



HAL
open science

“ La défense de l’enseignement de l’arabe au cours du mouvement constitutionnaliste iranien (1906-1911) ”

Denis Hermann

► **To cite this version:**

Denis Hermann. “ La défense de l’enseignement de l’arabe au cours du mouvement constitutionnaliste iranien (1906-1911) ”. dans Denis Hermann - Fabrizio Speciale (éds.), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen Band 290) - IFRI (Bibliothèque Iranienne Vol 69), pp.301-321, 2010. halshs-00743220

HAL Id: halshs-00743220

<https://shs.hal.science/halshs-00743220v1>

Submitted on 18 Oct 2012

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.

LA DÉFENSE DE L'ENSEIGNEMENT DE L'ARABE AU COURS DU MOUVEMENT CONSTITUTIONNEL IRANIEN (1906-1911)¹

Denis Hermann

***Abstract:** The author analyzes a short Persian treatise (Maqāla dar javāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-mafīn) written during the Constitutional Movement (1906-1911) by the šayḫī kirmānī master Zayn al-‘Ābidīn Ḥān Kirmānī (d. 1360/1941) which aims to defend Arabic teaching in Iran, essential for those Muslims who wanted to appreciate the guidance of the Shi‘i Imams. The debates concerning the choice of language for instruction in Iran took a controversial direction at the end of the 19th and the first decade of the 20th century. Several intellectual nationalists took a position that Arabic should not be taught to the Iranian population anymore, or at least its intensity should be decreased compare to the past. The Author will argue that this treatise uncovers the traditional attitude of the Iranian Shi‘i ‘ulamā concerning Arabic teaching in Iran, and it reveals the systematic defiance of the Šayḫī Masters and Šayḫī School toward politics. Zayn al-‘Ābidīn Ḥān clarifies his mistrust toward the Constitutional Movement and politics altogether. This confirms that the members of the šayḫī kirmānī school kept their distance from political involvement during this time. At last, this treatise was an opportunity for Zayn al-‘Ābidīn Ḥān to criticize the religious teaching apparatus pro.*

INTRODUCTION

La seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle ont connu de profonds bouleversements linguistiques en Iran et en Inde, où le statut du persan a profondément été modifié. Alors qu'en Inde la révolte des cipayes contre le pouvoir britannique en 1857 fut suivie d'une baisse de l'influence du persan, ce dernier se développa dans de multiples régions d'Iran où l'enseignement était jusque-là aussi assuré dans les nombreuses langues vernaculaires régionales comme l'azéri, le kurde, l'arabe, le turkmène, etc. Déjà très influent en Inde à la période pré-moghole, le persan acquit sous les premiers moghols une

1. L'auteur tient à remercier Vanessa Martin pour ses commentaires sur la première version de l'article.

importance capitale, à la fois en tant que langue administrative de cour et comme langue de savoir pour les lettrés musulmans ainsi que pour un grand nombre d'hommes de lettres et de sciences hindous et même chrétiens². Pour des raisons notamment démographiques l'on comptait d'ailleurs beaucoup moins de persanophones alphabètes en Iran au cours des XVII^e et XVIII^e siècles qu'en Inde³. L'influence du persan en Inde diminua cependant au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle face à l'influence croissante de l'anglais et de l'ourdou ainsi que de l'arabe. Si l'on continua à rédiger de nombreux traités en persan dans le sous-continent indien au cours du XIX^e siècle, l'anglais le remplaça comme langue officielle de l'administration en 1835⁴. Au cours du XIX^e siècle, l'ourdou acquit parallèlement une autorité religieuse et scientifique qu'il ne possédait pas auparavant⁵. Les courants religieux réformistes, eux, privilégiaient particulièrement l'apprentissage de l'arabe en lieu et place du persan et encourageaient les publications en langue vernaculaire ourdoue⁶. Cet appel à une formation plus solide en arabe classique s'inscrivait aussi dans une lutte contre le soufisme, notamment critiqué pour encourager le culte des saints⁷. Ainsi, l'ourdou remplaça progressivement le persan comme langue d'instruction dans les *madrasa* du sous-continent au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle⁸. De nombreux soufis commencèrent également à écrire en ourdou et à traduire des textes classiques du persan vers l'ourdou⁹. Cet engouement pour l'ourdou au cours du XIX^e siècle fut aussi encouragé par d'autres groupes sociaux comme l'East India Company, les missionnaires chrétiens ou les sociétés savantes¹⁰. Ainsi, au début du XX^e siècle, l'apprentissage du persan disparut progressivement des matières d'enseignement principales dans le sous-continent indien¹¹.

À l'inverse de l'Inde, ce fut l'enseignement de l'arabe qui s'affaiblit en Iran. Les nationalistes iraniens critiquaient particulièrement l'accent mis sur l'étude de l'arabe dans le système traditionnel d'enseignement dominé par les

2. Alam 1998, pp. 324-328 ; Alam 2003, pp. 166-170 ; Cole 2002, pp. 15-18, 22. Sur des textes scientifiques en persan et en ourdou composés par des savants hindous voir l'article de F. Speziale « Les Traités persans sur les sciences indiennes : Médecine, Zoologie, Alchimie » dans ce volume.

3. Cole 2002, p. 18, 31.

4. Cole 2002, pp. 30-31 ; Gaborieau 1994, p. 171.

5. Gaborieau 1994, p. 170.

6. Gaborieau 1994, pp. 172-182 ; Metcalf 1982, pp. 44, 214, 338.

7. Pearson 2008.

8. Gaborieau 1994, p. 172.

9. Speziale 2007a ; Speziale 2007b.

10. Gaborieau 1994, pp. 182-184.

11. Pernau 2004, pp. 267, 270, 272-273.

oulémas¹². Ces polémiques furent très intenses à la fin du XIX^e siècle sous l'influence d'auteurs et d'essayistes iraniens comme Mīrzā Faṭḥ 'Alī Āḥūndzāda (m. 1295/1878), Mīrzā Āqā Ḥān Kirmānī (m. 1314/1897) ou Mīrzā 'Abd al-Raḥīm Ṭālibuv-i Tabrīzī (m. 1328/1910-11)¹³. Ces revendications aboutirent notamment à l'émergence dans les années 1890 de « nouvelles écoles » (*madrasa-yi jadīd*) minimisant l'enseignement de l'arabe et celui des sciences religieuses et prônant au contraire l'enseignement des langues européennes, en particulier l'anglais et le français, ainsi que des sciences plus séculières comme la géographie ou l'histoire¹⁴. Ces controverses concernant l'enseignement de l'arabe et plus largement la réforme du système éducatif s'accrochèrent au cours du mouvement constitutionnel iranien (1906-1911), notamment à la suite de l'appui qu'apportèrent certains *anjuman* à la fondation d'écoles séculaires pour garçons (*dabistān*)¹⁵. Lors du débat sur la loi supplémentaire, au début de l'année 1325/1907, un article fut adopté par le parlement afin d'entériner la réforme éducative et d'institutionnaliser les nouvelles écoles. Il s'agissait de l'article n° 18¹⁶. Si les clercs demeuraient profondément divisés sur la question de l'intégration des sciences « modernes » et des langues européennes dans le système éducatif existant et encore largement sous leur autorité, ils défendaient l'enseignement de l'arabe, langue des principaux textes de références comme le Coran et les *ḥadīṭ* et considérée comme la langue de révélation de l'islam. Une partie des oulémas s'opposait en particulier à l'ouverture d'écoles pour filles ainsi qu'à l'enseignement de nouvelles disciplines ou méthodes, principalement d'origine européenne. L'importation d'un tel enseignement, avec le dessein de parvenir à combler le retard technique et technologique du monde musulman, posait plusieurs problèmes. Le développement de ces sciences en Europe était accompagné d'un discours idéologique et culturel le plus souvent soutenu par le sécularisme. Il était alors difficile de favoriser l'enseignement de ces sciences sans éviter la confrontation avec les principes culturels et idéologiques qui sous-tendaient cette dynamique en Europe. Il s'agissait d'un défi particulièrement ardu pour les oulémas, comme pour

12. Menashri 1992, pp. 40-42.

13. Pour une présentation générale de ces intellectuels voir Fathi 1980. Concernant Mīrzā Faṭḥ 'Alī Āḥūndzāda voir Kia 1995 ; Algar 1969 ; Sanjabi 1995. Sur Ṭālibuv-i Tabrīzī voir Kia 1994. Concernant Mīrzā Āqā Ḥān Kirmānī voir Bayat 1971 ; Bayat 1974a ; Bayat 1974b.

