



HAL
open science

“ Système parlementaire et consultation selon Thiqat al-Islām-i Tabrīzī: légitimation religieuse et justification historique ”

Denis Hermann

► **To cite this version:**

Denis Hermann. “ Système parlementaire et consultation selon Thiqat al-Islām-i Tabrīzī: légitimation religieuse et justification historique ”. dans Denis Hermann et Sabrina Mervin (éds.), Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries). Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne (XVIIIe-XXe siècles), Beyrouth, OIB (Beiruter Texte Und Studien Band 115) - IFRI (Bibliothèque Iranienne, Vol. 72), pp.155-170, 2010. halshs-00747360

HAL Id: halshs-00747360

<https://shs.hal.science/halshs-00747360>

Submitted on 31 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.

Auszug aus:

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT
BAND 115

OIB

BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE 72
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN



Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times
(XVIIIth-XXth centuries)
Courants et dynamiques chiïtes
à l'époque moderne
(XVIII^e-XX^e siècles)

Edited by

Denis Hermann
Sabrina Mervin

BEIRUT 2010

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian; AUB Publication Office

Cover picture: Gulzar Calligraphic panel by Ḥusayn Zarrīn Qalam, 13th/18th century: prayers directed to God, the Prophet Muḥammad, and his son-in-law ʿAlī (Library of Congress, African and Middle Eastern Division, Washington, D.C. 20540).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89913-808-5

ISSN 0067-4931

ISBN 978-2-909961-48-4

© 2010 Orient-Institut Beirut (Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA)) und Institut Français de Recherche en Iran

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Beirut. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: PBtisk, Příbram
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Système parlementaire et consultation selon Thiqat al-Islām-i Tabrīzī : légitimation religieuse et justification historique

Denis Hermann

Mīrzā ‘Alī Thiqat al-Islām-i Tabrīzī (m. 1330/1911) naît à Tabriz en 1277/1860 dans une famille d’oulémas originaire du Khorasan. Son père, Ḥājj Mīrzā Mūsā Thiqat al-Islām (m. 1319/1901), est le chef de l’école shaykhī tabrīzī¹. Très actif politiquement, il est à Tabriz l’un des chefs du mouvement contre la régie du Tabac, qui a lieu au mois de muḥarram 1301/août-septembre 1891². C’est lui qui s’occupe principalement de l’éducation de son fils jusqu’au moment où ce dernier épouse sa première femme en 1300/1882 et part pour les ‘atabāt (villes saintes chiïtes d’Irak), à l’âge de 22 ans. Thiqat al-Islām-i Tabrīzī est particulièrement marqué par la tentative de son père de concilier sciences religieuses et sciences « auxiliaires » ainsi que par son activisme politique. Il s’intéresse à l’astronomie, aux mathématiques, à la géographie et surtout à l’histoire du chiïsme³.

Thiqat al-Islām-i Tabrīzī réside huit ans à Najaf où il étudie sous la direction de trois maîtres principaux, tous *uṣūlī*: Ḥājj Shaykh ‘Alī Yazdī Bafṛū’ī, Shaykh Muḥammad Ḥusayn Faḍīl Ardikānī et Shaykh Zayn al-‘Ābidīn Māzandarānī Ḥā’irī⁴. Malgré l’importance du premier, aucun d’entre eux ne possède alors un statut comparable à celui de Mīrzā Ḥasan Shīrāzī (m. 1312/1895), le principal *marja’-i taqlīd* du monde chiïte de l’époque. Thiqat al-Islām-i Tabrīzī rentre à Tabriz en 1308/1890, peu avant l’agitation contre la concession du tabac, avec le rang de *mujtabi’*⁵. Il commence alors à enseigner le droit musulman (*fiqh*), mais se rend surtout célèbre par ses prêches qui attirent aussi des fidèles n’appartenant pas

¹ L’école shaykhī tabrīzī est fondée par Mullā Muḥammad Māmaqānī (m. 1269/1852) à la mort du second maître de l’école shaykhī, Sayyid Kāzīm Rashtī (m. 1259/1843), par opposition au courant dit kirmānī alors dirigé par Muḥammad Karīm Khān (m. 1288/1871). Sur un plan doctrinal, l’école shaykhī tabrīzī est beaucoup plus proche du rationalisme *uṣūlī* puisqu’elle reconnaît notamment l’usage de l’*ijtihād* ce qui n’est pas le cas des shaykhī kirmānī.

² Voir la notice biographique sur Mīrzā ‘Alī Aṣghar Khān-Atābak A‘ḍam écrite par Ibrāhīm Safā’ī dans *Rabbarān-i masbrūta*, 4 vols, Téhéran: s.éd. 1344sh./1965-66, 64; Nuṣrat Allāh Faḥī, *Zindigīnāma-yi Shabū’-i Nikūnām Thiqat al-Islām-i Tabrīzī (1277-1330 hijrī) va bakhsb az tāriḳb-i mustanad-i masbrūtiyyat-i Īrān*, Téhéran: Bunyād-i Nikūkārī-yi Nūriyānī 1352sh./1973-74, 18.

³ Il rédige notamment un article sur les origines historiques de l’imamisme dans le *Jabal ‘Āmil* libanais, « Shī‘a dar Jabal ‘Āmil », dans Nuṣrat Allāh Faḥī, éd., *Majmū‘a-yi āthār-i qalamī-i Shādravān Thiqat al-Islām Shabū’-i Tabrīz*, Téhéran: s.éd. 1354sh./1975-76, 382-383.

⁴ Safā’ī, *Rabbarān*, 273; Faḥī, *Zindigīnāma*, 21.

⁵ Safā’ī, *Rabbarān*, 275; Faḥī, *Zindigīnāma*, 22.

à la communauté shaykhī tabrizī⁶. Deux thèmes lui semblent prioritaires. Il exige d'une part la fin des hostilités et des violences entre shaykhī et *uṣūlī-mutasharrī*⁷ de la ville. Tabriz, comme d'autres villes iraniennes, est particulièrement touchée par le factionnalisme urbain opposant différentes sectes et courants religieux les uns aux autres⁸. On retrouve cette prise de position en faveur de l'œcuménisme religieux et le panislamisme dans tous ses traités politiques⁹. D'autre part, il invite la population à s'engager politiquement en faveur des réformes. Au cours de cette période pré-constitutionnelle c'est essentiellement à travers le prêche qu'il exprime ses opinions politiques auprès des masses¹⁰. Thiḡat al-Islām-i Tabrizī plaide aussi très tôt en faveur d'une réforme du système éducatif. Il appuie en particulier la formation des écoles influencées par le modèle européen (*rushdiyya*), sous le règne de Muẓaffar al-Dīn Shāh (r. 1896-1907) et défend l'enseignement des langues étrangères¹¹. Il semble cependant que le clergé était relativement divisé sur cette question. Certains oulémas assimilaient cette évolution à une perte des valeurs islamiques et morales et craignaient par ailleurs de voir leur quasi-monopole sur le système éducatif leur échapper¹².

