



HAL
open science

Croyances et superstitions en Iran au XVII^e siècle. Regards sur le chiisme sous les Safavides

Aurélie Chabrier

► **To cite this version:**

Aurélie Chabrier. Croyances et superstitions en Iran au XVII^e siècle. Regards sur le chiisme sous les Safavides. HMC – Histoire, Monde et Cultures Religieuses, 2016. hal-02119836

HAL Id: hal-02119836

<https://hal.science/hal-02119836>

Submitted on 4 May 2019

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.

Croyances et superstitions en Iran au XVII^e siècle

Regards sur le chiisme sous les Safavides

AURÉLIE CHABRIER

INALCO

(Institut National des Langues et Civilisations Orientales)

L'ouverture progressive de l'Iran au début du XVII^e siècle, sous l'impulsion de Shah 'Abbas I^{er} (1587-1629), a permis le développement de ses échanges économiques, commerciaux et culturels avec les pays occidentaux. L'intensification de ces relations est en outre facilitée par les succès remarquables de la monarchie safavide sur l'empire ottoman¹, considéré jusqu'alors comme l'incarnation principale du « Mahométan² ». Cette ouverture se traduit par l'installation à Ispahan, Shiraz, Hamadan et Tabriz, de missions chrétiennes mais aussi par l'arrivée de nombreux voyageurs, négociants ou ambassadeurs avides d'en découvrir davantage sur l'organisation du pays. À leur retour, ces voyageurs publient

1. Des publications de plus en plus nombreuses diffusent la liste des succès iraniens comme ANONYME, *Un Bref discours de la guerre de Perse*, Paris, 1609, ou *La Grande bataille donnée entre les Turcs et les Perses et l'épée rouge et de couleur de sang qui s'est vue sur la ville de Constantinople, le 15 novembre dernier, avec la lettre de Constantinople*, Lyon, J. Maillot, 1619. Des ouvrages plus documentés renseignent également sur les étapes des guerres ottomano-safavides du début du XVII^e siècle grâce à des témoins directs comme Antonio de GOUVEA, *Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le Roy de Perse Cha Abbas contre les empereurs de Turquie Mohomet Achmet son fis (...)*, Rouen, Loyselet, 1646.

2. Sur l'influence de l'image du Turc en Occident, voir Haydn WILLIAMS, *Turquerie. Une fantaisie européenne du XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2015.



Shah 'Abbas I^{er},
gravure par Dominicus Custos
(source : Wikimedia)

leur expérience sous forme de relations, qui connaissent un grand succès d'édition et une large diffusion en Europe, fournissant aujourd'hui un matériau précieux sur la connaissance de la société safavide de l'époque moderne.

Dans leurs nombreuses observations, ces auteurs s'intéressent abondamment à la religion des Iraniens. « Aux » religions, devrait-on dire, car ils font la peinture de diverses mouvances. Ainsi évoquent-ils les croyances des « Guèbres » ou des « Gentils »³ – c'est-à-dire des païens, en fait zoroastriens –, des « banians » ou « idolâtres »⁴ – hindouistes –, sans compter les nombreuses pages consacrées aux hétérodoxies chrétiennes : jacobinisme des Géorgiens et monophysisme des Arméniens⁵.

Néanmoins, tous se confrontent en priorité à une croyance considérée jusque-là comme hétérodoxe et minoritaire mais devenue religion officielle de la monarchie safavide : le chiisme. Celui-ci assure ainsi rapidement la caractérisation de l'identité safavide auprès des lecteurs occidentaux familiers de ces relations de voyage. Bien entendu, leurs auteurs n'appellent pas pour autant à adhérer à une croyance désignée comme fausse face à la vérité du christianisme ; mais ils invitent toutefois à atténuer l'altérité musulmane, d'autant que l'existence d'une certaine tolérance en Iran et l'absence de persécution leur permettent d'approfondir la découverte d'une religion qui, à bien des égards, peut leur paraître nouvelle. Shah 'Abbas I^{er} autorise notamment sur ses territoires une pratique du christianisme plus libérale que les prescriptions légales du Coran⁶. Ainsi, il accorde aux Arméniens non seulement

3. Pietro della VALLE, *Les Fameux voyages de Pietro della Valle, gentilhomme romain*, Paris, Gervais Clouzier, 1662, t. II, p. 87.

4. *Ibid.*

5. Gabriel de CHINON, *Relations Nouvelles du Levant, traités de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures*, Lyon, Jean Thioly, 1671, Livre II « De la Religion, du Gouvernement et des Coutumes des Arméniens », p. 206-428. Voir aussi François de La BOULLAYE-LE-GOUZ, *Voyages et observations du Sieur de La Boullaye-le-Gouz*, Paris, Gervais Clouzier, 1653, Chapitre XXXII « De la Religion des Arméniens », p. 80-83.

6. Pietro della VALLE, *Les Fameux voyages...*, *op. cit.*, t. II, p. 68-69 : « Toutes les Nations étrangères, soit de païs, ou de religion, par un privilège particulier, et qui est très-ancien, ont liberté de conscience et peuvent vivre à leur mode ».

des droits et des libertés, mais finance également la construction d'églises et de cathédrales lors de leur installation et participe à leur intégration au maillage social de la capitale⁷. À diverses occasions, il prend part aux cérémonies de Noël et de Pâques⁸, et partage un repas à l'improviste avec ses sujets chrétiens ou avec les représentants des souverains étrangers⁹. Cette impression de liberté relative ménagée par le pouvoir fut encore renforcée par le dialogue fréquent entre les diverses confessions. La Boullaye-le-Gouz rapporte ainsi que « l'on dispute publiquement de la religion, sans crainte du juge, avec les Persans, qui se plaisent fort dans les conférences et ont les mêmes principes de philosophie et de mathématique que nous, mais non de théologie »¹⁰. Les missionnaires voient même, dans cette situation, un terreau fertile, permettant d'envisager comme possible l'extension du christianisme¹¹.