14. Sur ces nouvelles écoles et les principaux changements éducatifs en Iran sous les règnes de Nāṣir al-Dīn Šāh (r. 1848-1896) et Muẓaffar al-Dīn Šāh (r. 1896-1907) voir Arasteh 1968 ; Ringer 2001, pp. 173-178.

15. Afary 1996, pp. 79-80.

16. Pour une présentation détaillée des articles contenus dans la constitution voir Arjomand 1993.

l'ensemble de la société qajare¹⁷. Au début du mouvement constitutionnel, en 1906, un groupe d'oulémas de Karbala et de Najaf ont même émis une fatwa prohibant l'enseignement des langues étrangères, proclamant qu'un tel enseignement allait corrompre la morale et affaiblir l'islam¹⁸. La fin du mouvement constitutionnel en 1911 n'a pas marqué la fin de ces débats au sein des oulémas chiites et celui-ci s'est poursuivi au cours de la première partie du XX^e siècle. A partir des années 1920, certains oulémas ont même plaidé pour l'intégration obligatoire de ces sciences « modernes » dans le programme d'étude des *tullāb* (étudiants en sciences religieuses)¹⁹.

Nous étudierons dans cet article la réaction des *šayḥī kirmānī* au cours du mouvement constitutionnel quant aux menaces qui pesaient sur l'enseignement de l'arabe en Iran. Nous sommes déjà revenus dans notre thèse sur l'opposition des maîtres de l'école sous le règne de Nāṣir al-Dīn Šāh (r. 1484-1896) à l'influence occidentale en Iran et notamment à la fondation du Dār al-Funūn à Téhéran au mois de rabī‘ al-awwal 1268/décembre 1851²⁰. C'est uniquement sur la question de l'enseignement de l'arabe que les *šayḥī kirmānī* sortirent de leur réserve habituelle au cours du mouvement constitutionnel pour s'opposer aux projets d'abandon de l'enseignement de l'arabe en Iran alors en vogue chez certains réformistes.

Cette étude permet par ailleurs de relever le rôle des religieux chiites non-*uṣūlī* au cours du mouvement constitutionnel. S'il existe quelques études sur le rôle des minorités non-musulmanes au cours du mouvement constitutionnel, peu d'attention a été portée aux religieux chiites non-*uṣūlī*²¹. Toutefois, étant donné l'importance de l'œuvre doctrinale des *šayḥī kirmānī*, et le succès populaire des confréries soufies dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la question des religieux chiites non-*uṣūlī* nous semble être tout à fait essentielle pour une compréhension de l'attitude des différentes composantes de la société qajare vis-à-vis de ce mouvement politique. L'attitude des maîtres soufis différa semble-t-il selon les branches et les régions²². Le militantisme pro-

17. A ce sujet voir les remarques de Ringer 2001, pp. 251-272 ; Ringer 2000.

18. Ringer 2001, p. 141.

19. Voir notamment les positions du savant libanais Šayḥ Muḥsin Šarāra analysées par Mervin 2000, pp. 216-225.

20. Hermann 2007a, pp. 195-198, 201, 209.

21. Sur le rôle des minorités non-musulmanes au cours du mouvement constitutionnel voir Oberling 1978.

22. S'il semble que certains religieux *ni'matullāhī ṣaḥī 'alī šāhī* éminents se sont engagés en faveur du constitutionnalisme, les *ni'matullāhī sulṭān 'alī šāhī*, au contraire, sont demeurés plus quietistes. A ce sujet voir Van den Bos 2002, pp. 66-67 ; Lewisohn 1998, p. 458 ; Anwār 1987. A

constitutionnaliste et réformiste des élites religieuses šayḥī tabrīzī comme de leurs fidèles est cependant mieux connu²³.

En dépit de l'immense littérature composée par Zayn al-ʿĀbidīn Ḥān Kirmānī (m. 1360/1941), le maître šayḥī kirmānī lors de l'avènement du mouvement constitutionnel, un seul de ses traités, à notre connaissance, comporte une relation avec les changements en cours en Iran. Ce dernier s'intitule *Maqāla dar javāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn*²⁴. Il s'agit d'un opuscule d'une dizaine de pages pour défendre l'enseignement de la langue arabe en Iran alors remise en cause par de nombreux réformateurs développant des thèses nationalistes. Si ce traité fut rédigé en réaction à la publication d'un article dans le journal pro-constitutionnaliste *Ḥabl al-matīn* prônant la fin de l'enseignement de l'arabe, il reflète également l'attitude méfiante des šayḥī kirmānī vis-à-vis de toute idéologie, en particulier pour le cas du constitutionnalisme.

LE SHAYKHISME

Le shaykhisme est une école religieuse chiite duodécimaine dont la fondation est attribuée à Šayḥ Aḥmad al-Aḥsāʾī (m. 1241/1826). Originaire de l'Est de la Péninsule arabique, il a étudié dans les *ʿatabāt* (villes saintes chiites d'Irak) à la fin du XII^e/XVIII^e siècle et au début du XIII^e/XIX^e siècle. Le shaykhisme a émergé parallèlement au déclin de l'école traditionaliste *aḥbārī* et apparaît dans sa composante la plus importante, l'école šayḥī de Kerman, comme une continuité partielle de l'akhbarisme car elle poursuit la critique des « principes du droit religieux » (*uṣūl-i fiqh*) adoptés par l'école rationaliste (*uṣūlī*). D'autre part, comme les *aḥbārī*, les šayḥī kirmānī se sont déclarés opposés aux philosophes et aux théologiens. Cependant, tandis que les *aḥbārī* critiquaient ces derniers à l'aide d'une lecture littéraliste des traditions, Šayḥ Aḥmad al-Aḥsāʾī a formulé son rejet avec des arguments théosophiques et ésotériques²⁵. Sa réflexion à propos des sources, restreintes au Coran et aux *ḥadīth* des imāms est plus herméneutique que dialectique. En 1221/1806, à l'âge de 53 ans, Šayḥ Aḥmad al-Aḥsāʾī a pris la décision de partir en pèlerinage à

propos du rôle des *dahabī* au cours du mouvement constitutionnel voir les remarques de Lewisohn 1999, pp. 42-43.

23. Voir Fathī 1352š./1973-74 ; Kasravī 1376š./1997-98 ; Hermann 2007a, pp. 255-347, 352-383.

24. Zayn al-ʿĀbidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74. A noter que le « tā » de « *matīn* » fut orthographié « tā » par Zayn al-ʿĀbidīn Ḥān Kirmānī.

25. A ce sujet voir notamment les commentaires formulés par Cole 1987, surtout pp. 196-197.

Machhad sur la tombe du huitième imâm 'Alī Riḍā (m. 203/817). Dès lors, il est resté en Iran où son enseignement est devenu célèbre et reconnu. Toutefois, en 1239/1824, un conflit émergea à Qazvin suite à un débat sur la « philosophie sadrienne »²⁶ et à propos de la question de la résurrection (*ma'ād*) en islam. L'un des oulémas de Qazvin, Mullā Muḥammad Taqī Baragānī, prononça un *taḳfīr* (excommunication) contre Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī²⁷. Ce dernier quitta alors l'Iran. Il mourut deux ans plus tard à Médine au cours de l'accomplissement du pèlerinage aux lieux saints²⁸. C'est après son excommunication et sa mort qu'est née à proprement parler l'école šaykhī. Celle-ci s'est organisée et structurée sous la direction de l'un des plus fidèles élèves de Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī, Sayyid Kāzīm Raštī (m. 1259/1843)²⁹. Ce dernier avait enseigné à Karbala. La communauté chiite a alors été marquée par une nouvelle fracture. La majorité adhéra à l'école rationaliste tandis qu'une minorité se rallia à cette jeune école en gestation, désormais dirigée par Sayyid Kāzīm Raštī. A sa mort, la plupart de ses étudiants quittèrent Karbala, devenue trop hostile, et développèrent le shaykhisme dans leur région d'origine. Il s'agissait d'étudiants iraniens, arabes et indiens. La branche šayḥī kirmānī, celle qui nous intéresse ici, fut fondée par Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī (m. 1288/1871) à la mort de Sayyid Kāzīm Raštī³⁰. D'une part, elle affirme revenir aux fondements de l'islam chiite, c'est-à-dire à l'enseignement du prophète et des imâms contenu dans les *ḥadīth*³¹, d'autre part, elle souligne le fait que la science de Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāzīm Raštī était inspirée par le prophète et les imâms, et en particulier par l'Imâm du Temps (*Imām zamān*)³².

