuses

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
Résumé des conférences et travaux

124 | 2017
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2015-2016)

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

Les droits de l'Homme dans la pensée shi'ite contemporaine (suite)

Constance Arminjon

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/1661
DOI : 10.4000/asr.1661
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2017
Pagination : 403-412
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Constance Arminjon, « Les droits de l'Homme dans la pensée shi'ite contemporaine (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 15 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/asr/1661 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.1661

Tous droits réservés : EPHE

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

Constance Arminjon
Maître de conférences

L'année précédente, nous avions observé l'émergence de questionnements sur les droits de l'Homme au sein du clergé shi'ite. Nous avions situé ces interrogations dans l'histoire des débats doctrinaux qui ont accompagné la modernisation du droit dans les pays du monde shi'ite depuis le milieu du XIX^e^ siècle, en distinguant les droits étatiques et le droit savant shi'ite (*fiqh*) – droit islamique *stricto sensu*. Alors que des clercs d'Iraq et du Liban ont contribué au renouvellement de la pensée juridique, seuls des clercs d'Iran ont entrepris de confronter leur tradition juridique aux principes des droits de l'Homme[1]. Il nous restait cette année à étudier les œuvres des auteurs qui se sont engagés dans cette réflexion.

Les approches des clercs se différencient selon leurs statuts dans la hiérarchie religieuse. Tandis que les sources d'imitation (*marja' al-taqlīd*) reconsidèrent les préceptes du droit savant à la lumière des notions des droits de l'Homme, ce sont plutôt des clercs de rang intermédiaire qui réexaminent les fondements de leur tradition juridique. Ni les uns ni les autres ne sont unanimes. Certains ont une démarche essentiellement apologétique, d'autres s'efforcent au contraire de critiquer leur tradition juridique tout en la reconstruisant.

I. Reconsidérer les préceptes du droit savant

Parmi les sources d'imitation, les ayatollahs Montaẓerī (m. 2009), Ṣāne'ī et Jannātī se distinguent parce qu'ils ont consacré certains de leurs ouvrages aux droits de l'Homme. N'ayant pas encore pu accéder aux ouvrages du dernier, j'ai analysé ceux des premiers. Autorités prééminentes de la communauté shi'ite, Montaẓerī et Ṣāne'ī incarnent deux visages de la *tradition.* Négligeant les reformulations et ruptures qui ont jalonné la formation du droit savant (*fiqh*) et de la méthodologie juridique (*usūl al-fiqh*) shi'ites, Montaẓerī perçoit sa tradition comme un héritage immuable à perpétuer, alors que Sāne'ī assume le caractère dynamique de celle-ci. Contrairement aux clercs qui examinent les fondements philosophiques et théologiques du

1. Cf. C. Arminjon, « Les droits de l'Homme dans la pensée shi'ite contemporaine », *Annuaire EPHE-SR* 123 (2014-2015), p. 309-316.

droit savant, les sources d'imitation ne se réfèrent pas aux textes des Déclarations des droits de l'Homme ni aux conventions internationales y afférentes.

Montaẓerī aborde les droits de l'Homme dans trois ouvrages : le *Traité des droits*[2] (2004), *Gouvernement religieux et droits de l'Homme*[3] (2007) et enfin *Châtiments islamiques et droits de l'Homme*[4] (2008). L'auteur ne vise pas à examiner pour soi le contenu des droits de l'Homme ni les éventuels écarts entre le système juridique dont ils procèdent et celui du droit islamique. Il se soucie de répondre aux questions de ses fidèles et de ses interlocuteurs, ou encore aux polémiques contre l'islam. S'il appréhende comme des « questions nouvelles » un certain nombre de droits, notamment dans le domaine politique (élections, partis politiques, liberté de la presse), Montaẓerī ne décèle pas l'hétérogénéité du système juridique islamique et du droit international des droits de l'Homme. Il réduit le second système au prisme des politiques étrangères des grandes puissances. Méconnaissant les principes philosophiques qui sous-tendent les Déclarations modernes des droits de l'Homme, il insère les nouveautés dans le cadre théorique qui lui est familier et avec lequel il accepte de transiger ponctuellement. Dans le droit substantiel qu'il énonce, les critères confessionnels et de genre sont prégnants.