En tant que shaykhī tabrizī, sa formation se distingue partiellement de celle reçue par la majorité des oulémas *uṣūlī*. Même si les différences doctrinales entre

⁶ Safā'ī, *Rabbarān*, 276; Fathī, *Zindigīnāma*, 24.

⁷ L'on parle généralement, à Tabriz, de *mutasharrī* (ceux qui mènent une vie pieuse ou ceux qui sont versés dans la loi religieuse) par opposition aux shaykhī. Je préfère cependant parler ici de « *uṣūlī-mutasharrī* » qui est un terme plus précis.

⁸ Malgré la gravité, souvent mentionnée, des affrontements sporadiques entre *uṣūlī* et shaykhī dans la ville de Tabriz au cours du 19^e siècle, nous n'en possédons pas de descriptions précises. A ce sujet voir Christoph Werner, « The Amazon, the Sources of the Nile, and Tabriz: Nadir Mirza's *Tārīkh va jugbrāft-yi dār al-saltanat-i Tabriz* and the Local Historiography of Tabriz and Azerbaijan », *Iranian Studies* 33/1-2 (2000), 175. Concernant le factionnalisme urbain ailleurs en Iran, et notamment à Ispahan et Shiraz, voir Hossein Mirjafari, « The Haydari-Ni'mati Conflicts in Iran » (translation John R. Perry), *Iranian Studies* 12 (1979), 135-162; John R. Perry, « Toward a Theory of Iranian Urban Moieties: The *Haydariyyah* and *Ni'matiyyah* Revisited », *Iranian Studies* 32/1 (1999), 51-70.

⁹ Pour une introduction sur le panislamisme en Iran à la fin du XIX^e siècle voir Mehrdad Kia, « Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century Iran », *Middle Eastern Studies* 32/1 (1996), 30-52.

¹⁰ Sur le rôle du prêche au cours du mouvement constitutionnel voir les travaux de Asghar Fathi, « Preachers as Substitutes for Mass Media: The Case of Iran 1905-1909 », dans *Toward a Modern Iran. Studies in Thought Politics and Society*, Elie Kedourie et Sylvia G. Haim, éd., Londres: Frank Cass 1980, 171; id., « The Culture and Social Structure of the Islamic Pulpit as a Medium of Communication in the Iranian Constitutional Revolution », *Islamic Culture* 61/4 (1987), 28-45.

¹¹ Thiḡat al-Islām-i Tabrizī adresse une lettre d'encouragement au directeur de l'une de ces écoles récemment fondée à Tabriz, au cours du mois de sha'bān 1318/novembre-décembre 1900 Cf. Thiḡat al-Islām-i Tabrizī, « Mujmal-i ḡavādh-i yawmiya-yi mashrūṭa », 172-173.

¹² Au début du mouvement constitutionnel, en 1906, un groupe d'oulémas de Karbala et Najaf émet une fatwa interdisant l'enseignement des langues étrangères (voir Monica Ringer, *Education, Religion, and the Discourse of Cultural Reform in Qajar Iran*, Costa Mesa, California: Mazda Publishers 2001, 141). Voir aussi David Menashri, *Education and the Making of Modern Iran*, Ithaca: Cornell University Press 1992, 40-42.

shaykhī tabrīzī et *uṣūlī* sont mineures, Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī n'a que des relations restreintes avec les principaux maîtres *uṣūlī* de Tabriz ou des *ʿatabāt*¹³. Marginalisé, il ne peut par exemple aspirer à obtenir une charge officielle importante comme celles d'imam de la prière du vendredi (*Imām-i jumʿa*), de chef des juges de la province (*shaykh al-islām*), de juge de district et de centre urbain (*qāḍī*) ou de chef des clercs (*mullā bāsbī* ou *nizām al-ʿulamāʾ*). Il critique d'ailleurs régulièrement le bas clergé dans l'ensemble de ses traités¹⁴. Seuls les grands *marjaʿ-i taqlīd* des *ʿatabāt* font pour lui exception. Les shaykhī tabrīzī vivent dans des quartiers distincts et possèdent en sus leurs propres mosquées et écoles, telles la *Hujjat al-islām*, la *Kāzimīyya* et la *Ṣāhib al-amr*. Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī vit à proximité de cette dernière, dans laquelle il enseigne. C'est essentiellement grâce au *vaqf*, qui constitue généralement la meilleure façon pour une communauté minoritaire de financer ses activités, que les shaykhī tabrīzī parviennent à accroître leur présence et leur visibilité à Tabriz¹⁵.

A la mort de son père, en 1319/1901, Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī devient le maître de l'école shaykhī tabrīzī. Ce nouveau statut est entériné par Mīrzā Muḏaffar al-Dīn, gouverneur de l'Azerbaïdjan et prétendant à la succession du Shāh (*valī ʿabd*), qui lui attribue le même titre (*laqab*) que son père, « Thiqaṭ al-Islām »¹⁶. Malgré ses nouvelles responsabilités, il continue de consacrer une grande partie de son temps aux activités réformistes. Il participe notamment aux réunions des sociétés secrètes de Tabriz inspirées par la *faramūsbkbāna* fondée par Malkum Khān (m. 1326/1908)¹⁷. Cela lui fournit l'occasion de débattre avec d'autres intellectuels. Il y anime des débats sur la nécessité de limiter tout type de pouvoir absolu (*muṭlaq*),

¹³ Les différences entre shaykhī tabrīzī et *uṣūlī* sont minimales. Les shaykhī tabrīzī ne reconnaissent pas la doctrine du *rakn-i rābīʿ* (quatrième pilier) défendue par les shaykhī kirmānī, la considérant comme une innovation de Muḥammad Karīm Khān. De plus, ils reconnaissent l'*ijtihād* et les principes du droit (*uṣūl-i fiqh*) adoptés par le courant rationaliste. Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī résume dans son journal personnel les divergences vis-à-vis des *uṣūlī* à une simple et unique différence de méthode (*mashrab*), (Fathī, éd., *Majmūʿa*, 33). Concernant la doctrine shaykhī tabrīzī voir principalement Hājj Mīrzā Ḥasan Iḥqāqī Uskūʿī, *Nāma-yi ādamīyyat*, 2 vol., Tabriz: Shafaq 1349sh./1970-71; id., *Risāla-yi istidlālī nāma-yi shīʿayān*, Tabriz: s.éd. 1397/1976-1977; Mīrzā ʿAlī Uskūʿī, *ʿAqīdat al-shīʿa*, Koweit-City: s.éd. s.d.; Mīrzā Mūsā l-Uskūʿī l-Hāʾirī, *Iḥqāq al-ḥaqq*, Najaf: s.éd. 1385/1965-1966; id., *Tanzīh al-ḥaqq*, Tabriz: s.éd. 1342sh./1963-1964.

¹⁴ Concernant ses attaques contre le bas clergé chiite, accusé d'être corrompu, voir Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī, « Tasāvi dar ḥayāt-i ijtimāʿī », 396.

¹⁵ Concernant l'usage du *vaqf* par les shaykhī tabrīzī voir Christoph Werner, *An Iranian Town in Transition. A Social and Economic History of the Elites of Tabriz, 1747-1848*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2000, 81-82, 226. Plus largement sur l'usage du *vaqf* par les communautés minoritaires à l'époque qajare voir Denis Hermann et Omid Rezai, « Le rôle du *vaqf* dans la formation de la communauté *shaykhī kermānī* à l'époque qājār (1259-1324/1843-1906) », *Studia Iranica* 37/1 (2007), 87-131.