26. L'on entend par philosophie sadrienne les concepts développés par Mullā Šadrā Šīrāzī (m. 1050/1640), principale figure de l'école d'Ispahan. Sur cette dernière voir Corbin 1972, pp. 54-122 ; Nasr 1986 ; Rizvi 2007.

27. Pour plus d'informations sur Mullā Muḥammad Taqī Baragānī voir MacEoin 1988 ; Momen 2003, surtout pp. 320, 321, 323, 324.

28. Pour plus d'informations sur Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī voir Corbin 1972, pp. 215-231 ; MacEoin 1984 ; Momen 1991 ; Bausani 1960.

29. Pour plus d'informations concernant la vie et l'œuvre de Sayyid Kāzīm Raštī voir Corbin 1972, pp. 232-236 ; Algar 1978.

30. A la même période d'autres élèves de Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī et Sayyid Kāzīm Raštī fondèrent une autre branche šayḥī connue sous le nom de tabrīzī. Il s'agit de Mullā Muḥammad Māmaqānī (m. 1269/1852) et Ḥājj Mīrzā Šaftī' Ṭīqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1301/1884). A ce sujet voir Werner 2000, pp. 81-82, 122-126, 224-228, 252.

31. Concernant la lecture des traditions du prophète et des imâms chez les šayḥī kirmānī voir Amir-Moezzi 1997, pp. 33-39.

32. Les šayḥī kirmānī ont souligné ces derniers points dans de nombreux ouvrages. Voir notamment Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī 1387/1967-68 ; Sayyid Kāzīm Raštī s.d. ; Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1380a/1960-61, p. 14 ; Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1380b/1960-61, pp. 62-67, 71-73, 116.

Muḥammad Karīm Ḥān et ses successeurs étudièrent puis enseignèrent au sein de l'école Ibrāhīmiyya de Kerman. La connaissance de l'arabe, des *ḥadīṭ* comme de la théosophie (*ḥikmat*) se trouvait au cœur de l'enseignement ce qui explique aussi la vaste littérature doctrinale composée en arabe par les maîtres *ṣayḥī kirmānī*³³. Muḥammad Karīm Ḥān et ses successeurs étaient très attachés au mode traditionnel d'enseignement et critiquèrent la fascination croissante pour l'Occident en ce domaine. A ce titre, Muḥammad Karīm Ḥān et son successeur Muḥammad Ḥān Kirmānī (m. 1324/1906), s'opposèrent à l'enseignement proposé par le Dār al-Funūn, le jugeant en rupture avec les sciences islamiques³⁴. Certains *ṣayḥī kirmānī* éminents ont cependant approuvé et soutenu la création des « nouvelles écoles » au début du XX^e siècle. Ainsi, le représentant *ṣayḥī kirmānī* en Azerbaïdjan, Ḥājj 'Alī Asgār Sayf al-'Ulamā (m. 1321š./1942-43), a fondé l'une de ces *madrasa* dans sa ville de Bunāb en 1337/1918-19³⁵.

La foi dans la doctrine *ṣayḥī kirmānī* implique naturellement l'apolitisme. Le manque de légitimité accordé au clergé comme représentant collectif (*nā'ib al-amma*) de l'Imām du Temps sur terre, la foi dans une hiérarchie occulte en contact avec le 12^{ème} imām (le *rukn-i rāba'*)³⁶, la réfutation du recours à l'*ijtihād* en matière de *fiqh*³⁷ et la négation de l'application des *ḥudūd* (peines légales) au cours de l'Occultation sont autant d'éléments marquant l'apolitisme des *ṣayḥī kirmānī*. Même le devoir d'« ordonner le bien et de prohiber le mal » (*al-amr bī al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) semble être limité au cours de l'Occultation. Ces positions ont été résumées par Muḥammad Karīm Ḥān à de nombreuses reprises et notamment dans son *Sī faṣl dar javāb-i īrādāt-i ba'd mūrīdīn bar silsila-yi jalīla-yi ṣayḥiyya* :

33. Au sujet de l'école Ibrāhīmiyya comme centre spirituel de l'école voir Hermann - Rezaï 2007.

34. Hermann 2007a, pp. 195-198, 201, 209, 216-217, 221.

35. Il s'agit de la Faḥrīyya. A ce sujet voir Sayf 1384š./2005-06, p. 73.

36. Parmi les principaux ouvrages sur la doctrine du *rukn-i rāba'* composés par les maîtres *ṣayḥī kirmānī* voir Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1354-55š./1975-77 ; Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1368a/1948-49 ; Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1310/1892-93 ; 'Abd al-Riḍā Ḥān Ibrāhīmī 1400/1979-80. Voir également Corbin 1971, pp. 274-286 ; Amir-Moezzi 2001 ; Hermann 2007a, pp. 47-51, 61-62, 95-103 ; Hermann 2007b.

37. L'*ijtihād* signifie littéralement l'effort. Il s'agit, ici, de l'effort d'interprétation juridique lorsque ni le Coran ni le *ḥadīṭ* n'apporte de réponse à une question de droit posée. Celui qui est considéré apte à accomplir l'*ijtihād* est désigné sous le titre de *mujtahid*. Sur la réfutation de l'*ijtihād* par les maîtres *ṣayḥī kirmānī* voir en particulier Abū al-Qāsim Ḥān Ibrāhīmī 1362/1943-44.

Comment peut-on nous accuser [les šayḥī kirmānī] de chercher le pouvoir dans ce monde, d'aimer la puissance ou de pousser les gens à la révolte, alors que durant l'Occultation, le *jihād* n'est pas légitime ? Pour déclarer le *jihād*, la présence de l'imâm est obligatoire (*vājib*). Si le temps présent était propice au *jihād* l'imâm lui-même surgirait. Toutes ces revendications proviennent de l'amour du pouvoir (*ḥubb-i riyāsat*) et de ce monde. Ceci ne correspond pas au mode de vie des oulémas. Ce qui est le plus important aujourd'hui pour les oulémas est de rester à l'écart de ce monde et de pratiquer l'ascèse dans celui-ci. Selon la doctrine de nos maîtres, les *mujtahid* ne peuvent pas appliquer les peines légales (*ḥudūd*), comme tuer, lapider ou flageller. Même ordonner le bien et prohiber le mal (*al-amr bi'l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) sont interdits dans la plupart des cas et cela jusqu'à la parousie de l'imâm. Ceci est notre religion et notre ligne de conduite. Nous savons que certains des *mujtahid* qui appliquent les peines légales, comme tuer, lapider ou flageller commettent une erreur. [...]. A cette époque, le signe distinctif du savant pieux et ascète est la solitude et la retraite, le fait de transmettre la lumière des imâms par la science et sinon, éviter les gens³⁸.

Le choix de Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī de refuser dans un premier temps l'invitation à la cour de Téhéran par le souverain Faṭḥ 'Alī Šāh (r. 1797-1834) est par ailleurs considéré par les membres de l'école comme une volonté de la part du Šayḥ de marquer dès l'origine, le caractère quietiste de son mouvement.