Dans sa doctrine pénale et dans sa conception de la démocratie, Montaẓerī réaffirme fidèlement les principes fondateurs du droit et de la Constitution inaugurale de la République islamique iranienne. Même s'il s'oppose au successeur de Khomaynī, il ne conteste pas la théologie politique du fondateur. En matière pénale, il justifie la doctrine exposée par Khomaynī dans l'œuvre qui a inspiré la législation iranienne au début des années 1980[5]. Il plaide notamment en faveur du relativisme culturaliste. Quant à son esquisse de démocratie religieuse, elle apparaît comme une variante de la conception moniste[6] du fondateur du régime clérical plutôt que comme un signe de son ralliement à la démocratie libérale. Pour l'ancien président de l'Assemblée des experts de la Constitution, la démocratie s'apparente à un régime dans lequel le peuple indivis et unanime souhaite l'application du droit savant.

Jusqu'à présent, Ṣāne'ī a traité explicitement des droits de l'Homme dans quatre ouvrages : *L'Égalité du châtiment de représailles*[7], *L'Égalité du prix du sang*[8], *Les*

---

2. H. 'A. Montaẓerī, *Resāleh-ye ḥoqūq* [*Traité des droits*], Téhéran 2006 (1383[1] AHS / 2004).
3. Montaẓerī, *Ḥokūmat-e dīnī va ḥoqūq-e ensān* [*Le Gouvernement religieux et les droits de l'homme*], Qom 1386 AHS / 2007.
4. Montaẓerī, *Mojāzāthā-ye eslāmī va ḥoqūq-e bashar. Pāsokh beh porseshhā'ī pīrāmūn-e mojāzāthā-ye eslāmī va ḥoqūq-e bashar* [*Châtiments islamiques et droits de l'Homme. Réponses à des questions sur les châtiments islamiques et les droits de l'Homme*], Qom 1387 AHS / 2008.
5. R. Khomaynī, *Tahrīr al-wasīla*, Beyrouth 1401 AHL / 1981 (composé en 1964-1965), 2 vol.
6. Cf. Sh. Akhavi, « Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati », *Middle Eastern Studies* 24/4 (oct. 1988), p. 404-431.
7. Y. Ṣāne'ī, *Barābarī-e qeṣās (zan o mard, mosalmān va ghayr-e mosalmān). Bar gerefteh az nazariyyāt-e feqhī-e āyatollāh* Ṣāne'ī [*L'Égalité du châtiment (homme et femme, musulman et non-musulman). Conceptions juridiques de l'ayatollah* Ṣāne'ī], Qom 1383 AHS / 2004.
8. Ṣāne'ī, *Barābarī-e diyeh (zan o mard, mosalmān va ghayr-e mosalmān)* [*L'Égalité du prix du sang (homme et femme, musulman et non-musulman)*], Qom 2006 (1384[1] AHS / 2005).

Droits des femmes et des enfants[9] et Ijtihâd *dynamique et droits de l'Homme*[10]. Les deux premiers sont des traités, les deux autres ont la forme de dialogues. En vertu de ses fonctions juridiques et judiciaires passées[11] et de sa position de *marja'*, Ṣāne'ī a une double compétence en droit savant et en droit étatique. Sans se référer aux textes du droit international des droits de l'Homme, l'ayatollah Ṣāne'ī perçoit ceux-ci au prisme d'une notion, celle de l'égalité des êtres humains. Sur certains points de procédure et surtout dans le droit substantiel relatif aux sanctions de l'homicide et des atteintes à la personne, Ṣāne'ī se démarque à la fois du droit étatique iranien et du droit savant classique. Il cherche à établir des dispositions égalitaires entre hommes et femmes, de même qu'entre musulmans et non musulmans. Mais il continue de justifier des dispositions inégalitaires entre hommes et femmes à propos de l'âge de la responsabilité en matières cultuelle et pénale, de même que pour le témoignage. Des écarts comparables s'observent chez les fidèles. Au terme d'une enquête menée au sein de la jeunesse de la ville de Qom, F. Khosrokhavar constate plusieurs modalités de sécularisation. Suivant ses termes, la « *sécularisation différentielle* » est un « type de sécularisation » qui « laisse certaines dimensions de la religion intactes […] Le même constat vaut pour le féminisme qui est souvent différentiel (on peut mettre en cause la polygamie tout en souscrivant à l'inégalité de l'homme et de la femme dans d'autres domaines comme celui du témoignage devant un tribunal ou l'héritage) »[12].