¹⁶ Safāʾī, *Rabbarān*, 276. Plusieurs éléments démontrent que les relations entre les deux hommes sont courtoises et bonnes. Voir notamment les notes que Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī rédige dans son journal, « Mujmal-i ḥavādith-i yawmīya-yi mashrūta », 21-22.

¹⁷ Fathī, *Zindigīnāma*, 101.

dont la monarchie¹⁸. C'est seulement après l'ouverture du parlement par Muẓaffar al-Dīn Shāh, le 14 jumādā l-thānī 1324/5 août 1906, qu'il débute la rédaction de traités politiques consacrés à la réforme. Le journal personnel qu'il tient au cours du mouvement constitutionnel, ainsi que de nombreuses lettres et télégraphes qu'il envoie et reçoit à cette période, ont été conservés. Il est l'un des oulémas pro-constitutionnalistes pour lesquels l'on dispose du plus grand nombre de documents¹⁹. Malgré son intérêt pour la politique, il refuse d'aller siéger comme député au parlement de Téhéran²⁰. A Tabriz, il décide de ne pas assumer de charges officielles permanentes à l'*anjuman-i millī* (comité national), qui est certainement le parlement provincial le plus important²¹. A partir du début de l'année 1325/1907, son activité reste plutôt cantonnée au domaine intellectuel. Après la fermeture du premier parlement, le 23 jumādā l-avval 1326/23 juin 1908, dans le but d'écourter le conflit, il assume un rôle diplomatique grandissant, servant d'intermédiaire entre les forces gouvernementales de Muḥammad ʿAlī Shāh (m. 1343/1925) qui assiègent Tabriz avec l'aide de certains clans Shāhsavan et les rebelles pro-constitutionnalistes entrés en résistance²². La population, qui le considère comme un homme intègre, vient également chercher son aide afin de régler des conflits. Les prix des denrées de bases sont particulièrement élevés et les affrontements entre quartiers sont réguliers. Sans être un membre du clergé *uṣūlī* il devient pratiquement un représentant, à Tabriz, des grands *marjaʿ-i taqlīd* pro-constitutionnalistes des *ʿatabāt*, tels que Ākhūnd Khurāsānī (m. 1330/1912), ʿAbd Allāh Māzandarānī (m. 1330/1912), et Muḥammad Ḥusayn Tihirānī. Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī leur envoie régulièrement des lettres et des télégrammes afin de les tenir informés des événements de Tabriz, les considérant comme les autorités les plus légitimes au sein du chiïsme²³. Pour l'ensemble de ces raisons il apparaît comme l'idéologue pro-constitutionnaliste le plus actif de Tabriz. Il meurt au matin du 10 muḥarram

¹⁸ Fathī, *Zindigīnāma*, 102-103.

¹⁹ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Mujmal-i ḥavādith-i yawmiya-yi mashrūṭa », 11-166. Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī l'a tenu tout au long du mouvement constitutionnel mais il manque les textes écrits entre le mois de jumādā l-avval 1327/mai 1909 et la fin de dhū l-qaʿda 1329/mi-novembre 1911.

²⁰ Sans s'être porté candidat un grand nombre vote pour lui afin de le pousser à les représenter à Téhéran. Il justifie son refus dans une lettre qu'il envoie à Mustashār al-Dawla, député de Téhéran, le 25 rabīʿ al-avval 1325/7 juin 1907 (Iraj Afshār, éd., *Nāmabā-yi Tabrīz az Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī ba Mustashār al-Dawla. Dar rūzīgār-i masbrūṭīyyat*, Téhéran: Nashr va pazhūhīsh-i farzān 1378sh./1999-2000, 65). Un autre religieux shaykhī tabrīzī prend sa place, Ḥājī Mirzā Faḡl ʿAlī.

²¹ Concernant l'importance et le fonctionnement des *anjuman* de Tabriz voir Mansūra Rafīʿī, *Anjuman. Argān-i anjuman-i ayālatī-yi ādbrbāyyān*, Téhéran: Nashr-i Tārīkh-i Irān 1362sh./1983-84.

²² Sur le siège de Tabriz par une partie des clans Shāhsavan voir Richard Tapper, « Raiding, Reaction and Rivalry: The Shāhsevan Tribes in the Constitutional Period », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49/3 (1986), 508-531.

²³ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Tasāvi dar ḥayāt-i ijtimāʿī », 396 et Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Bālūn-i millat-i Irān ba kujā miravad? », 400-401.

1330/31 décembre 1911, pendu par les forces russes entrées dans la ville quelques jours auparavant.

L'engagement pro-constitutionnaliste de Thiqat al-Islām-i Tabrīzī marque l'apogée de la politisation des shaykhī tabrīzī, à l'exact opposé des shaykhī kirmānī qui restent quietistes durant le mouvement constitutionnel²⁴.

On présentera ici l'un des aspects originaux de l'argumentation pro-constitutionnaliste de Thiqat al-Islām-i Tabrīzī: la légitimation religieuse et la justification historique du recours à la consultation (*mashvīrat*) nationale et au parlement (*majlis*). Thiqat al-Islām-i Tabrīzī a rédigé plus de vingt-cinq ouvrages ou traités, dont *Lālān* (les muets) est sans aucun doute le plus important. Il s'agit d'un manifeste pro-constitutionnaliste adressé aux oulémas des *'atabāt*, au mois de rabī^c al-avval 1326/avril 1908, qui les enjoint de soutenir plus activement le mouvement constitutionnel alors en péril. Toutefois, comme le célèbre traité de Muḥammad Ḥusayn Nā'īmī (*Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*) composé quelques mois plus tard, au mois de rabī^c al-avval 1327/mars-avril 1909, celui-ci ressemble davantage à une réponse donnée aux arguments des oulémas anti-constitutionnalistes, dont ceux de Shaykh Faḍl Allāh Nūrī (m. 1327/1909)²⁵. Après une longue description des catastrophes vécues par le monde musulman et particulièrement par l'Iran au cours du 19^e siècle, il légitime du point de vue religieux le régime constitutionnel reposant sur le recours à la consultation afin de limiter les pouvoirs du souverain et il le justifie du point de vue de l'histoire. Il s'agit, pour lui, de la seule solution permettant de sauver l'Iran de l'anéantissement total provoqué par la pression des puissances européennes et la tyrannie (*istibdād*) interne. Il y détaille également le modèle de séparation des pouvoirs qu'il propose à l'Iran, insistant particulièrement sur le rôle du pouvoir législatif (*quvvat-i muqannina*). Il s'agit d'une défense des institutions érigées par le premier parlement (14 jumādā l-thānī 1324-23 jumādā l-avval 1326/5 août 1906-23 juin 1908), face aux accusations de sécularisme formulées par les oulémas opposés à la constitution et le souverain qajar lui-

²⁴ Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī Kirmānī (m. 1360/1942), qui prend la direction de l'école shaykhī kirmānī au tout début du mouvement constitutionnel, composa 154 traités. Pourtant son œuvre ne contient pratiquement aucune mention des événements du mouvement constitutionnel. Il rédige seulement une courte réponse à un article publié dans le journal pro-constitutionnaliste *Habl al-matīn* afin de défendre l'enseignement de la langue arabe en Iran (Zayn al-ʿĀbidīn Ibrāhīmī Kirmānī, « Maqāla dar javāb-i rūznāma-yi Ḥabl al-matīn », *Majmaʿ al-rasāʾil-i fārsī* (2), Kerman: Saʿādat 1352sh./1973-74, 434-443). Sur ce dernier traité et plus généralement sur la position des shaykhī kirmānī au cours du mouvement constitutionnel voir mon article, « La défense de l'enseignement de l'arabe au cours du mouvement constitutionnel iranien (1906-1911) », dans *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods*, Denis Hermann & Fabrizio Speziale, éd., Berlin: Klaus Schwarz Verlag-IFRI 2010, 301-321.

