



HAL
open science

**Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée
95-98 | avril 2002 Débats intellectuels au Moyen-Orient
dans l'entre-deux-guerres**

Yann Richard

► **To cite this version:**

Yann Richard. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 95-98 | avril 2002 Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2002. hal-01398255

HAL Id: hal-01398255

<https://hal.science/hal-01398255>

Submitted on 17 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée

95-98 | avril 2002

Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres

III. Lettrés et intellectuels au service de la transformation sociale

Intellectuels iraniens de l'entre- deux-guerres

YANN RICHARD

p. 407-420

Résumés

Français English

La dynastie Pahlavi qui commence en 1925 fait entrer l'Iran dans une nouvelle ère de modernisation et de laïcisation intensives, selon une politique amorcée dès le coup d'État de février 1921. Le clergé s'est réorganisé à Qom à partir de 1922. C'est l'époque où Khomeyni faisait ses études théologiques. Des mouvements réformistes se développent dans les écoles chiites de l'époque, liés à l'affaiblissement des centres traditionnels du chiisme duodécimain en Irak après l'établissement du mandat. Les milieux religieux sont sensibles au réformisme musulman dans les pays arabes voisins. On voit notamment une forte influence salafiste s'exercer sur Shari'at Sangalaji, théologien mort en 1944. La censure devient vite étouffante pour les intellectuels, mais certains continuent à servir le nouveau régime. L'Université de Téhéran créée en 1934 constitue un nouveau départ vers la modernité qui va mobiliser les savants. Mais la littérature, fortement influencée par les courants européens, en poésie comme en prose se heurte à de nombreux blocages, du fait de la société traditionnelle et du pouvoir politique.

The Pahlavi dynasty, which began in 1925, brought Iran into the new era of intensive modernisation and secularisation, a movement which began with the coup d'État in February 1921. In Qom, the clergy reorganised itself from 1922 on. This is when Khomeyni carried out

his theological studies. Reformist movements developed in Shi'ite schools at this time, a movement linked to the weakening of traditional centres of Duodeciman Shi'ism in Iraq after the establishment of the Mandate. Religious milieux were sensitive to Muslim reformism in the neighbouring Arab countries. In particular, one can note a strong *Salafî* influence on Shari'at Sangalaji, a theologian who died in 1944. Censorship quickly became stifling for intellectuals though some continued to serve the new regime. The University of Teheran, created in 1934, constitutes a new departure towards modernity which served to mobilise the educated. Literature, however, heavily influenced by European tendencies, in poetry as well as in prose, found itself in the face of numerous obstacles supported by traditional society and political power.

Notes de la rédaction

Avertissement :

Ce document est issu d'une numérisation par OCR (reconnaissance optique de caractères), il peut contenir des erreurs.

Notes de l'auteur

Dans cet article, on ne renverra pas aux ouvrages en persan. Pour une bibliographie plus complète, voir notamment *Abstracta Iranica* (depuis 1978) ; une synthèse récente est donnée par GHEISSARI, 1998, qui ne s'attarde pas sur la période étudiée ici, et BOROUJERDI, 1996. La récente thèse de Rohani (1999) donne des traductions de textes très éclairants. Un panorama littéraire original, par un écrivain engagé de cette période, se trouve dans ALAVI, 1964.

Texte intégral

- 1 L'Iran, connaît pendant l'entre-deux-guerres une période de modernisation d'autant plus intense qu'elle suit une période de chaos et d'intervention étrangère désordonnée. Les intellectuels, à la recherche d'une patrie unifiée et d'une participation politique qui les rapprocherait du modèle européen, ont été des intermédiaires de l'occidentalisation, du réformisme politique et du nationalisme. Ils ressemblaient à leurs homologues des pays musulmans de la région, mais sur un mode structurellement différent en raison, d'une part, des relations particulières de la Perse avec les grandes puissances d'Europe, d'autre part, de la structure particulière de l'institution religieuse cléricale du chiisme en Iran. Je tenterai ici de définir quelques tendances caractéristiques des intellectuels iraniens de cette période, notamment dans leur lien idéologique avec l'islam et avec l'Europe.
- 2 Le terme persan, *roushan-fekr*, littéralement « de pensée éclairée », qui n'est qu'une adaptation récente d'un terme arabo-persan de même sens, *monauvar ol-fekr*, pour traduire le terme français « intellectuel », implique le refus de l'obscurantisme au nom de valeurs rationnelles et humanistes. Il inclut la référence à la culture européenne, indistinctement française, anglaise ou germanique, idéalisée comme une civilisation universelle dont on tente d'oublier, après 1918, qu'elle vient de se déchirer dans un conflit horrible. Cette définition courante de l'intellectuel ne permet de rendre compte que d'un discours non religieux, voire anti-religieux. Je propose de l'élargir à tout discours qui apporte des valeurs centrales dans la société, c'est-à-dire aussi à celui des ulémas lorsqu'il ne se contente pas de répéter la tradition¹. L'opposition entre « intellectuel » et « obscurantiste » est ainsi déplacée vers le clivage entre penseurs occidentalisés, connaisseurs de la culture de l'Europe (dont l'idiome est le français, plus tard l'anglais) et experts de la culture islamique traditionnelle dont l'idiome est l'arabe. Cette opposition est probablement plus pertinente en Iran qu'ailleurs du fait de la prégnance de la culture cléricale chiite, qui donne un rôle plus autonome aux ulémas, qu'on appelle en Iran d'un terme générique : *ruhâni/ruhâniat* (clerc, clergé, sur le

même modèle que l'allemand *Geistlichkeit*), marquant par là même qu'en plus de la fonction religieuse d'enseignement (marquée par le terme '*âlem*, pi. '*ulamâ*', également utilisé en persan), l'homme de religion est porteur d'une mission sociale (la spiritualité, le modèle religieux) et donc membre d'une corporation particulière dont c'est l'attribution principale. Il me paraît significatif qu'on ne trouve pas l'équivalent de ce terme dans les pays de tradition sunnite.