Alors que Montaẓerī prend note des exigences liées aux droits de l'homme mais justifie la doctrine classique du *fiqh*, Ṣāne'ī élabore une nouvelle méthodologie en vue d'intégrer les « questions nouvelles » dans le droit savant islamique. Celle-ci consiste à étendre la compétence de la raison et à recourir à une prémisse axiologique dans l'interprétation des textes révélés. Premièrement, si un des droits de l'Homme est contraire à ce qui a été officiellement (*rasman*) prescrit dans la Révélation, il ne peut être accepté par les juristes religieux. Mais selon le *marja'*, il y a très peu de cas et peut-être même pas de cas de droits de l'Homme qui relèvent de cette catégorie. Ṣāne'ī rappelle que c'est la Révélation qui détermine le droit. Si la raison collective (*'aql-e jam'ī*) n'est pas en contradiction manifeste avec la Révélation divine, ce qu'elle prescrit est valable. Si au contraire il y a opposition entre raison collective et Révélation, il faut pour Ṣāne'ī donner la priorité à la Révélation[13]. Tout en cherchant à étendre le plus possible le pouvoir de la raison, le *marja'* n'infléchit pas théoriquement la méthodologie juridique shi'ite classique et n'admet pas d'ériger la raison au rang de source (*manba'*) du droit. Il

9. Ṣāne'ī, *Hoqūq-e zanān va kūdakān* [*Les Droits des femmes et des enfants*], s. l. 1391 AHS / 2012.
10. Ṣāne'ī, *Ejtehād-e pūyā* [*L'ijtihād dynamique*], s. l. 1390 AHS / 2011.
11. Ṣāne'ī compta parmi les savants juristes membres du Conseil des gardiens de la Constitution, de 1980 à 1983. Puis il fut procureur général près la Cour suprême iranienne de 1983 à 1985.
12. F. Khosrokhavar, A. Nikpey, *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs. Vivre dans la ville sainte de Qom*, Paris 2009, p. 93-94.
13. Ṣāne'ī, *Ejtehād-e pūyā*, p. 29-35.

cherche empiriquement à faire coïncider toujours davantage raison et Révélation[14]. Deuxièmement, Ṣāne'ī se sert d'une prémisse axiologique – la notion de l'inviolabilité (*ḥormat*) de la personne humaine – pour sélectionner les éléments scripturaires qui étayent sa vision du sens authentique de l'islam et pour disqualifier les textes qu'il juge en contradiction avec *le* Coran et *la* Tradition (*Sonnat*). Parmi les deux sources du droit, il tend à accorder au Coran la primauté sur la Tradition. Les « questions nouvelles » – les droits de l'Homme – que Ṣāne'ī invoque comme des motifs de redéfinition de la doctrine se résument principalement à un aspect : l'égalité des êtres humains. Son approche partielle informe sa doctrine, qui vise à modifier une partie seulement du droit savant dans les domaines pénal et familial. Dans les quatre ouvrages qu'il a composés à ce jour sur les droits de l'Homme, il ne traite pas substantiellement des autres domaines du droit pénal. Toutefois il s'exprime sur un point crucial : les peines fixes capitales prévues contre les relations sexuelles illicites entre personnes mariées et contre l'apostasie sont inapplicables durant l'Occultation de l'Imâm.

II. Réexaminer les fondements du droit

Dans le même temps où les *marja'* reconsidéraient certains domaines du droit substantiel shi'ite, plusieurs clercs scrutaient les fondements théologiques et philosophiques du *fiqh*. Nous avons étudié les œuvres de l'ayatollah Javādī Āmolī et des *ḥujjat al-islām* Moḥsen Kadīvar et Mojtahed Shabestarī. Les trois auteurs concluent à l'hétérogénéité des fondements du droit savant et de ceux des droits de l'Homme. Mais ils n'en tirent pas les mêmes enseignements.