Tavernier en oriental. Portrait paru dans Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier (1679), gravure par Joan Hainzelman (source : Wikipédia)

7. Voir par exemple Jean-Baptiste TAVERNIER, *Les Six Voyages de J.-B. Tavernier, escuyer, baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans et par toutes les routes que l'on peut tenir*, Paris, Gervais Clouzier, 1676, t. I, p. 419 : « Les Arméniens de Zulfa [= Nouvelle Julfa] ont cet avantage entre tous les autres chrétiens de l'Orient, qu'ils possèdent des terres et ont de belles franchises, le roi ne permettant pas qu'on leur fasse la moindre injustice ». Déplacées au cours de la campagne d'Azerbaïdjan en 1604-1605, de nombreuses familles arméniennes furent installées dans les provinces iraniennes. Sur les conditions réelles de leur implantation, voir le témoignage d'Arakel de Tabriz dans BROSSET, *Livres d'histoires. Collections d'historiens arméniens*, Saint-Petersbourg, 1874-1876, 2 vol. et Edmund M. HERZIG, "The Deportation of the Armenians in 1604-1605 and Europe's Myth of Shah Abbas I", in Charles MELVILLE, *Pembroke Papers*, Cambridge, University of Cambridge Centre of Middle Eastern Studies, 1990, p. 59-71.

8. Pietro della VALLE, *Les Fameux voyages...*, *op. cit.*, t. II, p. 105.

9. Don Garcia de Silva y FIGUEROA, *L'Ambassade de Don Garcia de Silva y Figueroa en Perse*, Paris, J. Du Puis, 1667, p. 287 : « Le Roy [Abbas I^{er}] avoit accoustumé d'aller disner à la maison de Coge Japher [= Khwaja Jafar], pendant que celui-cy estoit encore en vie et parce qu'il s'y plaisoit, il y passoit souvent plusieurs jours de suite ». Ces visites impromptues et répétées participaient d'une stratégie d'ouverture de la monarchie safavide et étaient habilement mises en scène en vue de ménager un espace de dialogue avec les puissances chrétiennes.

10. François de La BOULLAYE-LE-GOUZ, *Voyages et observations...*, *op. cit.*, p. 104-105.

11. François SANSON, *Voyage ou relation de l'état présent du royaume de Perse*, Paris, Veuve Mabre Cramoisi, 1695, p. 236 : « La curiosité qu'ont les Persans sur le fait de religion donne aux missionnaires un grand avantage ».



François Le Gouz de La Boullaye,
frontispice des Voyages
et observations du Sieur
de La Boullaye-le-Gouz, 1657.
(source : Wikimédia, Houghton
Library, Harvard University)

J'aimerais donc profiter de ces quelques pages pour montrer comment, à travers les récits de ces hommes, un autre islam se fait jour et se détache progressivement de l'image archétypale de l'Infidèle. Dès lors, le discours des Européens sur l'islam chiite devient bien moins une critique des manifestations de la foi (le « croire »), ou même du prosélytisme islamique (le « faire-croire »), que des limites de la croyance (le « trop croire »).

Nous tenterons donc, dans un premier temps, de voir comment nos voyageurs tentent d'appréhender et de comprendre ce qui est pour eux une nouvelle religion, notamment en tentant de circonscrire ce qui leur paraît concevable ou tolérable (au sens où ce terme s'entend au XVI^e et XVII^e siècles) à l'intérieur de celle-ci. Puis, dans un second temps, nous nous pencherons sur ce qui, pour eux, pourrait conduire

le chiisme à basculer du domaine d'un « croire » certes erroné, mais demeurant dans une altérité acceptable, à celui d'un « trop croire » inquiétant et condamnable dans la seconde partie du XVII^e siècle.

Le chiisme duodécimain : une religion nouvelle ?

D'emblée, les auteurs européens mettent l'accent sur la spécificité du chiisme duodécimain : la dévotion envers l'Imam 'Ali, cousin et gendre du Prophète. Ils parlent ainsi de la « religion de 'Ali » (*din 'ali*) ou de la « secte d'Aly »¹². En effet, *shi'at* signifie littéralement le parti de 'Ali. Au moment de la succession du Prophète, il se constitue de ceux qui se déclarent en faveur de 'Ali ; en opposition aux partisans de Abu Bakr, Omar et Osman, premiers successeurs du Prophète, devenant ensuite les trois premiers califes de l'islam sunnite¹³. On en trouve le

12. Jean CHARDIN, *Voyages de M. le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, Amsterdam, J.-L. de Lorme, 1711, t. VII, Préface.

