



**HAL**  
open science

# Le Rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain

Yann Richard

► **To cite this version:**

Yann Richard. Le Rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain . Archives de Sciences Sociales des Religions, 1983, Archives de sciences sociales des religions, 55 (1), pp.5-27. 10.3406/assr.1983.2270 . hal-01398256

**HAL Id: hal-01398256**

**<https://hal.science/hal-01398256>**

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.

Le Rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain / The Role of the Clergy: the Contradictory Tendencies of Contemporary Iranian Shiism.

In: Archives de sciences sociales des religions. N. 55/1, 1983. pp. 5-27.

---

Citer ce document / Cite this document :

Richard Yann. Le Rôle du clergé: tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain / The Role of the Clergy: the Contradictory Tendencies of Contemporary Iranian Shiism. In: Archives de sciences sociales des religions. N. 55/1, 1983. pp. 5-27.

doi : 10.3406/assr.1983.2270

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr\\_0335-5985\\_1983\\_num\\_55\\_1\\_2270](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1983_num_55_1_2270)

---

## LE RÔLE DU CLERGÉ : TENDANCES CONTRADICTOIRES DU CHI'ISME IRANIEN CONTEMPORAIN (\*)

*Since its formation in the 16th century, the Iranian Shiite clergy has maintained ambiguous relations with the monarchy. In modern times, as time-honored doctrines have been undermining the 'olamas' influence, the clergy has, sometimes in spite of itself, been allied with popular movements against the monarchy.*

*In the 1960s, Ayatollah Khomeini began drawing up a theory of clerical power, which took all legitimacy away from secular (lay), constitutional authorities and has inspired the governmental doctrine of the Islamic Republic born out of the 1979 Revolution. In reformist Islamic circles, this doctrine has met up with a strong anticlerical tendency influenced by Shari'ati's ideology. The as yet undefinitive relationship between the clergy and authorities is pulled between two antagonistic revolutionary trends.*

La surprenante prise du pouvoir en Iran par un mouvement révolutionnaire dirigé par le clergé a déjà suscité des études très diverses : on a invoqué la spécificité de la théorie du pouvoir et de l'autorité dogmatique pendant l'«Occultation de l'Imam» dans l'islam chi'ite; la spécificité historique de l'Iran, isolé, depuis le XVIème siècle, de ses voisins sunnites; la spécificité des mouvements «modernistes» et «progressistes» iraniens au XXème siècle. On peut, à l'aide des nombreux documents publiés, faire une description sociologique du clergé iranien, et il est souhaitable, comme le propose J.-P. Digard, de délaissier les explications culturalistes qui atténuent l'importance des conflits : il faut sortir des modèles et des jugements de valeur du discours religieux pour analyser le contenu de classe et la signification réellement assumés, «les mécanismes de la dynamique» mis en œuvre par telle ou telle catégorie sociale; on verra apparaître alors clairement dans le clergé des antagonismes inexprimés (1).

\* Les articles composant le dossier « Personnels et groupes religieux en islam » ont été réunis par Constant Hamès (Groupe de Sociologie des Religions).

Les transcriptions adoptées pour les langues étrangères (arabe, persan, ourdou, etc.), le sont sous la responsabilité de chaque auteur. Nous avons simplement veillé à l'uniformité des transcriptions à l'intérieur de chacun des articles (N.D.L.R.).

On peut s'intéresser aussi sans fin aux subtilités théoriques des théologiens chi'ites, qui ont interprété le même dogme de l'Occultation de l'Imam pour justifier des solutions politiques opposées: le quiétisme, c'est-à-dire la non-intervention, l'acceptation du *statu quo*, ou au contraire l'insurrection contre l'usurpateur, la revendication de pouvoir (attitude n'interdisant d'ailleurs pas le compromis avec une monarchie quand celle-ci fait des concessions formelles, ou par opportunisme transitoire) (2).

Sans nier la valeur de ces démarches, je propose ici de décrire le profil historique du clergé chi'ite iranien, et ses aspects contemporains. En évitant les questions actuelles et brûlantes, et sans chercher à dévoiler des vérités inédites, je tenterai de cerner quelques tendances idéologiques de la Révolution islamique, où le rôle du clergé est sans conteste un thème central. N'ayant besoin que d'une définition générale du corps des *'olamâ*, je le traiterai comme un corps social cohérent, qui obéit à quelques principes directeurs apparents, sans prétendre qu'il soit homogène (3).

## I. — LE PASSÉ

Lorsque Šâh Esmâ'il, premier roi safavide, prend le pouvoir en 1501 à Tabriz, et y proclame le chi'isme religion d'Etat, il se trouve confronté à un manque presque total d'institution juridico-théologique; selon un auteur contemporain, la seule source de droit chi'ite qu'on put trouver dans toute la ville était le premier volume des *Qavâ'ed al-eslâm* de Hasan ... b. Yusof b. al-Motahhar al-Helli (1250-1326) (4). L'Iran avait été jusque là gouverné (avec des exceptions passagères) par des dynasties sunnites, et le nouveau pouvoir eut à créer les cadres institutionnels chi'ites dont il avait besoin. Seuls quelques isolats chi'ites, comme à Kâšân, Sabzavâr, Qom, avaient réussi, malgré les persécutions intermittentes, et le plus souvent en utilisant les méthodes traditionnelles (clandestinité, dissimulation mentale) à maintenir une tradition savante chi'ite. Ce phénomène a été facilité, pendant la période timouride (XIV-XVèmes siècles) par un glissement progressif de certains ordres soufis implantés en Iran et en Anatolie vers le culte des Imams et des croyances proches de celles du chi'isme (5). Pour faire face aux besoins, les premiers Safavides furent donc obligés de faire venir des *'olamâ* chi'ites de l'extérieur: principalement du Jabal 'Âmel (Syrie) et d'al-Ahsâ (Bahreyn). Ce premier noyau de clergé chi'ite fut confronté avec les revendications de pouvoir charismatique des souverains, et avec les prétentions politiques des Qezelbâš, turkmènes adhérant à des doctrines eschatologiques dont la conformité à l'islam est discutable (6). Le *modus vivendi* qui s'établit entre les *'olamâ* et le pouvoir n'est pas stable: les premiers revendiquent une suprématie de droit, au nom du seul souverain légitime, le Douzième Imam, entré en Occultation (*qeyba*) — d'après le dogme chi'ite — depuis 874 (7). A la fin du XVIIème siècle, Chardin constate encore des discussions sur la légitimité du pouvoir: devait-il revenir à un théologien (*mojtahed*) capable d'interpréter la volonté de l'Imam occulté, ou à un descendant des Imams, c'est-à-dire (selon leur prétention) aux Safavides. Le roi Tahmâsp I (1524-1576) alla jusqu'à appeler le théologien d'origine arabe, Nuroddin 'Alî Karaki 'Âmeli (m. 1534) « Sceau des *mojtahed* » et « lieutenant (*nâ'eb*) de l'Imam »; à ce titre, Tahmâsp se considérait officiellement comme un simple exécutant, la souveraineté

légitime appartenant d'abord au théologien, qui la lui avait déléguée. Plus tard cependant, notamment sous le règne de Šâh 'Abbâs I (1588-1629), la monarchie tenta de s'affirmer contre les prétentions de la classe cléricale. Les tensions entre les ordres soufis, les Qezelbâš turkmènes dont étaient issus les Safavides, et les théologiens chi'ites étaient souvent favorables à ces derniers qui apportaient une solution au messianisme mystique des soufis et une justification religieuse à la violence des monarques. Les clercs avaient une position centrale : le *šeyx al-eslâm* ou *mollâ-bâši* ou *sadr* était au départ nommé par le roi. Mais il n'obéissait à personne, et bénéficiait pour assurer son indépendance, des revenus des grandes fondations de mainmorte dont il avait la gestion.

A l'intérieur du clergé cependant des divergences se firent jour. On peut grossièrement les schématiser ainsi :

— les théologiens dogmatiques « exotéristes », proches du pouvoir, cherchaient à assurer leur supériorité au moyen d'une théorie fondant leur légitimité de représentants de l'Imam, eux seuls connaissant la loi et la doctrine ;

— face à eux, ceux qui, ne pouvant contester ouvertement la violence du pouvoir, dont ils ne se sentaient pas solidaires, se référaient à des traditions spirituelles mystiques héritées du soufisme (école d'Ebn 'Arabi) ou de la Théosophie des « Platoniciens » de Perse (Sohravardi). Parmi ces gêneurs sortis des rangs du clergé, il faut citer Mollâ Sadrâ (m. 1641) et les philosophes de ce que Corbin a appelé « l'Ecole d'Ispahan » (8). Ils furent confrontés au langage de l'orthodoxie cléricale. Mollâ Sadrâ dut vivre « à l'écart » pendant 15 ans ; les autres choisirent la « discipline de l'arcane » et écrivirent dans un langage abscons ou allusif. Le « couvent » d'un disciple soufi et gendre de Mollâ Sadrâ, Mollâ Mohsen Feyz Kâšâni, fut détruit et ses occupants massacrés. Un autre gendre de Mollâ Sadrâ, Mollâ 'Abdorrazzâq Lâhiji, dut passer sous silence, dans son œuvre, l'héritage d'Ebn 'Arabi qu'il tentait pourtant, comme ses brillants devanciers, de concilier avec la doctrine chi'ite.

Le deuxième clivage idéologique qui menace l'autorité du clergé est plus politique. Il s'agit de définir le rôle même du théologien dans la communauté. D'après une tendance spécifique au chi'isme duodécimain, en l'absence de l'Imam, les théologiens habilités par leurs études doivent interpréter les données révélées afin de donner aux croyants les modèles de comportement correspondant aux exigences de leur époque. Cette tendance majoritaire, appelée *osuli*, admet une plus grande part de raison spéculative dans les principes religieux (*osul*). Une tendance minoritaire ancienne, qui fut systématisée par Mohammad Amin b. Mohammad Šarîf Astarâbâdi (m. 1624) critiquait ce recours au jugement spéculatif, et préconisait, contre les innovations (interdites en islam) le recours exclusif aux traditions authentiques des Imams (*axbâr*) (9). On saisit bien le danger d'une telle doctrine pour la classe cléricale ; les *axbâri* reprochent aux *osuli* de privilégier le rôle des *'olamâ* : ceux-ci doivent se contenter de leur rôle de transmetteurs du savoir traditionnel, mais ils ne sont en aucun cas en eux-mêmes une référence, un « modèle à imiter », car tous les musulmans n'ont d'autre modèle que le Prophète et les Imams. Il est significatif que la théorie *axbâri* devint prépondérante précisément au moment où les *'olamâ* furent exclus de la participation aux affaires d'un état chi'ite, pendant l'inter règne entre les Safavides et les Qâjârs (10). La riposte ne se fit pas attendre, et le puissant théologien Mohammad Bâqer Behbahâni (m. 1793-94) alla jusqu'à dénoncer les *axbâri* comme infidèles, rétablissant l'influence des *mojtahed* à l'époque où s'instaurait en Iran la nouvelle dynastie des Qâjârs. La prépondérance des *osuli* ne faiblit

plus désormais jusqu'à nos jours, malgré la résurgence intéressante des théories *axbâri* chez les Sheykhis (*šeyxi*) (11) et chez certains réformateurs modernes comme Šari'at Sangalaji (m. 1943) ou des idéologues islamiques contemporains. L'établissement de la nouvelle dynastie créa des conditions nouvelles. Les Qâjârs ne revendiquaient pas de charisme religieux particulier, ni de généalogie remontant aux Imams. Leur pouvoir devait s'affaiblir progressivement devant l'influence grandissante des puissances coloniales et les concessions accordées aux Russes et aux Anglais. En revanche le clergé chi'ite disposait d'une grande autonomie financière grâce aux fondations pieuses (*vaqf*) et aux taxes islamiques qui lui étaient versées directement par les croyants (*xoms* et *zakât*). Il avait de plus, en Irak, une base institutionnelle qui échappait à la juridiction et à l'influence politique du gouvernement de Téhéran (12). Face à la monarchie, les *'olamâ* s'allient aux grands propriétaires fonciers, avec lesquels ils ont une certaine solidarité d'intérêts grâce aux domaines constitués en *vaqf*, mais surtout aux commerçants du bâzâr menacés par la concurrence inégale des Européens, et qui sont leurs principaux soutiens financiers. Les marchands du bâzâr ont d'autre part besoin des services notariaux et du soutien social des *'olamâ* (13). Enfin, par leur quasi-monopole de fait sur l'enseignement et la justice, ils exercent une influence considérable sur toutes les couches sociales. Certains *'olamâ* nommés et appointés par le pouvoir central en tant que « *šeyx al-eslâm* » ou « *emâm-jom'e* » dans les différentes villes de province, jouissaient d'un certain pouvoir local, et le prestige de leur charge leur permettait de faire fortune aisément (14). La rivalité de pouvoir était cependant multiple, et l'évolution sociale, économique et politique de l'Iran ne jouait guère en faveur des *'olamâ*.