Dans *La Philosophie des droits de l'Homme* (1996)[15], Javādī Āmolī livra l'une des premières réfutations des principes des droits de l'Homme tels qu'ils sont formulés dans les Déclarations des droits de l'Homme et dans les conventions rédigées dans le cadre de l'ONU. Avec cet ouvrage, Javādī Āmolī peut apparaître comme un garant doctrinal de la Déclaration du Caire sur les droits de l'Homme en islam. Ayant exercé d'importantes fonctions étatiques[16] durant les deux premières décennies de la République islamique iranienne, il est aujourd'hui l'un des plus éminents représentants de la tendance philosophante qui défend une métaphysique théolo-

---

14. Sur ce point, je ne partage pas la conclusion de Mavani qui écrit : « Dans les œuvres de l'ayatollah Saanei, on observe un changement épistémologique majeur de la doctrine juridique du shi'isme duodécimain. [Saanei] privilégie le Coran et érige la raison en une source légitime pour découvrir la raison ou *ratio legis* d'un précepte juridique […] ». Cf. H. Mavani, « Paradigm Shift in Twelver Shi'i Legal Theory (*usûl al-fiqh*) : Ayatullah Yusef Saanei », *The Muslim World* 99/2 (2009), p. 335-355, ici p. 352.
15. Javādī Āmolī, *Falsafeh-ye hoqūq-e bashar*, Qom 2010, (1375[1] AHS /1996).
16. Membre de l'Assemblée des experts de la Constitution en 1979, il faisait partie du groupe chargé de rédiger les principes généraux (*osūl-e kollī*) et les buts (*ahdāf*) de la Constitution. Il fut ensuite nommé par Khomaynī président du Tribunal révolutionnaire et des juges de droit religieux (*hākem-e shar'*). Membre du pouvoir judiciaire, le Haut Conseil de la justice (*shūrā-ye 'ālī-e qaḍā'ī*), il rédigea les projets des lois pénales qui furent adoptées dans les années 1980. Concurremment, il fut membre de l'Assemblée des experts de la guidance durant les premier et deuxième mandats, de 1983 à 1991, puis de 1991 à 1999.

gique. Selon lui, l'antinomie entre le système juridique islamique et celui des droits de l'Homme procède de choix philosophiques. À l'inconsistance du principe de l'autonomie qui sous-tend les droits de l'Homme énoncés depuis deux siècles, le clerc oppose la validité permanente du principe de l'hétéronomie qui structure le droit islamique en général et shi'ite en particulier. Tandis que Montaẓerī et Ṣāne'ī rappellent au fil de leur argumentation certains postulats du droit substantiel, Javādī Āmolī expose méthodiquement les tenants et aboutissants du système tout entier afin d'en prouver la cohérence organique.

Le pivot du système juridique qu'il défend réside dans la jonction d'une théorie de la connaissance et d'une métaphysique, celle-ci étant inséparable d'une physique - selon laquelle le monde est hiérarchisé - et de la théologie shi'ite imamite. Pour démontrer conjointement l'inanité des droits de l'Homme et l'inéluctabilité de l'hétéronomie, le clerc articule progressivement ces domaines en suggérant qu'ils sont indissociables. Dans le premier chapitre, il cherche à montrer le bien-fondé de sa méthodologie. Selon lui, on ne peut énoncer de principes de droit sans définir au préalable d'une part l'origine du droit et la nature de l'Homme – le « principe agent », *mabda'-e fā'elī* – et d'autre part la finalité du droit et celle de l'Homme – « cause finale », *mabda'-e ghā'ī*[17]. Tout en faisant valoir la pérennité de la doctrine de l'hétéronomie, Javādī Āmolī cherche à faire converger la théorie de la loi révélée et la conception d'un droit fondé en référence à un ordre naturel hiérarchisé. En se confrontant de manière intransigeante avec une tradition juridique perçue comme totalement adverse, le philosophe shi'ite semble œuvrer à une double légitimation des sources du *fiqh* ou, en d'autres termes, à l'articulation d'une théologie du droit révélé et d'une philosophie du droit naturel objectif. Il illustre là une tension entre le principe de la primauté de la révélation et celui de la congruence entre révélation et raison. Une seconde tension s'observe entre la primauté affirmée de la nature métaphysique de l'être humain et la prépondérance des caractères naturels-physiques dans la détermination des droits des différentes catégories de personnes.