13. Sur les origines du chiisme, voir Muhammad-Ali AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, Vrin, 2006 ; *Id.*, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Paris, Verdier, 2007.

récit circonstancié dans la plupart des relations puisque celui-ci permet d'expliquer, par analogie, le conflit territorial, idéologique et confessionnel opposant alors l'Empire ottoman à l'État safavide¹⁴. Selon le père Gabriel de Chinon, les Iraniens font de cette lutte successorale « l'origine de la diférence qu'ils ont dans la Religion avec les Turcs »¹⁵. Ces derniers, « disans qu'Abubequer [= Abu Bakr] avec les deux autres [Omar et Osman] ont été les veritables sucesseurs de Mahomet, et en cette qualité les honorent comme des saints, et aprez eux Ali »¹⁶. Selon eux, 'Ali est donc le quatrième calife dans l'ordre de succession légitime. En revanche, les « Persans protestent hautement



Jean Chardin, portrait attribué à John Michael Wright, env. 1690 (source : Wikimedia)

que ces trois premiers sont des usurpateurs qui ont tyranniquement envahi la domination et ont même été si oposés à leur Prophète, que plusieurs fois durant sa vie ils ont voulu le faire mourir »¹⁷. En assimilant les chiites aux Persans et les sunnites aux Turcs, l'auteur différencie clairement, dans l'esprit de ses lecteurs, les sujets du shah d'Iran de ceux du sultan ottoman. Il établit une rupture franche entre le chiisme et le sunnisme : d'un côté se trouve « la Religion des Turcs » et de l'autre celle « des Persans »¹⁸. La frontière religieuse renforce ainsi le sentiment d'appartenance mieux que ne le ferait une frontière politique ou géographique. Elle distingue nettement la religion de 'Ali de celle du Turc infidèle, vecteur de tous les fantasmes occidentaux, ce qui la rend d'autant plus tolérable.

Elle apparaît également comme un moyen efficace d'établir une unité et une cohésion nationale face aux puissances rivales. Selon le père Sanson, il existerait un lien de cause à effet entre la

14. Voir par exemple, Adam OLEARIUS, *Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie et Perse*, Paris, Dupuis, t. I, p. 564 : « La vérité est que les Perses, en se séparant de la communion des Turcs, et en faisant une secte particulière de la religion de Mahomet, par le conseil de Schih-Sefi [= Shaykh Safi al-din], auteur de leurs nouvelles opinions, soutinrent d'abord que les premiers successeurs de Mahomet, Omar, Osman et Ababeker, avoient usurpé la succession au préjudice des droits d'Aaly [= 'Ali], et voulurent que celui-ci tint lieu de Prophète [...] Ce changement en la Religion fut cause d'une grande guerre entre ces deux nations ». Dans les sources européennes, Shaykh Safi al-din (1252-1334), l'ancêtre éponyme de la dynastie, est considéré comme le premier Safavide à s'être converti au chiisme.

15. Gabriel de CHINON, *Relation de Perse...*, *op. cit.*, p. 16-17.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. Jean-Baptiste TAVERNIER, *Les Six Voyages...*, *op. cit.*, t. I, p. 423.

conversion des Iraniens au chiisme et leur union face aux Turcs : le soin que la dynastie « a pris d'établir une secte particulière, qui est si différente et si contraire à celle des autres Mahometans, est un très-bon moyen d'empêcher le Peuple de se révolter à la sollicitation des Ottomans, des Tartares et du Mogol, qui sont leurs voisins »¹⁹. La rivalité religieuse entretient de cette manière la rivalité territoriale. La Boullaye-le-Gouz partage cet avis et soutient même que les shahs ont « politiquement établi » le chiisme comme religion d'État « pour mettre plus d'antipathie entre leurs sujets et les Ottomans, ou autres Musulmans leurs voisins »²⁰. L'inimitié religieuse apparaît ici comme un choix politique.

En faisant de 'Ali l'épicentre de la religion, les Européens soulignent également la volonté des Safavides de renforcer l'attachement des Iraniens à leur cause puisque leur dynastie est issue, selon le discours monarchique, de l'un de ses descendants : Musa al-Kazim (m. 799), septième Imam issu de la lignée de 'Ali et Fatima. En effet, les Safavides « font de leur naissance, ou de leur origine, le principal et le plus glorieux titre de leur royauté »²¹. Ils ajoutent à leur nom « *de la race de Sephy* (qui est ce *Cheic Sephy*, leur Ayeul et Devancier), *de la race de Moussa, de la race de Heussen*, qui sont les Petits-fils de *Mahomed*, par *Fatmé*, sa Fille unique, et par *Ali* son Neveu, que *Mahomed*, de son vivant établit son *successeur* héréditaire, selon la créance des *Persans*. Ces peuples tiennent donc communément leur *roi* pour le *Lieutenant de Mahomed, le successeur des Imams, ou premiers successeurs légitimes de Mahomed, et le vicaire du douzième Imam, durant son absence* »²². La dynastie fait ainsi de son ascendance 'alide un argument de sa légitimité. Selon la vision téléologique développée par les théoriciens du pouvoir²³, le shah serait en capacité de communiquer avec le douzième et dernier Imam, le Mahdi, et d'être le transmetteur de sa volonté²⁴. Par conséquent, il est considéré comme l'ombre de Dieu sur terre ou l'« ombre du monde »²⁵. La titulature royale renvoie à cette ambition sacrée : il est le serviteur de Dieu (*khoda banda*) ou encore le vicaire de Ali.

19. François SANSON, *Voyage ou relation de l'état présent du royaume de Perse...*, op. cit., p. 177.

20. François de La BOULLAYE-LE-GOUZ, *Voyages et observations...*, op. cit., p. 106.

21. Jean CHARDIN, *Voyages...*, op. cit., t. VI, p. 6-7.

22. *Ibid.*

23. Voir par exemple Iskandar Beg MUNSHI (éd. et trad. R. Savory), *Tarikh-e 'alam ara-ye 'Abbasi. History of Shah 'Abbas the Great*, Persian Heritage Series, n° 28, Boulder, Westview Press, 1978.