#### *Le clergé et la modernisation*

D'une part en effet un processus de sécularisation qui semblait irréversible arrachait progressivement à leur sphère d'influence des domaines qui leur étaient jusque là réservés : l'enseignement et la justice. La fondation, en 1851, par un premier ministre réformiste, Amir Kabir, d'une grande école laïque, où enseignaient des étrangers, et destinée à former les cadres de l'Etat, *Dâr al-fonun* (litt. « maison des techniques »), souleva l'indignation des chefs religieux. Elle fut suivie plus tard par d'autres mesures qui allaient résolument dans le même sens : créer un système d'enseignement copié de l'Europe et en rupture complète avec le système des *madrâse* traditionnelles. Quant à la justice, la division des tribunaux en *šar'i* (religieux) et *'orfi* (civils) contribuait également à diminuer le prestige des religieux dont la part s'amenuisait. En 1871 Sepahsâlâr créa pour la première fois un ministère de la Justice ; l'idée de la rédaction d'un code civil se fait jour dès cette époque, et n'aboutira vraiment qu'à l'époque de Rezâ Šâh (15). D'autre part, le progrès des idées nouvelles, souvent influencé par l'attrait des puissances européennes et du modèle démocratique, introduisit des dissensions dans le clergé chi'ite. Le grand tournant historique eut lieu vers 1890. Vers la fin du règne de Nâseroddin Šâh (assassiné en 1896), une minorité active des *'olamâ* subit l'influence de Seyyed Jamâloddin Asadâbâdi (Afqâni) qui effectua deux séjours en Iran (1886-1891) et polarisa autour de certaines idées réformistes pan-islamiques la résistance à l'absolutisme monarchique et à la pénétration étrangère. C'est grâce à l'appui efficace des *'olamâ* en 1891 que le boycottage généralisé de la Régie des Tabacs accordée par le chah à un Britannique, Talbot, fit plier le pouvoir royal et prépara l'avènement, quinze ans plus tard, de la Révolution Constitutionnelle. Cependant des publications récentes

ont montré le caractère ambigu du soutien des *'olamâ* au mouvement populaire : dans l'affaire de la Régie Talbot, il est établi que le prétendu télégramme envoyé de Samarra (Irak) par Mirzâ Hasan Širâzi, disant que « l'usage du tabac, sous n'importe quelle forme, équivaut à entrer en guerre contre l'Imam du Temps » est un faux ; le *mojtahed* lui-même n'a pas pu le dénoncer en raison de la vigueur de la protestation populaire avec laquelle il était du reste foncièrement d'accord (16). C'est ainsi que le clergé, débordé par la détermination des masses et par la volonté de la bourgeoisie commerçante d'aboutir à une plus grande justice sociale et à des libertés politiques, fut entraîné dans le mouvement constitutionnaliste. Cependant les résistances dogmatiques d'une fraction des *'olamâ* liée à la monarchie créa dans la communauté musulmane une tension dramatique dont le traumatisme est encore vivant aujourd'hui.

Nombreux furent en effet les théologiens, même de haut rang, qui se rangèrent aux côtés des révolutionnaires. Parmi les grands *mojtahed*, il faut citer, à Téhéran, Seyyed Mohammad Tabâtabâ'i (m. 1920), Seyyed 'Abdollah Behbahâni (assassiné en 1910) et, à Najaf, « Âxund » Mohammad Kâzem Xorâsâni (m. 1911). Certains allèrent loin dans leur engagement constitutionnaliste, comme Mirzâ Mohammad Hoseyn Nâ'ini (m. 1936) qui publia en 1909 un « Avertissement à la communauté » pour justifier les idées nouvelles contre les partisans de l'absolutisme (17). D'autres *'olamâ* qui influencèrent le mouvement révolutionnaire avaient des mobiles différents : certains, comme le célèbre prédicateur Malek al-Motakallemin (tué en 1908) étaient des crypto-azalistes (c'est-à-dire *bâbi*, disciples de Sobh-e Azal, continuateur du bâbisme dans un sens politique). L'accusation de bâbisme a été portée abusivement contre des « religieux » libéraux, comme Šeyx Hâdi Najmâbâdi (m. 1902) et Jamâloddin Esfahâni (tué en 1908) qui étaient de véritables libre-penseurs (18). D'autres encore avaient abandonné le turban et manifestèrent plus tard leur attachement à des doctrines sécularistes : la social-démocratie et la franc-maçonnerie (comme Taqizâde, m. 1969) ou un succédané de religion rationaliste (Kasravi, assassiné en 1946).

Mais tous les *'olamâ* n'ont pas cédé à la pression populaire. Il y eut des déchirements parmi eux lorsque Šeyx Fazlollâh Nuri, le plus grand *mojtahed* de Téhéran, se désolidarisa des révolutionnaires, en 1907. Nuri les accusait de servir les étrangers et les ennemis de l'islam. Il obtint l'insertion, dans le Supplément à la Loi fondamentale, de l'article 2, rédigé par lui-même, stipulant qu'un aréopage d'au moins cinq *mojtahed* devait contrôler, avec droit de veto, la conformité à l'islam des lois votées par l'Assemblée. Fazlollâh Nuri rassembla autour de lui certains « intégristes » inquiets des changements politiques. Ils se ralliaient au nouveau monarque, Mohammad 'Ali Šâh, qui fut déposé par les révolutionnaires en 1909 après avoir tenté de supprimer la Constitution par un coup d'Etat absolutiste (19). A la suite de la victoire des constitutionnalistes, un tribunal condamna à mort Šeyx Fazlollâh Nuri qui fut exécuté sur la place publique sous la responsabilité d'un révolutionnaire arménien, mais avec l'accord des *mojtahed*. Cette exécution inopportune traumatisa les religieux qui évitèrent dès lors de se compromettre dans la politique. Nâ'ini retira du commerce son livre pro-constitutionnaliste et demanda qu'on n'y fasse plus jamais allusion devant lui. Jusqu'en 1962 le clergé en tant que tel, représenté par ses *mojtahed*, ne participera plus à la politique que négativement ou passivement, sans proposer de projet original de gouvernement. Sous Rezâ Šâh, les rapports du nouveau pouvoir avec le clergé commencèrent dans l'ambiguïté : en 1924, Rezâ Xân

avait provoqué des tollés d'indignation en essayant d'instaurer en Iran un régime républicain. L'exemple de la Turquie kemaliste effrayait les *'olamâ* qui voyaient poindre des mesures anti-religieuses. Ils furent rassurés par Rezâ Xân qui fit des manifestations ostentatoires de piété et de respect pour les *mojtahed* de Qom et de Najaf. Après avoir renoncé à la République, Rezâ Xân bénéficia de la complaisance bienveillante du clergé pour renverser la dynastie Qâjâre et se faire proclamer chah par une assemblée constituante en 1925. Un seul religieux enturbanné, Seyyed Hasan Modarres, lui tint tête, mais pour des motifs strictement politiques et peut-être par simple ambition personnelle. Il fut attaqué par des hommes de main, puis emprisonné et finalement assassiné.

Les rapports entre les religieux et la nouvelle dynastie ne firent qu'empirer, suite aux mesures jugées « anti-islamiques » du nouveau souverain : Rezâ Šâh fit tout pour juguler l'influence des *'olamâ* et réprimer toute protestation cléricale. Le seul d'entre eux qui eut d'assez bons rapports avec la monarchie, Šari'at Sangalaji, avait été condamné comme hérétique par ses confrères pour ses opinions réformistes. La pression politique se relâcha brusquement en 1941 après l'abdication de Rezâ Šâh. L'influence du clergé redevint importante, malgré une concurrence désormais solide des idéologies sécularisées (social-démocratie, marxisme) qui attiraient de nombreux intellectuels. Le clergé lui-même est alors divisé en tendances contradictoires :

— le clergé traditionnel, convaincu de la force de la monarchie constitutionnelle et des nouvelles institutions, préfère s'abstenir de toute intervention dans les affaires politiques. Tout au plus s'adresse-t-il aux autorités pour leur rappeler certaines exigences de la loi islamique. C'est l'attitude du haut clergé et du grand *mojtahed* de l'époque, l'âyatollâh Borujerdi (m. 1961) ;

— certains *'olamâ* de rang moyen sont mêlés au mouvement nationaliste, dans lequel ils ne font pour la plupart qu'accompagner un mouvement de masse. Certains y mènent un rôle important, comme l'âyatollâh Kâšâni, sans avoir cependant une idéologie spécifique. Pour beaucoup d'entre eux, comme pour l'âyatollâh Tâleqâni ou l'âyatollâh Behešti, ce sera le début d'une vie militante qu'ils continueront en collaboration avec des partis politiques islamiques mais sécularistes ;

— enfin quelques membres isolés du clergé iranien s'engagèrent, à partir de 1943, dans une organisation militante extrémiste, les *Fedâ'iyân-e eslâm*, fondée par un jeune théologien partisan des méthodes directes (assassinats politiques) et d'un fondamentalisme islamique intransigeant, Navvâb Safavi.

Vers 1960, au moment de la mort de Borujerdi, les lignes d'évolution du clergé réformiste et des partisans de la révolution dirigée par le clergé (Khomeyni) ou contre lui (Shari'ati) commencent à se dessiner nettement ; la révolte de 1963 et sa répression fut le point de départ du mouvement qui aboutit à la République islamique. On reviendra plus en détail sur cette période dans la présentation des tendances actuelles. Ce résumé historique très schématique nous montre quelques traits originaux du clergé chi'ite iranien : de création relativement récente (XVI<sup>ème</sup> siècle), c'est un corps social indépendant qui revendique volontiers la reconnaissance de sa prééminence politique. Jouissant d'une grande influence sur le peuple en raison de son indépendance et de son rôle social, le clergé a beaucoup perdu, entre 1850 et 1963, avec la pénétration en Iran du modernisme et des institutions sécularisées copiées ou inspirées du modèle occidental. Mais la violence de la répression exercée depuis le début de la dynastie Pahlavi et le caractère de plus en plus dépendant, néo-colonial, du pouvoir



monarchique, a donné au clergé chi'ite un nouveau crédit auprès des masses auxquelles il apportait à la fois une garantie de sauvegarde des valeurs traditionnelles et un canal encore accessible pour exprimer la révolte politique.

## II. — LE CLERGÉ ET SES INSTITUTIONS

Le terme « clergé » employé jusqu'ici doit être mieux défini : il n'y a en effet en islam ni sacerdoce, ni prêtres, puisque cette religion n'a pas de « sacrement » et que sa liturgie, la prière quotidienne, est une obligation pour tous les croyants. La prééminence est cependant reconnue à « ceux qui savent », les *'olamâ*, qui maintiennent et transmettent, par l'enseignement et la prédication, la compréhension du Coran et des traditions religieuses. Le chi'isme *osuli* donne aussi comme on l'a vu, une place d'intermédiaire privilégié entre Dieu et les croyants aux *'olamâ* en tant que représentants de l'Imam absent. En Iran, jusqu'au début du XXème siècle, l'enseignement donné par les *'olamâ* était partie intégrante de la culture générale, et rien ne distinguait les « intellectuels » et les « clercs ». Le processus de « modernisation-occidentalisation-sécularisation » a isolé les *'olamâ* en dévalorisant leur savoir, désormais confronté au prestige de la « science moderne ». Leur fonction sociale a été restreinte au domaine religieux, et un terme nouveau a été créé pour les désigner en tant que « clergé » : « *ruhâniyat* », dérivé de *ruh* « l'esprit », comme en allemand *Geistlichkeit* de *Geist*. Le terme « *ruhâni* », probablement apparu en persan dans ce sens de « clerc » à l'époque de Rezâ Sâh, est employé aujourd'hui communément, même par les *'olamâ*. On est donc en droit de parler, en français, du « clergé » iranien.