A ce titre l'on s'aperçoit qu'aucune figure politique majeure parmi les oulémas šayḥī kirmānī et leurs disciples n'a émergé au cours des XIX^e et XX^e siècles. Si l'apolitisme fut prôné par l'ensemble des religieux šayḥī kirmānī, c'est le maître 'Abd al-Riḍā Ḥān Ibrāhīmī (m. 1979) qui a rédigé en 1972 la synthèse la plus claire à ce sujet dans son *Siyāsat-i mudun*³⁹. Généralement, toute recherche du pouvoir politique par le chiite est assimilée par les maîtres šayḥī kirmānī à une trahison de la cause des imâms le menant à sa perdition.

LES ŠAYḤĪ KIRMĀNĪ LORS DU MOUVEMENT CONSTITUTIONNEL

Il existe peu de sources à propos de la réaction des šayḥī kirmānī face au mouvement constitutionnel. L'on constate que la vaste littérature šayḥī kirmānī de plus d'un millier d'ouvrages est exclusivement doctrinale. Ainsi, les maîtres de l'école comme leurs élèves ont rarement fait mention des faits politiques et sociaux de leur époque. A ce titre, la rhétorique de Muḥammad Karīm Ḥān et

38. Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1368b/1948-49, pp. 37-39.

39. 'Abd al-Riḍā Ḥān Ibrāhīmī 1350š./1971-72.

de Muḥammad Ḥān dans leur réfutation du babisme⁴⁰, ainsi que leur réaction à la prise du port de Bandar Buehr par les forces britanniques en 1273/1856⁴¹, ont constitué des opportunités pour exposer et compléter leur doctrine et par ailleurs réaffirmer leur conviction dans le fait que l'apolitisme et le quietisme forment une partie intégrante de la foi chiite. Si le babisme était considéré par les maîtres šayḥī kirmānī comme un danger potentiel pour l'islam les obligeant à sortir de leur réserve habituelle, nous remarquons par ailleurs que les traités šayḥī anti-bābī insistent sur l'obligation pour les oulémas de ne pas s'engager en politique⁴². Nous retrouvons ces mêmes mises en garde concernant la politisation des religieux dans le *Risāla-yi nāširiyya dar jihād*⁴³ de Muḥammad Karīm Ḥān qui traite de l'obligation religieuse des musulmans iraniens à mener une guerre défensive contre les Britanniques suite à leur conquête de Bandar Buehr⁴⁴.

Il est donc naturel que les chroniques historiques du mouvement constitutionnel soient discrètes en ce qui concerne les šayḥī kirmānī. Ce phénomène étant amplifié par le fait que les historiens ne se sont que peu intéressés au Sud de l'Iran, moins politisé que le Nord. On peut, à ce titre, citer les remarques de l'ambassadeur du Royaume-Uni en Iran, Sir Spring Rice (m. 1918), à ses collègues de Londres, au cours du mouvement constitutionnel :

Un voyageur qui voyage du Sud vers le Nord du pays, au fur et à mesure qu'il avance, remarque que la façon dont le peuple s'exprime devient de plus en plus libre et que son hostilité à l'égard du Šāh et du gouvernement s'accroît⁴⁵.

Ainsi, dans ses chroniques *Tārīḫ-i mašrūṭa-yi Īrān*⁴⁶ et *Tārīḫ-i hijdah sāl-i Ādirbāyjān*⁴⁷ Aḥmad Kasravī (m. 1946) a insisté essentiellement sur la situation à Tabriz et très peu de passages sont consacrés à Kerman. Mahdī Malikzāda a lui aussi considéré Kerman comme une ville secondaire⁴⁸. Seul Niẓām al-Islām-i Kirmānī, originaire de la région, a consacré quelques développements à la situation à Kerman⁴⁹.

40. Hermann 2007a, pp. 148-190.

41. Hermann 2007a, pp. 190-227.

42. Hermann 2007a, p. 177.

43. Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1386/1948-49.

44. Hermann 2007a, pp. 203-208, 219-221.

45. Spring Rice à E. Grey, 23 mai 1907, FO. 416/32, dans Mu'asir 1352š./1973-74, p. 340.

46. Kasravī 1362š./1983-84.

47. Kasravī 1350š./1971-72.

48. Malikzāda 1327š./1948-49.

49. Niẓām al-Islām-i Kirmānī 1332š./1953-54.

Les chercheurs ont alors souvent interprété l'attitude distante des šayḥī kirmānī vis-à-vis du mouvement constitutionnel comme un soutien franc au féodalisme⁵⁰. L'intervention de l'Etat face aux exactions à l'encontre des šayḥī à Kerman en 1324/1905 et l'appartenance de ses maîtres à la famille qajare a certainement favorisé ce sentiment. Il nous semble pourtant erroné de considérer les šayḥī kirmānī comme étant anti-constitutionnalistes au sens strict du terme, car ils n'ont rédigé aucun traité politique à l'encontre du constitutionnalisme, et ont évité de se prononcer sur les événements politiques ayant bouleversé l'Iran à partir de l'ouverture du Parlement, en 1906.

ZAYN AL-'ĀBIDĪN ḤĀN

Zayn al-'Ābidīn Ḥān a succédé à son frère Muḥammad Ḥān à la tête de l'école šayḥī kirmānī en 1324/1906, au tout début du mouvement constitutionnel. Il est né le 7 rajab 1276/30 janvier 1860 et est décédé le 5 jumādā al-awwal 1360/1^{er} juin 1941. Il n'avait que douze ans à la mort de son père, Muḥammad Karīm Ḥān, et a donc été éduqué par son grand frère Muḥammad Ḥān. Il a reçu le même mode d'éducation que ces deux derniers. Celle-ci consistait notamment à rédiger des essais à propos des livres et matières étudiés et ce, dès le plus jeune âge⁵¹. Son *ijāza* la plus importante lui a été délivrée par son frère, Muḥammad Ḥān. Il possédait également des *ijāza* de Sayyid Ḥusayn Yazdī, religieux šayḥī kirmānī auteur d'un vaste commentaire coranique (*tafsīr*), et Šayḥ 'Alī Baḥrānī qui fut un élève de Muḥammad Karīm Ḥān⁵². 154 ouvrages sont attribués à Zayn al-'Ābidīn Ḥān dont un grand nombre concerne la doctrine (*ʿaqāyid*)⁵³. A notre connaissance, seul son court *Maqāla dar javāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn* fait référence au mouvement constitutionnel. Le simple usage du terme « *maqāla* » (article) au lieu de « *risāla* » (traité) généralement d'usage nous indique qu'il n'a peut-être pas accordé à ce traité une importance similaire à celle que ses autres ouvrages revêtaient à ses yeux. Zayn al-'Ābidīn Ḥān ne mentionne pas à la fin du traité à quelle date il rédigea cette réponse mais seulement dans quel numéro du journal pro-constitutionnaliste *Ḥabl al-matīn* fut publiée cette attaque à

50. L'on peut notamment se référer à Scarcia 1963, en particulier aux pp. 200, 232, 233 ; Bayat 1982, pp. 84, 86, 178.

51. Corbin 1971, pp. 237-238 ; Manoukian 1996, pp. 164-166.

52. Corbin 1971, p. 247.

53. Pour une présentation de son œuvre par thème voir le catalogue d'Abū al-Qāsim Ḥān Ibrāhīmī s.d., pp. 672-736.

l'encontre de l'enseignement de la langue arabe. Il s'agit du 12^{ème} numéro⁵⁴. Or Zayn al-'Ābidīn Ḥān ne précise pas s'il s'agit de la version imprimée à Téhéran ou à Calcutta. Etant donné que nous n'avons pas trouvé cet article dans l'édition de Téhéran maintenant imprimée l'on peut supposer qu'il s'agit donc de celle de Calcutta⁵⁵. Nous ne possédons aucune indication sur les échos qu'a eus cet opuscule en Iran au cours du mouvement constitutionnel ni même si l'auteur de l'article paru dans *Ḥabl al-maṭīn* a répondu ou non à Zayn al-'Ābidīn Ḥān. L'on peut cependant supposer que ce court traité a peu circulé en dehors des cercles ṣayḥī kirmānī.