24. Selon la tradition chiite, la succession des Imams, descendants en ligne directe de 'Ali et Fatima, s'arrête au IX^e siècle avec l'occultation (*ghaybat*) du douzième Imam, le fils de Hasan al-Zaki (868-874), Muhammad al-Mahdi. Ce dernier serait vivant mais caché et ne réapparaîtrait qu'à la fin des Temps pour entamer un règne de paix et de justice. Sur la figure ésotérique du douzième Imam dans le chiisme duodécimain, voir Muhammad 'Ali AMIR-MOEZZI, *Le Guide divin...*, op. cit., p. 243-301.

25. François SANSON, *Voyage ou relation de l'état présent du royaume de Perse...*, op. cit., p. 3.

Beaucoup de pratiques et de manifestations s'attachent à cette croyance. Non sans une ironie teintée de condescendance, les voyageurs européens rapportent que les sujets du shah attribuent à ce dernier des pouvoirs surnaturels, notamment thaumaturgiques. Selon les croyances populaires, le simple contact d'un objet touché par le shah ou, mieux, lui ayant appartenu, comme une coupe ou un vêtement, le rend sacré et peut entraîner la guérison spontanée des malades. L'ambassadeur Don Garcia de Silva y Figueroa rapporte ainsi que, durant son séjour à Ispahan, une de ses voisines lui demanda de la confiture offerte par le shah afin de se remettre d'un affaiblissement général. Quatre jours plus tard elle se releva, guérie, arrachant à l'ambassadeur un commentaire laconique sur la crédulité des « pauvres gens »²⁶. Durant la seconde partie du XVII^e siècle, Chardin confirme l'existence de ces pratiques liées aux pouvoirs thaumaturgiques de Shah 'Abbas II (1642-1666) :

« Les Persans croient que leur roi, en qualité de successeur, et de vicaire des Imams, possède des vertus surnaturelles (...). J'ai vü des malades se trainer à ses pieds, et sur le chemin par où il passoit, qui tenoient une tasse d'eau à la main, et le prioient de tremper les doigts dedans, protestant à haute voix d'avoir cette fois, que l'eau recevoit par cet atouchement une vertu suffisante pour leur guérison »²⁷.

Ces croyances, fort ancrées dans les mentalités du XVII^e siècle, sont anciennes. Si l'on en croit le témoignage de Michele Membrè, ambassadeur de la Sérénissime République de Venise auprès de Shah Tahmasb (1524-1576), elles existaient déjà dans la première moitié du XVI^e siècle. Alors qu'il se trouve dans le camp royal en 1539, le fils aîné de son hôte, Qara Khalifah, tombe malade et demande à l'entourage du souverain « un peu d'eau dans laquelle le shah s'était lavé les mains ». On lui en remet « un petit flacon d'argent et il le but pour se soigner ; car ils disent que c'est de l'eau sacrée »²⁸.

Depuis les origines de la monarchie, la religion apparaît comme l'instrument privilégié du pouvoir. Jean-Baptiste Tavernier fait d'ailleurs remarquer que :

26. Don Garcia de Silva y FIGUEROA, *L'Ambassade*, *op. cit.*, p. 324. « Dans la maison joignante à celle de l'Ambassadeur, il demouroit un Tisserand, dont la femme [...] estoit si malade qu'il y avoit plusieurs jours qu'elle ne mangeoit point ; mais quand elle sçeut que le Roy avoit envoyé un present de confitures à l'Ambassadeur, elle envoya son mary prier un des domestiques pour l'amour de Dieu, de faire en sorte qu'elle pust avoir un peu de ce qui estoit demeuré de reste de ces confitures, parce qu'elle croyoit qu'elle s'en trouveroit soulagée en sa maladie. [...] Elle en mangea de bon appetit, en sorte qu'elle s'en trouva mieux en mangeant et releva entierement au bout de trois ou quatre jours ; ces pauvres gens demeurèrent fort persuadé que c'estoit le Roy qui avoit fait cette vertu ».

27. Jean CHARDIN, *Voyages...*, *op. cit.*, t. VI, p. 14.

28. Michele MEMBRÈ, trad. A.H. Morton, *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, Londres, School of Oriental and African Studies, 1993, p. 42.



Shah Abbas II reçoit les ambassadeurs de l'Empire moghol
(source : Wikipédia)

« Les Persans respectent plus la loi du Prince que la loi de Mahomet [...]. Aussi ont-ils comme principe de religion qu'il faut obéir au roi comme à Dieu »²⁹.

Cela étant dit, les Européens soulignent que le degré d'adhésion à ses croyances demeure assez divers au sein de la société iranienne :

« Il y a presque autant de différentes croyances qu'il y a de différentes conditions. La croyance de l'artisan n'est pas celle de l'homme de lettres : le courtisan a encore la sienne, qui luy est propre. (...) Les missionnaires s'insinuent plus aisément dans leur esprit que dans celui du simple peuple. Ils nous écoutent volontiers, et ils aiment à s'entretenir avec nous de religion. Ce sont eux qui nous jettent les premiers sur cette matière, ils sont attentifs à nos raisonnemens, et ils ont assez de bonne foy pour avouer, quand on les a convaincus, qu'ils en ont senti toute la force : tous ceux avec qui j'ay esté obligé de traiter m'on paru de ce caractère »³⁰.