On a avancé des chiffres très variables sur le nombre de clercs iraniens aujourd'hui. Un journal iranien de langue anglaise publia en octobre 1978 des chiffres qui ne reposent sur aucune enquête sérieuse : 180 000 *mollâ*, 80 000 mosquées, 60 000 étudiants en théologie dans 300 centres d'enseignement, 1 200 *âyatollâh*... (20). D'autres sources tout aussi peu crédibles font état, pour l'année 1965, de 100 *mojtahed*, 10 000 *mollâ* et 20 000 mosquées en Iran (21). Selon des sources plus sérieuses, on peut avancer les chiffres suivants : il y avait, en 1975, pour une population totale d'environ 30 millions d'Iraniens, 9 015 mosquées (22). A la même date, un chercheur américain estime qu'il y avait à Qom entre 6 500 et 7 500 étudiants en théologie, 1 800 à Mašhad, 1 000 à Ispahan, 500 à Tabriz, 250 à Chiraz et 300 à Yazd (23). Ces derniers chiffres correspondent à une estimation faite par ailleurs en 1967-68, et qui donne environ 7 500 étudiants théologiens dans 138 *madrâse* (24). Toutes ces données restent approximatives faute d'un recensement systématique ; l'incertitude des statistiques sous l'ancien régime, due au fait que beaucoup de religieux ne souhaitaient pas être recensés comme clercs, est difficile à corriger pour l'Iran d'après la Révolution, à cause du bouleversement des structures du clergé et de l'enseignement théologique. On restera donc prudemment au chiffre d'environ 50 000 clercs à la veille de la Révolution. Ces clercs peuvent avoir des emplois très variés. Le plus souvent ce sont des fonctions liturgiques : ils dirigent les prières à la mosquée, lisent le Coran à l'occasion des deuils, prononcent (par délégation des deux contractants) les formules rituelles du contrat nuptial. La prédication est leur occupation la mieux rétribuée, bien qu'elle soit principalement liée aux grands moments du calendrier islamique : les prêches sont assidûment fréquentés par les fidèles pendant les mois de Ramadan (surtout le 21, anniversaire du martyr de 'Ali, ou pour les « nuits du destin ») et de Moharram et Safar (Commémoration du

martyre de Hoseyn à la bataille de Karbalâ, en 680). Toute occasion, même personnelle, peut être également bonne pour inviter chez soi un prédicateur à animer une séance de *rowze-xâni*, évocation du martyre d'un des Imams.

L'occupation par excellence des *'olamâ* est l'étude et l'enseignement dans les Centres théologiques (*howze-ye 'elmiye*). C'est là que vivent, pendant la plus grande partie de l'année, les prédicateurs invités selon leur réputation à se rendre dans les villages et les villes pour les grandes occasions du calendrier religieux. L'étude et l'enseignement sont étroitement associés dès les niveaux les plus élémentaires, et peuvent constituer pendant toute leur vie l'activité unique des *'olamâ*, jusqu'au degré supérieur où, spécialisés dans le *feqh* (droit islamique) ils deviennent *mojtahed* c'est-à-dire aptes à interpréter et à professer, ou *marja'-e taqlid*, « modèle à imiter » des simples fidèles. Les titres de *hojjat al-eslâm*, *âyatollâh* et *âyatollâh al-'ozmâ* sont purement honorifiques, et leur attribution n'est pas strictement codifiée, sauf peut-être le dernier, réservé aux *marja'-e taqlid*. Le Centre théologique, ou *howze*, peut être situé dans les plus petites villes de province, mais c'est Qom qui possède le Centre le plus important, le plus réputé et le plus vivant de tout le monde chi'ite, attirant de nombreux étrangers (Irakiens, Libanais, Pakistanais, Tanzaniens, etc.). En pratique le corps social appelé « *ruhâniyat* » est donc un ensemble composite où on peut retrouver différents niveaux sociaux. A la base, le *mollâ* de village, généralement peu instruit, qui remplit parfois, pour compléter ses modestes rétributions, des fonctions extra-religieuses comme celles de laveur des morts, exorciste, écrivain public ou même agriculteur, commerçant, apothicaire, etc. (25). Dans les villes, nombreux sont les *mollâ* ou *âxund* (terme moins péjoratif) ou *ruhâni* qui sont assurés de revenus plus réguliers ; depuis la réforme agraire qui les a dépossédés des revenus fonciers des fondations pieuses, ils sont encore plus liés que dans le passé aux commerçants et artisans du *bâzâr*, traditionnellement pieux et généreux envers le clergé ; celui-ci garantit moralement en retour la légitimité de leurs gains et leur donne un crédit social. Au sommet, à Qom et Mašhad principalement, les *mojtahed* reçoivent, au nom du *marja'-e taqlid*, la taxe du cinquième du revenu superflu (*xoms*) dont la moitié est dépensée pour les pauvres et les orphelins, et l'autre constitue la « part de l'Imam » (*sahm-e emâm*) : ce sont des sommes très importantes gérées par le *marja'-e taqlid* qui en dispose pour financer les études de théologie et des œuvres de propagande ou d'assistance publique (26). L'Etat n'intervenait pas ou presque dans la vie de la majorité des *'olamâ* iraniens avant la Révolution. Seule une fraction relativement peu importante d'entre eux recevaient des subsides ou des salaires :

— les *emâm-jom'e* (prieurs du vendredi) dans les grandes villes n'avaient qu'un rôle de decorum, sauf dans les régions sunnites où ils étaient, comme dans les pays sunnites, des fonctionnaires importants ;

— des professeurs de l'Université et de l'enseignement secondaire pouvaient être des religieux en turban ; loin d'être hostiles à leurs confrères des *madrâse*, certains professeurs des facultés d'Etat de théologie, à Téhéran et à Mašhad sont devenus des leaders du mouvement islamique révolutionnaire, comme les *âyatollâh* Motahhari et Mofatteh (tous deux assassinés dans les premiers mois de la République) ;

— des fonctionnaires de l'administration des Fondations pieuses (*Sâzemân-e owqâf*) employés à gérer les biens de mainmorte légués à des mausolées ou à des *madrâse*. Pour compenser les pertes de revenus occasionnées par la réforme

agraire de 1963, l'Etat distribuait par l'intermédiaire de ce ministère public ou sur des caisses secrètes (27) des subsides importants destinés officiellement aux hôpitaux et œuvres du clergé.

En dépit de cette diversité de fonctions et de la grande disparité de niveau social, on doit noter une profonde cohésion du corps des *'olamâ* iraniens, que ce soit dans les signes extérieurs (vêtement, style de vie) ou dans la solidarité corporative créée par ce système très sophistiqué qui permet une ascension sociale appréciable pour beaucoup d'enfants d'humble origine. Les *'olamâ* iraniens se distinguent extérieurement des laïcs : les vêtements qu'ils ont conscience de porter à l'imitation du Prophète diffèrent complètement des vêtements « modernes » adoptés par la majorité des Iraniens. Le turban (*'emâme*, ou populairement *'am-mâme*) est remis aux étudiants avancés par un *mojtahed* à l'occasion d'une fête religieuse, et ils le roulent sur leur tête selon un rite particulier. Le turban est noir pour les *seyyed* (descendants du Prophète) en signe du deuil des Imams, et blanc pour les autres. Les *'olamâ* se revêtent d'un long manteau sans manche, *'abâ*, qui leur donne un air majestueux. Ils chaussent des babouches (*na'leyn*) faciles à ôter pour les ablutions et la prière. Ils se laissent pousser la barbe mais coupent les moustaches ras au ciseau. Le mode de vie des *'olamâ* est apparemment simple, faisant une large part à la dévotion, et respectant de manière ostentatoire les traditions islamiques rigoureuses ; les femmes étant strictement voilées devant tous ceux qui ne sont pas de la famille très proche (*nâ-mahram*), la vie publique des *'olamâ* ne se déroule qu'en présence des hommes, tout à fait séparée de la vie privée. Leur train de vie, sauf exception (ou dans des cas d'hypocrisie cynique) est austère, sans luxe ; leur nourriture est frugale. Les *mojtahed* que j'ai eu l'occasion de visiter chez eux n'avaient pour tout mobilier que des tapis sans grande valeur, indispensables pour accueillir leurs nombreux visiteurs. Ils préparent souvent eux-mêmes le thé qu'ils offrent. Certains aspects obsolètes de leur vie sont dus à la méfiance générale pour les innovations apportées d'Occident par des gouvernements souvent mal inspirés envers l'islam. Pendant longtemps, des *'olamâ* ont refusé d'utiliser l'électricité, le téléphone, la radio. Aujourd'hui ils acceptent généralement la télévision, épurée des programmes corrupteurs par la vigilance des autorités islamiques. Dans les Centres d'études islamiques, comme à Qom, le nivellement social n'est pas complet, mais un système généralisé de pensions, versées en argent ou en nature aux étudiants (*talabe*, pl. *tollâb*) et enseignants permet d'établir une grande équité entre eux. Le mode de vie à la *madrase* impose généralement des règles communautaires : autour d'une cour, qui ressemble à celle d'une mosquée avec son bassin à ablutions, sont disposées les cellules des maîtres et des élèves, sur deux étages en général. Les maîtres et les étudiants mariés (la majorité dans le cycle supérieur) (28) habitent cependant en ville, et ne dorment qu'exceptionnellement dans la *madrase* (29). L'origine sociale des étudiants de Qom n'est connue que sur une petite tranche, par une enquête à la Madrase Golpâyegâni : sur 282 étudiants, 256 ont répondu à la question sur la profession de leur père ; 128 sont fils de paysans, 56 sont fils d'un clerc (*ruhâni*), le reste venant de la petite bourgeoisie urbaine (30). Plus de 100 parmi eux avaient, avant de venir à Qom, déjà étudié plusieurs années dans la *madrase* d'une petite ville de province, ce qui laisse supposer pour tout l'Iran un plus grand nombre de fils de paysans dans les premiers degrés des études théologiques : la répartition géographique des lieux d'origine des étudiants de Qom montre bien en effet une dispersion très régulière du recrutement dans la province (31).

Deux précisions s'imposent cependant : d'après les données connues d'avant la Révolution, les nouvelles catégories sociales n'étaient pas représentées dans le recrutement du clergé : pas de fonctionnaires, pas de médecins, pas d'ingénieurs, pas de diplômés de l'Université, pas d'intellectuels au sens moderne parmi eux. Depuis la Révolution Constitutionnelle (1906), une sorte de sélection semblait avoir réservé les études théologiques aux classes les moins touchées par la « modernisation ». On connaît certes quelques rares exceptions de membres du clergé iranien qui ont eu accès à la culture « moderne », comme l'âyatollâh Behešti (tué en juin 1981) qui connaissait l'anglais et l'allemand, et avait vécu à Hambourg pendant plusieurs années. Mais il s'agit là d'une exception : le milieu social des *'olamâ* est resté dans l'ensemble réfractaire à toute occidentalisation. Dans l'enquête citée plus haut, sur 250 étudiants ayant répondu à la question, 2 seulement avaient terminé leurs études secondaires dans le système d'Etat, et 197 les six années de l'école primaire, ce qui suppose que l'enseignement islamique traditionnel représente, pour beaucoup d'entre eux, la base unique de leur éducation. D'autre part, d'après une enquête très révélatrice sur les relations de parenté de quatre *marja'-e taqlid* (les âyatollâh Šari'at-madâri, Mar'aši, Milâni et Golpâyegâni) on constate la grande cohésion sociale de l'élite du clergé. L'enquête porte sur trois générations : celle des *marja'*, celle de leurs parents et celle de leurs enfants, soit 275 personnes. Parmi eux, 105 sont des membres du clergé (41 sur 90 dans la plus jeune génération), 76 sont des commerçants (dont 58 du bâzâr), et 12 des propriétaires fonciers (32). Ainsi apparaît nettement, dans l'élite du clergé, une solidarité sociale concrétisée par les alliances et les liens familiaux, et reflétant à la fois des rapports internes au clergé (réputation, clientèle) et les dépendances économiques.