Après avoir été le disciple de Montaẓerī, le cheikh Moḥsen Kadīvar a suivi une tout autre voie que celle de son maître depuis la fin des années 1990. Parmi nos auteurs, il est le seul à ne pas avoir exercé de fonction dans l'État iranien. Dans *Le Droit des gens. L'islam et les droits de l'Homme*[18], Kadīvar part d'un constat sur le dualisme juridique au sein de la République islamique iranienne. Selon lui, du point de vue théorique, de nombreux principes des droits de l'Homme sont supposément contraires aux enseignements divins. Du point de vue pratique, de nombreux articles de la Déclaration des droits de l'Homme et des conventions onusiennes sont contraires à des principes de la Constitution iranienne. Dans une société qui est gouvernée au nom de la religion et où toutes choses sont *officiellement* expliquées par la religion (fût-ce par une lecture particulière de la religion), il est naturel que

17. Javādī Āmolī, *Falsafeh-ye hoqūq-e bashar*, p. 3.
18. M. Kadīvar, *Ḥaqq al-nās. Eslām va ḥoqūq-e bashar*, Téhéran 2009 (1387[1] AHS / 2008).

la question de la relation entre islam et droits de l'Homme s'impose à la réflexion et soit dans le même temps un sujet de controverses[19].

Alors que Ṣāne'ī appréhende les droits de l'Homme de manière sélective, se focalisant sur le principe de l'égalité des êtres humains, Kadīvar met en pleine lumière les deux piliers de l'égalité et de la liberté qui structurent la Déclaration de l'ONU et les conventions qui en dérivent. Convaincu de l'universalité de l'islam, il l'est aussi de celle des droits de l'Homme dans leur définition onusienne[20]. Pour accorder les deux universels, il s'engage dans une double démarche. Avec l'étalon de la Déclaration et des conventions onusiennes, érigées en chartes de l'humanité moderne, il inventorie exhaustivement l'héritage juridique de l'islam sunnite et shi'ite. En considérant avec une égale attention les réquisits de l'égalité et ceux de la liberté, il scrute textes sacrés, méthodologie, droit substantiel, philosophie et eschatologie. Sans complaisance il conclut son inventaire : pour demeurer universel, l'islam doit se métamorphoser en « islam spirituel »[21]. Son historiographie scrupuleuse s'apparente à une monumentale déconstruction du système juridique islamique classique. Elle se conjugue avec un travail de refondation du droit qui aboutit à une redéfinition des buts et des cadres de la religion même.

Aussi méthodiquement qu'il a décelé les « axes de contradiction » (*Meḥvarhā-ye ta'āroḍ*) entre islam « historique » et droits de l'Homme, il s'engage dans la refondation d'un islam accordé aux temps modernes. Historicisation – des textes, des concepts et des doctrines –, rationalité et liberté forment les trois piliers de son édifice. Conscient de l'ampleur de la tâche, il en aperçoit déjà l'issue. Pour faire éclore l'islam spirituel, il faut recentrer la religion, ce qui implique une importante réduction du champ d'application du droit savant. Résolu à substituer « l'islam de conviction » à « l'islam de contrainte », le clerc se démarque expressément de ceux qu'il appelle les traditionalistes. Il se distingue aussi fermement de ceux qui veulent faire abstraction de la religion dans l'édification des sociétés modernes. C'est pourquoi il promeut à la fois la dissociation de l'État et des institutions religieuses, et la référence aux valeurs morales des religions dans les politiques publiques. Le souci de Kadīvar de définir le rôle de la religion dans une société où prévaut un « islam spirituel » illustre le constat de Khosrokhavar sur les différents modes de sécularisation : « Il y a peu encore, les sciences sociales avaient tendance à croire que la sécularisation affecte le statut de la foi en relation au politique et qu'une fois le processus bien achevé, la religion perd de sa pertinence dans le social et le politique et devient une affaire privée. En fait, il y a plusieurs degrés dans la sécularisation et l'on peut passer à une foi élargie plutôt qu'à l'absence de foi »[22].

Au terme d'un siècle de débats cléricaux dont il se fait également l'historiographe, Kadīvar repense radicalement les rapports entre islam et modernité. À rebours

---

19. Kadīvar, *Ḥaqq al-nās*, p. 7.
20. Selon les termes de l'auteur, « Les droits de l'Homme sont l'un des plus importants nouveaux dons de l'humanité dans les derniers siècles […] ». Kadīvar, *Ḥaqq al-nās*, p. 8.
21. Le premier chapitre de son ouvrage est intitulé « De l'islam historique à l'islam spirituel ».
22. Khosrokhavar, *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*, p. 118.