Pertinence du découpage de la période et articulations locales

- 3 Depuis le début du XIXe siècle, la rivalité franco-anglaise avait ouvert brutalement la Perse aux convoitises européennes : la Perse jouait en effet soit le rôle de passage, soit celui d'État-tampon pour l'accès à l'Inde. Les Russes, deux fois victorieux du vieil empire (1813, traité du Golestân ; 1828, traité de Tor-kamantchaï), avaient amputé le royaume iranien de ses provinces du Caucase et lui avaient appris la nécessité de s'armer de manière moderne. Auprès des Ottomans, à Istanbul, les premiers nationalistes iraniens venaient chercher la connaissance du monde moderne et des réformes politiques. Ils venaient aussi expérimenter les effets d'une nouvelle solidarité islamique face aux défis extérieurs².
- 4 Mais pour l'Iran, l'évolution a été rythmée par des événements différents de ceux des pays de l'ancien Empire ottoman. La date fondatrice du modernisme intellectuel iranien est 1906, celle de l'octroi du firman convoquant une Assemblée consultative nationale : c'était le premier pas vers une constitution parlementaire. Les intellectuels se mobilisèrent pour ce projet politique qui devait, selon eux, les rapprocher du modèle européen et leur donner les armes pour résister aux ingérences de ces mêmes Européens. Dans un premier temps, les intellectuels « modernes » en quête d'europanisation furent ici les alliés des ulémas réformistes dont les chefs spirituels, depuis le territoire ottoman, cherchaient un moyen de contrôler l'absolutisme des Qâjâr. Mais cette mobilisation se heurta à la résistance du pouvoir royal et d'un intégrisme clérical lié à la monarchie, ainsi qu'à la pression étrangère (surtout russe et britannique). C'est donc bien une conquête de légitimité politique et morale qui ordonne le discours idéologique dans la presse, au Parlement et dans la littérature politique. Après cette révolution, l'illusion d'être parvenues à la « civilisation » européenne malgré la distance géographique a grisé les élites iraniennes : leur sentiment d'identification leur fit d'autant plus durement ressentir les trahisons venues des nations phares de l'Occident, notamment l'Accord anglo-russe de 1907 (qui divisait la Perse en « zones d'influence ») alors que les partisans d'une démocratie parlementaire revendiquaient ouvertement le modèle britannique.
- 5 Les humiliations consécutives à la révolution constitutionnaliste de 1906, l'occupation de régions entières par les Russes et les Ottomans, les conflits de la Première Guerre mondiale au cours de laquelle les élites iraniennes, religieuses et laïques, s'étaient rangées une nouvelle fois comme un seul homme derrière Istanbul et Berlin, ont popularisé l'anglophobie des Démocrates dont l'autre repoussoir traditionnel, la Russie, allait soudain devenir, au contraire, un pôle de fascination du fait de sa « réussite » révolutionnaire et de l'apparente bonne disposition du nouveau régime pour l'Iran. Alors que l'Empire ottoman, de toute évidence, avait perdu la guerre, puisqu'il se retrouvait, en 1918, amputé de ses territoires arabophones, et que le gouvernement iranien revendiquait, en compensation de son alliance contrainte, des

dommages de guerre exorbitants à la Conférence de Versailles, c'est la nouvelle Turquie, créée en 1923, qui devint un modèle de conquête nationale d'indépendance face à la Perse victime des manipulations britanniques³. Ce sont en effet les Anglais, après avoir tenté d'imposer à la Perse un protectorat déguisé par *l'Accord de 1919* et refusé à la délégation persane l'accès à la Conférence de la paix, qui furent les principaux agents du retour à la souveraineté lors du coup d'État de 1921. Curieusement sélectionné par les Anglais, Rezâ Pahlavi, homme fort du coup d'État et bientôt monarque d'un Iran tourné vers le progrès, rétablissait une souveraineté autoritaire à Téhéran, soutenu efficacement par les poètes, les journalistes, les penseurs européanisés et jacobins, mais aussi par le clergé. Ces intellectuels aveugles ne voyaient pas à l'époque les contradictions de leur soutien : le nouveau maître de l'Iran avait pris le pouvoir avec l'aide de ses ennemis britanniques, il ne rétablissait l'autorité de l'État qu'en combattant des Iraniens (à la différence d'Atatiirk qui avait chassé les étrangers d'Anatolie), et il était prêt à pourchasser sans relâche *Y obscurantisme* religieux dès qu'il n'aurait plus besoin du clergé pour établir son pouvoir.

6 La suppression du califat par les Turcs en mars 1924 — qui souleva les chiites de l'Inde — ne fut pas vraiment un problème pour les Iraniens, même si les excès antireligieux du kémalisme renforcèrent alors l'hostilité de l'opinion au projet républicain de Rezâ Khân (printemps 1924), qui leur semblait si proche de celui de Mustafa Kemal. Les développements ultérieurs du kémalisme, brimant les musulmans sunnites, ainsi que la répression des chiites irakiens révoltés contre le mandat britannique à Najaf en 1920, poussèrent les religieux persans vers Rezâ Khân, cet homme fort qui leur donnait habilement l'illusion de les protéger.

