



HAL
open science

Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales

Sepideh Parsapajouh

► **To cite this version:**

Sepideh Parsapajouh. Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales. Thierry Boissière et Yoann Morvan. Un Moyen-Orient ordinaire. Entre consommations et mobilités, Diacritiques, pp. 88-133, 2022, 9791097093549. 10.4000/books.diacritiques.6071 . halshs-03921749

HAL Id: halshs-03921749

<https://shs.hal.science/halshs-03921749>

Submitted on 4 Jan 2023

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.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Un cosmopolitisme religieux la ville de Qom au miroir des circulations transnationales

Sepideh Parsapajouh (CéSor-EHESS)



Figure 1 La ville de Qom, 1840. Dessin par Eugène Flandin

Résumé :

La ville de Qom se présente aujourd'hui comme un cas exceptionnel parmi les villes iraniennes. Abrisant l'un des principaux sanctuaires chiïtes du pays, elle attire chaque année près de 20 millions de pèlerins d'Iran, du Moyen-Orient et du reste du monde. Son emplacement ancien sur la route de soie, au croisement des axes nord-sud et est-ouest du pays et de la région, sa proximité à la capitale actuelle Téhéran, le nombre et l'importance de ses écoles religieuses, ses relations scientifiques et religieuses séculaires avec d'autres villes chiïtes de la région (Najaf, Karbala, Baalbek, Nabatiyeh, Mazar-e Sharif, Karachi, etc.), enfin son rôle crucial dans les événements politiques depuis 1979, ont fait d'elle un espace d'un cosmopolitisme rare en Iran, focalisant différents enjeux sociaux, urbanistiques, politiques et bien sûr religieux. D'un côté, elle apparaît comme isolée par les Iraniens d'inspiration moderniste, principalement de la classe moyenne de grandes villes comme Téhéran ; de l'autre, elle attire d'innombrables individus et groupes d'origines très diverses, pour de simples passages ou des établissements durables, motivés par les inspirations religieuses ou scientifiques. C'est un carrefour où circulent quotidiennement, autour de son sanctuaire (*haram*), des pèlerins de tous âges et de toutes nationalités ; c'est aussi un centre académique unique, un foyer d'échanges d'idées religieuses, philosophiques et politiques, rayonnant dans tout le monde chiïte grâce au dynamisme et à l'avancement technologique de ses institutions. Dans cet article, nous présenterons les dynamiques cosmopolites de cette ville afin de montrer comment, dans le contexte national et régional, la sacralité et l'autorité du religieux suscitent des pratiques et des espace-temps hybrides, et comment ce cosmopolitisme religieux participe à la circulation de modèles socioculturels, urbanistiques, économiques et idéologiques nouveaux dans la région, au-delà des encadrements, régulations ou politiques nationales.

Mots clés : Qom, chiïsme, Iran, lieu saint, clergé, projet urbain, cosmopolite

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Derrière ces murailles secrètes, je désirerais savoir comment on comprend l'amour et la mort ?

(M. Barrès, 1923, cité par Depaule., p. 32)

La ville de Qom, située à 125 km au sud de Téhéran, est une ville plate et aride, entourée d'un désert salé et de collines bariolées de couleur ocre jaune et rouge¹. Terne et silencieuse, elle représente depuis toujours la piété chiïte dans toutes ses dimensions et contradictions : à la fois politique et quiétiste, rationnelle et passionnelle, raisonnable et apocalyptique, attachante et inquiétante. Elle est à la fois une tanière des mystiques les plus solitaires, une base intellectuelle des dirigeants actuels du pays et une source abondante d'inspiration pour les phénomènes de masse ; en même temps réputée pour l'ennui incertain de la vie quotidienne des gens ordinaires et des séculiers.

Qom passe pour être la ville « des contraintes au nom de la religion »², à l'atmosphère plus stricte et austère que les autres villes d'Iran. Aujourd'hui plus que jamais, elle est considérée comme la ville de la norme cléricale, celle qui structure le gouvernement depuis la révolution 1979. Cette représentation est particulièrement véhiculée par les Téhéranais de la classe moyenne qui, pour la plupart, n'y ont jamais mis les pieds.



Figure 2 Cimetière de Sheykhân, près du haram, Photo : S. Parsapajouh, 2017

¹ À titre indicatif, la température moyenne de la ville est de 20°, et le taux de précipitation annuelle est de moins de 12 millimètres. Elle est située à l'ouest de Dasht-e Kavîr, l'un des deux plus grands désert d'Iran. La terre de ce désert est surtout composée de plâtre, de sel et de chaux. La ville est située entre deux grands lacs de sel, le Hoz Soltân à l'ouest et le Daryacheh-Namak à l'est, dont les rives sont stériles. Le sel suinte dans l'eau courante de la ville de Qom. Ainsi celle-ci est aussi réputée, non sans tristesse, « la ville de l'eau salé », et la recherche de l'eau potable fait encore partie aujourd'hui de la vie quotidienne : parmi les scènes urbaines courantes, on trouve au coin d'un quartier un point d'accès à l'eau douce et quelques personnes, des gallons dans la main, en attente de leur ratio avec une carte payante.

² Khosrokhavar, 2009, p. 12.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Pourtant, ce qui frappe quand on y pénètre en tant qu'« étranger », anonyme et candide, c'est toute autre chose. D'abord, il s'agit de la ville la plus cosmopolite du pays par le nombre de ses habitants et passagers étrangers, dont nous parlerons plus précisément plus loin dans cet article. Ensuite, au niveau intellectuel, il s'agit d'une sphère vaste et profonde, très hétérogène - contrairement à son image -, d'une grande diversité d'opinions, de débats discordants, allant des problématiques concernant les petites particules d'ici et maintenant, jusqu'aux dimensions les plus intemporelles de l'être.

On a pu désigner Qom comme l'équivalent chiïte du Vatican ou comme l'Oxford chiïte³. C'est qu'elle comprend en son sein deux pôles cruciaux : le sacré, concentré dans le sanctuaire de Fâṭima Ma'sûma (sœur du huitième Imam), et la science, disséminée dans d'innombrables écoles religieuses (voir plus bas). Il est remarquable que la ville de Mashhad, abritant en son sein le sanctuaire du huitième imam lui-même et autant d'écoles religieuses, ne partage pas la qualité sociétale de la ville de Qom⁴.



Figure 3le sanctuaire de Fâṭima Ma'sûma (sœur du huitième Imam). Photo : S. Parsapajouh, 2017

À Qom n'existe pas autant ce que l'on peut appeler ailleurs, non sans réserve, « l'espace public » de la ville iranienne : cinémas, salles de théâtre, cafés, parcs publics, centres commerciaux, grandes avenues où flânent et discutent les jeunes gens. Mais il existe à Qom une autre forme d'espace public. Les cours des mosquées, des mausolées et des cimetières, sont constamment remplies d'une foule d'individus, qu'un œil non habitué croirait entremêlés bien qu'ils soient soumis à des normes sévères. Cette foule, d'ailleurs, est constituée d'entre-soi de petites colonies de pèlerins. Il n'y a pas de cafés mais d'innombrables échoppes à jus de fruits, toujours remplies, elles aussi, de petits groupes familiaux, amicaux (du même sexe) ou organisés.

³ Michel Eltcheninoff, 2014,

⁴ Pour avoir une idée de comparaison, voir : Bémont, 1969, p.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Fait exceptionnel dans le paysage urbain iranien, le centre-ville est animé tout au long de la nuit. Les femmes, en particulier, y circulent librement et en sécurité, déambulent entre leur lieu de séjour et le sanctuaire, s'attardent dans les cours des mausolées, papotent debout ou assises au ras du sol, au bord d'un bassin ou sur les bancs publics, et se font plaisir en consommant des jus de fruits ou en achetant des objets pieux dans les nombreuses boutiques ouvertes toute la nuit⁵.

La ville a d'autres espaces collectif (pour ne pas dire « publics ») spécifiques qui lui sont propres. Mentionnons d'abord les maisons (*beyt*) des grands ayatollahs – juristes possédant la plus haute autorité –, en activité ou défunts, comme Borujerdi, Golpaygâni, Khomeiny, Abtahi, etc. Ces demeures dont rien, à l'extérieur, ne laisse présager des dimensions et du raffinement intérieur, sont ouvertes au public à de larges horaires. On y est reçu avec un verre de thé ; on peut y rester tant qu'on veut, assis sur les tapis rouges qui couvrent le sol, et discuter avec qui l'on veut. Toutefois, qui n'est pas habitué du lieu se rend vite compte qu'il est étranger à ce monde d'entre-soi. Les religieux qui y sont présents, des représentants de l'ayatollah, ne sont pas là pour accueillir des visiteurs curieux mais pour répondre aux questions de droit, réciter ou diriger des prières. L'espace n'est pas séparé entre hommes et femmes, tout simplement parce que les femmes n'ont pas l'habitude d'y aller. Bien que rien ne dissuade une femme d'y entrer, qu'elle se voie reçue gentiment avec un verre de thé, elle sent progressivement, dans les regards qui se baissent et les têtes qui se tournent, s'installer un malaise lui signifiant que l'entrée d'une femme est inattendue, voire inopportune. À ce genre d'espace public religieux appartiennent aussi les *hey'at* et les *boseynieb*⁶, où s'appliquent les mêmes contraintes.