Si la masse des fidèles se contentent d'une lecture littérale du Coran, à travers une dévotion populaire dans laquelle l'amour de 'Ali et du souverain occupe toute la place, l'élite, en revanche, étanche sa soif de connaissance dans l'interprétation du *corpus* duodécimain : le Coran et les *hadiths*. Les Européens reconnaissent

29. Jean-Baptiste TAVERNIER, *Les Six voyages...*, *op. cit.*, p. 581.

30. François SANSON, *Voyage ou relation de l'état présent du royaume de Perse...*, *op. cit.*, p. 215-217.

qu'il existe là divers degrés de connaissance dont la plus aboutie est sans nul doute celle pratiquée par l'aristocratie safavide. Le dialogue interconfessionnel qui s'établit au XVII^e siècle entre les Européens, qu'ils soient de simples voyageurs ou des missionnaires catholiques, et les élites cultivées favorise l'apprentissage des doctrines duodécimaines.

Parmi les auteurs, nombreux sont ceux à avoir établi des relations cordiales avec les membres de l'élite. La réputation du père Gabriel de Chinon, missionnaire capucin, n'est pas la moindre. Établi à Tabriz en Azerbaïdjan durant vingt-cinq ans, le religieux s'est progressivement bâti une réputation de savant et d'érudit. Spécialisé dans la controverse, où il excelle, il suit également une règle de vie scrupuleuse qui lui attire le respect de l'aristocratie militaire. « Il étoit même recherché des grans du païs, pour le seul plaisir de parler et de s'entretenir avec lui »³¹, souligne son éditeur. Les enfants du gouverneur (*khan*) l'appelaient familièrement *baba*, c'est-à-dire « papa » et « luy parloient avec le même respect que s'ils eussent parlé aux plus considérables d'entre les religieux mahométans »³². On peut encore évoquer le cas du père Krusinski³³ : venu à la cour pour négocier une affaire au sujet de la mission de Hamadan, il s'y fait connaître et apprécier. Admis chez tous les ministres de Shah Sultan Husayn (1694-1722), il assiste également aux audiences publiques (*majlès*). Il demeure vingt ans à Ispahan au début du XVIII^e siècle, jusqu'au siège de la ville par les Afghans en 1722.

C'est également grâce à ses nombreuses amitiés et relations dans les cercles de l'élite que le voyageur et négociant français Jean Chardin a pu approfondir ses connaissances de la théologie duodécimaine et acquérir des ouvrages de droit imamite, comme le *Djame-ye 'Abbasi*, écrit par l'ami et conseiller personnel de Shah 'Abbas, Shaykh Baha al-din al-Amili (1547-1621)³⁴. Chardin en a traduit de longs extraits pour rédiger le tome VII de

31. Gabriel de CHINON, *Relation de Perse...*, op. cit., Préface.

32. *Ibid.*

33. Jésuite polonais, le père Krusinski demeure plus de vingt ans en Iran. Grâce à une négociation au sujet de sa mission de 1718 à 1722, il est reçu chez les principaux ministres du shah et apprend le fonctionnement interne de la monarchie safavide. Il assiste au siège d'Ispahan par les Afghans en 1722 et parvient à s'échapper grâce à l'*ishiq aqashi* (« maître des cérémonies ») de Mir Mahmud, un officier de l'armée afghane. Ses mémoires ont été publiés par Jean-Antoine DUCERCEAU, *Histoire de la dernière révolution de Perse*, La Haye, Gosse et Neaulme, 1728, 2 vol.

34. Sur ce théologien et sur le courant '*usuli* dans son ensemble aux XVI^e et XVII^e siècles, voir R. J. ABISAAB, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, Londres/ New-York, I.B. Tauris, 2004. Il avait six ou sept ans lorsque son père quitta le Jabal 'Amil (sud-Liban) pour l'Iran. En 1576, il est nommé *shaykh al-islam* d'Ispahan. Il écrit un traité de théologie chiite en persan à la demande de Shah 'Abbas I^{er}, où il expose les règles du droit (*fiqh*).



*Voyages
de Monsieur le chevalier Chardin
en Perse et autres lieux de l'Orient
(source : Bnf Gallica)*

ses *Voyages en Perse*, consacré à la religion des Persans³⁵. Il revendique d'ailleurs ses emprunts dans la préface de ce volume :

« Je ne dirai rien qui ne soit pris des principaux théologiens de cette secte, que je ne ferai même le plus souvent que traduire mot à mot »³⁶.

Avec Chardin, le lecteur européen plonge dans la complexité et la subtilité du chiisme duodécimain en découvrant le visage intérieur de cette croyance. Au final, l'auteur estime qu'elle paraît « avoir été finement composée » et avoir « toute l'apparence extérieure de la sainteté », bien que ce soit à ses yeux une « fausse religion »³⁷. Mais l'approche critique de l'islam chiite ne concerne pas tous les voyageurs. Beaucoup s'en tiennent à des formes plus ostentatoires,

comme la prière ou la controverse³⁸.

Toutefois, ce n'est pas tant la crédibilité des croyances et de ses pratiques – forcément fausses – qui a retenu leur attention que la nature profonde de son ancrage social et plus particulièrement de ses relations ambivalentes avec le pouvoir politique.