7 Quant à l'œcuménisme panislamiste, les Iraniens ont cherché, depuis Seyyed Jamâloddin « al-Afghânî »⁴ — influent en Perse du fait de son origine iranienne et de ses séjours à Téhéran — à rapprocher sunnites et chiites sur les grandes questions qui pouvaient mettre en échec l'impérialisme colonial. L'étape d'Istanbul a même constitué un asile pendant les crises politiques majeures pour beaucoup de réformistes depuis le milieu du XIX^e siècle. Cependant la résistance profonde des clercs chiites à la tutelle d'un calife sunnite et le sentiment d'être à l'abri de la domination étrangère de type colonial empêchaient les Persans de s'identifier à la cause musulmane commune et rendaient le rapprochement moins urgent, voire inopportun. Sans symbole dominant du fait de l'affaiblissement de l'autorité royale, on comprend le désarroi des intellectuels persans, déçus par leurs protecteurs étrangers, méfiants envers leurs élites politiques et sociales, désorientés par le retrait des clercs de la scène politique, fascinés par l'idéologie communiste qui semblait réussir à leurs frontières à supprimer les traces de l'impérialisme.

8 Quel que soit le caractère nationaliste ou patriotique du coup d'État qui conduisit progressivement Rezâ Khân aux plus hautes fonctions (ministre de la Guerre en 1921, Premier ministre en 1923, Shah en 1925), il est indéniable qu'il s'agissait d'une conquête de souveraineté : c'est la raison qui a conduit une grande majorité d'intellectuels iraniens à soutenir les réformes qu'ils avaient ardemment désirées. À force de réclamer l'avènement d'un dictateur éclairé, ils reçurent les coups qu'ils avaient d'abord cru réservés aux élites Qâjâr corrompues, agents des Anglais, et au clergé obscurantiste. Le discours intellectuel fut muselé avec l'étrange sentiment d'avoir été le responsable de son propre étouffement.

Montée d'un humanisme laïc et du

nationalisme

- 9 Les différentes ingérences militaires et commerciales de l'Europe sur le territoire persan et les contacts voulus ou imposés de l'élite iranienne avec le monde moderne avaient ouvert des brèches culturelles et idéologiques, et l'islam n'était plus, de loin, l'axe principal des réformistes. L'enseignement et la presse — souvent publiée à Istanbul, à Calcutta ou au Caire et introduite clandestinement en Perse — avaient permis, depuis le milieu du XIX^e siècle, la pénétration des idéaux de progrès scientifique et technique, de démocratie et de liberté auxquels les Persans aspiraient de toutes leurs forces. L'exil forcé de plusieurs penseurs à Istanbul à la fin du XIX^e siècle, puis à nouveau pendant la « petite dictature » (1908-1909), le séjour de certains leaders radicaux à Paris et à Londres pendant la période constitutionnelle avaient préparé l'opinion à se tourner prioritairement vers le modèle européen.
- 10 La venue à Berlin, en 1916, de Seyyed Hasan Taqizâda (1878-1970), dans le cadre d'une propagande nationaliste soutenue par l'Allemagne, et la publication à Berlin, de 1916 à 1921, d'une revue en persan de grande tenue intellectuelle bien diffusée en Perse, *Kâva*, renforcèrent la primauté du discours venant de l'Occident. Taqizâda était issu d'un milieu clérical de Tabriz ; jeune député radical au Parlement en 1907, il y avait apporté la fougue social-démocrate révolutionnaire entretenue par les milieux caucasiens et arméniens. Exilé une première fois en Europe en juin 1908, puis à nouveau en 1910 après avoir été jugé complice de l'assassinat d'un clerc important, il était allé cette fois aux États-Unis avant de rejoindre Berlin. Connu pour ses convictions nationalistes et laïques (il était affilié à la franc-maçonnerie), Taqizâda est devenu en quelque sorte le parangon de l'intellectuel occidentalisé pour lequel l'islam n'était plus qu'une référence culturelle. *Kâva*, devenue en quelques années la bouffée d'oxygène qui régénérait les élites iraniennes européanisées, fut remplacée, après le retour de Taqizâda en Perse en 1924-25, par *Farangestân* (l'Europe), revue dirigée, toujours depuis Berlin, par Mortazâ Moshveq Kâzemi (1902-1977), puis par *Irânshahr* (Terre d'Iran) dirigée, encore à Berlin, par Hoseyn Kâzemzâda Irânshahr, un penseur (né en 1883) qui partit plus tard pour la Suisse. En Iran même, ces intellectuels, souvent les mêmes, se réunirent autour de Mahmud Afshâr (1894-1983) dans la revue *Ayanda* (l'avenir). Il ne s'agissait en aucun cas de gens médiocres, ni vendus à l'Occident comme on les a présentés parfois plus tard, ni (à l'époque en tout cas) inféodés au pouvoir politique. La classe dirigeante iranienne voulait, en radicalisant le laïcisme triomphant de la Révolution constitutionnaliste, à la fois se débarrasser de l'islam et du clergé, et prendre l'Europe comme modèle exclusif. Elle cherchait à réformer la société et à renforcer l'autorité de l'État pour affirmer plus fortement la souveraineté nationale. La phrase célèbre, et souvent critiquée, de Taqizâda dans l'éditorial d'une nouvelle série de *Kâva* en 1920, définit les orientations idéologiques de la revue et donne le ton ambigu de ce nationalisme :

« d'abord l'adoption et la promotion, sans condition ni réserve, de la civilisation européenne, une soumission totale à l'Europe, l'assimilation de la culture, des us et coutumes, de l'organisation, des sciences, de l'art, de la vie, tout le mode de vie de l'Europe, avec pour seule exception la langue, en écartant toute sorte d'auto-satisfaction, toute objection qui pourrait venir d'un sentiment patriotique déplacé ou faux. [...] L'Iran doit s'européaniser en apparence et en réalité, cotps et âme, c'est tout (*Iran bâyardzâheran va bâtenan, jesman va rûhan farangi-ma'âb shavad, va bas*) ».