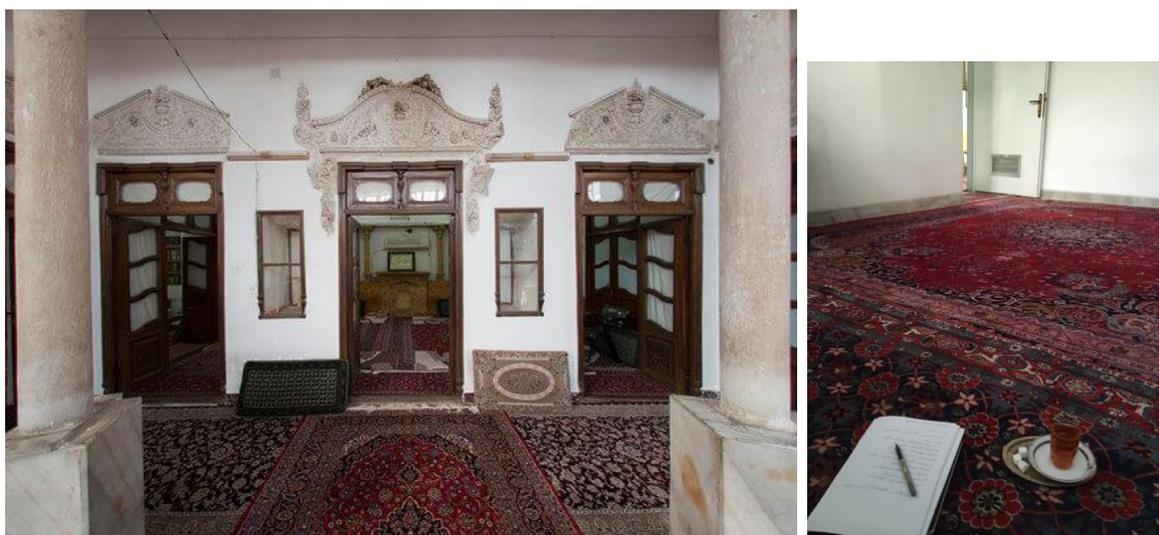


Figure 4 : à gauche : la beyt de l'ayatollah Borujerdi, à droite l'intérieur de la beyt de l'ayatollah de Golpayegani

Ailleurs, dans la plupart des autres espaces religieux ou scolaires, femmes et hommes sont séparés. Certains lieux, comme nombre d'écoles religieuses et centres de recherche, sont exclusifs aux hommes. Mais on compte aussi un séminaire (*boz'eh*) uniquement féminin (Jâme'a t-az-Zahrâ) en plein cœur de la ville, conséquence du désir croissant manifesté par les femmes durant les dernières décennies de faire des études religieuses⁷.

Bref, Qom est un carrefour où circulent quotidiennement des pèlerins, hommes, femmes, enfants, de tous âges, de nationalités différentes (phénomène rare en Iran) ; il est un foyer

⁵ Bémont avait observé en 1969 : Les femmes qui ont la sagesse de porter le tchador, quelle que soit leur région ou leur classe sociale, ne se risquent jamais au dehors le visage dévoilé. (...) Car Qom est un lieu saint (p.180).

⁶ Lieux de commémoration du martyr de l'imam Husayn et les cérémonies traditionnelles de la tragédie de Karbala.

⁷ Il s'agit de Hozeh des femmes, situé sur l'ancien emplacement du jardin Salâriyeh.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

d'échanges des idées religieuses, philosophiques et politiques dans le monde chiite avec ses innombrables universités, écoles religieuses, bibliothèques et centres de recherche, tous très avancés dans les domaines de la technologie et de l'informatique.

Dans cet article, en passant par un aperçu historique, nous essayons de présenter les dynamiques cosmopolites de cette ville pour montrer comment, dans le contexte national et régional, la sacralité et l'autorité du religieux suscitent nombre de pratiques et d'espace-temps hybrides, et comment ce cosmopolitisme religieux participe à la circulation de modèles urbanistiques, économiques, socioculturels et idéologiques dans tout le monde chiite, au-delà des encadrements, régulations ou politiques nationales.

Cette recherche, est basée sur des observations et des entretiens effectués au cours des dernières années, mais aussi des sources historiques, des archives, et des résultats de rares recherches déjà effectuées sur cette ville.

Qom. Une ville ancrée dans l'histoire chiite

Les habitants de Qom sont fiers de dire que Qom est la première ville véritablement chiite au monde⁸. D'après l'auteur de *L'Histoire de Qom (Târikh-e Qom)*, (Hasan b. Muhammad b. Hasan b. Sâ'ib b. Mâlik Ash'arî Qummi, 10^e – 11^e siècle), la ville aurait été fondée une seconde fois en 713 par des Arabes originaires du Yémen⁹, de la famille des Ash'arî¹⁰, venant de Kûfa en Irak, partisans de 'Alî b. Abî Tâlib (m. 661) et de ses enfants. Ces proto-chiïtes auraient été persécutés par les sunnites¹¹, avec à leur tête al-Hajjâj b. Yusuf¹², l'ennemi acharné des premiers 'alides. Réfugiés en ce lieu, les Ash'arî auraient commencé par s'entendre avec les Perses zoroastriens (*majûs*), péjorativement appelés en français « guèbres » (persan *gabr*) implantés ici de longue date¹³, avant de les contraindre en s'accaparant leurs terres et leurs ratios d'eau – l'élément vital de cette oasis. Durant les décennies suivantes, ils transformèrent le lieu en un centre urbain important¹⁴ en y installant des *qanâts* (systèmes d'irrigation), des mosquées et des commerces¹⁵. À peine un siècle après leur installation, en 813, furent fondés des centres scientifiques dont la réputation ne tarde pas à rivaliser avec ceux d'Ispahan. Le pouvoir des Ash'arî s'étendit ainsi sur les régions

⁸ Le chiisme est devenu la religion officielle de l'Iran en 1501, avec l'avènement des Safavides, huit siècles après le début de l'islam.

⁹ Il n'y a aucune certitude quant à la date de sa première fondation. Mais selon F. Bémont, il aurait existé depuis l'époque antéislamique, même il est possible qu'une agglomération s'y soit formée dès les temps préhistoriques, et une légende la fait remonter à une dynastie mythique mentionnée dans les textes d'Avesta (1969, p. 170)

¹⁰ D'après certains (Nobân, 2002, p. 24) le premier des Ash'arites qui conquiert la ville fut Abû Musâ lui-même, en 23 h.. Le fait paraît toutefois improbable d'après d'autres sources historiques attestant qu'Abû Mûsa avait des responsabilités politiques et militaires sur d'autres terres conquises à cette époque. De plus, la figure d'Abû Musâ Ash'ari est loin d'être appréciée par les chiïtes duodécimains puisqu'il fut celui qui acta, lors de la bataille de Siffin (date), l'arbitrage défavorable à 'Alî contre Mu'âwiya, le futur fondateur de la dynastie omeyyade. Des hadiths rapportés des imams chiïtes témoignent de leur méfiance à son égard (Ibn Babuyeh (a), p. 485-499 ; Ibn Bâbûya (b), vol.2, p. 126 ; Mas'ûdî, vol.2, p. 395). À propos de Abû Mûsa Ash'arî, voir également Veccia Vaglieri, 2007.

¹¹ Y. Richard, in Amir-Moezzi, p. 60 ; voir aussi : *Târikh-e Qom*

¹² Al-Hajjâj b. Yusuf (661-714), gouverneur d'Irak, fut l'un des piliers du régime omeyyade naissant, éliminant nombre de ses adversaires, à commencer par les chiïtes. Il est connu par sa cruauté envers eux (voir : A. Dietrich, 2012) ainsi que pour son hostilité à l'égard de la civilisation des Perses (voir Bîrûnî, *Al-âthâr al-bâqiya*, p. 35-36). À propos de la fuite des Ash'arîs de Koufa par peur de Hajjâj, voir Modaresi Tabatabab'i, *Qom-nameh*, p. 74.

¹³ La ville de Qom était un ancien centre zoroastrien et de nombreux temples de feu s'y trouvaient, ainsi que dans ses alentours, notamment à Jamkarân dont il sera question plus loin (voir : *Târikh-e Qom* ; Amir-Moezzi, 2006, p.)

¹⁴ Cf. *Târikh-e Qom*

¹⁵ « Tawâ'if wa Iyâlât-e dâr al-Imân-e Qom », 1296, in : *Qom-Nâmeh*, Muddarisi, 1364, p.75

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

avoisinantes de Sâveh, Kâshân, Tafresh et Hamedân. Leur territoire attint bientôt la frontière de Qazvin à l'ouest, d'Ispahan au sud, du Deylâm et du Tabarestân au nord (l'extension vers l'Est étant impossible à cause du désert). Ainsi, « cette bourgade imâmite devint par intermittence capitale, avant même que les Safavides, au XVI^e siècle, en officialisant le shiisme, la réhabilitent avec éclat »¹⁶.

Ces arabes Ash'arî fondateurs de Qom, auraient été fiers, dit-on, d'avoir été parmi les premiers chiïtes du vivant même du Prophète, avant même que les disputes sanglantes de sa succession ne commencent (en 632), et que la communauté ne se divise ; fiers d'avoir combattu aux côtés de Ali lors de la bataille de Siffin (657) ; mais encore fiers de s'être révoltés aux côtés de Mukhtâr¹⁷ contre les Omeyyades (686), pour venger le sang de Husayn et des martyrs de Karbala (680/1). Durant les décennies suivantes, leur ferveur chiïte ne se démentit pas : depuis Qom, ils continuèrent à entretenir une relation étroite avec les imams chiïtes successifs, jusqu'à l'« occultation majeure » du douzième imam, le Mahdi, en 940¹⁸. Une cinquantaine de ces Ash'arî sont comptés parmi les rapporteurs et compilateurs de hadith imâmites, parmi lesquels on peut mentionner : Ahmad b. Ishâq¹⁹, Zakaryâ b. Adam²⁰ et Ahmad b. Muhammad b. Isâ²¹. Ils auraient composé près de cent soixante livres qui auraient fait partie des quatre cents sources chiïtes disparues²² ; on en trouve des traces dans les compilations de hadiths imâmites plus tardives de Saffâr al-Qummi (m. 902)²³, Kulayni (m. 940)²⁴, Humayri (9^e-10^e siècles)²⁵, Ibn Babuyah (m. 941)²⁶, Shaykh Sadûq (m. 992), Ibn Quluyah Qummi (m. 977)²⁷, Shaykh Tûsî (m. 1067), Ibrâhim b. Hâshim Qummi (9^e siècle), Sahl b. Ziyâd Adamî Razî (m. 868)²⁸, etc.²⁹. Plusieurs de ces savants étaient habitants de cette ville, comme l'indique le nom de Qummi, et auraient assisté aux cours des trois derniers imams avant le Mahdi occulté (avant 870, seuls Saffâr Qummi et le dernier Râzî).