²⁵ Sur l'argumentation anti-constitutionnaliste de Shaykh Faḍl Allāh Nūrī voir Vanessa Martin, « The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaykh Fazlullah Nuri », *Middle Eastern Studies* 22/2 (1986), 181-196; Abdul Hadi Haʿiri, « Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism », *Middle Eastern Studies* 13 (1977), 327-339.

même, Muḥammad ‘Alī Shāh²⁶. Ses autres traités politiques sont beaucoup plus courts et portent sur des questions plus précises, telles les conditions permettant d’être éligible et de voter²⁷. Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī rédige un traité similaire à *Lālān* entre muḥarram et la fin de jumādā l-thānī 1325/février-août 1907. Il s’agit de *Bālūn-i millat-i Īrān ba kuḡā mīravād?* (Où va la montgolfière de la nation irannienne?), traitant de manière plus générale de la situation en Iran. Ce dernier ne nous est cependant pas parvenu dans sa totalité²⁸. Après avoir comparé l’argumentaire de Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī sur la consultation et le parlement à celui d’autres clercs pro-constitutionnalistes, nous nous intéresserons à l’un des aspects les plus originaux de son exposé: la justification historique du parlementarisme.

La légitimité religieuse de la consultation et du parlement

La légitimité du pouvoir monarchique absolu (muṡlaḡ), selon les oulémas chiïtes iraniens de la période qajare

La légitimité religieuse du pouvoir monarchique absolu est régulièrement défendue par les oulémas durant la période qajare. Les théories anciennes à propos de la coexistence nécessaire entre les deux types de pouvoir que sont le gouvernement (*salṡanat*) représenté ici par le souverain qajar, et le savoir (*‘ilm*), représenté par les oulémas, sont toujours en vigueur. Généralement, les oulémas justifient le règne du Shāh à la condition qu’il garantisse l’application de la *shar‘at*, en collaboration avec les docteurs de la loi, et exigent alors des croyants et des sujets (*ra‘ayat*) une obéissance absolue. Ils se réfèrent le plus souvent aux hadiths appelant à la soumission au pouvoir afin, notamment, d’éviter le chaos et l’anarchie. Toutefois, le devoir d’obéissance envers le souverain n’implique aucune légitimité exclusive au règne futur de l’Imam caché. L’autorité du Shāh sur terre est alors perçue comme un reflet du règne de Dieu. Le Shāh est donné pour être son député, ainsi que l’expression de sa grâce (*Farr-i īzādī*). Certains de ses titres, tels *Zill-allāb* (ombre de Dieu) ou *Quṡb-i ‘ālam* (pivot de l’univers) suggèrent ce statut. Les oulémas font régulièrement référence, dans leurs correspondances avec le

²⁶ *Lālān* a été traduit et introduit en japonais par Makoto Hachioishi, « A Message from the Dumb. A Shii Thinker’s Constitutional Ideas in Modern Iran », *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture* 111 (1990), 193-246.

²⁷ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, [sans titre], 409-418.

²⁸ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « *Bālūn-i millat-i Īrān ba kuḡā mīravād?* », 399-406. Au cours du printemps 1326/1908, il débute également la rédaction d’un ouvrage nommé *uṡūl-i siyāsāt-i islāmiyya* (les principes de la politique islamique). Malheureusement, nous ne savons pas s’il a pu ou non le terminer. Cet ouvrage est aujourd’hui perdu. Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī évoque cette entreprise dans une des lettres qu’il envoie aux oulémas des *‘atabāt*, le 30 muḥarram 1326/4 mars 1908 (Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Mujmal-i ḡavādhith-i yawmiya-yi mashrūṡa », 235-236).

gouvernement ou dans leurs traités théologiques, au rôle de protecteur de l'islam attribué au souverain. Ils nomment souvent ce dernier « Roi, refuge de l'islam » (*Pādishāh-yi islām-panāb*) ou bien « Roi, refuge de la *sharī'at* » (*Pādishāh-yi sharī'at-panāb*). Shaykh Ja'far Najafi (m. 1236-37/1821) présente même le Shāh qajar comme le représentant spécial de l'Imam sur terre (*nā'ib-i khāṣṣ*), tandis que les oulémas en sont les représentants généraux (*nā'ib-i 'āmm*)²⁹. Il s'agit d'une synthèse évidente entre la vision persane classique de la monarchie et la doctrine *uṣūlī*. Dans les années 1830, les pièces de monnaie du royaume chiite d'Avadh sont même frappées du nom du souverain, Nāṣir al-Dīn Ḥaydar, accompagné du *laqab* suivant: « le représentant du messie » (*nā'ib-i mahdī*)³⁰. On a également recours à l'astrologie afin de justifier le droit divin du souverain terrestre³¹. Les maîtres soufis, parfois issus du milieu aristocratique qajar, s'évertuent eux aussi à exiger de leurs disciples l'obéissance totale au souverain³². Or, comme le souligne Abdul Hadi Hairi, il semble que le soutien accordé au Shāh par le clergé *uṣūlī* dans la première partie de l'époque qajare, est lui aussi circonstanciel. Ce dernier a alors besoin de l'appui du Shāh dans sa lutte contre les minorités chiites non-*uṣūlī* tels les *akbbārī*, les soufis et les shaykhī³³. Ainsi, le clergé *uṣūlī* demeure flexible et capable de justifier d'autres modèles politiques. Par ailleurs, si le règne absolu du Shāh est toléré, il existe pourtant un idéal supérieur de gouvernement aux yeux d'un certain nombre d'oulémas de la première moitié de la période qajare. Il s'agirait de celui d'un grand savant religieux, dont les caractéristiques citées sont très proches de celles d'un *mujtahid*. Cette théorie est notamment exposée par Sayyid Ja'far Kashfī (m. 1267/1850) dans son traité *Mizān al-mulūk wa-l-tawā'if wa-ṣirāṭ al-mustaqīm fī sulūk al-khalā'if*³⁴. Bien entendu, ces doctrines permettent au clergé *uṣūlī* de conforter toujours davantage le statut du *mujtahid*, au sommet de la hiérarchie des représentants généraux de l'Imam. Si les oulémas ne revendiquent pas le recours à un autre modèle politique que la monarchie absolue durant le 19^e siècle, la rédaction de ces différents traités à propos du gouvernement cosmique

²⁹ Vanessa Martin, *Islam and Modernism. The Iranian Revolution of 1906*, Londres: I. B. Tauris 1989, 26.