- 11 Il ne s'agit pas d'une parole irréfléchie ou isolée. Mahmud Afshâr, quelques années plus tard (1925), inaugurerait à Téhéran sa revue « politico-littéraire » *Ayanda*, en

définissant un programme résolument jacobin, directement inspiré par le modèle européen⁵ :

« Notre idéal social est de garder et consolider l'unité nationale de l'Iran. Les Iraniens — et surtout les jeunes — ne peuvent avoir d'autre idéal. C'est un tel idéal qui a permis l'édification de l'Empire et de la nation allemandes, et de la nouvelle monarchie italienne... Ce que nous voulons dire par unité nationale iranienne, c'est une unité politique, éthique et sociale des hommes qui vivent dans les limites actuelles du territoire iranien ; cela inclut donc l'indépendance politique et l'intégrité territoriale de l'Iran. Mais pour compléter cette unité, il faut que la langue persane se répande dans tout le territoire, et que disparaissent les différences locales telles que costumes et autres régionalismes, et que la féodalité (*moluk ot-tavâyefi*) soit abolie ; que les Kurdes, Lors, Qashqâ'is, Arabes, etc. n'aient plus de différences entre eux, qu'ils ne s'habillent pas chacun à sa manière et ne parlent pas chacun une langue différente. A notre avis, tant qu'en Iran une unité nationale ne se réalise pas dans la langue, les coutumes, les vêtements etc., à chaque instant il y a un danger pour notre indépendance politique et l'intégrité de notre territoire. Si nous ne pouvons pas uniformiser toutes les localités et les populations de ce pays, c'est-à-dire les iraniser au sens plein, un avenir sombre nous attend... Ceci n'est réalisable qu'en fondant partout des écoles primaires, en instituant un enseignement public obligatoire et gratuit... Il y a encore d'autres moyens, sur lesquels la revue reviendra plus tard : il faut établir des liaisons rapides et bon marché, par le moyen du chemin de fer, entre les différents points du pays, pour que les hommes de toutes les régions puissent se mélanger... sédentariser les nomades per-sanophones dans des régions allogènes... changer en noms persans les noms de lieu d'origine étrangère, héritage des invasions. Il faut découper administrativement le pays selon des circonscriptions nouvelles, et abandonner les appellations telles que Kho-rassan, Balutchestân, Fârs, Azerbaïdjan et Kurdistan, comme d'autres nations l'ont fait. »

12 Dans d'autres domaines, la fascination de l'Europe a joué, comme en littérature, où les poètes et romanciers manipulent des symboles et des désirs, et présentent les images du monde rêvé par les lecteurs. En même temps, exposés à la vigilance du pouvoir politique et à la censure religieuse ou civile, les écrivains persans de l'après-guerre endurèrent tous les dangers, censure, torture, assassinat... La relative stabilité politique des vingt années suivant le coup d'État et l'accès progressif des classes moyennes iraniennes à l'aisance matérielle minimale contribuaient à stimuler les libertés de la plume. On jouait souvent au chat et à la souris avec les thèmes sociaux et politiques, mais on cédait aussi parfois à la tentation de l'esthétisme : en se déroband au militantisme, on se gargarisait d'avant-gardisme pour se moquer des conventions et de la sclérose souhaitée par la dictature.

13 La nouvelle littérature persane naît dans ce contexte d'influence occidentale extrême. Un de ses premiers pas consiste à casser les formes prosodiques classiques en poésie et à favoriser l'irruption du langage parlé dans la prose. C'est dans la décennie 1920 qu'apparaissent les chefs-d'œuvre marquant le tournant littéraire. On peut citer ici le poème *Afsâna* (« Légende » 1921), fortement assonance et construit sur les rythmes classiques mais avec des audaces de composition apparemment en rupture complète d'avec le moule prosodique ancien. L'auteur, Nimâ Yushij (1897-1960), créateur et théoricien de ce qu'on appelle désormais *she'r-e now*, la « poésie nouvelle », est issu d'une grande famille de diplomates ; il a étudié au Collège Saint-Louis de Téhéran sous la houlette de pères lazariques. Il est fortement inspiré par le symbolisme français, attiré par la nature et le provincialisme, mais il ne renonce pas à une inspiration sociale. La romance amoureuse *Afsâna*, fut publiée dans la revue *Qarn-e bistom* (« XXe siècle »). Mirzâda 'Eshqi (1893-1924), poète engagé capable d'une grande violence verbale, qui

dirigeait cette publication, sera assassiné peu après sur l'ordre de Rezâ Pahlavi⁶.

14 1921 fut également l'année où Mohammad 'Ali Jamâlzâda (1893-1997), un jeune écrivain qui avait rejoint Taqizâda à Berlin, publia son recueil de nouvelles *Yeki bud yeki nabud* (« Il était une fois »)⁷. Son style étonnamment proche de la langue quotidienne, tranchait avec les phrases enflées et lourdes qui caractérisent la littérature Qâjâr. Jamâlzâda reprenait sous forme de *nouvelles* le genre des constructions anciennes d'anecdotes morales (*maqâma*). Fils d'un clerc fortement engagé dans la révolution constitutionnaliste et exécuté sommairement lors du coup d'État par Mohammad 'Ali Shâh en 1908, il avait participé aux activités nationalistes à Berlin pendant la guerre et ne devait plus quitter l'Europe : on voit donc bien se manifester en lui ce mélange savant de modernité occidentalisée et de tradition littéraire.