Ainsi, Qom devint, surtout à partir du 9^e siècle, à l'époque de l'imamat de Ja'far as-Sâdiq, un centre scientifique et religieux chiïte rivalisant avec Kufa³⁰, ainsi qu'un havre de paix pour les chiïtes subissant les persécutions des Abbassides. Parmi les premiers chiïtes installés dans la ville,

¹⁶ Yann Richard, 2006, p.61.

¹⁷ Mukhtâr b. Abu Ubayd al-Thaqafi (622-687)

¹⁸ C'est lui qui est censé réapparaitre à la fin des temps, « quand les cœurs seront remplis de cruauté, et le monde d'injustice » (phrase attribuée au Mahdi, dans sa dernière missive ; voir Shaykh Sadduq, *Kamâl ad-Din*, éd. Ghaffari, vol.2, p. 516. D'après une légende, le lieu de sa réapparition, où ses compagnons seront rassemblés pour le soutenir, sera un lieu nommé Jamkarân, à proximité de la ville de Qom ; j'y reviendrai. Voir là-dessus Mohammad Ali Amir-Moezzi, 1996, 154-161.

¹⁹ Ahmad b. Ishâq Ash'ari Qommi (260 h.), contemporain des quatre derniers imams, a été un des représentants du onzième à Qom (*Târikh-e Qom*, p.211 ; Kulayni, *Kâfi*, vol.1, p. 513) et l'assistant du premier Nâ'ib (« député ») de l'imam caché pendant son occultation mineure de 870 à 940 (Saddûq, *Kamâl ad-Din*, vol.2, p. 442).

²⁰ Sa tombe est située et vénérée aujourd'hui dans le cimetière de Sheykhân, tout près de la cour du sanctuaire de Ma'sumeh à Qom.

²¹ Traditionniste du 9^e siècle qui auraient reçu des enseignements des neuvième et dixième imams chiïte.

²² Voir : *Pishgâmân-e tashayû'*, p. 57 ; Kohlberg, « al-uşûl al-arba'umi'a »

²³ Abu Ja'far Mohammad b. Hasan b. Furukh Saffâr Qommi, l'auteur de *Basâ'ir ad-Darajât*

²⁴ Mohammad b. Ya'qûb Kulayni (m. 940), compositeur du *Kâfi*, sans doute l'ouvrage de hadith imâmite le plus canonique.

²⁵ Abdallah b. Ja'far Humayrî l'auteur *Qurb al-Isnâd* et *Kitâb al-Ghayba*

²⁶ Ali b. Husayn b. Mûsâ b. Babuyeh, Il est le père de Shaykh Sadûq.

²⁷ Abu al-Qâsim b. Mohammad b. Ja'far b. Mûsâ b. Masrûr, l'auteur de *Kâmil al-Zyârât*

²⁸ Auteur de *al-Tawhîd* et *al-Nawâdir* [ce livre existe-t-il encore ?]. Il fut chassé de Qom, accusé d'être un « exagérant » (*ghâlî*), après quoi il vécut à Rey.

²⁹ *ibid.* 50-63

³⁰ Nobân, p.25.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

on compte aussi de nombreux enfants et petits-enfants des imams³¹, dont les tombeaux constituent des lieux importants de visites pieuses, le plus important étant celui de Fâṭima Ma'ṣūma, la fille du septième imam et la sœur du huitième imam (cf. infra).

En 1220, les Mongols attaquèrent Qom et massacrèrent une grande partie de sa population ; un siècle plus tard encore, la ville était encore en ruine³². Sous les Safavides (16^e – 17^e siècles), grâce à leur politique religieuse en faveur du chiïsme, Qom commença/recommença à jouir d'une prospérité relative³³. Mais quand les Afghans s'emparent de la ville, une première fois en 1722, une seconde fois en 1725, ils détruisent les *qanats* et ravagent les habitations³⁴. Des attaques si massives que sur 15.000 maisons recensées par Chardin en 1673, il n'en reste plus que 30 pour près de 300 habitants en 1796, selon le décompte d'Olivier³⁵.

Les rois Qajar (1786-1925), auxquels on doit l'établissement de Téhéran comme capitale, manifestent leur extrême dévotion dans le soin consacré au sanctuaire de Fâṭima Ma'ṣūma, lui ajoutant de splendides ornements et des aménagement architecturaux. Mais ils n'accordent à la ville elle-même aucune faveur ou importance particulière³⁶. Qom se développe très timidement, apparaissant, durant toute la période Qâjâr, comme une ville-sanctuaire, voire comme une ville-cimetière (cf. plus bas). Toutefois, grâce à sa madrasa Astâneh³⁷, Qom gardait une activité vivante et représentait l'un des foyers de l'enseignement chiïte en Iran, aux côtés d'Ispahan et de Mashhad, sans avoir encore la renommée de Najaf (surnommé *dâr al-'ilm*, « la ville de la science ») et d'autres villes irakiennes comme Hilla, Karbala et Samarra³⁸. Cette école est notamment célèbre pour avoir abrité le célèbre savant, traditionniste et philosophe chiïte de l'époque safavide Mulla Muḥsin Fayḍ Kâshânî (m. 1680). Le bâti le plus ancien, préservé jusqu'à aujourd'hui, date de 1522 ; il forme actuellement le seuil de la cours Atîq de l'Est du sanctuaire de Fâṭima Ma'ṣūma³⁹.

La ville de Qom, qui reste peu peuplée, semble ne s'éveiller réellement à l'histoire qu'au début du 20^e siècle, lors d'une mobilisation politique sans précédent des religieux. En juillet 1906, près d'un million de religieux de Téhéran s'y rassemblent ou s'y réfugient pour protester contre la politique anti-religieuse du gouvernement. « Qom [devient] donc, en espace de quelques semaines, une sorte d'anticapitale avec laquelle le shah [doit] négocier ... »⁴⁰. Son rôle s'accroît encore dans les événements politiques de 1916, quand la souveraineté du pays est remise en question par les interventions concurrentes des Russes, des Anglais et des Allemands, tandis que des nationalistes encouragés par ces derniers se réfugient à Qom pour échapper à la menace russe⁴¹. Mais c'est en 1922, avec l'arrivée d'un éminent théologien chiïte de la ville de Najaf⁴²,

³¹ Comme Musâ Mubârqa' (210h. Médine-296h. Qom), le fils de Mohammad b. Ali b. Musâ, le 9^{ème} Imam des chiïtes et le frère cadet du l'Imam Hâdî, le 10^{ème} imam.

³² Bémont, 1969, p. 179.

³³ Bémont, 1969, p. 179.

³⁴ Bémont, *ibid.*

³⁵ Bémont, p.181. Le nombre de la population se redresse ensuite régulièrement durant les périodes suivantes : 20 000 en 1896 ; 43 000 en 1926 ; 90 000 en 1943 ; 98 000 en 1956 (cf. Bémont, 181) ; ces Afghans dont parle Bémont devaient être les deux rois Hûtakî, à savoir Mahmud (règne :1722-1725) et Ashraf (règne :1725-1729), qui ont fin au règne des safavides en Tuant leur dernier roi, shah Soltân Husayn (1668-1726).

³⁶ Rahimi-Isfarhil, in : Bémont, p. 179.

³⁷ Astâneh, en persan veut dire le seuil : le seuil du mausolée, ou dans un sens plus général : périmètre du sacré. Elle était appelée ainsi, puisque qu'elle se situait au bord du seuil du mausolée.

³⁸ Cf. Sabrina Mervin, 2010, p.99.

³⁹ Nobân, 2002, p 135.

⁴⁰ Yann Richard, 1996, p. 61-62.

⁴¹ *Ibid.*, mêmes pages.

⁴² Pourquoi Hâ'eri avait quitté l'Irak ? L'écrasement de la révolte des chiïtes en Irak contre le mandat britannique en 1920, écrit Y. Richard, éloigna de nombreux oulémas des centres traditionnels chiïtes de Najaf, Karbala,

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

'Abd al-Karīm Hâ'irī [en persan : Abdolkarim Hâ'eri] Yazdī (1859-1937), que le sort de la ville bascule définitivement. Ce dernier choisit la ville de Qom plutôt que celle d'Arak en raison de la présence de Fâṭīma Ma'ṣūma, pour s'installer et revivifier l'enseignement religieux. Il attire nombre de disciples, dont le jeune Rūh-Allāh Khomeiny lui aussi venu de Najaf⁴³. Il acquiert l'ancien bâtiment de la madrasa Astāneh, la réaménage sur deux niveaux en lui ajoutant une bibliothèque. La madrasa Feyziyeh, ainsi baptisée en hommage à Fayḍ Kāshānī⁴⁴, allait devenir la première école religieuse de la période moderne en Iran⁴⁵.