Un autre tableau saisissant indique les ramifications étendues des alliances matrimoniales entre la quasi-totalité des grands *mojtahed* chi'ites contemporains, en Iran ou hors d'Iran (33). Ainsi, bien qu'il ne s'agisse pas d'une société tout à fait fermée, l'élite du clergé iranien consolide sa conscience corporatiste par des liens qui tendent à la perpétuer et contribuent à en faire une « caste ». Etabli principalement à Qom, Mašhad ou Najaf, le haut clergé défend extérieurement sa cohésion par l'absence de querelle publique. Les dissensions dogmatiques ou idéologiques sont discutées en cercle restreint, discrètement et à demi-mot. Officiellement on dit qu'il n'y a pas de plus grand mal pour la communauté des croyants qu'une dissension ouverte entre docteurs de la foi, qui peut occasionner des schismes. En fait, le souci de ne pas perdre de crédit auprès des masses conduit à maintenir, au moins extérieurement, une quasi-totale unanimité. Cette attitude a sensiblement évolué après la Révolution, comme on le verra plus tard.

### *Les études théologiques*

En dépit du caractère corporatiste du haut clergé iranien, et du système très sophistiqué qui maintient sa dignité à l'abri des querelles, on a beaucoup parlé en Iran, depuis les années 60, et surtout depuis la Révolution islamique, de l'esprit « démocratique », libéral et égalitaire de l'institution centrale du clergé, le Centre d'études théologiques (*howze-ye 'elmiye*) (34). Ces discours apologétiques cherchent à revaloriser la *madrase* par rapport à l'Université, en faisant valoir notamment les particularités suivantes : — l'étudiant théologien (*talabe*) n'est pas coupé de son milieu culturel d'origine, et il apprend à parler un langage

compréhensible et riche d'enseignements positifs pour le peuple ; — les études théologiques n'ont pas pour but d'acquérir un diplôme, mais un savoir réel ; — elles ne coûtent pas cher et sont même, dans une certaine mesure, rétribuées ; — le programme est assez libre, aménagé par l'étudiant lui-même en fonction de ses affinités ; — l'étudiant choisit lui-même ses professeurs, et le professeur qui n'a plus d'auditeur doit se retirer ; — des rapports personnels, parfois quasi-filiaux, sont établis entre le maître et l'élève, qui partagent (en partie du moins) la même vie ; — le *talabe* est lui-même associé à l'enseignement, et devient répétiteur pour ceux qui sont moins avancés. Tout est fait, dit-on, pour stimuler l'esprit de recherche personnelle, non l'accumulation passive d'un savoir.

Le principe de cooptation qui régit les rapports de maître à disciple dans les *howze* est le même qui relie le croyant chi'ite à l'institution religieuse, sans qu'aucune structure ne lui soit imposée. Le croyant a seulement le devoir de choisir comme « modèle à imiter » (*marja'-e taqlid*) le théologien qu'il reconnaît comme le « plus savant » (*a'lam*) ; s'il n'est pas capable de juger par lui-même du niveau de ce théologien, il s'en remet au témoignage de gens de confiance. Les seuls degrés concrets du savoir religieux qui peuvent servir de critère pour les profanes sont : — la « licence » (*ejâze*) accordée par les maîtres de *feqh* aux étudiants avancés, les autorisant à émettre officiellement leur opinion sur les problèmes religieux et à se considérer à leur tour comme *mojtahed* ; — le « traité pratique » (*resâle-ye'amaliye*) dans lequel les *mojtahed* confirmés rassemblent leurs « décrets » (*fatvâ*) et qui fait d'eux des *marja'-e taqlid* en puissance.

Voici comment se déroule schématiquement le cursus des études théologiques pour un étudiant ordinaire (35) : 1) au niveau inférieur (*moqaddamât*) qui dure environ quatre ans, selon les aptitudes et le travail du *talabe*, il acquiert la connaissance de l'arabe littéraire, nécessaire pour la lecture du Coran, et toutes les disciplines utiles à sa compréhension : grammaire, vocabulaire, sémantique, rhétorique. On commence également à ce niveau l'initiation au droit islamique (*feqh*) ; 2) le deuxième niveau, qui dure environ cinq ans, est le niveau « de base » (*sath*, litt. « surface ») : on y étudie les grands traités classiques et leurs gloses, dans une tradition médiévale restée vivante jusqu'à nos jours, dans les principaux domaines du savoir islamique, écriture sainte, droit, théologie, logique et philosophie (36) ; 3) le troisième niveau des études théologiques est entièrement libre, c'est pourquoi on l'appelle *dars-e xârej* (litt. leçon « extérieure » au programme). Le maître *sort* des livres et donne son cours à ceux dont il juge le niveau suffisant, sur le thème qu'il choisit et qu'il peut développer sur un an et plus.

Cette liste incomplète montre bien les caractéristiques de l'enseignement théologique en Iran : très traditionnel, il n'hésite pas cependant à utiliser, à côté de « text-books » vieux de plusieurs siècles des œuvres d'auteurs plus récents. Enseignement vivant, il est cependant fermé à tout modernisme, ne comprenant notamment aucune discipline littéraire, pratiquement pas d'histoire, de géographie, de sciences physiques et naturelles et aucune langue vivante (l'arabe n'y est pas enseigné comme langue de communication). Quant à la philosophie occidentale et à l'histoire des autres religions, les pamphlets diffusés depuis Qom montrent qu'on y apprend seulement à réfuter par la polémique toutes les doctrines non islamiques sans les connaître, et avec des arguments stéréotypés. Ainsi, dépossédé de l'enseignement général qui était une de ses fonctions essentielles jus-

qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, le clergé iranien a progressivement perdu le contact avec la culture contemporaine, laissant les jeunes intellectuels, formés dans des universités occidentales, sans réponse devant les sollicitations des doctrines sécularisées. Un philosophe iranien, lui-même membre du clergé, et un des théoriciens de la République islamique, propose une explication et des remèdes au « problème fondamental de l'institution cléricale » en Iran : dans un article écrit en 1962, Mortazâ Motahhari évoque l'avantage des *'olamâ* chi'ites sur leurs collègues des pays sunnites, c'est-à-dire leur indépendance politique et financière par rapport au pouvoir de l'Etat. Mais, ajoute-t-il, le prix de cette liberté est la nécessité de se conformer aux exigences parfois peu éclairées de la masse des fidèles, et de compromettre éventuellement la rigueur doctrinale et l'urgence de certaines réformes ; c'est ce qu'il appelle le « mal populiste » (*'avâm-zadegi*) (37). Il cite comme exemple le projet du Šeyx 'Abdolkarim Hâ'eri Yazdi (m. 1936) d'introduire l'enseignement des langues vivantes et des sciences dans le Centre d'études théologiques de Qom, afin de permettre une meilleure propagation de l'islam dans les milieux occidentalisés et à l'étranger : une délégation du bâzâr de Téhéran fut envoyée aussitôt à Qom pour protester contre l'utilisation des fonds de la « part de l'Imam » (*sahm-e emâm*) pour apprendre aux *talabe* les langues des infidèles ; la menace de ne plus verser la taxe islamique obligea le šeyx à retirer son projet (38). Le bas niveau d'instruction de la masse des fidèles et son attitude défensive face à l'agression du laïcisme laissaient, on le constate, une faible marge d'initiative aux velléités réformatrices des chefs religieux. C'est pourquoi Motahhari et beaucoup de clercs de sa génération ont cherché une solution d'ensemble à la décadence de l'institution religieuse chi'ite.

### III. – TENDANCES ACTUELLES

L'évolution actuelle du clergé iranien a d'abord eu des causes historiques. C'est sous Rezâ Šâh (1925-1941) que les attaques contre lui ont été les plus brutales : après une brève période de séduction, le nouveau régime prit en effet un caractère laïque et même franchement « anti-clérical ». Différentes lois, comme la conscription obligatoire, l'uniformisation des vêtements, l'étatisation de l'enregistrement des actes notariés (jusque là authentifiés par les *'olamâ*), la laïcisation de la justice et de l'enseignement... mettaient directement en cause les clercs : beaucoup abandonnèrent le turban à cette époque. D'autres lois, jugées anti-islamiques, comme le « dévoilement des femmes », provoquèrent dans le clergé des mouvements de résistance suivis de répressions sanglantes (notamment à Mašhad et à Qom). A la chute de Rezâ Šâh eut lieu un retour à l'influence du clergé et une abrogation *de facto* de certaines lois « anti-islamiques ». Certaines dissensions virent le jour dans les rangs des *'olamâ* : la majorité, derrière l'âyatollâh Borujerdi (m. 1961) adoptèrent une attitude « quiétiste » et acceptèrent des compromis. Jusqu'en 1962, le chah, à l'occasion, utilisa leur concours moyennant quelques concessions comme au cours de la violente campagne anti-*bahâ'i* en 1955, et même plus tard, avec la collaboration épisodique entre la police et l'association intégriste anti-*bahâ'i* nommée Hojjiatiye. D'autres clercs, plus ou moins intégristes et fondamentalistes, mais sans obéir à une idéologie politique cléricale, s'engagèrent dans le combat politique avec l'âyatollâh Abo'l-Qâsem Kâšâni (m. 1962) (39) ; c'est parmi eux que se trouvait alors l'âyatollâh Khomeyni, proche également de Borujerdi. D'autres enfin, plus progressistes, se

sont engagés dans le combat politique et ont soutenu jusqu'au bout la lutte de Mosaddeq et du Front national pour la nationalisation de l'Anglo-Iranian Oil Company ; parmi eux on trouve l'âyatollâh Tâleqâni, les âyatollâh Abo'l-Fazl et Rezâ Zanjâni, le (futur) âyatollâh Mohammad Behešti, Ostâd Mohammad Taqi Šari'ati (père de 'Ali Šari'ati) etc. La mort de Borujerdi permit à une partie influente du clergé d'exprimer pour la première fois sa volonté de réforme rendue plus actuelle par la difficulté de trouver un successeur unique au *marja'-e taqlid* disparu (40). Quelques *'olamâ* parmi lesquels Mortazâ Motahhari (41) organisèrent des conférences mensuelles sous l'égide d'une association appelée prosaïquement *Anjoman-e mâhâne-ye dini* (Association religieuse mensuelle). Ce sont les réflexions issues de ces réunions qui composèrent la matière du volume collectif « Discussion sur le rôle du clergé et du modèle à imiter » (42). Parmi les réformes de structure proposées, retenons : — la nécessité, en raison de la complexité des problèmes actuels de la communauté, de remplacer le « modèle à imiter » unique par une pluralité de *mojtahed* formant un « collège doctrinal » (*šurâ-ye fatvâ'i*) où chacun est spécialisé dans un domaine ; — la nécessité corrélative de gérer de manière moins individuelle, et au grand jour, les sommes collectées par le clergé au titre de la « part de l'Imam » ; — la nécessité d'élargir l'enseignement des écoles théologiques pour répondre aux problèmes des nouvelles générations.

On voit que dans ces mesures aucune position politique fondamentale n'est revendiquée par le clergé ; des allusions très critiques sur la politique du gouvernement envers les *'olamâ* montrent cependant que ces religieux entendaient ne pas laisser étouffer leur voix, et ne dissimulaient pas leurs opinions. Les événements de 1963 et la répression qui suivit mirent fin brutalement à ce mouvement réformiste. La plupart de ses protagonistes s'engagèrent par la suite directement dans la politique, soit avec Mahdi Bâzargân et l'âyatollâh Tâleqâni dans le Mouvement pour la Liberté de l'Iran, soit avec l'âyatollâh Khomeyni dans une opposition islamique plus révolutionnaire.