Les limites de la croyance : le chiisme face au pouvoir monarchique

En observateurs attentifs de la société safavide, les Européens perçoivent immédiatement l'importance des débats liés à la légitimité du pouvoir souverain. Cette question les intéresse particulièrement, puisqu'elle éclaire, dans une certaine mesure, leur propre réflexion sur les relations entre le politique et le sacré au sein des monarchies occidentales. À partir de la seconde moitié

35. Jean CHARDIN, *Voyages...*, *op. cit.*, t. VII « Contenant la description de la religion des Persans ».

36. *Ibid.*, Préface.

37. *Ibid.*, p. 430-431.

38. Gabriel de CHINON, *Relation de Perse...*, *op. cit.*, p. 20.

du XVII^e siècle, un certain nombre de théologiens appartenant au courant rationaliste de l'islam chiite émettent des attaques virulentes contre le mode de vie des Safavides. Ils les accusent notamment d'être des « buveurs de vins, emportés de passion »³⁹, soulignant ainsi le mécontentement d'une partie de la population face à une attitude ne correspondant pas aux attentes placées en eux. Des membres du clergé vont jusqu'à se prononcer contre la « domination des Laïques », autrement dit de la dynastie en place, affirmant qu'il s'agit d'un « établissement violent et usurpé »⁴⁰. L'usurpation du pouvoir est alors un thème récurrent de la doctrine rationaliste (*usuli*). Pour celle-ci, seule la maîtrise du corpus duodécimain, comprenant le Coran et les *hadiths* – c'est-à-dire l'ensemble des paroles émises ou rapportées par le Prophète et ses successeurs, les Imams –, peut conférer le droit de guider le peuple. En l'absence de l'Imam, le pouvoir légitime doit donc revenir à ceux qui disposent d'une connaissance approfondie de la science islamique : les *mujtaheds* (juriste-théologiens). Cette vision entre en conflit direct avec la théorie du pouvoir royal faisant du souverain un descendant de la famille du Prophète, un *seyyed*, en même temps que le précurseur du Mahdi, le douzième et dernier Imam ; son pouvoir étant, en effet, conçu comme une lieutenance temporaire dans l'attente du retour du « Maître du Temps » (*sahib al-zaman*). Pour Jean Chardin :

« les Persans, presque généralement, et surtout les ecclésiastiques, tiennent que le droit du gouvernement appartient aux Prophetes seuls, et à leurs lieutenans, ou successeurs directs. [...] Tous les Persans conviennent de cette maxime, mais ils ne conviennent pas de même de la qualité de celui qui doit regner et tenir le siège du Prophete, lorsque le Prophete vient à manquer, ou son successeur legitime, sans avoir établi de successeur en sa place. Les Persans sont donc partagez entr'eux, touchant celui à qui il appartient de tenir sa place, et d'être *souverain*, tant pour le spirituel que pour le temporel »⁴¹.

Si la majorité des Iraniens semblent s'accorder autour de la légitimité du pouvoir safavide, cet argument ne manque pas d'être âprement discuté par les « gens d'Église » et autres « dévots » qui appuient leur revendication :

« Les *gens d'Église* enseignent assez ouvertement l'opinion contraire, qui est que le *vicaire de l'Imam* doit être non seulement de sa race ; mais qu'il doit aussi être sans tâche, et être savant au suprême degré »⁴².

39. Jean CHARDIN, *Voyages...*, *op. cit.*, t. VI, p. 8.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 4.

42. *Ibid.*, p. 8.

En effet :

« Comment seroit-il possible, disent les gens d'Église, que ces Rois (...) fussent les vicaires de Dieu, et qu'ils eussent communication avec le ciel, pour en recevoir les lumieres nécessaires à la conduite du peuple fidelle ? Comment peuvent-ils resoudre les cas de conscience et les doutes de la Foi, de la maniere que le doit faire un lieutenant de Dieu, eux qui parfois savent à peine lire ? Le Trône suprême de l'Univers n'appartient qu'à un mouchtehéd [= mujtahéd], ou homme qui possède la sainteté, et la science au dessus du commun des hommes »⁴³.

L'aspiration des juristes-théologiens (*mujtaheds*) à la souveraineté temporelle est donc perçue comme une ambition dangereuse. Dans sa *Relation de Perse*, le père Gabriel de Chinon parle à ce sujet de « leurs folles prétentions »⁴⁴ et déplore la perversion du principe de succession des Imams. Il décrit les *mullahs* comme des hommes « si zelés pour le bon gouvernement, et si jaloux de conserver en leur personne l'autorité de leur Prophète, qu'ils quitteroient volontiers leurs études, et leur condition retirée pour s'intriguer dans les affaires d'Etat. Leur charité ambitieuse et interessée les porteroit sans peine à se charger du pesant fardeau du gouvernement »⁴⁵. C'est ce processus d'accaparement de la puissance souveraine par les religieux qui fait apparaître, pour les Européens, les limites de la croyance. La critique du « trop-croire » passe en effet par celle du zèle et du fanatisme religieux, dont le *mujtahéd* devient le symbole. Qualifié de « zélé », de « faux dévot », ou d'« hypocrite », selon les sources, il est accusé de poser un masque de vertu sur ses appétits de jouissance et de pouvoir⁴⁶.

La plupart des auteurs, y compris les missionnaires, se posent en fervents partisans de l'autorité monarchique et s'accordent autour du rôle modérateur que doit jouer le souverain dans la sphère du sacré. Son arbitrage apparaît comme un remède préventif à tout débordement religieux. En cas de déficience du pouvoir royal, la porte est ouverte à tous les maux.