15 Le dernier jalon littéraire de l'entre-deux guerres, plus représentatif sans doute, est la publication en 1937, à Bombay, par Sâdeq Hedâyat (1903-1951), d'un roman qui ne fut jamais publié intégralement en Iran du fait de ses excès d'écriture, *Buf-e kur* (« La chouette aveugle »)⁸. C'est une variation onirique qui reprend le schéma du roman *Nana* d'Emile Zola en lui donnant la coloration et le souffle d'une très riche tradition symbolique iranienne. La lecture d'auteurs européens torturés par l'absurde (Kafka) et la dereliction d'un tempérament dépressif conduisirent finalement Hedâyat au suicide : sa tragédie personnelle porte en elle l'échec d'une européanisation chaotique, et aussi la déroute d'une génération d'intellectuels à la recherche de leurs repères. Non soutenu par un milieu insuffisamment préparé à comprendre le drame d'un destin individuel, en butte à la rigidité de la société traditionnelle, le porteur de nouveauté faillit donc à sa mission de donner un sens à l'occidentalisation.

16 Telle est en effet l'évolution du sentiment nationaliste iranien : après la période de fascination de l'Occident, vint celle des réticences et du rejet, mais rarement un rejet total. Le mimétisme avec la culture dominante importée conduisit les Iraniens à se sentir à leur tour porteurs d'une mission civilisatrice, d'une réponse à l'humanisme moderne. La faculté d'assimilation et d'adaptation augmente paradoxalement avec la solidité de la culture d'origine, comme l'a remarqué un penseur qui prône la « conquête de la civilisation occidentale », Fakhroddin Shâdmân (1907-1967) (Gheissari, 1998 : 84 sq. ; Rohani, 1999 : 178 sq.). Issu d'une famille cléricale, et ayant bénéficié d'une bourse pour étudier le droit et l'économie à la Sorbonne puis à Londres, cet intellectuel séjournera même aux États-Unis avant de retourner en Iran après la Deuxième Guerre mondiale. Son évolution, qui préfigure celle des intellectuels plus récents, consiste à privilégier le fond culturel iranien et islamique pour contrebalancer l'acquisition des instruments de la modernité. La civilisation moderne n'est pas, selon lui, l'apanage des Occidentaux, et il faut s'en rendre maître pour survivre dignement dans le monde actuel. Représentatif du paysage idéologique de l'entre-deux guerres, Shâdmân tomba plus tard dans l'oubli pour avoir fait de mauvais choix politiques au moment du coup d'État contre Mosaddeq : un danger fréquent pour les intellectuels.

17 Malgré ces tentatives, le nationalisme iranien, jusqu'à la République islamique, demeure marqué par ses débuts laïques et anti-religieux, qui le rendront suspect dans les classes traditionnelles. La référence à l'Europe véhiculait une philosophie scientiste et souvent un engagement progressiste plus ou moins extériorisé selon le degré atteint par la violence politique. Les intellectuels iraniens les plus productifs de l'entre-deux-guerres avaient abandonné la référence à l'islam. Ils se tournaient plutôt vers le marxisme, vers un rationalisme scientiste, ou vers un esthétisme indifférent aux clivages confessionnels et au discours religieux. Né lui aussi dans une famille cléricale de Tabriz, l'historien et essayiste Ahmad Kasravi (1890-1946) s'était engagé dans le mouvement constitutionnel et étudia le droit, devenant magistrat sous Rezâ Shah. Son

activité principale, la recherche en histoire moderne, lui donnait une légitimité pour parler au nom de la nation et distribuer, à propos de chaque événement, des appréciations morales en général défavorables aux ulémas⁹. De plus en plus critique vis-à-vis de l'islam clérical, Kasravi finit, à la fin des années trente, par fonder sa propre religion, qu'il appela *Varjâvand Bonyâd* (Le fondement bien établi) : un humanisme moralisateur tourné vers le progrès, le rationalisme et l'humanisme, ennemi de tout sentiment mystique et de tout ritualisme. Ce positivisme n'était pas spécialement complaisant pour l'Occident, dont Kasravi n'hésitait pas à décrire les échecs, la corruption des mœurs, les structures formalistes, sclérosées et procédurières de la justice (Kasravi découvrait les naufrages de son adaptation chaotique en Iran), et surtout la misère sociale engendrée par un machinisme incontrôlé. Moderniser les esprits et réformer la société ne signifiaient donc certainement pas, pour lui, s'aligner sur le modèle européen.

18 La critique de l'islam traditionnel a finalement entraîné Kasravi trop loin. Vilipendé par les religieux, il fut assassiné par un membre des *Fedâ'iyân-e eslâm* (groupe islamiste extrémiste entre 1941 et 1954) à une période où l'affrontement entre les modèles opposés, ceux de l'islam traditionnel et ceux que les intellectuels occidentalisés avaient choisis, après la Révolution constitutionnelle, aboutissait à des cassures ouvertes que la chute de la dictature avait révélées au grand jour. Le succès — éphémère — de la réforme de Kasravi dans les classes moyennes instruites prouva que la marginalisation de l'islam ne supprimait pas le besoin d'une reconstruction spirituelle.