### *Le clergé contre la monarchie*

En 1962 en effet, Mohammad Rezâ Šâh, pressé par l'administration Kennedy, mit en place un vaste programme de réformes. Le clergé s'y montra hostile, les considérant soit comme « anti-islamiques » (comme la suppression de la mention du Coran dans le serment prêté par les nouveaux élus), soit contraires à l'éthique traditionnelle (droit de vote aux femmes) ; certaines réformes mettaient également en danger l'indépendance financière des *'olamâ* en supprimant les grandes propriétés foncières. Une révolte violente, conduite par les religieux, fut réprimée dans le sang le 5 juin 1963 (43). Deux *mojtahed* jouèrent dès lors un rôle important : 1) l'âyatollâh Mohammad Kâzem Šari'at-madâri, théologien de très haut rang, qui prit la défense de Khomeyni, mais était plutôt partisan du compromis ; il resta par la suite à Qom un des chefs du clergé traditionnel ; 2) l'âyatollâh Ruhollâh Khomeyni qui prit la tête du mouvement, fut arrêté et relâché ; en octobre 1964, il s'éleva à nouveau contre le chah en prononçant un violent sermon contre les nouvelles « capitulations » que constituait le statut diplomatique accordé aux experts militaires américains. Il fut aussitôt exilé en Turquie, puis en Irak où il resta jusqu'en 1978. Le mouvement qu'il continua à diriger depuis Najaf était solidement structuré en Iran même au sein de la Fédération des



associations islamiques (*Jami'at-hâ-ye mo'talefe-ye eslâmi*) et de l'organisation du Clergé combattant (*Ruhâniyat-e mobârez*) avec notamment les âyatollâh Behešti, Bâ-honar, et le Dr. Mofatteh.

Depuis son exil, Khomeyni a en effet jeté les bases d'un renouveau radical de la formulation du « gouvernement islamique ». Il reprenait les prétentions à la prééminence politique que le clergé chi'ite avait toujours exprimées de manière latente depuis les Safavides, mais leur donnait une application nouvelle en niant radicalement la légitimité de la monarchie, même par délégation d'autorité. Avant les conférences en persan de janvier-février 1970, éditées sous le titre « Gouvernement islamique ou le règne du juriste théologien » (44), Khomeyni avait élaboré, dans un grand traité en arabe sur les contrats, une nouvelle formulation de la théorie chi'ite traditionnelle (45). Il se trouvait alors dans une situation originale : il était fraîchement promu, grâce au soutien de Šari'at-madâri, au rang de *marja'-e taqlid* ce qui lui avait permis de bénéficier d'une relative immunité judiciaire et d'échapper à la peine capitale ou à l'emprisonnement prolongé, et l'investissait aussi d'une forte autorité religieuse lui donnant une grande latitude d'expression théologique. Mais en même temps l'échec des tentatives de compromis proposées par la SAVAK (46) permettait à Khomeyni, une fois exilé, de condamner radicalement le pouvoir en place, l'accusant d'être un usurpateur. Pour la première fois un *mojtahed* confirmé ne se contentait pas de dévaloriser la légitimité du souverain en la disant déléguée de celle de l'Imam sous la surveillance cléricale ; il condamnait sans appel le système politique de la monarchie. Alors que dans un ouvrage de 1943, Khomeyni acceptait la position traditionnelle plus modérée et tolérait — faute de mieux — le pouvoir civil (47), il renonce désormais à ces précautions inutiles ; il qualifie le pouvoir en place de *Tâqut*, terme coranique signifiant « anti-Allâh » (cf. *Coran XVI*, 38/36). Il récuse dans leur principe tous les systèmes politiques établis par les hommes, y compris la « république » (*al-jomhuriya*), terme à travers lequel il vise en réalité le système démocratique, et la « monarchie constitutionnelle » (*al-mašruta*), c'est-à-dire le régime de l'Iran depuis 1906 (48). Au règne de la loi humaine dictée par l'étranger (non-musulman), soumise à l'opinion et à l'arbitraire, donc à l'instabilité, à l'injustice et au désordre, Khomeyni oppose la loi divine de l'islam, fondée sur la raison et la révélation, garantie de stabilité, de justice et d'ordre (49). Cette loi a été confiée de son vivant à l'autorité du Prophète, puis à ses héritiers les Imams. Il n'est pas raisonnable de croire, poursuit Khomeyni, que Dieu ait abandonné les hommes à eux-mêmes au moment de l'Occultation du Douzième Imam en 874 ... Or il y a des traditions chi'ites qui font des *'olamâ* les successeurs du Prophète :

« Le Commandeur des croyants ('Ali) rapporte que le Prophète dit : « Oh Dieu ! aies pitié de ceux qui me succéderont ». Il le dit trois fois. On lui demanda : « Oh Messager de Dieu ! qui sont ceux qui te succéderont ? » Il répondit : « Ce sont ceux qui viennent après moi, transmettent mes traditions et les mettent en pratique (= les Imams) et enseignent le peuple après moi » (50).

Malgré certaines incertitudes sur la transmission du dernier élément de cette tradition (« et enseignent le peuple après moi »), Khomeyni l'interprète sans hésitation comme une déclaration d'investiture en faveur des *'olamâ* ; les membres du clergé, et notamment ceux qui, en son sein, sont les gardiens de la loi reçue du Prophète, les *foqahâ*, sont chargés de faire appliquer l'ordre divin. Et si un *faqih* réussit à prendre effectivement le pouvoir en renversant l'usurpateur,



non seulement il a le devoir de faire appliquer intégralement la loi de l'islam, mais les autres ont le devoir de s'unir et de le suivre (51). Cette dernière consigne indique dans le discours de Khomeyni une nette tendance à soutenir l'institution d'un *marja'-e taqlid* (ou «*faqih*») unique, ce qui d'ailleurs ne diminue pas l'importance des autres *'olamâ*, qualifiés d'«héritiers du Prophète» et de «cités de l'islam» (52). La Constitution de la République islamique, largement inspirée de la théorie khomeyniste, a d'ailleurs hésité entre la concentration des pouvoirs dans la personne d'un *faqih* unique et la collégialité de plusieurs *foqahâ*. L'article 5 sur le «*velâyat-e faqih*» (règne du juriste-théologien) a prudemment prévu en effet que si le *faqih* actuel (l'Imam Khomeyni) n'avait pas de successeur unique, un collège de plusieurs *mojtahed* constituerait un «conseil de guidance» (*šurâ-ye rahbari*) (53).

### *Un anti-cléricalisme islamique*

Le théocratisme cléricaliste de l'Imam Khomeyni n'a pas fait l'unanimité absolue parmi les révolutionnaires islamiques. En effet, des idéologues musulmans contemporains, engagés eux-mêmes dans la lutte politique, ont suggéré, depuis 1964, des réformes profondes de l'institution religieuse qui divergent radicalement de la tendance khomeyniste. Le plus connu de ces idéologues, 'Ali Shari'ati (Šari'ati) mort en 1977, a été un ferment révolutionnaire pour les jeunes intellectuels à la fois contre le régime du chah et contre le conservatisme religieux du haut clergé (54). En raison de cette ambivalence, le régime impérial et les religieux ont tenté tour à tour de récupérer à leur profit, l'un contre l'autre, les effets de l'immense talent oratoire de Shari'ati. Mais les textes sont là pour prouver que Shari'ati a combattu les deux à la fois. Quant au clergé, il le connaissait de par ses origines, puisque son père fait partie d'une longue lignée de théologiens de la région de Sabzavâr (Xorâsân) et fut mêlé de près au mouvement nationaliste et islamique de Mašhad depuis 1941. Après des études dans cette ville, Shari'ati étudia pendant cinq ans à Paris (1959-1964) : il y renforça sa conviction que l'Iran doit renouer avec son identité islamique pour mieux se libérer du joug impérialiste. Mais l'authenticité religieuse ne peut être acquise qu'au prix d'un renouveau et d'un dépouillement. La réforme islamique de Shari'ati commence par réévaluer les valeurs de combat et de militantisme humaniste dans le Coran et l'histoire sainte des Imams, et critique sans ménagement les accommodements ménagés au cours des siècles entre le clergé et la monarchie inique. Aujourd'hui, dit-il, le conservatisme figé du clergé a fait de l'islam une religion littéraliste, sans âme, inadaptée aux problèmes contemporains. Dans un livre qui déclencha la fureur des *mojtahed* de Qom, Shari'ati distinguait entre le chi'isme «safavide» et le chi'isme «de 'Ali». Le premier a été détourné de sa mission par ses liens avec le pouvoir ; il aliène le peuple qu'il cherche à endormir entre les pleurs pour les saints martyrs et le rêve d'une compensation à la fin des temps ; le chi'isme de 'Ali est au contraire une religion de prise de conscience, d'engagement social, de justice et de combat pour la libération des déshérités (55). Ce langage critique touchait les jeunes Iraniens qui reprochaient aux *'olamâ* traditionnels leur complicité passive avec les injustices dont ils étaient les témoins. Ces jeunes intellectuels s'apercevaient qu'on pouvait lire le Coran d'un œil nouveau et vivre la foi islamique sans être prisonnier des formes désuètes présentées par les *'olamâ*. L'expression «l'islam sans les clercs»

(*eslâm menhâ-ye âxund*) a été répandue par Shari'ati. Il l'explicite par exemple dans les termes suivants, adressés à son père :

« Car maintenant, de la même manière que le Dr. Mosaddeq a fait le projet d'une « économie sans pétrole » afin de perpétuer l'indépendance du mouvement (national), et de le libérer de la servitude de la Compagnie coloniale (l'AIOC), la thèse « l'islam sans les clercs » a également vu le jour dans la société ; grâce à cette thèse l'islam à son tour est libéré de ce carcan médiéval et de l'emprisonnement dans des églises de prêtres, libéré de cette philosophie pétrifiée et décadente, de cette vision du monde déformée, superstitieuse, bêtifiante et incitant à l'imitation passive, qui fait des gens un troupeau bêlant et a transformé les intellectuels en ennemis de la religion, apeurés et fuyant devant l'islam ... » (56).

De nombreux textes semblables ont été relevés par les détracteurs de Shari'ati. Citons encore celui-ci, particulièrement virulent :

« Ces clercs (*ruhâniun*) ne connaissent rien du Livre de Dieu, ils ne le comprennent pas, ils n'y voient que des superstitions et des élucubrations imaginaires, leurs désirs et leur intérêt. Ils changent le discours de Dieu, le transforment, ils font obstacle à la voie de Dieu, ils volent le bien des hommes. Ils portent sur eux le Livre de Dieu mais n'y comprennent rien et n'y obéissent pas : ils sont comme des ânes, des bêtes de somme qui transportent des livres (...). Ils sont comme des chiens qui aboient et qui mordent » (57).