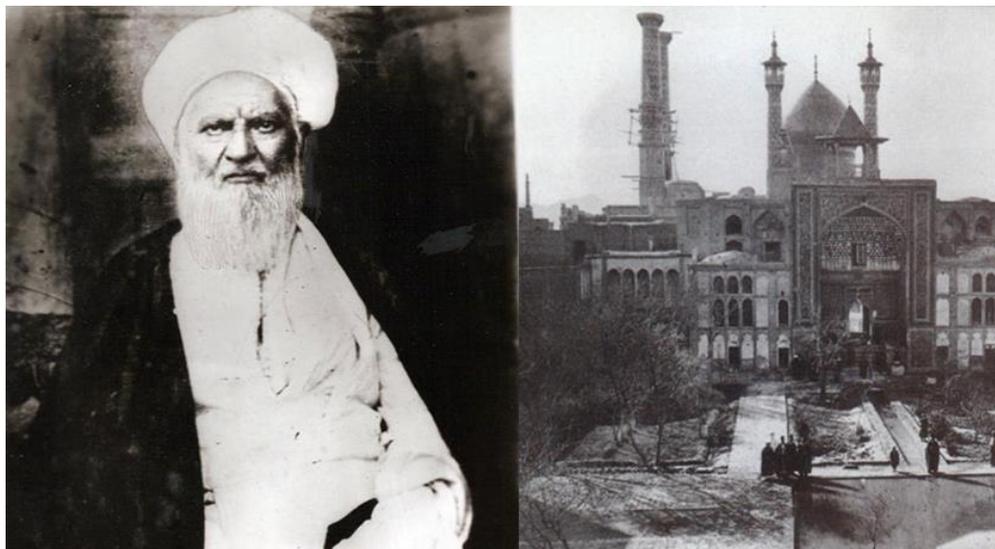


Figure 5 : l'ayatollah 'Abd al-Karim Ha'iri (1859-1937) fondateur de la Madrasa Feyziyeh

Pourtant, au début des années 1920, quand l'école religieuse de l'ayatollah Hâ'eri commence à se développer, Qom se soumet sans résistance à l'ordre martial de Reza Khan Pahlavi, le nouveau roi Iranien. Les oulémas jugent plus redoutable la menace bolchévique et entendent contenir la tendance kémaliste antireligieuse du Shah par une attitude quiétiste⁴⁶. Durant tout le règne de Reza Shah (dates), l'école religieuse de Qom, en étroite relation avec celle de Najaf, ne se mêle pas d'affaires sociales et politiques, et la ville elle-même apparaît essentiellement comme un centre de dévotion populaire autour du sanctuaire de Fâṭīma Ma'ṣūma. Cependant « en courbant la tête, il préparait [peut-être] la véritable revanche »⁴⁷. Suite à la mort de l'ayatollah Hâ'eri, le clergé commence à s'intéresser aux conditions politiques et réagir contre les inspirations

Samarra et Kāzimayn/Kazemeyn. Dans les lieux saints irakiens, les oulémas iraniens avaient développé un enseignement théologique de haut niveau indépendamment du pouvoir politique iranien. Ces villes irakiennes avaient donc servi de bases à la contestation politique contre le pouvoir royal en Iran depuis la fin du règne de Naser ad-Din Shah (dates ?). De là, l'influence des grandes familles cléricales iraniennes rayonnait sur les clercs chiites d'Irak, de Bahreïn, de Syrie et même d'Inde. Mais à partir de ???, sous le mandat des Britanniques, le pouvoir politique en Irak était perçu comme un ennemi direct du clergé chiite (?) (Y. Richard, 2006, p. 198). C'est dans ce contexte que l'ayatollah Hâ'eri et d'autres clercs iraniens décidèrent de rentrer en Iran.

⁴³ Yann Richard, 1996, p. 62.

⁴⁴ Nobân, 2002, p. 135.

⁴⁵ F. Bémont avait constaté en 1969 : « le nombre des étudiants des madrasas de Qom est beaucoup plus considérable que celui de la faculté de théologie de Mashhad. Il y en a environ 5000 » (1969, p.179).

⁴⁶ D'après Y. Richard, outre l'écrasement des chiites par les Britanniques en Irak, deux autres événements traumatisants à l'époque, « obligeaient les oulémas à la plus grande circonspection : la violence de la répression léniniste contre les christianisme et l'islam en Russie et en Asie centrale depuis 1917 et la lente et inexorable montée d'une république laïque en Turquie » (2006, 198). A propos des Bolcheviques et leur présence en Iran à cette époque, voir : Bromberger, 2016.

⁴⁷ Yann Richard, 1996, p. 63.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

antireligieuses du régime et de ses opposants marxistes⁴⁸, et trouvant progressivement une portée populaire importante qui dépassait les frontières de la ville.

Lors du règne du shah Mohammad Rezâ Pahlavi II (r. 1941-1979), vers le début des années 1960, la madrasa Feyzieh rompt avec la tradition quiétiste du maître Hâ'eri pour se politiser, sous l'influence de l'ayatollah Khomeiny. C'est suite au vendredi noir du 15 Khordâd 1963⁴⁹, avec la tuerie exécutée au sein même de la madrasa, l'arrestation de l'ayatollah Khomeiny puis son expulsion à Najaf, que Qom devient un « véritable centre de contre-pouvoir »⁵⁰. La ville de Qom joue un rôle central dans les événements qui aboutissent à la révolution de 1979 : c'est là que se déroulent les négociations secrètes prérévolutionnaires et les manifestations de soutien à Khomeiny entre 1978 et 1979, quand ce dernier était en exil, des manifestations réprimées de manière sanglante⁵¹ ; là qu'est éduquée la première génération du clergé à la tête de l'Iran après 1979. Pour les révolutionnaires comme pour les partisans/nostalgiques de l'ancien régime, Qom et la madrasa Feyzieh représentent le lieu emblématique de la Révolution et de la jeune République islamique. Pourtant, il faut savoir que des clercs et des savants de Qom font entendre des avis divergents sur les questions politiques et la relation du religieux au politique.



Figure 6 : à gauche : 1963, discours de l'ayatollah Khomeiny à madrasa Feiziyeh, à droite : l'ayatollah Khomeiny à Najaf

Quant à la madrasa Feyzieh, elle a donné naissance, surtout depuis la révolution de 1979, à des dizaines d'autres écoles religieuses à Qom. On en compte aujourd'hui plus d'une trentaine. Leur administration a récemment fusionné avec celle de l'université laïque, placée sous l'égide du ministère de la culture de la République islamique d'Iran.

Qom. Une terre sacrée

« ... Car il n'existe pas un quartier sacré aux bords du *haram* : tout Qom est un lieu saint » (F. Bémont, 1969).

Sacralité de la terre de Qom liée aux tombes des saints

La sacralité de Qom paraît a priori mineure au regard de celle des grandes villes saintes de l'islam (La Mecque, Médine, Jérusalem) et des lieux saints chiites (*'atabât*) abritant les sanctuaires

⁴⁸ Cf. Nameh de Qom, 2002.

⁴⁹ Depuis la révolution, cette date est un jour férié du calendrier de la République islamique. Sur cet événement et son rapport avec la mémoire chiite voir : Sepideh Parsapajouh, 2018.

⁵⁰ Yann Richard, 1996, p. 63.

⁵¹ Ibid., même page.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

des imams (outre Médine : Najaf, Karbala, Samarra, Mashhad)⁵². Elle n'en est pas moins omniprésente : y reposent près de 270 descendants du Prophète Muhammad, enfants ou petits-enfants des imams, officiellement reconnus comme saints chiïtes⁵³ et objets de pratiques dévotionnelles. Parmi eux, c'est la sépulture d'une femme, Fâṭima Ma'sûma, qui focalise presque toute la sacralité de la ville. Elle est devenue au cours du temps la principale destination de tous les pèlerinages nationaux et transnationaux et fut à l'origine de la fondation de la première école religieuse de Qom, comme il a été vu plus haut. Il s'agit de la sœur du huitième imam 'Alî al-Riḍâ, fille du septième imam Mûsâ al-Kâzim. Sur le chemin de Baghdâd à Marw où elle allait rejoindre son frère, elle se serait arrêtée à Qom, chez les adeptes de « la sainte famille du Prophète » (*abl al-bayt*) et y serait morte après dix-sept jours de souffrance dans la maison d'un notable de la famille Ash'arî, Mûsâ b. Khazraj, en 816⁵⁴. On l'a enterrée dans la même maison, située dans un verger alors à la périphérie de la ville. Sa tombe est devenue au cours du temps le sanctuaire le plus important de la ville, qui s'agrandit désormais autour de lui. Plus de cinquante ans après sa mort, en 871, la petite-fille de son frère, fille du neuvième imam al-Jawâd, une dame vénérée nommée Zaynab, a fait construire le premier dôme sur son tombeau ; après elle (Zaynab), nombre de femmes *sâdât* (descendantes du Prophète) seront enterrées auprès de Fâṭima. À l'époque ilkhanide, après la destruction de la ville par les Mongols, une fille de Timour (m. 1405), musulmane très pieuse, a fait des dons généreux pour la restauration du tombeau de Fâṭima⁵⁵. Puis un vizir de Tughrul-Beig (m. 1063), Abolfadl 'Arâqi, a fait construire un bâtiment plus important sur le tombeau. Enfin, à l'époque safavide, après la proclamation du chiïsme comme religion officielle de la Perse, Shah 'Abbâs le Grand (m. 1623) entreprend à la fin du XVI^e siècle la construction du splendide sanctuaire abritant aujourd'hui encore la sépulture de la sainte⁵⁶. Il devient un lieu de pèlerinage incontournable pour les nouveaux chiïtes, à commencer par les princes. Quatre rois safavides, Shah Safî (1642), Shah 'Abbâs II (1666), Shah Sulaymân (1694) et Shah Hossein (1726) ainsi que rois qâjârs, Fath-'Alî Shah (1834) et Moḥammad Shah (1848), s'y sont fait enterrer. Depuis, le *haram* attire non seulement les foules des vivants – près de 20 millions de pèlerins par an actuellement –, mais aussi des foules de morts. D'innombrables chiïtes pieux demandent à reposer dans l'enceinte même du mausolée, dans la cour, ou plus loin à l'intérieur de la ville, afin d'être enveloppés dans la grâce de Fâṭima Ma'sûma lors de leur passage dans l'au-delà et protégés par son intercession lors du Jour dernier. Bémont écrit : « Selon le Comte de Sercy, qui l'a visitée à la fin du premier tiers du XIX^e siècle, la sainteté de la ville était si réputée que des cadavres étaient transportés d'Asie Centrale pour y être inhumés »⁵⁷. La terre de Qom est donc celle des tombes et des cimetières. Elle l'était même avant de devenir un véritable centre urbain. À l'instar de celle de Najaf⁵⁸, la sacralité de cette terre attire depuis les premiers siècles de l'islam les corps des chiïtes les plus pieux⁵⁹.