19 D'autres intellectuels avaient, à la même époque, fait le choix d'une idéologie marxiste, notamment le groupe des « Cinquante-trois » qui se réunissait autour de Taqi Arâni¹⁰. Né en 1902 à Tabriz, ce dernier était parti à Berlin en 1922, avec une bourse, pour étudier la chimie. Il avait alors collaboré à des revues nationalistes (*Irânshahr*, *Farangestân*) avant de se tourner vers la littérature marxiste. Il n'abandonna cependant jamais son idéal patriotique et refusa en particulier de faire allégeance au régime stalinien. De retour à Téhéran titulaire d'un doctorat, devenu professeur de physique et chimie, il fonda un cercle de réflexion dont le prolongement visible était une revue se présentant comme une simple entreprise de vulgarisation scientifique. En réalité, l'action sociale et politique vers laquelle se tournait le groupe d'Arâni, sous la forme de grèves d'étudiants notamment, avait de quoi inquiéter les autorités. Les activités communistes, tolérées jusqu'en 1930, furent alors strictement interdites et le Parti communiste d'Iran fut dissous. Les tensions internes dans le cercle des amis de Arâni, où des éléments favorables à l'URSS s'étaient introduits, provoquèrent une dénonciation et l'arrestation de tout le groupe. Certes, quelques dizaines de militants ne faisaient pas un mouvement. Mais leur influence potentielle s'accrut après leur passage en prison (où Arâni mourut, peut-être exécuté sous couvert d'une maladie non soignée, en 1940). La plupart des amis du Dr Arâni se retrouvèrent, lorsqu'ils furent libérés sous l'occupation de l'Iran en 1941, pour fonder le puissant parti « des masses » (*tûda* ou ToudehJ qui fut, de 1942 à 1956 (date de son démantèlement), un puissant ferment de propagande communiste prosoviétique en Iran.

La religion et l'irréligion

20 En 1920, les chiites du sud de l'Irak — parmi lesquels vivaient de nombreux ulémas iraniens — se révoltèrent contre l'installation du mandat britannique et furent durement réprimés (Luizard, 1991). Leur défaite eut des répercussions directes en Iran : les dignitaires chiites ne jouissaient plus d'aucune sécurité en Mésopotamie, dans

les villes saintes de Najaf et Karbalâ où ils avaient traditionnellement leurs centres d'études théologiques, et deux d'entre eux furent même expulsés pour avoir osé prôner le boycottage des élections en 1923²¹. Pour protester, les principaux ulémas chiites décidèrent de s'exiler en Perse où ils furent accueillis avec enthousiasme. Ils arrivèrent à Qom, petite ville de pèlerinage au Sud de Téhéran, qui redevenait alors, sous l'impulsion d'un clerc non politisé, le *shaykh* 'Abdolkarim Ha'eri (m. 1937), un grand centre d'enseignement théologique chi'ite. Cette concomittance n'est pas fortuite : les troubles en Irak accentuaient chez les clercs chiites iraniens l'aspiration à trouver dans leur propre pays, protégés par un pouvoir fort, un lieu d'enseignement indépendant de la tutelle européenne. La reviviscence paradoxale d'un centre d'enseignement islamique en pleine période de réformisme anti-religieux passa inaperçue à l'époque, mais elle fut la source de tensions multiples qui grandirent jusqu'à éclater dans la révolution de 1979 : Qom a en effet joué, depuis 1922, le rôle d'un contre-État dans lequel les lois générales du royaume restaient la plupart du temps ignorées.

21 Les exilés irakiens de Qom, grâce à la médiation de Rezâ Khân, rentrèrent en Irak dix mois plus tard avec les honneurs dus à leur rang. Ils eurent l'occasion d'intervenir de manière très spécifique pour faire échouer le projet républicain du bouillant cosaque persan qui continua ensuite son ascension jusqu'à renverser la dynastie Qâjâr (1925) pour fonder celle des Pahlavi. Rezâ Shâh, qui, à l'instar de Kemal Atatürk, engageait son pays vers la laïcité, avait donc dû modifier ses projets du fait de la résistance des ulémas. Au départ en effet, il avait eu besoin de leur influence pour vaincre les dernières réticences à l'encontre de ses ambitions. Les grandes campagnes pour réduire l'influence du clergé et désislamiser le vêtement et la vie publique (dévoiler les femmes) ne commencèrent qu'après ces premières manœuvres.

22 Le clergé iranien avait été fortement sollicité par le militantisme depuis la crise du bâbisme au milieu du XIXe siècle : il avait fallu relever le défi d'une nouvelle religion qui sortait de ses rangs, ce qui exigeait le renforcement de son assise populaire, donc l'engagement dans les luttes politiques. De Jamâloddin Asadâbâdi à Khomeyni, les tendances les plus variées se manifestent parmi les religieux obligés de sortir des mosquées pour défendre leurs positions. Nombreux sont même les jeunes clercs qui, comme on l'a vu pour Taqizâda, abandonnent complètement la carrière religieuse et finissent par se détourner de l'islam.

23 Dans la société persane, le clergé chiite est le corps de référence morale par excellence, conséquence de la valorisation théologique de son rôle d'interprète de la Loi religieuse et d'intercesseur sacré en l'absence de l'autorité absolue conférée à un Imam absent. En accordant la légitimité à un mouvement comme celui de la révolution constitutionnaliste, le clergé permettait d'attirer une large adhésion populaire. Le fait, pour le nouveau chef de l'Iran à partir de 1921, de se détourner progressivement de ce soutien exposait son pouvoir à un affrontement.