ÉTUDE DU TRAITÉ

Défiance envers le mouvement constitutionnel

Zayn al-'Ābidīn Ḥān était naturellement opposé à la fin de l'enseignement de l'arabe en Iran. Il s'est en introduction, déclaré contraint d'apporter une réponse à cet article et de réfuter les arguments avancés par son auteur⁵⁶. Or ce traité est aussi pour lui une occasion de critiquer l'enseignement religieux généralement dispensé en Iran⁵⁷. Si Zayn al-'Ābidīn Ḥān n'évoque pas directement le mouvement constitutionnel en soi, il conclut cependant l'introduction et la conclusion de son traité par deux phrases offensives à l'encontre de ce qu'il nomme la révolution (*inqilāb*) et l'amour du commandement (*ḥubb-i riyāsat*) ce qui révèle plus généralement sa méfiance envers tout mouvement et idéologie politiques :

Ceci [le mouvement constitutionnel] est devenu plus problématique que n'importe quelle maladie contagieuse. Nous avons vu à nouveau que ceux qui sont faibles se sentent malades en voyant des gens contaminés. Ils réagissent comme s'ils étaient malades et ils vomissent. Il est nécessaire de rappeler que seul Dieu guérit⁵⁸.

54. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 434.

55. Pour la version de Téhéran voir maintenant *Yawmīya-yi Ḥabl al-maṭīn-i Tihrah*, 2 vols., Téhéran, 1383š./2004-05.

56. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 434.

57. Nous savons que les maîtres ṣayḥī kirmānī ont principalement critiqué le peu d'importance accordé au *ḥadīṭ* et le rôle central accordé à la raison (*'aql*) dans l'élaboration du droit (*fiqh*).

58. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 435. Nous ne savons pas s'il s'agit d'un verset coranique ou d'un *ḥadīṭ*. Cette citation est en tout cas en langue persane. Elle ressemble particulièrement à ce passage du Coran : « Pour celui qui est révolté, pour celui qui aura préféré la vie de ce monde, la fournaise sera un refuge » (Le Coran, LXXIX : 37-39).

Mais ce que vous avez déclaré [soit l'auteur de l'article paru dans *Ḥabl al-maṭīn* et peut-être plus généralement, les idéologues du mouvement constitutionnel] provient de l'amour du commandement (*ḥubb-i riyāsat*), de la protection d'intérêts et de richesses. Il est clair qu'il existe beaucoup de sortes d'hommes et que Dieu est informé des intentions et des actions de chacun. Il [Dieu] a déclaré : « Celui qui a l'amour du commandement dans son cœur périra dans le feu »⁵⁹.

Cette dernière citation en conclusion indique clairement que plus qu'une prise de position contre un mouvement politique et idéologique identifié, soit en l'occurrence le mouvement constitutionnel iranien, il s'agit là davantage d'une nouvelle proclamation de foi dans le quiétisme politique. D'ailleurs, Zayn al-'Ābidīn Ḥān n'a pas collaboré avec les oulémas anti-constitutionnalistes comme Ṣayḥ Faḍl Allāh Nūrī (m. 1327/1909). Ce dernier cherchait pourtant des relais à l'extérieur de Téhéran et appelait les oulémas de provinces à le soutenir⁶⁰. Le maître kirmānī est convaincu qu'il est nécessaire de se méfier de tout mouvement politique de masse précédant la parousie du Messie comme de ses partisans. Dans ce sens ces deux passages sont en résonance avec de nombreux *ḥadīth* des imāms à ce sujet sur lesquels les maîtres ṣayḥī kirmānī sont d'ailleurs revenus dans plusieurs de leurs traités. Pour les ṣayḥī kirmānī, ce sont les imāms Ḥasan et Ḥusayn qui ont, dès la mort de l'Imām 'Alī, imposé le quiétisme tel un « pilier de la foi »⁶¹.

L'Argumentation de Zayn al-'Ābidīn Ḥān pour la défense de l'étude de l'arabe en Iran

L'auteur de l'article publié dans *Ḥabl al-maṭīn* justifiait la nécessité d'abandonner l'enseignement de l'arabe en Iran, ne la considérant pas comme une langue vernaculaire du pays. Aux côtés de l'apprentissage de la langue et de la littérature persane, l'arabe était traditionnellement la première matière enseignée en Iran⁶². L'auteur de l'article niait aussi l'intérêt d'apprendre l'arabe pour étudier l'islam et prônait pour l'Iran la rédaction d'ouvrages sur la religion musulmane en persan exclusivement. C'est précisément ce que Zayn al-'Ābidīn Ḥān a réfuté⁶³. De fait, au début du XX^e siècle, une large partie de la population iranienne ne parlaient pas couramment le persan. De nombreux réformateurs

59. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, pp. 442-443.

60. Martin 1987, p. 45.

61. 'Abd al-Riḍā Ḥān Ibrāhīmī 1350š./1971-72, pp. 56-57 ; 'Abd al-Riḍā Ḥān Ibrāhīmī 1400/1979-80, pp. 76-77.

62. Nasr 1997.

63. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, à la p. 434.

et nationalistes considéraient l'imposition du persan comme une urgence, dans la perspective d'asseoir l'autorité de l'Etat-nation iranien, dominé par la culture et la langue persane. C'est à cette période que les concepts de « langue », de « nation » et de « race » sont devenus particulièrement en vogue en Iran. Une partie de ces nationalistes développèrent ainsi des théories raciales dominées par l'antisémitisme, soit l'exécration des populations juives et arabes, ainsi que par la valorisation des populations définies comme « aryennes », auxquelles ils associaient les habitants du plateau iranien⁶⁴.

L'argumentation de Zayn al-'Ābidīn Ḥān consiste principalement à démontrer l'importance de l'enseignement de l'arabe en Iran. S'il reconnaît la possibilité et l'utilité d'écrire sur l'islam dans d'autres langues que l'arabe, et notamment en persan, la connaissance de l'arabe reste selon lui indispensable pour l'ensemble des musulmans⁶⁵. La raison principale provient du fait que c'est dans cette langue que la révélation coranique et le *ḥadīth* ont été transmis aux hommes : « [...] l'arabe est la langue de Dieu et la totalité de la révélation divine a été faite en arabe »⁶⁶. De plus, comme pour rejeter les arguments anti-arabes en vogue, il se plaît à rappeler que cinq prophètes nommés dans le Coran étaient arabes. Il s'agit de Hūd, Ṣāliḥ, Šu'ayb, Ismā'īl et bien entendu Muḥammad⁶⁷.

Comme lors de l'argumentation à l'encontre de l'*ijtihād* et du *taqlīd* réglé sur le *mujtahid* que prônent les *uṣūlī*, c'est au nom du besoin de certitude (*yaqīn*) en matière de connaissance religieuse que le maître *kirmānī* a affirmé la nécessité pour les musulmans d'apprendre l'arabe⁶⁸. Ceci est indispensable afin que le croyant puisse se confronter lui-même aux sources islamiques les plus importantes. C'est aussi le meilleur moyen pour le musulman consultant des livres sur l'islam dans d'autres langues que l'arabe de pouvoir distinguer les auteurs qui sont fidèles à la révélation coranique et à l'enseignement du prophète. Ainsi, Zayn al-'Ābidīn Ḥān assure que la fin de l'enseignement de la langue arabe égarera de nombreux musulmans :

64. Sur l'élaboration des théories raciales en Iran voir Vaziri 1993, pp. 13-54.

65. De fait, environ la moitié de l'œuvre de Zayn al-'Ābidīn Ḥān est en persan. Voir Zayn al-'Ābidīn Ḥān *Kirmānī* 1352š./1973-74, pp. 435-436.

66. Zayn al-'Ābidīn Ḥān *Kirmānī* 1352š./1973-74, p. 436.

67. Zayn al-'Ābidīn Ḥān *Kirmānī* 1352š./1973-74, p. 436.

68. Zayn al-'Ābidīn Ḥān *Kirmānī* 1352š./1973-74, p. 437. Plus largement sur la nécessité pour le croyant de vivre dans la certitude (*yaqīn*) chez les *šayḥī kirmānī* voir Abū al-Qāsim Ḥān Ibrāhīmī, 1362/1943-44, pp. 65-66, 117-119, 206.