⁵² Sur la sacralité de Najaf et Karbala, voir : Sabrina Mervin, 2010 (p.98) ; sur celle de Karbala, voir : Sepideh Parsapajouh, 2016.

⁵³ Par l'Organisation nationale *Hajj va Ziyârat*, « Pèlerinage [à La Mecque] et visites pieuses ».

⁵⁴ Son frère, le huitième imam, meurt peu après elle sur la même route de Marw, à Ṭus, l'actuel Mashhad.

⁵⁵ Bémont, 1969, p. 179

⁵⁶ *Ibid.*, même page.

⁵⁷ *Ibid.*, même page.

⁵⁸ La ville chiïte la plus importante, pour abriter le sanctuaire du premier imam 'Alî ainsi que l'immense cimetière de Wâdi as-Salâm, considéré comme le plus grand cimetière du monde. Voir Yasser Tabbaa et Sabrina Mervin, 2104.

⁵⁹ Une pratique semblable à ce qu'on peut voir dans le christianisme, voir *Naissance du cimetière*

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

قبرستان

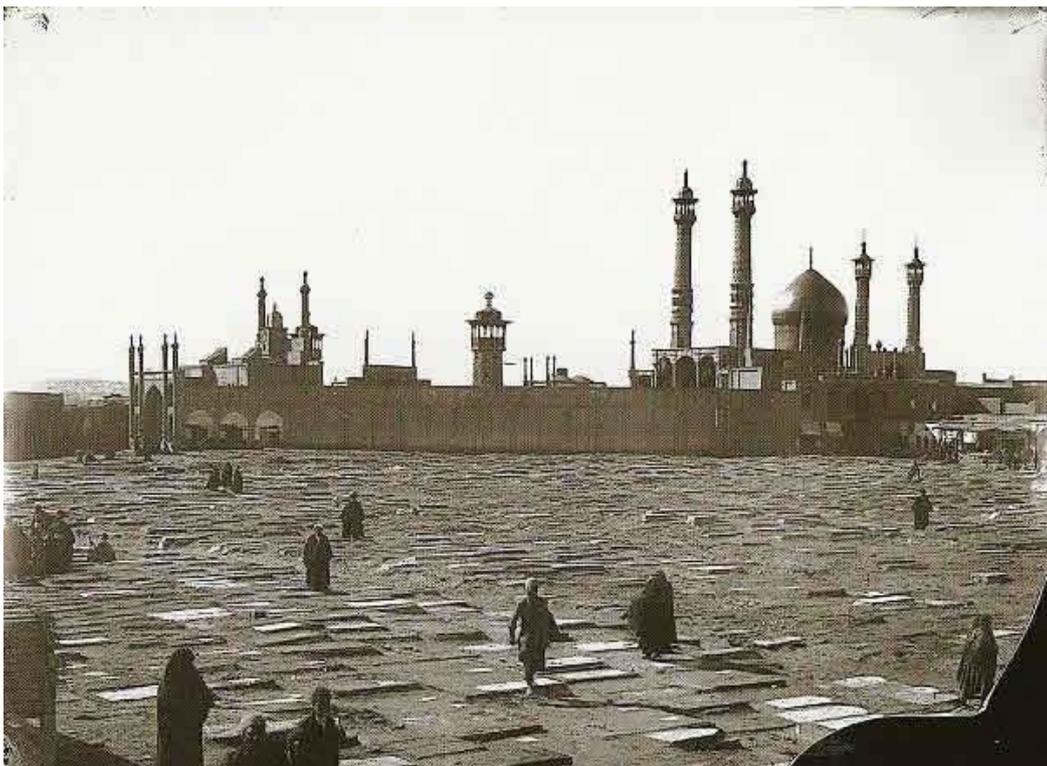


Figure 7 : deux anciennes photos des cimetières de Qom

Dans les plus anciennes images de la ville (croquis, peintures ou photographies)⁶⁰, on est frappé par la quantité de tombes aux côtés des mausolées. D'après les récits de voyages, ce paysage tapissé de tombes constituait l'élément le plus impressionnant aux yeux des voyageurs occidentaux⁶¹. Aujourd'hui encore, malgré la modernisation de la ville et le fait que l'on ait

⁶⁰

⁶¹ Chardin, *Voyage en Perse*, p. 533 ; E. Flandin le mentionne aussi en l'expliquant par le fait que les Iraniens considèrent la terre de Qom comme sacrée (Eugène Flandin et Pascale Coste, *Voyage en Perse*, 1840).

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

contenu les tombes dans des périmètres murés, un libraire de l'avenue Eram me dit que « chaque fois que la municipalité ouvre la terre pour mettre en place une infrastructure, ou que l'on creuse la terre pour construire un bâti, il y a des ossements qui en sortent ». Ces tombes dispersées appartiennent à des morts de toutes catégories : des individus quelconques jusqu'aux saints plus ou moins vénérés, en passant par des maîtres et sages, des savants éminents, des poètes renommés, des martyrs de la Révolution et de la guerre Iran-Irak (1980-1988), ou des hommes politiques contemporains. Certains demeurent anonymes, d'autres font l'objet des visites pieuses nationales et internationales. D'autres encore font l'objet de culte particulier, comme le célèbre chantre, idoles des jeunes gens pieux, Mohammad-Javad Zâker (m. 2010).

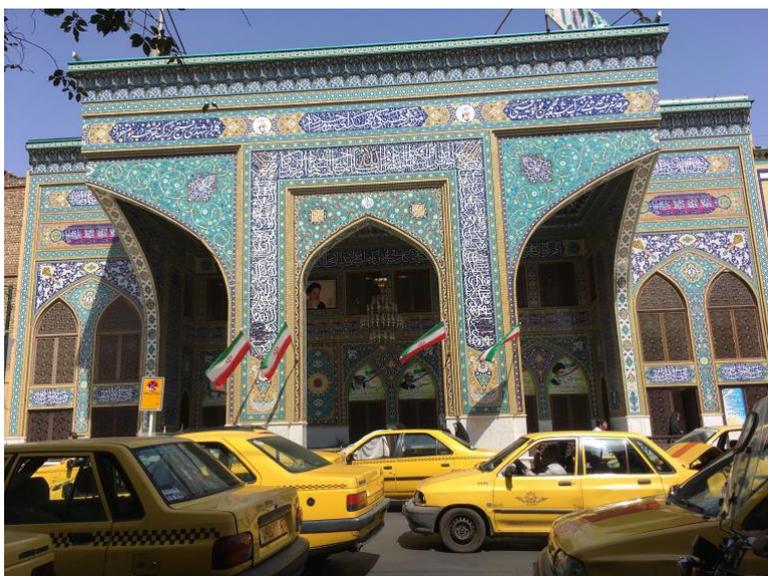


Figure 8 : Photos : S. Parsapajouh 2017

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Figure 9: trois exemples des mausolées et cimetières actuels

Cependant, de ces vastes territoires envahis par les tombes tels qu'ils sont représentés sur les images anciennes, presque rien ne subsiste aujourd'hui, suite aux divers projets d'aménagement urbain. Du cimetière étendu tout autour du sanctuaire que l'on nommait Bâbelân, il ne reste aujourd'hui qu'une petite parcelle entourée de murs, sur l'esplanade devant le sanctuaire, appelée le cimetière de Shaykhân⁶². À lui seul, il abrite les sépultures de plus de 600 savants chiïtes dont Zakariyâ b. Âdam Ash'arî Qummi (IX^e siècle), Mîrzâ Muḥammad Ṭâhirî Qummi (m. 1686), Mîrzâ Abulqâsim Muḥammad Shiftî Qummi (m. 1815)⁶³. Dans les multiples cours adjointes au mausolée depuis la période safavide, se trouvent aussi des milliers de tombes quasi-invisibles sur lesquelles on marche sans s'en apercevoir. Il y en a aussi des deux côtés de l'avenue de Eram qui longe l'entrée principale du sanctuaire. Malgré l'urbanisation massive, Qom demeure, au regard des autres villes iraniennes, une ville des cimetières : vue la quantité très importante de cimetière et de tombe par rapport à la superficie de la ville. Ceci est important considérant la croyance chiïte et la valeur sacrée qu'on attribue à la tombe des *awlyâ-Allah* (les amis et alliés de Dieu) et l'effusion de cette sacralité dans l'entité du territoire.

La sacralité intemporelle de la ville mentionnée dans les textes sacrés

La terre de la ville possède aussi, selon de nombreux hadiths attribués aux saints imams du shî'isme, une sacralité intemporelle. Dans les recueils de traditions les plus anciens, et particulièrement dans des hadiths attribués au sixième imam, Ja'far as-Sâdiq, Qom est l'un des toponymes les plus fréquemment mentionnés.