Au début du XVIII^e siècle, le jésuite polonais Jude Krusinski décrit ainsi la situation dramatique d'une société placée sous l'influence des *mujtaheds*⁴⁷ avec, à sa tête, un prince « plein de zèle et d'une piété singulière dans les exercices de sa religion, ne s'occupant que de la lecture de l'Alcoran, et faisant paroître

43. *Ibid.*

44. Gabriel de CHINON, *Relation de Perse*, *op. cit.*, p. 34.

45. *Ibid.*, p. 30.

46. Francis RICHARD, *Raphaël du Mans, Missionnaire en Perse au XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1995, t. II, p. 143.

47. Jean-Antoine DUCERCEAU, *Histoire de la dernière révolution de Perse...*, *op. cit.*, t. I, Préface.

autant de modestie dans ses manières que de probité dans ses sentimens ; toutes vertus estimables en elles-mêmes et qui suffisent dans un particulier ; mais avec lesquelles, quand on s'y borne, un Prince ne sauroit être, je ne dis pas un grand Prince, mais même un bon Prince »⁴⁸. Shah Sultan Husayn (1694-1722) est qualifié, entre autres surnoms flatteurs, de « mollah *Husayn* »⁴⁹. Influencé par son instructeur en science religieuse, le prestigieux *shaykh al-islam* d'Ispahan Muhammad Baqer al-Majlisi (m. 1699), il se lance, peu de temps après son arrivée au pouvoir en 1694, dans la répression de différentes formes de transgressions courantes dans la société iranienne de la fin du xvii^e siècle. Dans un premier temps, il interdit la consommation de vin et de tabac dans les lieux publics. Parallèlement, il engage diverses persécutions contre les minorités religieuses : les chrétiens d'une part et les juifs et les zoroastriens d'autre part. En dehors de ces marques de zèle, assez mineures somme toute, puisqu'elles ne durent qu'un temps, le Jésuite dénonce le rôle néfaste joué en sous-main par des théologiens sur la politique gouvernementale. Cette influence qui se traduit selon lui, à long terme, par un affaiblissement du pouvoir monarchique peut aboutir au déclin de la dynastie, puis à sa ruine.

En conséquence, des « freins » doivent être mis en place par les souverains. Le père Gabriel Chinon considère pour sa part que la personne royale est la seule à être en mesure de résister au fanatisme des religieux. Ainsi Shah 'Abbas II (1642-1666) « qui, dans ce dernier temps, a été un des plus puissans et des plus politiques qui ait gouverné la Perse, a tout à fait abaissé ces divers Docteurs, dont les prétentions sont et si ridicules et si ambitieuses »⁵⁰. Traçant le portrait du même souverain, Chardin précise que :

« Ce n'est pas [qu']il ne fût très affectionné à sa religion, autant et peut-estre davantage que ses predecesseurs : mais c'est qu'il n'estimoit pas qu'il y eust rien d'agreable à Dieu, ny de conforme à la raison dans la violence qu'un Prince exerceroit sur la liberté des créances ; que pour estre mahometan il n'avoit pas cessé d'estre homme et que si la Providence l'avoit élevé sur le trône, c'estoit pour y vivre en roy, et non pas s'y comporter en tyran »⁵¹.

Enfin, conclut Chardin :

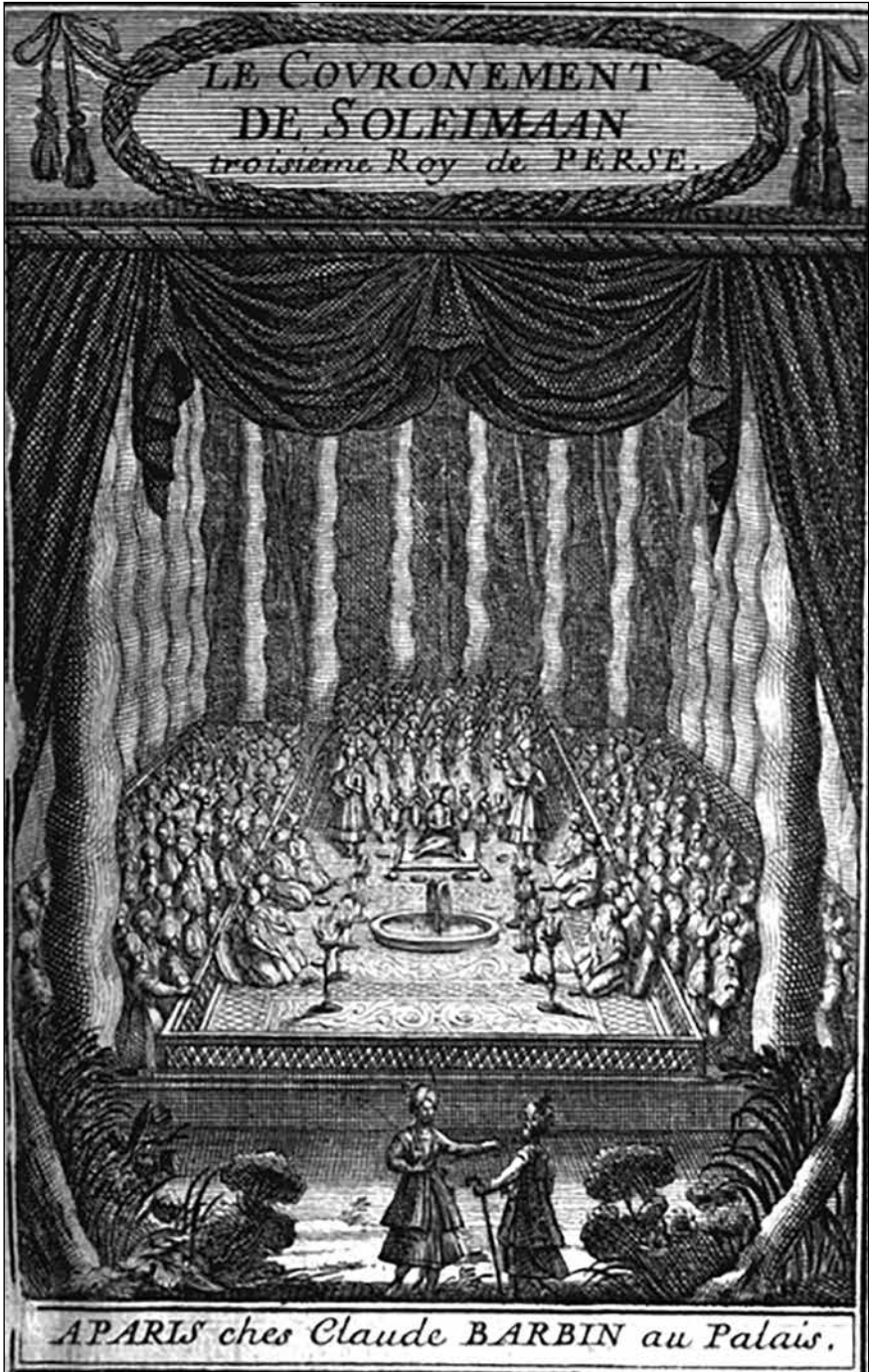
« Il n'y avoit que Dieu qui fût le maistre des consciences et le roy des volontez ; que pour luy il n'avoit que la politique et l'Estat extérieur à gouverner, et qu'ainsi il