³⁰ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: The University of Chicago Press 1984, 227.

³¹ C'est notamment ce que fait Mullā Aḥmad Naraqī (m. 1245/1829) afin de justifier le droit de Faṭḥ 'Alī Shāh à régner sur l'Iran. Voir Abdul Hadi Ha'iri, « The Legitimacy of the Early Qajar Rules as Viewed by the Shi'i Religious Leaders », *Middle Eastern Studies* 24/3 (1988), 277-278. Certains oulémas justifiaient même les événements du mouvement constitutionnel par le recours à l'astrologie. C'est le cas de Shaykh Ḥusayn Būshihri. A ce sujet voir Denis Hermann, « Etude sur une interprétation messianique du mouvement constitutionnel iranien », *Oriente Moderno* 88/1 (2008), 99-108.

³² A ce sujet, se référer par exemple au traité de Mirzā Muḥammad Dhū' al-Riyāsatayn (m. 1312/1894-95), *Risāla vujūb-i du'ā-yi Pādishāh* (Arjomand, *Shadow*, 249).

³³ Ha'iri, « Legitimacy », 271.

³⁴ Ha'iri, « Legitimacy », 280-283.

absolument légitime sur le plan religieux favorise l'idée d'une rupture possible. A la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, des oulémas et des réformateurs musulmans s'inspirent en partie de ces concepts.

*Catégorisation du constitutionnalisme
selon les principaux oulémas pro-constitutionnalistes*

A l'inverse des oulémas pro-constitutionnalistes les plus importants des *‘atabāt*, tels Ākhūnd Khurāsānī et Muḥammad Ḥusayn Nāʿinī, Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī ne propose pas de catégorisation des régimes politiques dans un cadre légal chiite, distinguant les pouvoirs légitimes ou illégitimes, justes ou injustes. Il réfute simplement le droit à qualifier le constitutionnalisme de régime « théocratique »/« en accord complet avec la *sharīʿat* » (*masbrūʿa*)³⁵. Ākhūnd Khurāsānī, dont la rhétorique et l'argumentation sont relativement similaires, présente le gouvernement parlementaire comme un pouvoir illégitime et juste cependant, car non oppressif. Aussi, alors que seul le pouvoir des imams ou des infaillibles (*maʿṣūm*) est considéré comme légitime, Ākhūnd Khurāsānī juge obligatoire (*vājib*) la lutte pour l'établissement du constitutionnalisme, au nom de la célèbre injonction coranique exigeant d'« ordonner le bien et prohiber le mal » (*al-amr bi-l-marʿūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*)³⁶. Plus que cela, il associe explicitement la monarchie absolue à une innovation blâmable en islam (*bidʿat*)³⁷. Il s'agit d'une rupture complète avec le modèle politique généralement défendu par les oulémas auparavant. Ākhūnd Khurāsānī juge que le modèle constitutionnaliste respectueux de la *sharīʿat* et fondé sur la participation « de la masse des musulmans » (*jumbūr-i muslimīn*) est le « gouvernement juste » (*ḥukūmat-i ʿādila*) ou le « gouvernement en accord avec la *sharīʿat* » (*ḥukūmat-i masbrūʿ*)³⁸.

*La consultation et le parlement en tant qu'héritiers légitimes
de la prophétie de Muḥammad*

Pour Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, l'édiction d'une constitution est indispensable pour définir et limiter les droits du souverain qajar ainsi que pour imposer un contre-pouvoir garantissant la fin de l'absolutisme, synonyme de tyrannie. Pour lui, comme pour la majorité des oulémas pro-constitutionnalistes, l'émergence du

³⁵ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 428.

³⁶ Concernant le recours au *al-amr bi-l-marʿūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* chez Ākhūnd Khurāsānī afin de justifier la lutte contre tout pouvoir absolutiste, voir la préface de Muḥsin Kadivar, *Siyāsatnāma Khurāsānī*, Téhéran: Kavīr 1385sh./2006, 17. Sur le sens donné à cette injonction coranique par les juristes et par les réformateurs chiites depuis la fin du 19^e siècle, voir Michael Cook, *Commanding Rights and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 530-548.

³⁷ Kadivar, *Siyāsatnāma*, 17-18.

³⁸ Ibid., 14, 15 et 21.

pouvoir législatif, principalement incarné par un parlement national (*majlis-i millī*), est légitimée sur le plan religieux par l'obligation pour tout musulman d'avoir recours à la consultation lors de ses prises de décisions ne relevant pas strictement de la *sharī'at*. Il considère que c'est le prophète Muḥammad qui a rendu la consultation obligatoire en islam. Il explique que le prophète l'a lui-même utilisée, tandis qu'il l'a exigée des musulmans lors de la gestion de leurs affaires courantes. Cette argumentation a déjà été employée par certains oulémas ottomans au cours de la seconde moitié du 19^e siècle³⁹. Si le prophète a consulté les croyants malgré son infaillibilité (*maṣṣūm*), Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī juge impossible que les chiïtes non-infaillibles soient dispensés de ce qu'il assimile à un devoir religieux imprescriptible:

Le prophète est impeccable (*maṣṣūm*). Il dispose d'une intelligence parachevée et il est approuvé par Dieu. Toutefois, Dieu lui a demandé de consulter [les musulmans] à propos de certains sujets. Qu'en est-il alors d'ignorants et d'injustes tels que nous? Comment pouvons-nous tolérer la tyrannie?⁴⁰

Ou encore:

Lors des grandes guerres, le prophète [...] restait sans manger durant plusieurs jours et plusieurs nuits. Ses compagnons l'imitaient. La victoire des compagnons du prophète était le fruit de la justice, de la piété et de l'obéissance au plus savant et à l'impeccable [le prophète]. Si nous ne possédons pas tout cela [les qualités du prophète] pour le moment, pourquoi refusons-nous les quelques biens qui sont en notre possession [c'est à dire l'idée de consultation qu'il considère comme enseignée par le prophète aux musulmans]?⁴¹

Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī considère la constitution d'un parlement composé de représentants de la nation comme le meilleur moyen de rendre la consultation effective et efficiente. C'est la raison pour laquelle il nomme le parlement « *Dār al-shūrā* » (maison de consultation)⁴². Ainsi, il accuse explicitement les oulémas anti-constitutionnalistes de Téhéran de nier la tradition prophétique:

Au nom de Dieu, pourquoi restez-vous ignorants face aux principes politiques de la pure *sharī'at*? Le prophète honorable [...] a débuté sa mission prophétique parmi les Arabes. Malgré la sauvagerie extraordinaire de l'époque, Dieu leur a ordonné la consultation. En dépit de leur ignorance, les Arabes assimilèrent ce principe. Alors, pourquoi après 1300 ans d'éducation des Iraniens, le pays ne parvient-il toujours pas à

³⁹ Anja Pistor-Hatam, « The Persian Newspaper Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political Ideas », dans *Les Iraniens d'Istanbul*, Thierry Zarcone et Fariba Zarinbaf-Shahr, éd., Paris-Téhéran-Istanbul: Institut Français de Recherche en Iran & Institut Français d'Etudes Anatoliennes 1993, 143-144; Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton: Princeton University Press 1963, 364; Marcel Colombe, « La réforme des institutions dans l'Empire ottoman au XIX^e siècle d'après le poète et écrivain turc Namık Kemal », *Orient* 13 (1960-61), 126.