Dans d'autres textes Shari'ati oppose nettement « deux religions » l'une à l'autre : l'islam clérical, qui justifie les iniquités pour préserver les formes institutionnalisées, et l'islam vivant, qui, à l'exemple des Prophètes, bouleverse les traditions figées pour leur substituer une spiritualité engagée au service des opprimés (58). Dans un autre texte, il s'en prend à la prétendue « spécialisation » théologique sur laquelle s'appuient les clercs pour établir leur supériorité sur le commun des mortels (59). Pour remplacer ce clergé inadapté par une nouvelle génération de musulmans instruits de leur religion, Shari'ati avait trouvé dans l'institut islamique de l'Hoseyniye Eršâd un cadre approprié, qui continuait en quelque sorte, mais sur une plus grande échelle, l'œuvre que son père avait commencée à Mašhad avec le Centre de propagation des vérités de l'islam (*Kânun-e našr-e haqâyeq-e eslâmi*). Bien que l'Hoseyniye Eršâd ait été à l'origine l'œuvre de plusieurs réformateurs musulmans dont certains membres éminents du clergé (comme Motahhari), c'est Shari'ati qui en devint bientôt l'animateur et le centre d'attraction principal. Le public était composé surtout d'étudiants de l'université et de jeunes « laïcs » de la moyenne et petite bourgeoisie. C'est dans ce cadre que Shari'ati ébaucha un vaste programme d'études islamiques qui aurait pu, s'il avait été réalisé, rivaliser avec les *madrâse* de Qom. On y trouve plusieurs sections : recherche, enseignement, propagande, organisation. Contentons-nous ici de citer quelques-uns des points annoncés par Shari'ati : 1) Recherche : l'islamologie, consistant à étudier l'idée de Dieu et sa révélation ; la connaissance qu'on peut avoir du Prophète (y compris à travers les travaux des orientalistes), l'idéal islamique, la cité islamique ; l'histoire de l'islam ; de la culture et des sciences islamiques ; sociologie des pays islamiques ; art et littérature ; 2) Enseignement : islamologie (définition de la société idéale et de l'homme idéal), connaissance du Coran (compréhension du texte, herméneutique et exégèse), rhétorique (grammaire, littératures classique et moderne, langues arabe et européennes, croyances et idéologies) ; 3) Propagande : les différents moyens de diffusion de la pensée,

sermons, mass-média, pèlerinages, conférences et séminaires, etc.; 4 Organisation: centre de documentation et d'information, bibliothèque moderne (comprenant cassettes, films, etc.); publications diversifiées comprenant des traductions (60).

Cet anticléricalisme et la décléricalisation prônée par Shari'ati ont eu une grande influence sur la jeunesse iranienne, notamment depuis la levée de la censure sur ses écrits, après sa mort en 1977. Le mouvement toucha même de jeunes *talabe* de Qom. Mais des groupes qui eurent un rôle révolutionnaire important se sont réclamés directement de Shari'ati. Cela est certainement vrai pour les Mojâhedin du Peuple, déjà en mauvais termes avec la majorité du clergé iranien depuis 1975. Cela est plus vrai encore pour le groupe *Forqân* qui retint surtout l'aspect anti-clérical de Shari'ati et en fit la justification d'actes terroristes: entre autres, l'assassinat du Dr. Mofatteh et de Mortazâ Motahhari (accusé par Forqân d'avoir voulu faire obstruction aux projets de Shari'ati). Forqân fut démantelé presque entièrement et ses principaux membres exécutés dans la première année de la République islamique. Le groupe «Idéal des déshérités» (*Ârmân-e mostaz'afin*), qui a publié jusqu'en 1981 un bulletin du même nom, était animé par une idéologie progressiste shari'atiste que le nouveau régime eut du mal à neutraliser. Ce groupe musulman populiste dénonçait, par des analyses politiques et sociologiques, le danger du pouvoir clérical. Enfin, un groupement de disciples de Shari'ati, comprenant notamment son fils Ehsân, a entrepris depuis 1978 la publication des œuvres complètes de l'idéologue, ainsi que deux publications périodiques, *Mehrâb* et *Eršâd*. Ces publications ont été interdites en 1981, et le Centre de diffusion de la pensée du Dr. Shari'ati (*Kânun-e našr-e afkâr-e doktor Šari'ati*) a été officiellement dissout. La plupart des membres du Centre sont emprisonnés ou réduits à la clandestinité, et la publication des «œuvres complètes» de Shari'ati, qui a atteint 21 volumes en juin 1982, et doit en comprendre une cinquantaine, est continuée dans des conditions précaires. Elle ne peut pas être interdite en raison de sa popularité, mais les tirages sont réduits. La détérioration des rapports entre le pouvoir et les amis de Shari'ati est allée jusqu'à une attaque en règle, le 19 juin 1981, de la maison de la veuve de l'écrivain à Téhéran; il s'y tenait ce jour-là une réunion commémorative du quatrième anniversaire de la mort de Shari'ati, qui n'avait pas été autorisée dans un lieu public. Il y eut de nombreux blessés (61).

#### IV. – LA RÉPUBLIQUE ISLAMIQUE

On a vu qu'en adoptant dans sa Constitution (art. 5) le principe khomeyniste du «*velâyat-e faqih*» la République islamique accordait un rôle privilégié au clergé et notamment au(x) plus éminent(s) de ses membres. Elle leur confère une autorité immense dont les seules limites sont celles de la loi islamique. Il n'est pas question d'examiner ici les conséquences nombreuses de cette nouveauté historique, mais seulement d'indiquer quelques lignes d'évolution déjà perceptibles. La mise en place d'un système clérical ne s'est faite que progressivement, et par étapes. Au début de la révolution, le clergé khomeyniste était encore dans l'opposition, le gouvernement de Bâzargân étant aux mains des nationalistes libéraux (mosaddeqistes); le Parti de la République islamique (fondé par l'âyatollâh Behešti) et le Conseil de la Révolution étaient en revanche dominés par des *'olamâ* politisés et khomeynistes. A cette époque l'Imam Khomeyni était encore hostile à une participation directe trop voyante du clergé aux affaires publiques, et il avait interdit aux *'olamâ* de se présenter aux élections

présidentielles de janvier 1980. La situation changea seulement au printemps 1980 lorsque le Parlement nouvellement élu, où siégeaient de nombreux *'olamâ*, eut une nette majorité favorable au Parti de la République Islamique ; il entama une lutte, qui devait durer plus d'un an, contre le Président Bani-Sadr. Pendant l'été 1981, un membre du clergé, le Dr. Mohammad Javâd Bâ-honar fut nommé premier ministre, avant de succomber dans un attentat (29 août 1981). Puis le troisième président de la République (après la mort de 'Ali Rajâ'i, dans le même attentat) fut un autre membre du clergé, 'Ali Khâmene'i. Entre-temps de nombreux postes importants étaient confiés au clergé, dans la Haute Cour de Justice, au Conseil de surveillance de la Constitution, dans les gouvernorats de province, etc. L'Imam Khomeyni avait commencé, dès l'été 1979, à nommer des prieurs du vendredi (*emâm jom'e*) dans les principales villes ; ces religieux ont une influence considérable, notamment à cause du sermon (*xotbe*) qui précède la prière, où ils abordent en général des sujets politiques. Mais bientôt la nomination généralisée par l'Imam Khomeyni de « missi dominici » presque toujours choisis dans le clergé, dans tous les ministères et toutes les administrations, accordait au *faqih* et au clergé qui lui étaient fidèles un pouvoir quasi illimité, doublant systématiquement les autorités « régulières ». Les forces armées (le Conseil supérieur de défense), l'Université, les industries nationalisées, les délégations officielles à l'étranger, ... tout est désormais étroitement contrôlé par le clergé (62). La fonction judiciaire a été rendue totalement aux *'olamâ* en août 1982. La prise du pouvoir au sommet est accompagnée par un encadrement plus serré à la base : dans les quartiers, le *mollâ* ou l'*emâm-jamâ'at* responsable de la mosquée est investi d'une multitude de responsabilités nouvelles ; il donne les certificats de bonne conduite nécessaires à beaucoup de démarches administratives, et il supervise la distribution des tickets de rationnement (surtout depuis la guerre avec l'Irak, après septembre 1980). Enfin, dans les médias, c'est le clergé qui domine désormais la plupart des débats. Ce mouvement généralisé de bureaucratisation du clergé, qui fait de ses membres des serviteurs officiels de l'Etat, est une nouveauté que seul un régime se réclamant de l'islam pouvait réaliser. Du temps du chah, plusieurs tentatives visant à créer en grand nombre des religieux fonctionnaires, agissant au nom de l'Etat, avaient avorté, comme la création, en août 1971, d'une « Armée de la religion » (*Sepah-e din*) dans le cadre de la Révolution blanche (63). Les nouvelles fonctions politiques et sociales du clergé ont entraîné une profonde réforme de structure de l'enseignement religieux. D'une part le recrutement des étudiants en théologie a considérablement augmenté en raison des nouveaux débouchés et des chances accrues de promotion sociale dans ce secteur, et l'attention vers les études islamiques a donné une vie nouvelle à toutes les recherches et publications qui concernent l'islam ; l'Etat encourage désormais les études théologiques. D'autre part les matières enseignées dans les Centres d'études théologiques sont beaucoup plus diversifiées : l'enseignement du droit comparé, des sciences politiques, de l'économie politique, de la sociologie, des langues vivantes y est désormais accepté sinon encouragé. Mieux encore, depuis la grave crise du printemps 1980, qui aboutit à la fermeture des universités, la « Révolution culturelle » (*Enqelâb-e farhangi*) lancée par quelques intellectuels islamiques (Bani-Sadr, Takmil Homâyun, Šams Âl-e Ahmad, Soruš, Habibi, Jalâloddin Fârsi) et reprise par le clergé, eut pour slogan principal la coopération étroite entre les universités et les Centres d'études théologiques (64). Ainsi, à l'heure critique où l'Université iranienne de type occidental perdait son identité dans les remous de la Révolution islamique, le *howze-ye 'elmiye*

traditionnel était soudain revalorisé et placé au centre de la vie culturelle. Cette revalorisation tardive doit cependant être située dans son cadre réel : la politisation soudaine des *madrases* a lourdement changé le climat de l'enseignement. Beaucoup des professeurs de Qom, occupés à des tâches nationales urgentes, négligent leurs élèves. D'autres dont les positions politiques sont défavorables au nouveau régime doivent réduire leur activité. N'y a-t-il pas là la généralisation systématique du mal que l'âyatollâh Motahhari redoutait, le mal populiste ?

Même si la tentation du pouvoir a pu l'emporter sur des divergences idéologiques, le clergé iranien est encore loin d'avoir atteint l'unanimité souhaitée par les discours officiels. L'épisode récent d'une tentative de destitution de l'âyatollâh Šari'at-madâri, à qui on a voulu retirer sa qualité de *marja'-e taqlid*, a mis en valeur la résistance dont est encore capable le clergé libéral conservateur. En réalité les autorités ont réussi à mettre aux arrêts chez lui le vieux *mojtahed*, après avoir violé l'immunité de son domicile ; elles ont pu aussi interdire le fonctionnement de ses œuvres, qui sont confisquées ; mais elles n'ont pas entamé le crédit dont il jouit auprès de ses fidèles, et ont consolidé la conviction des autres membres du clergé qui lui sont solidaires. Ce genre d'action, habituel autrefois, a étonné de la part d'un Etat dirigé par le clergé. Il indique clairement que les *'olamâ* au pouvoir ont pleinement assumé leur nouveau rôle, en s'assimilant à la fonction d'Etat, y compris dans ses aspects coercitifs. Il est trop tôt pour dire si le clergé a définitivement perdu son indépendance politique. Dès maintenant le paiement des taxes islamiques n'est plus facultatif aux yeux de l'Etat : on choisit encore le *marja'-e taqlid* à qui on les acquitte personnellement, mais on doit dans certains cas présenter des reçus pour accomplir des démarches administratives. Si la logique actuelle allait un jour jusqu'à imposer que le paiement du *xoms* soit fait au *faqih* en titre, cela voudrait dire que l'autorité religieuse et l'autorité politique ont été totalement unifiées, ce qui impliquerait une situation radicalement nouvelle pour le clergé chi'ite iranien. Il semble qu'on n'en soit pas encore là.

Yann RICHARD

*Institut d'Etudes Iraniennes*  
(Université de Paris-III - C.N.R.S.)

## NOTES

(\*) Je tiens à remercier particulièrement J. Calmard, J.-P. Digard, N.R. Keddie et X. Šakeri qui ont bien voulu lire ce texte avant la rédaction définitive et me faire part de leurs remarques. J'utilise le mot « sécularisme » (copié de l'anglais) de préférence à « laïcisme », moins clair à mon avis pour désigner une idéologie qui écarte les références explicites à la religion.

(1) Voir J.-P. DIGARD, « Shi'isme et Etat en Iran », in O. CARRÉ, éd., *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Paris 1982, pp. 86 et sv. Une analyse politique de l'évolution du clergé après la Révolution est proposée par plusieurs contributions au colloque organisé en mai 1982 au Woodrow Wilson International Institute for Scholars (Washington), édité par N. KEDDIE et E. HOOGLUND, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, s.l., 1982.