On peut ainsi lire : « La Mecque est le sanctuaire de Dieu, Médine est le sanctuaire de Son envoyé, Kûfa est celui de 'Alî, et le nôtre [les imâms de la sainte famille du Prophète] est un lieu nommé Qom. [...] Bientôt, une fille de ma descendance sera enterrée dans ce lieu. Et le paradis deviendra évident pour qui lui rendra visite »⁶⁴.

Dans une autre tradition, le même imam déclare : « Cet endroit s'appelle Qom car il s'agit d'un lieu saint (*buq'â*) ayant survécu au Déluge de Noé. C'est là que [l'Arche de] Noé s'arrêta. Qom est un morceau de Jérusalem (*bayt al-muqqadas*) »⁶⁵.

Pour les pieux Qommis la ville est considérée, dans ces traditions, comme le foyer des amoureux de la sainte Famille du Prophète : « le paradis a huit portes, l'une est celle des gens de Qom. Parmi les habitants de toutes les villes et de tous les pays, ce sont eux les bons et les élites de nos chiïtes. Dieu a créé leur nature de notre amitié et leur argile de notre amour »⁶⁶. Mais ce n'est pas tout.

La sacralité de la ville liée la croyance apocalyptique, renforcée par la mosquée de Jamkarân

⁶² *Sheykhân* est la forme plurielle persane, du terme *sheykh* = cheikh.

⁶³ Certains religieux enlèvent même leurs chaussures pour entrer dans ce cimetière. Voir à ce propos : Mina Ahmadiân, 2004, p. 38.

⁶⁴ In : al-Majlisî, *Biḥâr al-anwâr*, vol. 48, p. 317.

⁶⁵ Şafî al-Dîn Muḥammad b. Hâshim Ḥusayni Qommi (m. 790 h.l.), *Khulâsat al-buldân*, éd. Ḥusayn Tabâtabâ'i Mudarrisî, Qom, Hikmat, p. 48. Voir aussi in : *Kitâb-e Qom*, p. 96, et *Biḥâr al-anwâr*, vol. 60, p. 213.

⁶⁶ Phrase attribuée à l'Imam Kâzîm, septième imam chiïte et père de Fâṭîma Ma'sûma. In : al-Majlisî, *Biḥâr al-anwâr*, vol. 57, p. 213 (24).

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Selon certaines traditions, la ville de Qom aura aussi un rôle apocalyptique. Les habitants n'en parlent pas explicitement, mais l'on peut voir de temps à autre ces hadiths reproduits, encadrés et accrochés dans un coin d'une boutique, à côté des portiques d'une mosquée, au seuil d'une madrasa, à l'entrée d'un mausolée ou sur une pancarte éphémère dans une rue quelconque. D'après ces hadiths, Qom rayonnera dans le monde à la fin des temps, par les lumières de sa science. C'est autour de ses foyers que le Qâ'im, le Rédempteur, le Mahdi, réapparaîtra, et qu'il trouvera les hommes prêts à se révolter à ses côtés contre l'oppression et l'injustice.

Deux exemples de ces hadiths attribués au sixième imam, Ja'far as-Sâdiq, sont les suivants :

« Viendra un jour où Qom et ses habitants seront la preuve (*hujjat*) de Dieu auprès des habitants du monde. Ce sera alors le temps de la réapparition de notre Qâ'im. Les anges des cieux éloigneront les maux de cette ville ; nul oppresseur ne s'y intéressera (...) ; Dieu fera disparaître son nom et ses gens de la mémoire des mauvais, tout comme ils auront oublié le nom de Dieu »⁶⁷.

« Bientôt la science et la connaissance auront disparu de Kufa⁶⁸, qui se repliera comme un serpent sur lui-même ; mais elles apparaîtront dans une autre ville que l'on appellera Qom. Cette ville deviendra la source de la science et de la vertu, du savoir et de la perfection. Les sciences effuseront de cette ville vers la totalité de l'univers de sorte que personne n'en sera privé dans le monde. Ce sera le moment de la réapparition de notre Qâ'im. Les incroyants et les oppresseurs auront leur rétribution, puisque Dieu ne châtiara point avant de rendre sa preuve parfaite. Dieu mettra la ville et ses gens comme les légataires de Sa preuve⁶⁹, puisque la terre ne restera jamais sans preuve d'après Sa promesse »⁷⁰.

D'ailleurs une des sept interprétations terminologiques que Safi ad-Din donne du terme « Qom » se base sur une tradition attribuée au même imam, as-Sâdiq : « on appelle la ville de Qom ainsi parce que les gens de cette ville (*balada*) se réuniront avec le Qâ'im de la famille de Mohammad, et resteront redressés (*qâ'im*) et droits (*mustaqîm*) avec lui et l'aideront avec leurs langues, leurs cœurs et leurs âmes »⁷¹.

Ce rôle apocalyptique lié au soulèvement du Mahdi prend encore plus de sens quand on considère la proximité géographique de cette ville avec le petit village de Jamkarân située à 7 km du sud-ouest de la ville, connu grâce à un célèbre lieu mythique, une mosquée-sanctuaire, dédiée au Mahdi, le Rédempteur de la fin des temps. Cette mosquée de Jamkarân est à elle seule l'objet d'innombrables visites pieuses chaque année. Aujourd'hui la sainteté accordée à la ville de Qom se jumèle plus que jamais avec celle de Jamkarân : elles sont toutes deux les pôles de pèlerinages de masse.

⁶⁷ In : al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol.60, p. 213

⁶⁸ Ville de grande importance historique pour les chiïtes. Située au carrefour du monde musulman, à savoir Perse, Egypte, Hijâz (Éthiopie) et Shâm (Syrie), elle fut le centre du gouvernement d'Ali à partir de 657. C'est la ville où les premiers chiïtes (partisans) d'Ali étaient rassemblés. Le corps de l'armée de Kûfa lors de la bataille de Saffîn comprenait plus de 65.000 d'hommes (Tabari, vol.5, p. 80), ce qui montre l'importance de ce centre urbain à cette époque. Ce fut également dans cette ville qu'Ali est tombé en martyr ; que des gens auraient appelé Husayn, par les lettres qu'ils lui ont adressé, à se révolter contre Yazid, le calife omeyyade ; ce fut sur le chemin vers cette ville qu'a eu lieu la tragédie de Karbala ; c'est elle qui abrite la mosquée de Sahla, un autre lieu mythique des chiïtes où auraient prié, d'après leurs croyances, des prophètes comme Idris, Khidr et Ibrahim, ainsi que des imams chiïtes ; et enfin ce sera là où vivra le Mahdi, après sa réapparition à la fin des temps (in : Kulayni, vol. 2, p 495). Pendant les deux premiers siècles de l'hégire, Kûfa a été un centre scientifique très important.

⁶⁹ Le Mahdi est appelé « la preuve de Dieu ».

⁷⁰ In : al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, vol.60, p. 213.

⁷¹ Safi ad-Din Muhammad b. Hâshim Husayni Qommi, 790 h.l., p. 48. voir aussi in *Kitâb-e Qom*, p. 100, et *Bihâr al-Anwâr*, vol.60, p. 216.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Toutefois, cette « petite mosquée sobre, sans aucun ornement et de couleur ocre » de Jamkarân qu'avait visité M.-A. Amir-Moezzi en 1973⁷², est aujourd'hui un sanctuaire gigantesque de 5,5 hectares⁷³, comprenant des cours et des Minâra de style quasi-saoudien, autour de l'ancien mihrâb dédié au Mahdi. L'enceinte comprend aussi le célèbre puit dans lequel les croyants jettent leurs lettres adressées à leur Seigneur du Temps. Ces lieux datent du X^e siècle (984), c'est à dire peu après l'Occultation majeure du douzième imam⁷⁴ ; ils auraient été construits suite à une vision qu'avait eu Hasan b. Mathala Jamkarânî, lors de laquelle l'imam lui-même, accompagné de Khidr Nabî, lui aurait demandé de construire une mosquée sur cette terre dotée d'une sacralité divine⁷⁵. Mais c'est seulement peu à peu et depuis la révolution de 1979, notamment depuis les années 2000 que des aménagements et agrandissements colossaux y ont été réalisés⁷⁶.



⁷² M A. Amir-Moezzi, 1996, p.

⁷³ Zandiyeh, Hassan. *Masjid Jamkaran*, Masjid, n°. 25, Farvardin – Ordibehesht 1375. D'après cet auteur, une surface de 40 hectares, comprenant des vergers et des terrains agricoles, a été rachetée vers le début des années 1990 dans le cadre du projet d'agrandissement de la mosquée. De cette superficie, 5,5 hectares ont été déjà aménagés dans l'enceinte de la cour de la mosquée.

⁷⁴ Amir-Moezzi, 1996, p. 155.

⁷⁵ Cf. Muhaddith Nûrî, *Najm al-Thaqib*, p. 383-388, 1412, Qom. Toutefois, mentionnons que nombre de savants de Qom, ne sont pas certain de l'authenticité de tel ordre attribué au Mahdi.

⁷⁶ Cet agrandissement toutefois a suscité des controverses de la part de certaines branches chiites quiétistes (cf. Amir-Moezzi, 1996).

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>



Figure 10 : La mosquée de Jamkarân: en haut ancienne photo, en bas aujourd'hui

Si on devait autrefois traverser une petite route en bordure de la ville, à la bifurcation de la route de Kashân, pour arriver au modeste village de Jamkarân, on prend aujourd'hui un taxi collectif au centre-ville de Qom à côté du sanctuaire de Fâtima Ma'sûma pour arriver en l'espace de quelques minutes à la mosquée de Jamkarân. Il s'agit d'une énorme mosquée, et le village n'existe presque plus. Suite aux aménagements urbains récents, un boulevard de 7 km nommé Payâmbâr Akram, inauguré en 2013, relie directement les deux sanctuaires de Ma'sûmeh et de Jamkarân. Précisons toutefois qu'il s'agit d'aménagements réalisés au prix de la destruction de nombreux quartiers de la vieille ville, de champs agricoles et de vergers de figuiers et de grenadiers qui se trouvaient sur cet axe⁷⁷. En avançant sur le boulevard et en s'éloignant du centre-ville, on découvre au milieu de quelques grenadiers dispersés dans le désert de prodigieux bâtiments modernes en béton, recouverts de verre, de granites et de travertins : ce sont des centres de recherches, des universités ou des maisons d'édifications.