d'une tradition juridique multiséculaire, qualifiée d'islam « historique » ou « traditionnel », il renverse la perspective sur les dimensions temporelles et universelles de la religion. Pour distinguer le temporel et l'universel, il historicise l'intégralité de l'héritage shi'ite : sa démonstration devient une théorie de l'historicité des traditions religieuses. Le propos de Kadīvar concorde avec celui de Mojtahed Shabestarī, l'un et l'autre ayant le rang de *ḥujjat al-islām* dans la hiérarchie cléricale et critiquant le monopole étatique de la religion. Nous avons mis en lumière les spécificités respectives de leurs méthodes et des références sur lesquelles ils appuient leurs argumentations. Le premier procède en juriste historiographe, puisant dans sa seule tradition des motifs pour critiquer et refonder celle-ci. S'il se réfère à l'histoire, le second adopte une méthode philosophique et théologique. Il se différencie en outre de tous les autres auteurs par son éclectisme. Dans sa vaste culture musulmane, il se tourne avec prédilection vers les théologiens et les philosophes et vers les poètes persans. Ayant résidé pendant près d'une décennie en Allemagne[23], il s'est profondément nourri des philosophies européennes et des théologies chrétiennes, protestantes et catholiques, qu'il a ensuite longuement enseignées à l'Université de Téhéran. Ces sources multiples jalonnent sa réflexion, de Schleiermacher à Karl Barth, Paul Tillich et Karl Rahner en théologie, à Kant, Wittgenstein et Gadamer en philosophie.

Quoique l'on qualifie couramment les ulémas de « juristes-théologiens », la plupart d'entre eux sont surtout juristes. Mojtahed Shabestarī à l'inverse est essentiellement théologien. Comme Javādī Āmolī qu'il réfute explicitement, il vise à démontrer que le droit, la philosophie et la théologie sont organiquement liés. Il prête aussi peu d'attention au droit substantiel ou à la méthodologie du *fiqh*. Mais tandis que l'un défend une théologie métaphysique, l'autre récuse les « droits de l'Homme métaphysiques » et recourt à la phénoménologie historique de l'expérience religieuse et à l'herméneutique. Il est convaincu que l'islam ne pourra sortir des problèmes théoriques et pratiques engendrés par la civilisation moderne qu'en procédant à une révision des fondements de l'exégèse et de la connaissance de la religion[24]. Dans son monumental ouvrage sur les droits de l'Homme, *Critique d'une lecture officielle de la religion*[25], Mojtahed Shabestarī témoigne des « crises »[26] doctrinales, sociales et politiques qui affectent selon lui le monde musulman en général et l'Iran en particulier. Suivant ses termes, « [l]a lecture officielle de la religion dans notre société est en crise. Cette crise a des causes nombreuses. J'éclaircirai les deux causes principales ». La première consiste dans l'affirmation persistante selon laquelle l'islam implique des systèmes politiques, économiques et juridiques conçus par le droit savant et qui correspondent en tout temps et en tout lieu à la

23. Mojtahed Shabestarī fut directeur du Centre islamique de Hambourg de 1969 à 1979.
24. M. Mojtahed Shabestarī, *Hermenūtīk, ketāb va sonnat. Farāyand-e tafsīr-e vaḥī* [*Herméneutique, Livre et Tradition. Le processus de l'exégèse de la Révélation*], Téhéran 2010 (1375[1] AHS / 1996), p. 7-8.
25. Mojtahed Shabestarī, *Naqdī bar qerā'at-e rasmī az dīn (Boḥran-hā, chālesh-hā, rāhḥall-hā)*, Téhéran 2011 (1379[1] AHS / 2000).
26. Le sous-titre de l'ouvrage de Mojtahed Shabestarī y fait allusion.

volonté de Dieu. La seconde cause consiste dans l'insistance avec laquelle on prétend que « […] la mission de l'État dans une [société] musulmane est d'appliquer les préceptes de l'islam »[27]. Le théologien entend montrer qu'il existe une pluralité de lectures de la religion et que toute lecture est critiquable, surtout lorsqu'elle est en crise. Conjointement, il œuvre à la reconstruction de la pensée islamique.