(2) Une bonne présentation des récents travaux sur ce problème se trouve dans J. CALMARD, « Les 'olamâ, le pouvoir et la société en Iran : le discours ambigu de la hiérocraie » in J.-P. DIGARD, éd., *Le Cuisinier et le philosophe, hommage à Maxime Rodinson*, pp. 253-61. Les références aux travaux récents de S.A. Arjomand, A.K.S. Lambton, W. Madelung se trouvent dans les principales bibliographies (ouvrages de M. Fischer et N. Keddie cités n. 3) et dans la revue *Abstracta Iranica*.

(3) On se référera dans l'exposé à deux récentes publications américaines : a) M. M. J. FISCHER, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1980 ; Harvard Studies in Cultural Anthropology, 3 (abréviation ici : FISCHER, *Religious Dispute*); b) Sh. AKHAVI, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, State University of New York Press, 1980 (abréviation : AKHAVI, *Religion and Politics*). L'ouvrage de Fischer, qui apporte sur de nombreux aspects l'information de première main d'une bonne enquête ethnologique menée à Qom en 1975, est handicapé par une ignorance déplorable des langues, de l'histoire, de la culture de l'Iran islamique. Akhavi, qui lit le persan avec moins de difficulté, n'est pas exempt de glissements fâcheux (voir *Abstracta Iranica*, IV (1981), 282). La vaste littérature en persan sur le sujet est souvent décevante, comme par exemple le livre flagorneur de Mehdi ZAVĀBETI, *Pažuheši dar nezâm-e talabegi*, Tehrân, BTNK, 1359/1980 (Recherche sur le système des études théologiques). Une histoire documentée du mouvement cléricale iranien contemporain vient d'être publiée par 'Alī DAVĀNI, *Nahzat-e ruhâniun-e Irân*, Tehrân, Bonyâd-e farhangi-e Emâm Rezâ, 11 vol., (1360/1981-82); la crédibilité de cette vaste entreprise est entamée par l'auteur lui-même, qui avoue (vol. III, p. 12) qu'il a dû supprimer dans cette nouvelle version d'un ouvrage paru antérieurement en un volume, certains textes signés par les 'olamâ : il s'agit notamment d'une requête particulièrement déférente adressée par l'âyatollâh Khomeyni (Xomeyni) à Mohammad-Rezâ Šâh pour le prier de supprimer la clause d'éligibilité des femmes dans les assemblées locales (cf. 'A. DAVĀNI, *Nahzat-e do-mâhe-ye ruhâniun-e Irân be manzur-e defâ' az osul-e moqaddas-e Eslâm*, Qom 1341/1963, p. 52). Enfin, représentant la tendance diamétralement opposée, un opuscule inachevé et imprimé artisanalement dresse un réquisitoire historique très partial mais bien documenté sur le clergé chi'ite, accusé d'être lié à la classe féodale, d'être à la solde du pouvoir, et de tromper les espoirs de liberté du peuple iranien : Alef MORĀD, *Ruhâniyat: mirâs-i az qorun-e vostâ*, Tehrân, Ettehâd barây-e âzâdi-e kâr, 1360/1981-82, Andiše-ye enqelâb, n° 4 (Le clergé, héritage du moyen-âge). Pour une histoire politique de l'Iran depuis le XIXème siècle, voir N. R. KEDDIE, *Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven-London, Yale University Press, 1981. Pour une introduction à l'histoire du chi'isme en Iran, voir Y. RICHARD, *Der Verborgene Imam. Die Geschichte des Schiismus im Iran*, Berlin, Wagenbach, 1983.

(4) Voir M.M. MAZZAOUI, *The Origins of the Safawids. Ši'ism, Sufism and the Gulât*, Wiesbaden, 1972, p. 27.

(5) Voir M. MOLÉ, « Les Kubrawiya entre sunnisme et shi'isme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire », *Revue des Etudes Islamiques*, XIX (1961), pp. 61-142. Cet article a été critiqué par H. ALGAR, « Some Observations on Religion in Safavid Persia », *Iranian Studies* VII, 1-2 (1974), pp. 287-90.

(6) Voir J. AUBIN, « La Politique religieuse des Safavides », in (coll.) *Le Shi'isme imâmite. Colloque de Strasbourg*, Paris, 1970, pp. 235-43.

(7) Voir J. ELIASH, « Hasan al-'Askari », *Encyclopédie de l'islam*, 2ème éd.

(8) Voir H. CORBIN, *En Islam iranien IV*, Paris, 1972 ; du même, *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, 1981.

(9) Voir W. MADELUNG, « Akhbâriyya », *Encyclopédie de l'islam*, 2ème éd., suppl. ; A. HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden, 1977, pp. 66-7 ; H. ALGAR, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley-Los Angeles, 1969, pp. 33 et sv.

(10) H. ALGAR, *Religion and State ...*, p. 35.

- (11) Voir H. CORBIN, *En Islam iranien IV*, pp. 205 et sv. ; notamment pp. 248-53 son excellent résumé du traité d'Abo'l-Qâsem Ebrâhimi, *Ejtehâd va taqlid*.
- (12) Voir N. KEDDIE, «The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran», *Studia Islamica*, XXIX (1969), pp. 31-53.
- (13) Voir A.K.S. LAMBTON, «The Persian 'Ulamâ and Constitutional Reform», in *Le Shi'isme imâmite*, op. cit., p. 251.
- (14) Voir A. MORÂD, *Ruhâniyat: mirâs-i az qorun-e vostâ*, pp. 80 et sv.
- (15) Voir A.K.S. LAMBTON, «The Persian 'Ulamâ ...», art. cit., pp. 259 et sv.
- (16) Par exemple F. ÂDAMIYAT, *Šureš bar emtiyâz-nâme-ye Reži*, Tehrân 1360/1981, pp. 73 et sv. ; N. KEDDIE, *Religion and Rebellion in Iran. The Iranian Tobacco Protest of 1891-1892*, London, 1966, pp. 95 et sv. est moins catégorique sur le caractère forgé du *fatvâ* ; voir aussi ALGAR, *Religion and State*, pp. 211-12.
- (17) Md-Hoseyn NÂ'INI, *Tanbih al-omma va tanzih al-mella yâ hokumat az nazar-e eslâm*, nouvelle éd., intr. et notes par M. Tâleqâni, Tehrân 1374/1954-5. Une étude complète sur Nâ'ini et son œuvre se trouve dans HAIRI, *Shi'ism and Constitutionalism*, op. cit.
- (18) Voir N. KEDDIE, «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism», *Comparative Studies in Society and History*, IV (1962), pp. 265-95.
- (19) Voir A. HAIRI, «Shaykh Fazl Allâh Nûri's Refutation of the Idea of Constitutionalism», *Middle Eastern Studies* 13 (1977), pp. 327-39. A. Lambton pense que beaucoup d'*olamâ* ont obéi, à cette époque, à des motivations personnelles (ambitions, intérêts divers), ce qui explique leurs positions contradictoires ; voir «The Persian 'Ulamâ ...» art. cit., pp. 267-8.
- (20) Malheureusement ces chiffres ont été repris par des journalistes occidentaux, cf. P. BALTA et Cl. RULLEAU, *L'Iran insurgé*, Paris, 1979, pp. 152 et sv., et F. HOVEYDA, *La Chute du Shah*, Paris, 1980, p. 46, etc.
- (21) *Iran Almanach*, Tehrân, 1965, p. 516, cité par AKHAVI, *Religion and Politics*, p. 129.
- (22) Statistique de l'administration des *vaqf*, d'après AKHAVI, *Religion and Politics*, p. 208.
- (23) FISCHER, *Religious Dispute*, pp. 77 et sv. Comparer avec le chiffre donné par Akhavi pour Mašhad en 1971-3 : entre 1 100 et 1 295 étudiants. Certains estiment qu'en 1982 le nombre des étudiants à Qom serait de 16 000. Cf. E. HOOGLUND, in KEDDIE and HOOGLUND, ed., *The Iranian Revolution*, p. 43.
- (24) AKHAVI, *Religion and Politics*, p. 187. D'après les statistiques officielles publiées par l'Organisation du Plan, il y avait, en 1966, environ 12 000 religieux gagnant leur vie de par une activité cléricale en Iran, cf. *ibid.*, p. 200, tableau IX.
- (25) Voir B.J. SPOONER, «The Function of Religion in Persian Society», *Iran*, I (1963), pp. 83-95.
- (26) Sur les rapports d'argent entre les fidèles et les *marja'* de Qom, voir FISCHER, *Religious Dispute*, *passim*.
- (27) Voir F. HOVEYDA, *La Chute du Shah*, pp. 90 et sv.
- (28) Cf. FISCHER, *Religious Dispute*, p. 79.
- (29) Sur la vie quotidienne des *madrâse* à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, voir S.H. NAJAFI QUČÂNI, «Zendegi-e talabegi va âxundi», *Râhnamâ-ye ketâb*, 14 (1350/1971-2) ; à notre époque, voir le récit peu conventionnel de S. HOBSON, *Through Persia in Disguise*, London, 1973 ; et les nombreuses notations de FISCHER, *Religious Dispute*, pp. 61 et sv.
- (30) FISCHER, *Religious Dispute*, p. 80. Ces chiffres sont confirmés par une enquête menée à Chiraz en 1979, voir E. HOOGLUND, «Social Origins of the Revolutionary Clergy», in KEDDIE and HOOGLUND, ed., *The Iranian Revolution*, pp. 29-37.
- (31) FISCHER, *Religious Dispute*, p. 80 ; AKHAVI, *Religion and Politics*, pp. 196-7.
- (32) FISCHER, *Religious Dispute*, p. 94.
- (33) Voir FISCHER, *Religious Dispute*, p. 92. Dans le même tableau «familial», on relève les noms des âyatollâh Qomi, Mar'aši-Najafi, Milâni (m. 1975), Šari'at-madâri, Hâ'eri Yazdi (m. 1936), Xosrow-šâhi, 'Allâme Tabâtâbâ'i (m. 1981), Khomeyni, Golpâyegâni, Qoddusi, Borujerdi (m. 1961), Musâ Sadr (disparu en 1979), Xânsâri, Xo'i, etc.
- (34) Voir par exemple Md BEHEŠTI, «Ruhâniyat dar eslâm va dar miân-e moslemin», in (coll.) *Bahs-i dar bâre-ye marja'iyat va ruhâniyat*, Tehrân 1341/1962, pp. 129 et sv. ; ŠAMS ÂL-E AHMAD, *Hadis-e enqelâb, II: esteqlâl-e «farhangi»*, Tehrân 1360/1981, p. 199 ; ZAVÂBETI, *Pažuheš-i dar nezâm-e talabegi*, pp. 107, 135, 162, etc.

(35) Voir ZAVĀBETI, *Pažuheš-i dar nezâm-e talabegi*, pp. 136 et sv.; FISCHER, *Religious Dispute*, pp. 247 et sv.