Qom. Mégas projets urbains et cosmopolitisme exceptionnel

⁷⁷ Il est peut-être utile de préciser que cette mosquée devint célèbre, notamment durant l'époque de l'ayatollah Muhammad Taqi Bafqi (1875-1946), qui avait mis en place une marche de pèlerinage entre le Haram Ma'sumeh et la mosquée de Jamkarân, tous les mardi soirs. Il s'agit du même célèbre ayatollah, dont parle Y. Richard (voir : Y. Richard, 1996, p. 62), à qui Reza Shah, entrée en bottes dans le sanctuaire, avait donné une gifle, parce qu'il avait osé rappeler à la reine le devoir d'être voilée dans le sanctuaire, alors que le roi avait mis en place la loi de dévoilement des femmes.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :
<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>



La croissance urbaine de l'agglomération

Avec une surface de 14631 km² (Paris 105,40 km²), Qom n'est plus la petite ville aux bâtiments de pisé ocre que les voyageurs décrivaient ou dessinaient, mais une véritable métropole, avec plus d'un million d'habitants et près de 20 millions de pèlerins par an, qui se présente comme une des rares villes internationales et cosmopolites du pays. Si elle n'était autrefois qu'une ville parmi d'autres de la région de Téhéran, elle est depuis 1996 le centre administratif d'un département à part entière, celui de Qom.

Le plan actuel de Qom est circulaire, à l'instar de Paris, et une rivière, la Qom-rud, asséchée actuellement, la traverse, tout comme la Seine à Paris. Au centre de la ville et au bord de la rivière se trouve le sanctuaire de Fâtima Ma'sumeh, lui aussi un peu comme la cathédrale de Nôtre Dame de Paris.

Depuis les nouveaux aménagements urbains, ce sanctuaire, avec l'ensemble des bâtiments qu'il comprend (occupant actuellement une superficie de 13527 m²), constitue le point d'arrivée et de départ de tous les pèlerins. C'est autour de ce sanctuaire, centre géographique, mais aussi économique, politique et surtout religieux, que la ville s'est développée au cours du siècle dernier. D'après les récits des voyageurs et les dires des habitants experts de l'urbanisme de Qom, jusqu'au début du XX^e siècle ce sanctuaire se situait en marge de la ville, alors que la rivière formait la frontière naturelle de l'agglomération.

Depuis la ville a commencé à s'agrandir autour du mausolée, et c'est notamment depuis la révolution 1979 que la population de la ville a connu une véritable croissance. Selon les chiffres officiels, sa population, estimée à 96 499 habitants en 1956, a été multipliée par onze en l'espace d'un demi-siècle, pour atteindre 1 115 672 habitants en 2007⁷⁸. De même d'après les images aériennes, l'étendue de la ville est restée presque inchangée entre 1955 et 1975, tandis qu'on constate une extension deux fois plus importante à l'issue des deux décennies suivantes (1975-

⁷⁸ Voici les chiffres intermédiaires : 681 253 en 1991, 825 627 en 2000.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

1995), dans la direction non-habitée de la rive droite⁷⁹. Le rôle que la ville a joué dans les changements politiques depuis 1960 et l'importance accordée à la classe des religieux et clercs depuis la révolution peuvent expliquer cette croissance.

La multiplication et le développement des écoles religieuses⁸⁰ et leurs appendices (divers centres de recherches), les aménagements urbains agrandissant les périmètres du sanctuaire, mais aussi la constructions de nouvelles cités résidentielles en périphéries de la ville, ont attiré de nouvelles populations à Qom : la main d'œuvre nécessaire dans les secteurs de la construction, des services et du commerce d'un côté, les étudiants, chercheurs et enseignants, toutes origines confondues de l'autre, mais aussi des réfugiés et immigrants irakiens, afghans et des pays du Golfe.

La ville est alors divisée dans la perception des gens de Qom : derrière le mausolée, vers l'ouest et le nord, débute la partie récente de la ville qu'on appelle *Qom-e no* (nouveau Qom). Il s'agit des quartiers d'ouvriers et d'immigrés ruraux. Ce sont pour la plupart des Shahsavande et des Zand turcophones de Hamedân, de Arâk et de Zanjân, envers lesquels les anciens habitants de la ville éprouvent un certain rejet (pour ne pas dire du mépris et de la méfiance). Les quartiers de cette partie de la ville sont considérés comme des bas-quartiers, moins chers de ce fait, et portant le poids d'une forme de stigmatisation. Pourtant actuellement la moitié de la population (près de 500 000 personnes) habitent dans cette partie de l'agglomération, et ces quartiers passent inaperçus aux yeux non-habitués d'un étranger de passage : aucun signe de démarcation n'est visible entre les deux parties de la ville.

Depuis une vingtaine d'année, la partie ancienne de la rive gauche pâtit ou jouit, selon l'interprétation que l'on préfère, des mégaprojets d'aménagements urbains⁸¹. Ces projets ne cessent de détruire la ville ancienne pour construire des parkings, des hôtels et des foyers pour pèlerins, des centres commerciaux, des grands boulevards et des ponts, mais aussi des centres de recherche, des universités et des maisons d'édition, non seulement dans les périmètres du sanctuaire, mais aussi au-delà, dans les directions Sud et Est. Ces institutions religieuses et scientifiques – les lieux focaux du chiïsme – sont très considérées par les autorités, qui « les privilégient au détriment des lieux résidentiels et au confort des habitants ordinaires » (me confie un architecte habitant de Qom). Il serait trop long d'énumérer la liste de tous ces lieux scientifiques, mais ils posent un problème aux habitants : c'est, poursuit cet architecte, « que tous ces écoles et centres qui envahissent la ville sont généralement fermés au public ; ce sont des *gated communities*. Par exemple le grand jardin public de Sâlâriyeh, qui est un des patrimoines de la ville et qui a toujours été un lieu de passe-temps pour les habitants, est devenu aujourd'hui l'école religieuse des femmes, la Jâme'a t-az-Zahrâ, fermée au public⁸². Depuis l'extérieur, on ne voit que de hauts murs infranchissables au cœur de la ville ancienne laissée à l'abandon. Un autre exemple est celui de l'école de l'ayatollah Makârem⁸³. Un grand verger de grenadier a été détruit pour la construction de l'immense bâtiment de son école. Il y en a d'autres encore : le « palais » du Centre d'étude de *fiqh*, la « citadelle » de Jâmi'a al-Mustafâ, etc. Ce sont toujours d'immenses surfaces murées et closes qui dévisagent la ville depuis moins de deux décennies. La société de Qom est devenue aujourd'hui une société de « caste »⁸⁴. Il y a une classe privilégiée qui a accès à ces

⁷⁹ Bémont avait écrit en 1969 que la ville ne comptait aucun magasin moderne, ni aucune artère à valeur esthétique, lors de son dernier séjour (p. 180)

⁸⁰ Cf. l'article de Mahdi Soleimanieh, dans le même numéro.

⁸¹ Cela n'est pas propre à Qom, presque partout ailleurs en Iran on assiste à ce genre de projets, même si le motif est à chaque fois différent. Cf. Mina Saïdi, 2012

⁸² Mais depuis peu, les femmes intègrent de plus en plus les écoles religieuses. Aujourd'hui on compte 70 000 étudiants répartis dans plus d'une centaine de séminaires autour des *fiqh*, *usul*, hadith et *tafsîr*, tenus par des ayatollahs ou par leurs disciples privilégiés.

⁸³ Madreseh elmiyeh Imam Kâzim. Elle a été inaugurée en 2014, occupe 23 000 m², sur un terrain de 10 000 m² et emploie 100 professeurs.

⁸⁴ C'est d'ailleurs l'expression que Y. Richard a utilisée dans son article (1983, p. 14).

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

« principautés » (*emârat*), inaccessibles par ailleurs à nous autres ; alors qu'auparavant, et ce depuis toujours, les écoles de notre ville étaient des lieux ouverts à tous. Modestes et aux portes ouvertes, elles étaient situées au sein du bazar, dans divers quartiers, etc., et leurs maîtres et élèves faisaient partie des citadins ordinaires de la ville, et en communications constantes avec le monde de leur entourage. Aujourd'hui ils forment une classe à part, distinguée et privilégiée, avec le soutien du gouvernement »⁸⁵.

Les projets de réaménagement urbain

Ainsi Qom est aujourd'hui une ville en totale reconstruction, ou pour mieux dire, un chantier permanent en voie de devenir. Elle deviendra une mégapole chiite par excellence, sans que ses habitants n'en soient ni contents, ni fiers. Pour eux, ici comme partout ailleurs, ces projets d'aménagement urbain sont d'abord des machines de destruction, des superpouvoirs qui blessent le corps de leur ville sans aucune considération locale, qui déchirent leur mémoire des lieux, qui abîment leur lien affectif avec l'espace et qui cassent aussi les attaches sociales des anciens voisinages. Combien de fois ne m'a-t-on pas parlé, avec tristesse et nostalgie, des coins de tel quartier, des ruelles de tel autre, des maisons des notables, des jardins, de tout ce qui n'est plus. La ville est devenue étrange et étrangère pour ses anciens habitants.