⁴⁰ Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 442.

⁴¹ Ibid., 445.

⁴² Ibid., 432-33.

l'accepter [la consultation]? 'Quel partage inique!' ⁴³. Et malgré cela les oulémas de Téhéran et des pays de la région ont osé déclarer et écrire que: « Le parlement consultatif public est incompatible avec les lois de l'islam et il n'est pas possible qu'il se rétablisse ». J'ai du mal à croire que les oulémas peuvent dire cela. ⁴⁴

Il est convaincu également que les oulémas anti-constitutionnalistes ne seront pas en mesure d'apporter des arguments religieux à l'encontre de la consultation publique, d'autant plus qu'ils ne l'envisagent que dans le strict domaine de la loi coutumière (*'urf*)⁴⁵. De fait, les oulémas anti-constitutionnalistes évitent de débattre ouvertement de la légitimité religieuse de la consultation en islam. Ils critiquent davantage les concepts de constitution et de parlement, les assimilant à des innovations blâmables. Shaykh Faḍl Allāh Nūrī et ses proches considèrent toute innovation idéologique comme un danger risquant de diminuer la foi des sujets⁴⁶. Ils estiment que la rédaction d'une constitution, au titre de loi nationale, est un acte impie et une atteinte à la sacralité et à l'autorité du Coran⁴⁷. Quant au parlement, il est pour sa part perçu comme un modèle européen étranger à l'identité islamique et iranienne. La sympathie du pouvoir britannique envers le mouvement constitutionnel et son influence dans les *'atabāt* dominés par le courant religieux pro-constitutionnel ne fait que confirmer leurs soupçons. Ils considèrent explicitement les oulémas pro-constitutionnalistes comme des agents de l'Occident sur le sol iranien et les accusent régulièrement d'être des *bābī*⁴⁸. S'abstenant de citer le nom de Nūrī, Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī répond à ces accusations dans *Lālān*. Selon lui, si l'institution parlementaire moderne est née en Europe, elle est fondée sur des principes islamiques. Bien plus, les injonctions coraniques invitant les musulmans à se défendre contre leurs adversaires sont des indications claires en faveur du parlement, donné comme étant la seule institution permettant de résister efficacement à l'Occident dans une période de profonds bouleversements:

N'est-il pas nécessaire d'acquérir les mêmes armes matérielles et morales que l'adversaire, comme le préconise ce noble verset: « Préparez, pour lutter contre eux, tout ce que vous trouverez, de forces et de cavaleries »⁴⁹. Pour le moment celles-ci engendrent la domination et l'influence de l'adversaire. N'est-il pas nécessaire que des écoles soient construites? En conformité avec ce verset: « Soyez hostiles envers quiconque vous est hostile, dans la mesure où il vous est hostile »⁵⁰, nous devons acquérir des richesses, les technologies nécessaires au quotidien, la science politique et le savoir. Celles-ci permettent de ne plus avoir besoin de l'étranger. Cette dépendance est le premier moyen

⁴³ Coran, LIII : 22 (traduit par Denise Masson, Paris: Gallimard 1967).

⁴⁴ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 442.

⁴⁵ Ibid., 431.

⁴⁶ Martin, *Islam*, 62.

⁴⁷ Abdul Hadi Hairī, *Shī'ism and Constitutionalism in Iran: A Study on the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Persian Politics*, Leiden: Brill 1977, 199.

⁴⁸ Les *bābī* sont les fidèles de la religion fondée par Sayyid 'Alī Muḡammad Bāb (m. 1266/1850).

⁴⁹ Coran, VIII : 60.

⁵⁰ Coran, II : 194.

par lequel les mécréants (*kuffār*) dominent la terre d'islam. Nous devons donc lutter contre eux par les mêmes méthodes que ceux-ci ont employées contre nous.⁵¹

*Justification et légitimité religieuse de la consultation
selon d'autres oulémas pro-constitutionnalistes*

D'autres oulémas justifient le constitutionnalisme et l'émergence du parlement en les présentant comme une conséquence directe de la consultation rendue obligatoire par le prophète Muḥammad, qui y a eu recours, selon eux, en particulier lors des conflits armés qu'il a dû mener. Rūḥ Allāh Najafī Iṣfahānī cite l'exemple de la bataille de Khandaq durant laquelle le prophète a consulté les musulmans puis a décidé d'approuver la méthode de défense proposée par Salmān Fārisī⁵². Pour lui, la création d'un parlement remonte même jusqu'à Adam, le premier prophète. Il assure également que les prophètes d'Israël, tel Salomon, ont perpétué cette tradition⁵³. Toutefois, de nombreux traités pro-constitutionnalistes ne reprennent pas cette argumentation, ayant rarement recours au hadith ou au Coran. Muḥammad Ḥusayn Nāṣirī lui-même n'évoque ce concept que très brièvement⁵⁴. Il mentionne essentiellement le Coran pour démontrer que l'établissement du constitutionnalisme découle du devoir incombant à l'homme de s'affranchir de la tyrannie⁵⁵. Cependant, un traité pro-constitutionnel rédigé par un religieux de Tabriz resté anonyme use de nombreuses injonctions coraniques en faveur de la consultation et de l'institution parlementaire⁵⁶. Il cite notamment ce verset très explicite: « [...] Consultez-les sur toute chose [...] »⁵⁷. Il mentionne aussi cet autre verset faisant les louanges de ceux qui pratiquent la consultation, les plaçant aux côtés de ceux qui prient et obéissent à Dieu: « [...] ceux qui répondent à leur seigneur; ceux qui s'acquittent de la prière; ceux qui délibèrent entre eux aux sujets de leurs affaires; ceux qui donnent en aumônes une partie des biens que nous leur avons accordés »⁵⁸. Pour cet auteur anonyme, le parlement répond également à une autre nécessité islamique: celle d'établir la concorde entre les croyants. Il assure que le débat parlementaire favorisera le dialogue nécessaire à celle-ci en recourant au verset: « Les croyants sont frères. Établissez donc la paix entre vos frères »⁵⁹. Selon

⁵¹ Thiqaṭ al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 422.

⁵² Rūḥ Allāh Najafī Iṣfahānī, « Mukālimāt-i muqīm va musāfir », dans *Rasā'il-i mashrūṭiyyat. Hījda risāla va lāyiba darbāra-yi mashrūṭiyyat*, Ghulām Ḥusayn Zargārī Nizhād, éd., Téhéran: Kavīr 1377sh./1998-99, 423-468.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Hairī, *Shī'ism*, 204.

⁵⁵ Ibid., 173-174.