Ceux qui veulent comprendre l'islam et vivre dans la certitude (*yaqīn*) doivent-ils étudier suffisamment l'arabe, dans le but de distinguer entre les auteurs qui expliquent l'islam en accord avec le livre de Dieu et la tradition du prophète (que le salut et la paix de Dieu soient sur lui) de ceux qui écrivent des mensonges et des erreurs ? Doivent-ils étudier [l'arabe] ou peuvent-ils se contenter d'accepter les déclarations de n'importe qui ? Tu peux constater qu'il y a un grand nombre de gens qui écrivent des erreurs dans leurs livres, les attribuant à Dieu et au prophète. Ils ne font que mentir et si l'homme étudie et tente de réfléchir sans disposer d'une connaissance élémentaire de l'arabe, le résultat sera finalement le même que s'il n'avait pas étudié l'arabe. Il deviendra ce que tu constates et n'appartiendra plus à la religion musulmane⁶⁹.

Dans sa condamnation, Zayn al-'Ābidīn Ḥān tenta de tourner en ridicule l'argumentation nationaliste de l'auteur de l'article en rappelant notamment que la majorité des termes persans sont d'origine arabe. Ainsi, le projet consistant à ne pas enseigner l'arabe affaiblira par conséquent le persan :

Vous voulez tellement renforcer votre origine ethnique, votre nation et votre langue, or vous ne vous rendez pas compte que cette même langue [le persan] que vous parlez et écrivez est peut-être au quatre cinquième (*čahār-i ḥamsiš*) arabe, de sorte que si vous écrivez en ancien persan (*fārs*) il y aura certainement très peu de musulmans qui comprendront ce que vous avez écrit⁷⁰.

Dans le but de souligner l'influence de l'arabe sur la langue persane, il choisit délibérément de mélanger les chiffres arabes et persans. Pour le cinq, au lieu du « *panj* » persan il utilise le terme arabe « *ḥams* », connu par les Iraniens. Par le terme « *fārs* » il se réfère à un persan « épuré » de la langue arabe prôné par les nationalistes⁷¹. Afin de démontrer la mauvaise foi des revendications de l'auteur de l'article, Zayn al-'Ābidīn Ḥān l'interpelle pour l'interroger sur ses positions concernant d'autres langues que l'arabe⁷². Il lui demande notamment si un Iranien dont la langue maternelle est le persan peut apprendre d'autres langues. Zayn al-'Ābidīn Ḥān veut, par exemple, savoir si un Iranien souhaitant étudier la médecine peut apprendre le français afin de pouvoir lire les livres de références à ce sujet. Cette question suppose que les intentions de l'auteur de l'article vis-à-vis de l'islam sont négatives. L'on peut ici présumer que ce dernier prônait l'enseignement des langues européennes en Iran en lieu et place

69. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 437.

70. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 437.

71. Sur les volontés de certains nationalistes iraniens d'« épurer » le persan de ses influences arabes voir Kia 1998.

72. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 438.

de l'arabe. Zayn al-'Ābidīn Ḥān indique ainsi que l'auteur de l'article considère la religion comme une question de second ordre, voire même un obstacle au développement de l'Iran. Nous savons que beaucoup des chantres du nationalisme iranien ne refusaient pas seulement l'enseignement de l'arabe, l'existence même d'une éducation religieuse était critiquée par ces derniers en raison du fait qu'ils considéraient l'islam comme une religion étrangère à l'Iran et une anomalie dans l'identité iranienne. Dans son *Maktūbāt-i Kamāl al-Dawla Mīrā Fath 'Alī Āḥūndzāda* fut au XIX^e siècle l'un des premiers penseurs iraniens modernes à excréer la langue arabe et accuser les Arabes d'avoir entraîné la perte de l'Iran en mettant fin au règne des anciens rois persans⁷³. L'on peut aussi citer plusieurs passages significatifs de Mīrā Āqā Ḥān Kirmānī relevant de la même rhétorique : « A quoi cela me sert, à moi, un Iranien, de tout savoir à propos de Khālīd b. Walīd ou de Yazīd b. Mu'awīya ? A quoi cela me sert de tout lire sur 'Alī et sur son fils ou sur l'amour et la haine envers 'Abbās ? »⁷⁴. Mīrā Āqā Ḥān Kirmānī aussi accusait l'islam et les Arabes d'avoir détruit la nation iranienne : « Ô Iran ! Qui a eu tous ces rois, qui était paré de justice, d'équité et de munificence, qui était décoré avec pompe et splendeur, as-tu disparu ? Depuis ce moment où les barbares, les sauvages bédouins arabes ont vendu la fille de votre roi dans la rue et au marché, tu n'as pas eu un seul jour de clarté et es demeuré dans l'obscurité... »⁷⁵ ; « Je hais les arabes ! Honte à ces traîtres qui ont attaqué une grande nation comme celle-ci, si heureuse, l'Iran. L'Iran était jaloué par toutes les nations »⁷⁶. Généralement, ces nationalistes accusaient également l'enseignement religieux de provoquer et d'entretenir la stagnation intellectuelle et technique de l'Iran⁷⁷.

Zayn al-'Ābidīn Ḥān termine son traité en expliquant que s'il est autorisé de prononcer des supplications (*du'ā*) en persan ou en toute autre langue, la prière canonique (*ṣalāt*) ne peut pour sa part, qu'être accomplie en arabe⁷⁸. Il affirme que le fait de prétendre le contraire reviendrait d'une façon ou d'une autre à sortir de la tradition révélée (*naql*) pour proclamer la liberté (*āzādī*), qui fut associée par Muḥammad Karīm Ḥān à l'ordre occidental et la suppression de la *ṣarī'a*⁷⁹ :

73. Kashani-Sabet 2002, p. 165.

74. Cité et traduit par Bayat 1974a, p. 40.

75. Bayat 1974a, p. 49.

76. Bayat 1974a, p. 49.

77. Kia 1998, pp. 39-40.

78. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 442.

79. Hermann 2007a, pp. 201-221.

[...] L'on ne peut pas accomplir la prière en persan et nous ne connaissons pas de raison qui puisse l'autoriser. Nous n'autorisons pas la prière en persan. Et si vous rédigez une fatwa pour l'autoriser cela n'est pas en accord avec la tradition. La liberté du peuple est souvent causée par ces choses là. Si vous êtes si attachés à votre nation et à votre peuple que vous ne pouvez laisser votre langue nationale et prier en arabe, tandis que Dieu et le prophète (que le salut et la paix de Dieu soient sur lui) sont autrement plus importants, cela signifie que votre comportement va à l'encontre de leurs traditions et que vous êtes maintenant devenu un innovateur⁸⁰.

CONCLUSION

Malgré la taille réduite de ce traité et son importance minime dans l'exposé doctrinal des šayḥī kirmānī, celui-ci est à notre avis riche d'enseignements. Le seul ouvrage ayant une certaine dimension politique que Zayn al-'Ābidīn Ḥān ait rédigé au cours du mouvement constitutionnel est un plaidoyer pour défendre l'enseignement de la langue arabe en Iran, comme dans tout pays musulman non arabe, dans un contexte marqué par l'émergence des nationalismes et la critique du poids de l'enseignement religieux. Ce traité révèle également deux constances dans la littérature šayḥī kirmānī. D'une part, la critique d'une partie des clercs pour leur manque de fidélité à l'enseignement du prophète et des imāms et, d'autre part, la foi dans l'apolitisme s'exprimant ici à travers une méfiance envers le mouvement constitutionnel. Quelques décennies plus tôt Muḥammad Karīm Ḥān avait déjà affirmé que seul l'Imām du Temps instaurerait un ordre politique juste⁸¹. La soumission au souverain ou au régime en place est alors considérée comme étant la meilleure manière, pour les šayḥī kirmānī, de respecter l'enseignement des imāms et leur appel au quiétisme. Ceci permet d'éviter toute idéologisation de la population, ce qui est considéré comme l'expression d'une conjecture (*z'ann*)⁸² éloignant immanquablement le peuple de la religion et le menant à sa perte.

80. Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kirmānī 1352š./1973-74, p. 442.

81. Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī 1368b/1948-49, p. 39.

82. La condamnation du recours aux conjectures (*z'ann*) est une question centrale dans la littérature šayḥī kirmānī. A ce sujet voir Hermann 2007a, pp. 209, 225-227.

BIBLIOGRAPHIE

- Afary, Janet, 1996 :
The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, & the Origins of Feminism. New York, Columbia University Press.
- al-Aḥsā'ī, Šayḥ Aḥmad, 1387/1967-68 :
Risāla-yi šarḥ-i aḥvāl. Tr. persane, Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī, éd., Kerman, Sa'ādat.
- Alam, Muzaffar,
 – 1998 : « The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics ». *Modern Asian Studies*, 32/2, pp. 317-349.
 – 2003 : « The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan », in : Sh. Pollock, ed., *Literary Cultures in History: Reconstruction from South Asia.* Berkeley, University of California Press, pp. 131-198.
- Algar, Hamid,
 – 1969 : « Malkum Khān, Ākhūndzāda and the Proposed reform of the Arabic Alphabet ». *Middle Eastern Studies*, 5/2, pp. 116-130.
 – 1978 : « Kāzim Raštī, Sayyid ». *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 4, p. 887.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali,
 – 1992 : *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam.* Paris, Verdier.
 – 1997 : « Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmīte ». *Studia Islamica*, 85, pp. 5-39.
 – 2001 : « Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) ». *The Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, 64/1, 2001, pp. 1-18 ; (tr. anglaise : « An Absence filled with Presences: Shaykhiyya Hermeneutics of the Occultation (Aspects of Twelver Imamology VII) », in : R. Brunner - W. Ende, eds., *The Twelver in Modern Times. Religious Culture and Political History.* Leiden, Brill, pp. 36-57).
- Anwār, 'A., 1987 :
 « Anjoman-e Okowwat ». *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, pp. 88-89.
- Arasteh, A. Reza, 1968 :
Education and Social Awakening in Iran: 1850-1968. Leiden, Brill.
- Arjomand, Said Amir, 1993 :
 « Constitutional Revolution. iii. The Constitution ». *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, pp. 187-192.
- Bausani, A., 1960 :
 « Al-Aḥsā'ī ». *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 1, p. 314.
- Bayat, Mangol,
 – 1971 : « Mirza Aqa Khan Kirmani: a nineteenth Century Persian Revolutionary thinker » Ph.D. Thesis, University of California, Los Angeles.
 – 1974a : « Mīrzā Aqā Khān Kirmānī: A nineteenth Century Persian nationalist ». *Middle Eastern Studies*, 10/1, pp. 36-59.

- 1974b : « Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani » *International Journal of Middle East Studies*, 5, pp. 381-400.
- 1982 : *Mysticism and Dissent: Socio-Religious Thought in Qajar Iran*. New York, Syracuse University Press.
- Cole, J.R.I.,
- 1987 : « Rival Empires of Trade and Imami Shi'ism in Eastern Arabia, 1300-1800 » *International Journal of Middle East Studies*, 19, pp. 177-204.
- 2002 : « Iranian Culture and South Asia, 1500-1900 », in : N. R. Keddie - R. Matthee, eds., *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics*. Seattle and London, University of Washington Press, pp. 15-35.
- Corbin, Henry, 1972 :
En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Paris, Gallimard, vol. 4.
- Fathi, Asghar, 1980 :
« Role of the Traditional Leader in Modernization of Iran. 1890-1910 » *International Journal of Middle East Studies*, 11, pp. 87-98.
- Fathī, Nuṣrat Allāh, 1352š./1973-74 :
Zindigīnāma-yi Šahīd-i Niknām Tiqat al-Islām-i Tabrizī. Téhéran.
- Gaborieau, Marc, 1994 :
« Late Persian, Early Urdu: The Case of 'Wahhabi' Literature (1818-1857) », in : F. Delvoye, ed., *Confluences of Culture. French Contributions to Indo-Persian Studies*. Delhi, Manohar, pp. 170-196.
- Hermann, Denis,
- 2007a : « Aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'école shaykhī en Iran au cours de la période qājār (1843-1911) » Thèse de doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Vème section), Paris.
- 2007b : « Quelques remarques à propos de l'interprétation du sens du *rokn-e rābe'* chez Moḥammad Bāqer Hamadānī, le fondateur de l'école shaykhī hamadānī » *Journal Asiatique*, 295/2, pp. 461-491.
- Hermann, Denis - Rezai, Omid, 2007 :
« Le rôle du *vaqf* dans la formation de la communauté *shaykhī kermānī* à l'époque qājār (1259-1324/1843-1906) » *Studia Iranica*, 36/1, pp. 87-131.
- Ibrāhīmī, 'Abd al-Ridā Ḥān,
- 1350š./1971-72 : *Siyāsāt-i mudun*. Kerman, Sa'ādat.
- 1400/1979-80 : *Dūstī-yi dūstān*. Kerman, Sa'ādat.
- Ibrāhīmī, Abū al-Qāsim Ḥān,
- 1362/1943-44 : *Ijtihād va taqlīd*. Kerman, Sa'ādat.
- s.d. : *Fihrist-i kutūb-i mašāyih-i 'izām*. Kerman, Sa'ādat (3^e éd).
- Kashani-Sabet, Firoozeh, 2002 :
« Cultures of Iranianess: The Evolving Polemic of Iranian Nationalism », in : N. R. Keddie - R. Matthee, eds., *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural Politics*. Seattle and London, University of Washington Press, pp. 162-181.
- Kasravī, Aḥmad,
- 1350š./1971-72 : *Tārīḥ-i hijdah sāl-i Ādirbāyjan*. Téhéran.

- 1362š./1983-84 : *Tārīḥ-i mašrūṭā-yi Īrān*, 2 vols.. Téhéran.
- 1376š./1997-98 : *Qiyām-i Šayḥ Muḥammad Ḥiyābānī*. Téhéran.

Kia, Mehrdad,

- 1994 : « Nationalism, Modernism and Islam in the writings of Talibov-i Tabrizi » *Middle Eastern Studies*, 30/2, pp. 201-223.
- 1995 : « Mirza Fath Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the Islamic World » *Middle Eastern Studies*, 31/3, pp. 422-448.
- 1998 : « Persian nationalism and the campaign for language purification » *Middle Eastern Studies*, 34/2, 1998, pp. 9-36.

Kirmānī, Muḥammad Karīm Ḥān,

- 1310/1892-93 : *Tawḥīd, nubuwwa, imāma, šī'a*. Tabriz.
- 1368a/1948-49 : *Rukn-i rāba'*. Kerman, Sa'ādat.
- 1368b/1948-49 : *Sī faṣṭ dar javāb-i irādāt-i ba'd mūrīdīn bar silsila-yi jalīla-yi šayḥiyya*. Kerman, Sa'ādat.
- 1380a/1960-61 : « Risāla-yi javāb-i šaḥṣ-i Iṣfahānī », in : *Majma' al-rasā'il-i fārsī (15)*, Kerman, Sa'ādat, pp. 2-107.
- 1380b/1960-61 : *Hidāyat al-ṭālibīn*. Kerman, Sa'ādat.
- 1386/1948-49 : « Risāla-yi nāširiyya dar jihād », in : *Majma' al-rasā'il-i fārsī (1)*, Kerman, Sa'ādat, pp. 295-398.
- 1354-55š./1975-77 : *Iršād al-'avāmm*. 4 vols., Kerman, Sa'ādat.

Kirmānī, Niẓām al-Islām, 1332š./1953-54 :

Tārīḥ-i bidarī-yi Irāniyān. Téhéran.

Kirmānī, Zayn al-'Ābidīn Ḥān, 1352š./1973-74 :

« Maqāla dar javāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn », in : *Majma' al-rasā'il-i fārsī dar javāb-i su'ālāt (10)*. Kerman, Sa'ādat, pp. 434-443.