24 La corporation cléricale qui opposait ses traditions et sa légitimité à beaucoup de réformes européanisantes s'inclina, mais elle n'a pas rompu, et les mesures laïcisantes de Rezâ Shâh (1925-1941), relayé par son fils Mohammad-Rezâ Shah (1941-1979), n'ont fait qu'exacerber son impatience de prendre en main véritablement la direction morale de la société. En attendant, elle évita le pire : l'écriture du persan en caractères arabes n'a pas été latinisée, à la différence du turc moderne ; le droit islamique a continué à prévaloir dans le code civil pour le statut personnel, l'arabe et l'islam sont restés deux matières officiellement enseignées dans les écoles. La force des *molla-s* (religieux chiites) venait de leur indépendance économique : aucun arrêt des subsides de l'État ne pouvait menacer leur institution constituée de communautés multiples et auto-céphales, dont les sources de financement étaient en grande partie autonomes

(fondations pieuses des *vaqf-s*, contributions volontaires des croyants aux taxes islamiques du *khoms* et du *zakât*). L'exemple de Ruhollâh Khomeyni (1902-1989) qui avait suivi son maître, le *shaykh* 'Abdolkarim, lorsque celui-ci quitta Soltânâbâd pour Qom en 1922 (Moin, 1999 : 25) illustre bien l'importance de la renaissance des études théologiques en Iran même à la période de Rezâ Shâh. Autour de Khomeyni, certains ulémas, usés mais non découragés par la répression contre la liberté de culte, préparaient leur réaction : ils explosèrent littéralement à la chute du roi en 1941, malgré l'occupation russo-britannique, et ne lâchèrent plus l'espoir de retrouver un rôle majeur sur la scène politique. La suite leur a donné raison.

25 Mais il y avait aussi à Qom des ulémas moins radicaux qui sentaient que la réaction antireligieuse était alimentée par la décadence générale de l'islam, sa sclérose idéologique et son inadaptation au langage de la modernité. Le lien des clercs avec les intellectuels modernes pouvait à tout moment se renforcer autour d'un compromis politique, comme lorsque les ulémas avaient participé au mouvement parlementariste en 1906-1909. Des théologiens de haute réputation comme le mojtahed Mirzâ Hoseyn Nâ'ini (1860-1936) tentèrent de justifier, avec des arguments religieux, la légitimité du système parlementaire démocratique¹². Ils appuyèrent Rezâ Pahlavi, parfois en fermant les yeux sur sa politique répressive et anticléricale, persuadés que le dogme ne pouvait survivre qu'au prix d'une douloureuse réforme. Un des plus logiques dans cette attitude, proche des *mojtahed-s* de Najaf qui s'étaient engagés dans le mouvement constitutionnel entre 1906 et 1910, fut le *shaykh* Asadollâh Mamaqâni. Auteur d'un traité en persan sur « le bon comportement selon l'Imam en vue de la santé de l'islam » (*Maslak al-Emâm fi salâmat al-eslâm*, Istanbul, 1910) puis d'un autre sur « la religion et les méthodes de gouvernement dans le chiisme » (*Din va sho'un*, Istanbul, 1916), il proposait de considérer la légitimité du gouvernement dans la société sur le même modèle que l'imamat dans la religion. Logique avec ses idées, il quitta l'habit clérical après avoir soutenu le changement de dynastie en 1925 et devint haut magistrat sous Rezâ Shâh. Pendant la guerre, il fut même brièvement ministre de la justice (Gheissari, 1998 : 32 sq., Arjomand, 1988 : 182 sq.). Ce type de conversion d'un clerc au service de l'État laïc n'est pas exceptionnel en Iran, et il n'implique pas le reniement des convictions religieuses.

26 Des ulémas modernistes à la recherche d'une audience dans les milieux dirigeants se groupèrent notamment en 1935 autour d'une petite revue mensuelle, *Homâyun* (qui ne publia que 12 numéros) où les réformes de Rezâ Shah n'étaient pas jugées trop sévèrement et où les superstitions entretenues par le clergé traditionnel faisaient l'objet de vives condamnations. Avec le *shaykh* 'Abdolkarim Ha'eri, *Homâyun* eut le courage d'affronter la condamnation, répandue dans le clergé, des idées d'un clerc iconoclaste de Téhéran, Shari'at Sangalaji (1890-1944) : celui-ci, grâce à un discours réformiste et proche des salafistes du sunnisme, attirait ceux des jeunes intellectuels iraniens qui résistaient à la séduction communiste (Richard, 1988 : 159-177). L'influence de Sangalaji fut discrète mais permit jusqu'à nos jours d'assurer la pérennité du discours islamique parmi les nouvelles générations. Il était en tout cas remarquable de voir un théologien chiite chercher l'inspiration d'une réforme religieuse chez les ennemis les plus radicaux de l'imamisme, puisqu'il se référait au mouvement wahhabite, récemment arrivé au pouvoir en Arabie en détruisant au passage certains mémoriaux de la piété chiite comme le cimetière du Baqî' à Médine.

27 Malgré la forte pression exercée par le pouvoir, malgré l'attrait que représentaient pour les jeunes cadres des classes moyennes les idéologies « modernes » venues de l'Occident et leurs rejetons islamiques ou post-islamiques plus ou moins bien iranisés, la vitalité de l'islam iranien se manifeste par la forte réaction qui se fit jour en 1941

lorsque tomba le tyranique Rezâ Shah : le discours clérical, profitant du désarroi des élites, redoubla de contre-propagande pour répondre au défi de Kasravi, pour noircir l'image des vingt ans du règne qui s'était achevé si lamentablement et pour mettre en échec la fascination exercée par le communisme sur les jeunes intellectuels. Je comparerais volontiers les courants intellectuels iraniens de cette époque à ceux de la France d'après 1789 : la modernité semble d'abord passer irrémédiablement par le rejet du religieux. Mais la remarquable vitalité de l'institution chiite, son indépendance par rapport à l'État et la variété des solutions apportées pour rendre les réformes politiques du XXe siècle compatibles avec la théologie de l'autorité permirent au clergé chiite iranien de se maintenir en position de contre-pouvoir. Ainsi le basculement des nationalistes européens vers l'irréligion trouva-t-il un défi imprévu dans ces religieux qui avaient préparé de leur côté une direction totale de la société. Ce conflit idéologique prit forme dès les années 1920, dans la période la plus dure de la modernisation autoritaire que connut l'Iran.