⁵⁶ Anonyme, « Su'āl-hā-yi dā'ir ba mashrūṭiyyat », dans Zargārī Nizhād, éd., *Rasā'il-i mashrūṭiyyat*, 337-348.

⁵⁷ Coran, III : 159.

⁵⁸ Coran, XLII : 38.

⁵⁹ Coran, XLIX : 10.

lui, cet autre verset va dans le même sens: « ô vous, les hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. Nous vous avons constitués en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez entre vous »⁶⁰. La réunion au sein du parlement est perçue par cet auteur comme un moyen de rapprocher les musulmans, de favoriser le sentiment de solidarité et de fraternité au sein de la communauté islamique (*ummat*). D'autres citent des hadiths attribués aux Imams. C'est le cas de Shaykh Ḥusayn Būshihī (m. 1341/1922-23), qui rapporte une tradition de l'Imam Ja'far Ṣādiq: « Consulte pour tes affaires ceux qui craignent Dieu »⁶¹ ainsi qu'une autre tradition, de l'Imam 'Alī, tirée du *Nahj al-balāgha*: « Chaque personne qui n'utilise que sa propre réflexion est amené à disparaître, mais celui qui consulte ceux qui sont savants partage alors leur savoir »⁶².

Toutefois, certains oulémas pro-constitutionnalistes considèrent que la consultation du peuple comporte des limites, voire même des dangers. Un autre auteur anonyme de Tabriz affirme que c'est notamment la consultation qui a permis aux armées de Mu'āwiya (m. 60/680) d'échapper à la défaite, à Ṣiffin, contre l'Imam 'Alī⁶³. Pour sa part, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn Lārī (m. 1342/1924) s'exprime clairement en faveur d'un parlement composé essentiellement, voir uniquement, de grands juristes ou de *mujtabid* justes (*'ādil*), ou présidé par le plus savant des *marja'c-i taqlid*⁶⁴. Ces derniers proposent donc une augmentation du pouvoir des oulémas, leur laissant le soin de déterminer les lois régissant le pays. Ils ne sont pas opposés au concept de consultation mais souhaitent le limiter à une partie restreinte du peuple, voire au clergé.

La justification historique du système parlementaire

Thiqat al-Islām-i Tabrīzī tente par ailleurs de convaincre de la nécessité du recours à la consultation et au parlement grâce à une relecture de l'histoire de l'Iran. Ceci est évident dans *Lālān* et *Bālān-i millat-i Īrān ba kujā mī ravad?*. De tous les traités politiques rédigés par les oulémas à la période constitutionnelle et publiés jusqu'à aujourd'hui, ceux de Thiqat al-Islām-i Tabrīzī comptent parmi ceux qui ont le plus recours à l'histoire dans leur argumentation. Dans *Lālān*, il propose une relecture de l'histoire de l'Iran, dans la seule perspective de justifier le constitutionnalisme

⁶⁰ Coran, XLIX : 13.

⁶¹ Voir Shaykh Ḥusayn Būshihī, « Iḥyā' al-millat », dans Zargārī Nizhād, éd., *Rasā'il-i masbrū-tīyyat*, 278-292, 288.

⁶² Ibid.

⁶³ Anonyme, « Kalamāt-i ḥaqiq-i yurād bi-hā l-bāṭil », dans Zargārī Nizhād, éd., *Rasā'il-i masbrū-tīyyat*, 354-361.

⁶⁴ Concernant le rôle idéologique de Sayyid 'Abd al-Ḥusayn Lārī durant le mouvement constitutionnel voir l'article de Mohammad Baqer Vusuqi dans ce même volume, « Remarques sur la pensée politique de l'ayatollah Lārī durant le mouvement constitutionnel ».

comme seule et unique solution politique permettant à l'Iran de s'affranchir de la tyrannie interne et de l'impérialisme externe. Selon lui, durant les règnes de Nāṣir al-Dīn Shāh (r. 1848-1896) et Muẓaffar al-Dīn Shāh, les contestations populaires dénonçant les multiples concessions économiques accordées à des entreprises ou intérêts économiques européens, les emprunts contractés à l'étranger ou la mainmise de ressortissants belges sur l'administration des douanes ont annoncé l'avènement du mouvement constitutionnel⁶⁵. Toute l'œuvre de Thiqat al-Islām-i Tabrīzī reflète d'un sentiment d'urgence face à la pression européenne, qui est exacerbé par la menace russe sur Tabriz et l'Azerbaïdjan:

Que Dieu nous préserve de ce que les musulmans ne deviennent ensuite misérables, vaincus, humiliés et piétinés par les nations étrangères. Ils [les musulmans] ont compris que le remède à cela consiste en l'adoption d'une forme constitutionnelle de gouvernement, en la limitation des droits de la monarchie (*salṭanat*) et en la prohibition de la tyrannie. Pour cette raison, ils se sont consacrés à la formation d'un parlement qui soit le fondement de la constitution.⁶⁶

Pensons-nous que les noms de nos descendants seront abolis de la liste des noms musulmans et transformés en Albert, fils d'Alphonse, fils de Grégoire, fils de Muḥammad?⁶⁷

Thiqat al-Islām-i Tabrīzī juge que le régime qajar a, comme ses prédécesseurs, une part de responsabilité dans ce retard de l'Iran vis-à-vis de l'Europe. Ils ont tous été tyranniques et ont ainsi empêché tout développement: « La population iranienne qui fut toujours sous le poids de la tyrannie (*istibdād*) et des décisions des sultans autocrates était anéantie »⁶⁸. L'exercice absolutiste et individuel du pouvoir politique ne peut selon lui que constituer une source d'oppression: « L'expérience nous a montré qu'il ne sert à rien d'attendre autre chose que la destruction de la nation et la détresse du peuple tant que les affaires sont entre les mains d'une seule personne, que celle-ci est autocrate et qu'elle souhaite que la monarchie soit à son service et non le contraire. Comme le dit le sage Sa'adī: "Le mouton n'est pas là pour le berger. C'est le berger qui est au service du mouton"⁶⁹ »⁷⁰. Toutefois, la monar-

⁶⁵ Sur les concessions économiques accordées par le régime qajar voir Mansureh Ettehādīeh, « Concessions. II. In the Qajar Period », dans *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, Costa Mesa, California: Mazda 1993, 120-122. Sur l'influence belge en Iran voir Annette Destrées, *Les fonctionnaires belges au service de la Perse 1898-1915*, Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi 1976 (distribué par E. J. Brill, Leiden); id., « Une expérience d'assistance technique avant la lettre. 100 fonctionnaires belges au service de la Perse entre 1898 et 1915 », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves de l'Université de Bruxelles* 2 (1977), 23-36 ; id., « Quelques tentatives belges d'implantation industrielle et commerciale en Perse, dans les dernières années du XIX^e siècle », *Civilisations* 38/1 (1988), 82-100.

⁶⁶ Thiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 436.

⁶⁷ Ibid., 425.

⁶⁸ Ibid., 418.

⁶⁹ Il s'agit d'une citation du Gulistān.