48. *Ibid.*, t. I, p. 7.

49. *Ibid.*, t. I, p. 23.

50. Gabriel de CHINON, *Relation de Perse...*, *op. cit.*, p. 35-36.

51. *Ibid.*, p. 169.



*Gravure tirée de Jean CHARDIN,
Le Couronnement de Soleïmaan, troisième Roy de Perse...
(source : Google Books)*

devoit également la justice à tous ses sujets, quelque religion qu'ils professassent, puisque les uns et les autres estoient membres de son Estat »⁵².

Cela n'empêche pas Shah 'Abbas II d'être considéré comme un musulman convaincu, mais amoureux de la paix et de la sûreté des particuliers.

D'ailleurs, le souverain se montre intraitable sur cette question et congédie tous les théologiens qui lui conseillent de persécuter des chrétiens. Il considère que leurs idées ne sont qu'un prétexte pour s'assurer les faveurs du peuple, pour « former des partis dans l'Etat »⁵³, et donc mettre en péril l'ordre monarchique. Il disgracie ainsi son *pich-namas* (« directeur des prières ») pour avoir encouragé la discrimination contre les chrétiens.

Le souverain s'en tient à la répression des doctrines factieuses, quelles qu'elles soient, dès lors qu'elles remettent en cause son autorité ainsi que l'ordre social. Chardin plaide ainsi pour un pouvoir monarchique fort, capable de faire cohabiter, sans les opposer, plusieurs confessions. En somme, il prône une tolérance positive, assez proche dans son expression et sa définition de celle proposée par son coreligionnaire, Pierre Bayle⁵⁴. L'État doit être le gardien de cet équilibre car il doit combattre les forces qui s'opposent à cette coexistence, principalement menées par ceux de la religion dominante. L'auteur montre ainsi que la liberté de conscience et l'harmonie entre les confessions reposent toute entière sur l'équité du prince. C'est le prince qui doit se porter garant, par son comportement et par son pouvoir, du respect des minorités qui, sans sa protection et son intervention, seraient persécutées par la masse des ignorants, animée par la parole des savants.

Ainsi, la tolérance des souverains safavides à l'égard du christianisme apparaît sous sa plume comme une démonstration de force et non comme un signe de faiblesse. Elle ne remet pas en cause l'autorité royale. Bien au contraire, elle en est la preuve manifeste.

Pour les Européens, la frontière du « trop-croire » ne se situe pas sur le terrain doctrinal ou sur celui des pratiques rituelles – forcément fausses – mais portent davantage sur l'ambivalence des liens entretenus entre le pouvoir temporel et le pouvoir religieux. Les débats au sein de l'Iran chiite amènent les auteurs à s'interroger de nouveau sur le rôle et la place de la religion dans l'État : positive lorsqu'elle structure et encadre la société et lui donne une cohésion face aux puissances rivales ; négative

52. *Ibid.*, p. 170.

53. Jean CHARDIN, *Le Couronnement de Soleïmaan, troisième Roy de Perse et ce qui s'est passé de plus mémorable dans les deux premières années de son règne*, Paris, Claude Barbin, 1671, p. 171.

54. Elisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 520. Voir aussi Hubert BOST, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006, 696 p.

lorsqu'elle se fourvoie dans un processus d'accaparement de l'autorité au profit des membres du clergé et qu'elle étend son influence sur la vie politique et sociale. Les auteurs de ce corpus, qu'ils soient laïcs ou religieux, catholiques ou protestants, plaident majoritairement en faveur d'une modération du religieux par le politique. En ce sens, l'Iran safavide, présenté comme le miroir des enjeux religieux du XVII^e siècle, illustre bien les dangers du « trop croire » ou du « trop vouloir faire croire ».