Bibliographie

Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition.

Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible pour les institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : access@openedition.org.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible pour les institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : access@openedition.org.

ABRAHAMIAN, Ervand, 1980, « Kasravi : The Integrative Nationalist of Iran », in : *Towards a Modern Iran. Studies in Thought Politics and Society*, Elie KEDOURIE & Sylvia G. HAIM, (eds.), London-Totowa (N.J.), Frank Cass, 96-131

DOI : 10.1080/00263207308700249

ALAVI, Bozorg, 1964, *Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur*, Berlin, Akademie Verlag, 1964 (Iranische Texte und Hilfsbücher, 5), X, 254

BALAY, Christophe & CUYPERS, Michel, 1983, *Aux sources de la nouvelle persane*, Paris, ADPF, 222 p., bibl., index.

BOROJERDI, Mehrzad, 1996, *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, Syracuse University Press, XVIII, 256 p. photos, glossaire, bibl., index.

CRONIN, Stephanie, 1997, *The Army and the Creation of the Pahlavi State in Iran, 1910-1926*, London-New York, Tauris Academic Studies, (Library of Modern Middle East Studies), VII, 296 p., bibl., index.

DJAMALZADEH, 1959, (trad. par Stella CORBIN, assistée de Hassan LOTFI, préface de Henri MASSE), *Choix de nouvelles*. Présentation par André Chamson (de l'Ac. Fr), Paris, Les Belles Lettres, (Collection Unesco d'auteurs contemporains, série persane), 153 p.

GHANI, Cyrus, 1998, *Iran and the rise of Reza Shah. From Qajar collapse to Pahlavi rule*, London-New York, LB. Tauris, XI, 434 p., bibliographie, index.

- GHEISSARI, Ali, 1998, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Austin, University of Texas Press, XVI, 247 p.
- HAIRI, Abdul-Hadi, 1977, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden, Brill, XII, 274 p.
- HEDAYAT, Sadegh, 1953, trad. et présent, par Roger LESCOT, *La chouette aveugle*, Paris, José Corn, 199 p.
- KATOUZIAN, Homa, 1991, *Sadeq Hedayat : The Life and Legend of an Iranian Writer*, London, Tauris, 306 p., index.
- KEPEL, Gilles & RICHARD, Yann, (sous la dir. de), 1990, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, ("Sociologie"), 291 p., index.
- NAFICY, Majid, 1996, *Modernism and ideology in Persian literature. A return to nature in the poetry of Nimâ Yushij*, Lanham-New York-Oxford, University Press of America, VII, 138 p., bibliogr.
- PISTOR-HATAM, Anja, 1992, *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich : Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanzimât*, Berlin, Kl. Schwarz, (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 158), III, 260 p., bibliog., index.
- ROHANI, Vahid, 1999, *Intellectuels persans et Occident de Mirzâ Âqâ Xân-e Kermâni (1855-1896) à Jalâl Âl-e Ahmad (1923-1969)*. Thèse dactylographiée, Paris, Université Denis Diderot-Paris VII, sous la direction de Mme Sonia Dayan, 305 p., bibliogr.
- SABAHI, Houshang, 1990, *British Policy in Persia 1918-1925*, London, Frank Cass, 269 p., bibliog. index.
- ZARCONI, Thierry & ZARINEBAF-SHAHR, Fariba (dir.), 1993, *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris-Téhéran-Istanbul, Institut français de recherches en Iran/Institut français d'études anatoliennes, XI, 280 p., index.
- ZÜRREER, Werner, 1978, *Persien zwischen England und Rußland. 1918-1925. Großmächteinflüsse und nationaler Wiederaufstieg am Beispiel des Iran*, Bern, Peter Lang, 501 p.

Notes

- 1 C'est la définition utilisée dans Kepel & Richard, 1990.
- 2 Voir notamment Pistor-Hatam, 1992 ; Zarccone & Zarinebaf- Shahr (dir.), 1993.
- 3 Cette période est maintenant bien étudiée par quatre livres majeurs : Cronin, 1997 ; Ghani, 1998 ; Zurrer, 1978 ; Sabahi, 1990.
- 4 Al-Afghânî, de son vrai nom Asadâbâdi, était en réalité un Iranien chiite. Il fut le père fondateur du réformisme musulman.
- 5 Réimprimée à Téhéran en 1252/1974.
- 6 *Sut Afsâna* et Nimâ, voir Naficy, 1996 ; sur 'Eshqi voir Rohani, 1999 : 153-177.
- 7 Sur Jamâlzâda, voir Balay & Cuypers, 1983, 109 sq. ; Djamalzadeh, 1959.
- 8 L'excellente traduction française de Roger Lescot (Hedâyat, 1953) est faite sur la première édition iranienne expurgée ; sur Hedâyat, voir notamment Katouzian, 1991.
- 9 Sur lui, voir notamment Abrahamian, 1980 : 96-131.
- 10 Voir la notice que lui a consacrée Abrahamian, *Encyclopedia Iranien* II, 3 (1986) s.v.
- 11 Il s'agit de Sd Md Khâlesizâda et de Sd Hasan Sadr. Voir Hairî, 1977 : 131 sq.
- 12 Biographie détaillée et analyse de ses idées dans Hairî, 1977.

Pour citer cet article

Référence électronique

Yann Richard, « Intellectuels iraniens de l'entre-deux-guerres », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 95-98 | avril 2002, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 15 avril 2016. URL : <http://remmm.revues.org/242>

Auteur

Yann Richard

Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III), CNRS 7528 " Monde iranien "

Droits d'auteur



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.