⁷⁰ Thiqat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 436.

chie demeure pour lui, comme pour la plupart des oulémas pro-constitutionnalistes, une source de gloire et de prestige bénéfique pour l'islam⁷¹. Il considère notamment qu'elle facilite la stabilité. Cependant, il appelle à une monarchie constitutionnelle (*salṭanat-i mashrūta*):

Le sens de la constitution consiste en ce qu'aujourd'hui Muẓaffar al-Dīn Shāh, Muḥammad ʿAli Mīrẓā après lui, puis Sulṭān Aḥmad Mīrẓā Pādīshāh, dirigeant le pays. Sa direction ne doit pas sortir de cette famille. La constitution consiste en ce que le Shāh de chaque période ne transgresse pas l'enthousiasme du peuple. Toutes les décisions doivent être prises avec le peuple. Voici en résumé ce qu'est le sens de la constitution. Elle n'est rien d'autre. Le parlement (*dār al-shūrā*) est l'un des instruments du constitutionnalisme et non le contraire.⁷²

Seuls les régimes qui ont intégré le concept de consultation dans leurs pratiques politiques, même de façon réduite, sont parvenus à diminuer le poids de l'injustice. Cela a notamment été le cas sous Karīm Khān Zand (m. 1193/1779): « De la même façon, Karīm Khān Zand avait une forme de gouvernance relativement plus proche du constitutionnalisme. Un des aspects qui le caractérise est qu'il refusait l'ouverture du commerce entre les Iraniens et l'Europe. N'a-t-il pas été renversé parce que les principes de sa gouvernance n'étaient pas suffisamment fondés sur la force de la constitution? »⁷³. Même la chute des Safavides (1501-1722), assimilée au déclin de l'Iran, à la misère et au chaos propre au 18^e siècle, est attribuée à l'absence de consultation, notamment lors de la succession à Shāh Sulaymān (r. 1666-1694): « Pourquoi le puissant pouvoir safavide a-t-il été renversé? La raison n'en est-elle pas que les ministres félon de Shāh Sulaymān n'acceptèrent pas le testament qu'il rédigea en faveur de son fils aîné Sulṭān Murtaḍā? Comme le naïf Shāh Sulṭān Ḥusayn était manipulable et à la merci de ses ministres, ces derniers le désignèrent alors en tant que souverain. Sous son règne, plusieurs parties importantes de l'Iran tombèrent sous la domination des Afghans. Finalement, cela aboutit au renversement total des Safavides. C'est Shāh Sulṭān Ḥusayn qui demanda de l'aide à Pierre le Grand en l'échange d'une partie du pays »⁷⁴.

Thiḳat al-Islām-i Tabrīzī tente aussi de justifier historiquement les bénéfices du recours à la *sharʿat*. Dans *Lālān* par exemple, il assure que l'influence des grands docteurs de la loi a toujours favorisé l'essor des sciences, qu'il juge particulièrement nécessaire afin de rattraper le retard technique que l'Iran et le monde musulman ont pris sur l'Europe:

⁷¹ Shaykh Ḥusayn Būshihri est l'un des rares oulémas à opposer radicalement la *sharʿat* et la religion au modèle monarchique, et pas seulement celui de la monarchie absolue, « Ihyāʾ al-millat », 290. Sayyid Ḥusayn Lāri va également dans le même sens.

⁷² Thiḳat al-Islām-i Tabrīzī, « Mujmal-i ḥavāḍith-i yawmiya-yi mashrūta », 21-22.

⁷³ Thiḳat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 429.

⁷⁴ Ibid.

Ne voyez-vous pas que chaque fois que le régime fut assisté par le savoir de la *sharīʿat* il fut accompagné par une autre science. Ainsi, la science elle-même a progressé. Shaykh Mufīd, Sayyid Murtaḍā, Shaykh Tūsī – qui étaient contemporains des sultans bouyides –, Nāṣir Tūsī, ʿAllāma Ḥillī puis Shaykh ʿAlī Muḥaqqiq Thānī parvinrent à élever la vérité et le respect envers la religion pure. Leur pouvoir était-il plus grand? Les services rendus par d'autres oulémas [mineurs] furent-ils plus importants?⁷⁵

Parallèlement, il affirme que toute diminution de l'influence de la *sharīʿat* provoque systématiquement un affaiblissement de l'Iran ainsi qu'une augmentation de la tyrannie. Le respect et l'application de la *sharīʿat*, devant laquelle tous les musulmans sont égaux, sont alors perçus comme constituant le meilleur moyen d'éviter que le souverain ne devienne un despote:

Aux élites et au peuple nous posons la question suivante: « La force de la *sharīʿat* était-elle plus forte au milieu de la période safavide ou à sa fin? ». De même, comparé à la première partie de la période qajare, plus l'Etat s'est affaibli plus l'influence de la *sharīʿat* a diminué. Cela s'accompagna d'une augmentation de l'oppression, de la misère et de la faiblesse des sujets.⁷⁶

Conclusion

Nous avons exposé, dans cet article l'un des aspects les plus originaux de la contribution de Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī au mouvement constitutionnel: la légitimation religieuse et la justification historique de la consultation et du parlement. Le recours à la tradition que l'auteur opère dans son argumentation relève d'une rhétorique essentiellement inspirée par la logique (*manṭiq*) mais aussi d'une indispensable culture historique. Se référant systématiquement à l'histoire pour justifier la consultation, ainsi que tout autre choix politique, Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī typifie parfaitement une nouvelle tendance au sein du clergé chiite. En effet, certains clercs mettaient en avant leur formation en sciences religieuses, le *fiqh* en particulier, ainsi que leurs intérêts pour les sciences « auxiliaires » non-religieuses. Si Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī n'était pas reconnu en dehors du milieu shaykhī tabrīzī comme un grand *mujtabid*, il n'en demeurerait pas moins un clerc ayant suivi une formation solide dans la maîtrise des principes du droit (*uṣūl-i fiqh*) *uṣūlī*. Il apparaît à ce titre qu'en dehors du milieu communautaire shaykhī tabrīzī, dont il continue à assumer la direction spirituelle, il revendique essentiellement un rôle de clerc réformateur soumis aux directives des *marjaʿ-i taqlīd* des *atabāt* les plus reconnus. Il assumait d'ailleurs clairement ce statut à de nombreuses reprises dans ses

⁷⁵ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 428. Il fait également le même constat dans son traité « Islām va siyāsāt va iqtisād va akhlāq-i ān », 389-391.

⁷⁶ Thiḡat al-Islām-i Tabrīzī, « Lālān », 429.

traités politiques comme dans son journal personnel⁷⁷. Un passage de *Lālān* est explicite sur ce point: « Nous aussi, les pro-constitutionnalistes, en raison de notre soumission aux grands hommes [les *marjaʿ-i taqlīd* des *ʿatabāt*] nous nous sommes inclinés »⁷⁸.

⁷⁷ Voir Denis Hermann, *Aspects de l'histoire sociale et doctrinale de l'école shaykhī en Iran au cours de la période qājār (1843-1911)*, Thèse de doctorat inédite, Paris: École Pratique des Hautes Études 2007, 304-307.

⁷⁸ Thiqat al-Islām-i Tabrīzī, « *Lālān* », 432.