Le Coran. 1967, introduit et traduit par Denise Masson, Paris, Gallimard.

Lewisohn, Leonard,

- 1998 : « An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part I: the Ni'matullāhī order: persecution, revival and schism » *The Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, 61/3, pp. 437-464.
- 1999 : « An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabī revival to the present day » *The Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, 62/1, pp. 36-59.

MacEoin, Denis,

- 1984 : « Aḥsā'ī, Shaikh Aḥmad b. Zayn-al-Dīn » *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 674-679.
- 1988 : « Baraḡānī, Mollā Moḥammad-Taqī » *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, p. 740.

Malikzāda, Mahdī, 1327š./1948-49 :

Tārīḥ-i inqilāb-i mašrūṭiyyat-i Īrān. Téhéran.

Manoukian, Setrag, 1996 :

« Fatvas as asymmetrical dialogues: Muhammad Karim Khan Kirmani and his questions », in : M. Kh. Masud - B. Messick - D. S. Powers, eds., *Islamic legal interpretation: mufti and their fatwas*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 162-172.

- Martin, Vanessa, 1987 :
 « Shaykh Fazlallah Nuri and the Iranian Revolution, 1905-09 ». *Middle Eastern Studies*, 23/1, pp. 39-53.
- Menashri, David, 1992 :
Education and the Making of Modern Iran. Ithaca – Londres, Cornell University Press.
- Mervin, Sabrina, 2000 :
Un réformisme chiïte. Ulémas et lettrés du Ğabal ‘Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l’Empire ottoman à l’indépendance du Liban. Paris - Beyrouth - Damas, Karthala - Cermoc - Institut Français d’Etudes Arabes de Damas.
- Metcalf, Barbara D., 1982 :
Islamic Revival in British India. Deoband 1860-1900. Princeton, Princeton University Press.
- Momen, Moojan,
 – 1991 : *The Works of Shaykh Aḥmad al-Ahsā’ī: A Bibliography based upon Fihrist kutub Mashyikh ‘Iḡam of Abū al-Qāsim Ibrāhīmī Kirmānī*. Newcastle.
 – 2003 : « Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family ». *Iranian Studies*, 36/3, pp. 317-337.
- Nasr, Seyyed Hossein,
 – 1986 : « Spiritual Movements, philosophy and theology in the Safavid Period », in : P. Jackson - L. Lockhart, eds., *Cambridge History of Iran*, vol. VI, *The Timurid and Safavid Periods*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 656-697.
 – 1997 : « The traditional texts used in the Persian madrasahs », in : M. Taher, ed., *Encyclopaedic survey of Islamic culture*, vol. 3, *Educational developments in the Muslim World*. Delhi, Anmol, pp. 56-73.
- Oberling, P., 1978 :
 « The Role of Religious Minorities in the Persian Revolution, 1906-1912 ». *Journal of Asian History*, 12/1, pp. 1-29.
- Pearson, Harlan O., 2008 :
Islamic Reform and Revival in Nineteenth-Century India: The Tariqah-i Muhammadiyyah. New Delhi, Yoda Press.
- Pernau, Margrit, 2004 :
 « Schools for Muslim Girls – A Colonial or an Indigenous Project? A Case Study of Hyderabad », in : D. Bredi, ed., *Islam in South Asia - Oriente Moderno*, 23/1, pp. 263-276.
- Rašfī, Sayyid Kāzīm, s.d. :
Dalīl al-muṭiḥayyirīn. Tr. persane, Zayn al-‘Ābidīn Ḥān Kirmānī, éd., Kerman, Sa‘ādat.
- Ringer, Monica M.,
 – 2000 : « The discourse on modernization and the problem of cultural integrity in nineteenth-century Iran », in : R. Mathee - B. Baron, eds., *Iran and beyond: essays in Middle Eastern history in honor of Nikki R. Keddie*. Costa Meza, Mazda, pp. 56-69.
 – 2001 : *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*. Costa Meza, Mazda.

- Rizvi, Sajjad, 2007 :
Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and Sources for Safavid Philosophy. Oxford, Oxford University Press.
- Sanjabi, Maryam, 1995 :
« Rereading the Enlightenment: Akhundzada and his Voltaire ». *Iranian Studies*, 28/1-2, pp. 39-60.
- Sayf, 'Ayssā, 1384š./2005-06 :
« Ḥāndān Sayf al-'Ulamā. Šarḥ-i muḥtasarī az zindigī Ḥājj Qāḍī Sayf al-'Ulamā va Ḥājj 'Alī Asgār Sayf al-'Ulamā ». *Dilmāj*, 13, pp. 70-83.
- Scarcia, Gian Roberto, 1963 :
« Kerman 1905 : La 'Guerra' tra Seiḥī e Bālāsarī ». *Annali. Istituto Universitare Orientale di Napoli*, 13, pp. 186-203.
- Speziale, Fabrizio,
– 2007a : « Il simbolismo mistico del volto umano nel trattato (in urdu) *Sūrat-i ma'lūma-yi šuwar-i 'ilm* di Karīm Allāh 'Āshiq ». *Journal Asiatique*, 295/2, pp. 439-459.
– 2007b : « Istruzioni sullo dhikr nei centri sottili in alcuni trattati in urdu sulla via mistica ». *Mediaeval Sophia*, 1, pp. 137-155.
- Van den Bos, Matthijs, 2002 :
Mystic Regimes. Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic. Leiden, Brill.
- Vaziri, Mostafa, 1993 :
Iran as Imagined Nation. The Construction of National Identity. New York, Paragon House.
- Werner, Christoph, 2000 :
An Iranian Town in Transition. A Social and Economic History of the Elites of Tabriz, 1747-1848. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Yawmīya-yi Ḥabl al-maḥīn-i Tihṙān*. 2 vols., 1383š./2004-05, Téhéran.

the 1990s, the number of people in the world who are illiterate has increased from 400 million to 600 million.

It is not only the illiterate who are at risk of being left behind in the new global economy. The world's population is growing rapidly, and the number of people who are poor is increasing. In 1990, there were 1.2 billion people living on less than \$2 a day. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion.

The world's population is also becoming more diverse. In 1990, there were 500 million people of African descent, 400 million of Asian descent, and 300 million of European descent. By 2000, the number of people of African descent had risen to 600 million, the number of people of Asian descent to 500 million, and the number of people of European descent to 400 million.

The world's population is also becoming more urban. In 1990, there were 1 billion people living in cities. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This rapid urbanization is putting a strain on the world's cities, which are often overcrowded and lack adequate infrastructure and services.

The world's population is also becoming more educated. In 1990, there were 1 billion people who had completed primary school. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This increase in education is helping to improve the world's economy and social conditions.

The world's population is also becoming more mobile. In 1990, there were 1 billion people who had never traveled outside their home country. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This increase in mobility is helping to improve the world's economy and social conditions.

The world's population is also becoming more diverse. In 1990, there were 500 million people of African descent, 400 million of Asian descent, and 300 million of European descent. By 2000, the number of people of African descent had risen to 600 million, the number of people of Asian descent to 500 million, and the number of people of European descent to 400 million.

The world's population is also becoming more urban. In 1990, there were 1 billion people living in cities. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This rapid urbanization is putting a strain on the world's cities, which are often overcrowded and lack adequate infrastructure and services.

The world's population is also becoming more educated. In 1990, there were 1 billion people who had completed primary school. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This increase in education is helping to improve the world's economy and social conditions.

The world's population is also becoming more mobile. In 1990, there were 1 billion people who had never traveled outside their home country. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This increase in mobility is helping to improve the world's economy and social conditions.

The world's population is also becoming more diverse. In 1990, there were 500 million people of African descent, 400 million of Asian descent, and 300 million of European descent. By 2000, the number of people of African descent had risen to 600 million, the number of people of Asian descent to 500 million, and the number of people of European descent to 400 million.

The world's population is also becoming more urban. In 1990, there were 1 billion people living in cities. By 2000, that number had risen to 1.5 billion, and by 2010, it is expected to reach 2 billion. This rapid urbanization is putting a strain on the world's cities, which are often overcrowded and lack adequate infrastructure and services.