(36) L'étude du Coran est commune à tous les musulmans mais les commentaires enseignés sont différents: le plus récent dans la tradition chi'ite est celui de 'Allâme Mohammad Hoseyn Tabâtabâ'i (m. 1981), *al-Mizân fi tafsir al-Qor'ân* (20 vol. en arabe, Beyrouth, s.d.). Les traditions religieuses chi'ites ont été compilées dans les « quatre livres »: — *al-Kâfi fi 'elm al-din* de Koleyni (m. 940); — *Man lâ yahzoroho'l-faqih* de Šeyx Saduq (m. 991); — *Tahzib al-ahkâm* et — *al-Estebâr fi mâ-xtolefâ fihe men al-axbâr*, les deux de Šeyx Tusi (m. 1067). On utilise aussi des recueils de traditions plus récents, comme le *Behâr al-anvâr* de Mohammad Bâqer Majlesi (m. 1699). Les œuvres de *feqh* enseignées en Iran sont les suivantes: — *Ma'âlem al-din vama'lâz al-mojtahedin fi osul al-din* de Hasan b. Zeynoddin al-'Âmeli (m. 1602); — *al-Lom'a al-damešqiya* de Šamsoddin 'Âmeli « Šahid al-avval » (exécuté à Damas en 1380); — *Qavânin al-osul* de Mirzâ Abo'l-Qâsem b. Mohammad al-Qommi (m. 1816); — *al-Makâseb* de Mortazâ Ansâri (m. 1864), ainsi que ses *Rasâ'el al-arba'a* ou *Farâ'ez al-osul*; — *al-Kefâya fi osul al-feqh* de Mollâ Mohammad Kâzem « Âxund » Xorâsâni (m. 1911). Il faut ajouter à ces traités et à leurs gloses et commentaires multiples l'étude des « Traités pratiques », souvent appelés *Towzih al-masâ'el*, « la solution des problèmes »; le premier du genre intitulé *al-Orvat al-vosqâ fi-mâ ta'ommo behe'l-balvâ* est dû à Mohammad Kâzem Tabâtabâ'i Yazdi (m. 1919). Les textes de *kalâm* (théologie scholastique) de ce deuxième niveau sont par exemple: — *Kašf al-morâd fi šarh Tajrid al-e'teqâd*, commentaire par 'Allâme Helli (m. 1397) d'un traité de Nasiroddin Tusi (m. 1274); — *al-Nâfe' yowm al-hašr fi šarh Bâb al-hâdi 'ašr*, commentaire par Meqdâd Fâzel al-Helli d'un traité théologique de 'Allâme Helli. En logique on peut citer: — *Tahrir al-qavâ'ed al-manteqiya fi šarh al-resâlat al-šamsiya*, commentaire par Qotboddin Râzi (m. 1364) d'un traité de logique de Kâtebi Qazvini (m. 1276); — les gloses de Mollâ 'Abdollah b. Šehâboddin Hoseyn Yazdi (m. 1573-4) sur le *Tahzib al-manteq va'l-kalâm*, traité de logique et de théologie de Taftâzâni (m. 1389). Enfin, une des grandes originalités des *madrase* iraniennes, et qui n'est pas du reste sans créer quelques tensions dogmatiques parmi les théologiens littéralistes, est la place réservée dans le cursus à l'étude de la mystique et de la philosophie. On sera peut-être étonné d'apprendre que c'est l'âyatollâh Khomeyni qui tenait cette chaire jusqu'en 1950 à la Madrase Feyziye de Qom; il la céda alors à 'Allâme Mohammad Hoseyn Tabâtabâ'i (m. 1981). Les principaux textes philosophiques étudiés sont: — *al-Hekmat al-mosta'âliya fi'l-asfâr al-'aqliyat al-arba'a*, ou « Asfâr » de Mollâ Sadrâ Širâzi (m. 1641); — *Šavâreq al-elhâm fi šarh Tajrid al-kalâm*, œuvre de *kalâm* et de philosophie en commentaire sur un texte de Tusi, par Mollâ 'Abdorazzâq Lâhiji (m. 1661-2); — *Šarh qorâr al-farâ'ed*, plus connu sous le titre de *Šarh-e manzume*, commentaire écrit (en arabe) par Mollâ Hâdi Sabzavâri (m. 1878) sur un poème philosophique composé par lui-même.

(37) M. MOTAHHARI, « Moškel-e asâsi dar sâzemân-e ruhâniyat », *Bahs-i dar bâre-ye marja'iyat ...*, *op. cit.*, pp. 165-97.

(38) *Ibid.*, p. 187; AKHAVI, *Religion and Politics*, p. 228, n. 26.

(39) Voir M. H. FAGHFOORY, *The Role of the Ulama in Twentieth Century Iran with Particular Reference to Ayatullah Haj Sayyid Abul-Qasim Kashani*, unpublished PhD. thesis, Un. of Wisconsin-Madison, 1977; Y. RICHARD, « Ayatollah Kashani — ein Wegbereiter der islamischen Republik ? » in K. GREUSSING, ed., *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt a. M., 1981, pp. 277-305.

(40) Sur le problème de cette succession, voir H. ALGAR, « The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran », in N. KEDDIE, ed., *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley-Los Angeles-London, 1972, pp. 244 et sv.; sur le mouvement réformiste, voir A. K. S. LAMBTON, « A Reconsideration of the Position of the *marja' al-taqlid* and the Religious Institution », *Studia Islamica* XX (1964), pp. 115-35.

(41) Les principaux autres sont: 'Ali Qaffuri, Sd Md Behešti, Sd Musâ Sadr, Sd Mahmud Tâleqâni, Md-Taqi Ja'fari, 'Allâme Md Hoseyn Tabâtabâ'i, Abo'l-Fazl Zanjâni, et aussi, bien que ne faisant pas partie du clergé, Mahdi Bâzargân.

(42) *Bahs-i dar bâre-ye ruhâniyat va marja'iyat*, cf. *supra* n. 31.

(43) Sur ces événements, voir l'étude critique de W. FLOOR, « Iranische Geistliche als Revolutionäre — Wunschdenken oder Wirklichkeit ? » *Religion und Politik im Iran*, (*supra* n. 36), pp. 306-36.

(44) R. XOMEYNI, *Hokumat-e eslâmi yâ velâyat-e faqih*, éd. par J. Fârsi; deux versions persanes de Najaf me sont connues, la deuxième souvent réimprimée. La seule traduction rigoureuse est celle de H. ALGAR, in (Khomeini) *Islam and Revolution, Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, 1981, pp. 27-149.

(45) R. XOMEYNI, *Ketâb al-Bey'*, 5 vol. (1ère éd. Najaf? 1390-91/1970-71? depuis réimprimé à Qom, s.d.) surtout vol. II, pp. 459 et sv.; voir l'excellente analyse critique de N. CALDER, « Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumaini and the Classical Tradition », *Middle Eastern Studies*, 18, n° 1 (janvier 1982), pp. 3-20.



(46) Le compromis semble avoir été mieux accepté par l'âyatollâh Qommi, d'après N. ZONIS, *The Political Elite of Iran*, Princeton, 1971, pp. 44-7; sur cet épisode, voir XOMEYNI, *Hokumat-e eslâmi*, p. 192 (trad. par ALGAR, *op. cit.*, p. 139).

(47) Voir R. XOMEYNI, *Kašf al-asrâr*, Tehrân (1943), p. 186 : « Les *mojtahed* ne se sont jamais opposés au régime du pays ; même s'ils pensent que ses lois sont contraires aux ordres divins, et qu'ils jugent injuste son gouvernement, ils se sont abstenus jusqu'à maintenant de s'y opposer car ils pensent que ce système pourri vaut mieux que son absence [...] Bien que toutes les monarchies autres que la monarchie divine (*saltanat-e xodâ'i*) soient contraires aux intérêts des hommes et iniques, et que toutes les lois autres que la loi divine (*qânun-e elâhi*) soient nulles et non avenues, (les *mojtahed*) respectent cette inanité et ne la suppriment pas tant qu'il n'est pas possible d'instituer un meilleur système ».

(48) Sur « Tâqut », voir XOMEYNI, *Hokumat-e eslâmi*, p. 204 (trad. par ALGAR, *op. cit.*, p. 147); sur la république et la monarchie constitutionnelle, voir XOMEYNI, *K. al-Bey'*, II, p. 461 et N. CALDER, « Accomodation and Revolution ... » *art. cit.*, p. 9.

(49) N. CALDER, *ibid.*, p. 13.

(50) XOMEYNI, *Hokumat-e eslâmi*, pp. 74 et sv. (trad. par ALGAR, *op. cit.*, p. 68 et sv.); analyse par AKHAVI, *Religion and Politics*, p. 165.

(51) XOMEYNI, *K. al-Bey'*, II, p. 466; CALDER, *art. cit.*, p. 14.

(52) Une épuration radicale des Centres d'études théologiques est cependant nécessaire insiste Xomeyni, pour en chasser les partisans du compromis avec la dictature.

(53) *Qânun-e asâsi-e Jomhuri-e eslâmi* (1979), cinquième principe.

(54) Sur Šari'ati, voir notamment AKHAVI, *Religion and Politics*, pp. 143-58; bibliographie de ses œuvres et des traductions dans *Abstracta Iranica*, notamment I (1978), pp. 50-5; II (1979), pp. 69-70 et V (à paraître).

(55) 'A. ŠARI'ATI, *Tašayyo'-e safavi va tasâyyo'-e 'alavi*, (nouvelle édition), Tehrân 1359/1980, « Œuvres complètes, 9 ». La conférence qui est à l'origine du livre date d'octobre 1971. Traduction du tableau comparatif final dans AKHAVI, *Religion and Politics*, pp. 231-33.

(56) 'A. ŠARI'ATI, *Bâ maxâteb-hâ-ye âšenâ*, Tehrân (1356/1978), « Œuvres complètes, 1 », p. 8.

(57) Les éditions postérieures de ce passage ont changé « *ruhâniun* », terme trop marqué et sans équivoque, en « *ahbâr* » (érudit) : 'A. ŠARI'ATI, *Hoseyn vâres-e âdam*, Tehrân 1360/1981, « Œuvres complètes 19 », p. 24; cf. Q. ESLÂMI, *Ruhâniyat*, s.l.n.d. (1979 ou 1980), p. 104. Le livre d'Eslâmi est une virulente attaque contre Šari'ati, pour défendre le clergé. Il cite notamment quelques *fatvâ* des principaux *mojtahed* de Qom condamnant les livres de Šari'ati. J'ai eu communication, en 1980, d'une série de 21 *fatvâ* manuscrits signés des *marja'-e taqlid* avant et après la révolution; on y trouve les noms des âyatollâh Xomeyni (qui ne cite pas Šari'ati par son nom mais y fait des allusions directes en 1964, 1977, 1978 et 1979), Šari'at-madâri, Xo'i, Mar'aši-Najafi, Qomi, Milâni etc ... Il est évident qu'en 1964 Xomeyni ne condamnait pas Šari'ati, encore inconnu; mais la réédition de son *fatvâ* de 1964 contre les ennemis du clergé dans cette collection indique l'intention générale condamnée en Šari'ati.

(58) Voir 'A. ŠARI'ATI, *Mazhab 'aleyh-e mazhab*, s.l.n.d.

(59) 'A. ŠARI'ATI, *Taxassos*, réédité dans *Jahat-giri-e tabaqâti-e eslâm*, Tehrân 1359/1980, « Œuvres complètes, 10 », pp. 117 et sv.

(60) 'A. ŠARI'ATI, *Çe bâ-yad kard?*, Tehrân 1360/1982, « Œuvres complètes, 20 », pp. 333-472; résumé analytique dans AKHAVI, *Religion and Politics*, pp. 156-7.

(61) Dans une préface écrite en novembre 1979 à une traduction d'extraits de Šari'ati, H. Algar s'emporte contre ceux qui cherchent à opposer un soi-disant anti-cléricalisme de Šari'ati au mouvement révolutionnaire dirigé par l'Imam Xomeyni. Il est vrai qu'il n'y avait pas chez le penseur islamique controversé une haine systématique des *âxund*, et qu'il a collaboré avec plusieurs d'entre eux (avec des tensions des deux côtés); Šari'ati ne condamne pas le clergé en bloc, mais le clergé historique qui domine actuellement l'institution chi'ite iranienne, et aussi le dogmatisme étroit d'une classe cléricale qui selon lui ne devrait pas ressembler, en islam, à ce qu'il a vu dans le christianisme. H. Algar a cherché à défendre une cause; il semble qu'il soit allé trop loin. Cf. 'A. SHARI'ATI, *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique*, Berkeley, 1980, pp. 9 et sv. (trad. par R. Campbell, préface de H. Algar).

(62) Voir l'introduction de MORÂD, *Ruhâniyat, miras-i az qorun-e vostâ*, pp. 2-6.

(63) Voir AKHAVI, *Religion and Politics*, pp. 137-41.

(64) Voir dans les journaux iraniens du 4 xordâd 1359/25 mai 1980, la « Résolution finale sur les Centres d'études théologiques et l'Université » (*Qat'-nâme-ye howze-dânešgâh*) adoptée par le Séminaire sur la Révolution culturelle.