Comme Kadīvar, Mojtahed Shabestarī déconstruit la tradition juridique islamique avant de la refonder sur la base d'une redéfinition de la religion elle-même. À l'instar de son principal adversaire dans la controverse, l'ayatollah Javādī Āmolī, il élucide les liens organiques du droit et des autres domaines de la pensée religieuse. L'un et l'autre dévoilent l'imbrication de la gnoséologie, de la philosophie pratique, de l'exégèse, de la théologie, de la méthodologie et du droit savant dans la religion musulmane appréhendée comme une architecture. Aux transformations sociales et religieuses des temps modernes, Javādī Āmolī répond par la défense de sa tradition. Confronté au dualisme juridique, il condamne le système des droits de l'Homme et proclame la supériorité d'un droit ancré dans la métaphysique et la théologie imâmite classique ainsi que dans une Nature immuable et hiérarchisée. Pour le réfuter, Mojtahed Shabestarī retourne un à un ses arguments. À l'ontologie il oppose une théorie de la connaissance et une épistémologie inspirées des philosophies modernes européennes. Il fait prévaloir la philosophie pratique de Kant sur les doctrines du droit naturel objectif qu'il récuse. À la théorie des natures immuables il répond par celle de l'historicité de la vie humaine et de ses réalisations. La déconstruction philosophique du système des « droits de l'Homme métaphysiques » est complétée par une analyse de l'évolution des sociétés musulmanes depuis le XIX^e^ siècle. Il est clair pour l'auteur que le système théologico-juridique de l'islam classique doit être entièrement reconstruit pour que l'Islam puisse s'acclimater à la modernité dans ses multiples dimensions. « Le formalisme est le fléau de la foi ». Cela ne veut pas dire qu'il ne doit pas y avoir de formes, mais « les formes doivent être au service des expériences […], en harmonie avec ces expériences »[28].

Dans ce but, à l'aide de la phénoménologie historique et de l'herméneutique, Mojtahed Shabestarī renverse la perspective d'appréhension de la religion en se centrant sur les individus plutôt que sur les textes sacrés de l'islam. Découvrant la liberté inhérente à la foi, il conclut à la nécessité d'adopter les droits de l'Homme universels pour la préserver. Centrée sur la foi de l'individu libre, l'expérience religieuse constitue la clef de voûte de l'islam : sur une théologie moderne, une philosophie juridico-politique et un droit nouveaux peuvent être établis, intégrant pleinement les droits de l'Homme universels. D'après le théologien, pour les philosophes soucieux d'éthique, les droits de l'Homme dans leurs trois composantes représentent la philosophie politique la plus acceptable[29]. Inversement, l'auteur

27. Mojtahed Shabestarī, *Naqdī bar qerā'at-e rasmī az dīn*, p. 11.
28. Mojtahed Shabestarī, *Īmān va āzādī* [*Foi et Liberté*], Téhéran 2000 (1376^1^ AHS / 1997), p. 41.
29. Mojtahed Shabestarī, *Naqdī bar qerā'at-e rasmī az dīn*, p. 186.

dénonce comme des sophismes les formulations culturalistes visant à concevoir des « droits de l'Homme islamiques » et une « démocratie islamique ».

Outre les évolutions de la pensée juridique shi'ite, cette étude a permis d'analyser l'histoire de la réception des principes des droits de l'Homme au sein du clergé shi'ite contemporain. D'autre part, la controverse révèle non seulement une pluralité de conceptions de la tradition juridique shi'ite, mais aussi le processus même de construction de celle-ci. Ces recherches ont fourni la matière d'un ouvrage à paraître au printemps 2017. Nous les poursuivrons par une étude de la réception des droits de l'Homme dans le monde sunnite.

Sont intervenus dans le séminaire :

Le 16 mars 2016, M. Augustin Jomier, chercheur post-doctorant à la Fondation Thiers-CNRS/CERHIO, « Une histoire sociale et culturelle du réformisme musulman en Algérie : oulémas ibadites et société du Mzab (1880-1970) ».

Le 23 mars 2016, M. Bertrand Mazabraud, magistrat au Tribunal de Grande Instance de Paris, Docteur en Philosophie, « Punir : de quel droit ? Les justifications de la peine en Occident et leurs enjeux contemporains ».

Le 11 mai 2016, M. Ismail Warscheid, chargé de recherche au CNRS, Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT), « La fin d'un monde ? Érudition religieuse, droit musulman et colonisation dans le Sahara central (1850-1950) ».

Le 18 mai 2016, M. Moufid Jaber, étudiant en Master à l'EPHE, a présenté des recherches sur « Mystique et Autorité. Le rôle de la gnose dans l'évolution de la pensée politique shi'ite en Iran au XX^{e} siècle ».