Figure 11: Photo: S. Parsapajouh, 2017

⁸⁵ Quand j'ai interrogé cet architecte au sujet des maisons (*bayt*) des ayatollahs dont la porte est toujours ouverte à tous, il me répond : « Ce sont des ensembles privés. Ils ne sont pas rattachés au gouvernement, mais ne sont pas publics non plus ».

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>



Figure 12: Photot: S. Parsapajouh, 2017

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>



Figure 13: trois images concernant les destructions issues des projets de réaménagement urbains autour du sanctuaire.
Photos : S. Parsapajouh, 2017

Le noyau historique devant le sanctuaire, aux anciennes petites maisons basses et aveugles donnant sur la rue, n'est pas encore tout à fait détruit. Il est actuellement le royaume « des Arabes » disent les gens de Qom, pour parler des Irakiens et des Afghans qui l'habitent. En sortant du sanctuaire, en face de la place Astâneh, vers l'ancien quartier de Char-mardân, un petit bout de l'ancien bazar nommé Gozar-e Khân survit encore : c'est un passage couvert de brique en terre crue, à l'instar des anciens bazars des autres villes iraniennes. Il est très animé et plein de petites boutiques, de ruelles ou d'impasses qui bifurquent. Mais l'ambiance y est très différente de ce qu'on connaît d'autres bazar des villes iraniennes : des hommes en *disbdasha* (*qamis*), *kufiya* (keffieh ou *shemagh*) et *aqâl*, des femmes en *abaya* ; on y entend des discussions en arabe. Les affiches et les notes sur les boutiques aussi sont écrites en arabe. Les marchandises et les aliments aussi sont de même : *fatayer*, *manaqish*, *chawarma*, *falafel*, *kebbe*, *samosa*, *kleicha*, *halwâ*, *baqlawâ*, tous récents est inconnus des Iraniens⁸⁶. Parmi toute cette animation, entre les Irakiens, Libanais, Afghans, Pakistanais, Indiens, Azerbaïdjanais, rares sont les Iraniens.

Dans l'avenue principale, encerclant ce centre, on voit de nombreuses agences de voyage et des voyageurs/pèlerins, toutes origines confondues, en petits groupes, avec leurs valises, sacs ou baluchons, qui attendent : une attente qui doit être longue, pour que les femmes, les enfants et les

⁸⁶ Ces mets sont préparés et vendues uniquement dans ce centre-ville de Qom ; dans les quartiers plus éloignés, on ne les voit pas du tout et ce sont les équivalents iraniens qu'on vend.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

vieillards aient le temps de s'installer sur des bouts de tapis, de manger, jouer ou dormir à côté de leurs valises. Différentes sortes de véhicules, voiture (*savâri*), van et minibus, arrivent et partent dans le même temps. Dans cet entremêlement, on entend aussi les chauffeurs qui crient : Shalamcheh, Mehran (des villes frontalières iraniennes), Najaf, Karbala (villes irakiennes), pour remplir leurs voitures. Parmi ces voyageurs, il y a aussi ceux qui ont d'autres types de destinations : les villes balnéaires – au bord de la mer Caspienne –, ou dans de beaux villages, à la recherche d'un air neuf, d'eau fraîche et de rosiers, dans les montagnes de la région : Abyâneh, Niyâsar, Qamsar, Kahak, etc., afin de combler leurs désirs de voyages ou de vacances.

Dans les petites allées, au fond des impasses de ce tissu encore intact, on voit tantôt des tableaux sur lesquels est inscrit *funduq* (terme arabe pour dire hôtel⁸⁷), tantôt des pancartes à vendre (pour devenir des *funduq*)! Les infrastructures urbaines n'étant pas suffisantes, la mairie qualifie ce tissu ancien d'« usé » et a lancé le projet de son aménagement. Or, ce projet est seulement en cours, ou en attente, depuis 1990 ! Et ce tissu, moitié détruit moitié en chantier, reste constamment habité. La vie s'y déroule intensément entre les quelques anciens habitants, les nouveaux résidents étrangers et les pèlerins, auxquels il faut ajouter d'innombrables marchands. Pourtant ces gens, vivent plus ou moins en harmonie dirait-on, malgré leur diversité. Les propriétaires vendent leurs maisons, à bas coût, avant de se faire expulser par la municipalité contre un prix bien inférieur à celui du marché; les Irakiens les achètent, et en font des chambres d'hôtes à louer aux pèlerins, ou bien de précieux pied-à-terre – si près du mausolée qui est la destination principale de tous leurs déplacements⁸⁸ ; les ouvriers afghans célibataires achètent les plus abimées et les moins chères, ne trouvant mieux nulle part ailleurs, pour en faire des dortoirs collectifs. Ces nouveaux habitants « étant étrangers aux lieux, n'ont pas de “*irq*” (ardeur) ni de “*ta'aluq*” (attachement affectif) dans leurs rapports à ces lieux », « ils ne les entretiennent pas ! », « les bricolent avec leurs moyens de fortune pour les rendre un minimum vivable ! » « et se fichent totalement du sort du lieu » (me disent quelques anciens habitant de ce quartier), peut-être parce qu'ils en auront tiré, d'ici les débuts des aménagements, bénéfice.

Tout cela est cause d'une certaine douleur pour les anciens Qommi : ce changement a été brutal dans le temps, les anciens habitants sont encore jeunes et ont de vifs souvenirs. Ils ont quitté ces maisons parce qu'ils « n'avaient pas tellement le choix », parce que « l'ambiance avait changé », etc. Cependant, du fait de circonstances qui mettent leur ville en chantier permanent, leur perception quotidienne les fait se sentir au final écartés ou privés de ces lieux, comme nous l'avons mentionné plus haut : « Moi qui suis l'enfant de ce quartier, je n'y passe plus ! Je me sens étranger dans ce lieu et ai l'impression qu'il n'est plus le nôtre. Ça appartient maintenant aux Arabes. Cela fait presque 25 ans que c'est ainsi. Les commerçants et les clients, tout le monde y est arabe » (un ancien habitant).

Ou encore : « Autour du *haram*, je ne me sens plus chez moi ! Surtout à Char-mardan. Pourtant j'ai grandi là, et pourtant c'est un lieu qui n'a pas encore été détruit. Aujourd'hui il n'y a que des étrangers. Tous les passants, comme tous les marchands, même la langue qu'on parle, même ce qu'on vend, tous me sont étrangers ! Je n'y passe presque jamais, puisque cela me fait du mal ! C'est mauvais de le dire, ils sont nos frères, mais je ne reconnais plus mon quartier, et j'ai l'impression que malgré tout ils me repoussent » (un étudiant de *hozeh*).

⁸⁷ Au lieu du terme persan utilisé ailleurs : Musâfer Khaneh (maison de voyageur)

⁸⁸ Notons que les étrangers n'ont légalement pas le droit d'avoir des biens immobiliers sur le territoire iranien ; cela engendre encore d'autres liens sociaux avec les Iraniens – matrimoniaux – pour que l'investissement devienne possible.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Ces anciens habitants, d'après ce que j'ai pu comprendre, sont pour la plupart partis vivre dans des quartiers plus ou moins aisés et excentrés, vers le sud, ou dans de nouvelles cités⁸⁹ comme Pardisân, Shahrak Emam Khomeyni, Madinat al-'Ilm, aux grands immeubles modernes, en contraste avec la ville basse⁹⁰.



Figure 14: La nouvelle cité Pardisân

Dans la perception des habitants, l'objectif des aménagements récents autour du sanctuaire n'est lié qu'à des intérêts économiques, ou à la volonté de donner l'image d'une ville chiite prestigieuse, en concurrence avec les lieux saints islamiques, d'assurer le confort des pèlerins et l'accessibilité des lieux pour les étrangers, de faire de cette ville une vitrine du chiïsme dans la région. Pourtant ces mêmes habitants se disent habitués aux pèlerins, à vivre aux côtés d'étrangers, et ce depuis toujours, de par la nature et l'origine même de leur ville. Cependant avec les changements récents, l'espace aussi bien que la population de leur ville leur échappent entièrement.

Les quartiers ethniques

Outre ces ségrégations internes de la ville, il existe aussi deux quartiers dits ethniques qui ont été joints à la ville après que les deux sanctuaires aient été reliés. Le premier, situé à 5 km du Sanctuaire en allant vers la mosquée de Jamkarân, est une cité nommée Qâ'im. Il s'agit d'un ancien camp de réfugiés et immigrants afghans, datant des années 1980. Pourquoi un camp d'Afghans ici ? Pour répondre à cette question, il nous faudrait expliquer le phénomène migratoire des Afghans et les conditions de leur accueil en Iran, ce qui serait trop long et demanderait un travail à part⁹¹. Précisons juste le fait que les politiques du gouvernement iranien ont été très changeantes à l'égard des ressortissants afghans. Deux lois cependant demeurent à leur propos, appliquées par l'Administration des affaires des ressortissants étrangers du pays. D'après ces lois, 1) ils ont un droit de séjour seulement dans trois départements entiers du pays, à

⁸⁹ Depuis les années 2000, des projets de construction de logements ont été mis en place, vers le sud-ouest de la ville, notamment au pied du mont Khidr, plusieurs cités se distinguent dans cette extension de la ville. Ces cités sont à la même distance depuis le village de Jamkarân que la ville de Qom.

⁹⁰ Depuis la révolution les religieux ont trouvé de nouvelles fonctions dans diverses institutions, ajoutant une forme de prestige à leur statut social. Le nombre des étudiants des écoles religieuses a ainsi beaucoup augmenté.

⁹¹ A ce propos voir Ami Amiri ; Fariba Adelhah.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

savoir Alborz, Téhéran⁹² et Qom, sinon, dans certaines villes précises, comme Mashhad, où on leur a accordé des territoires quasi-circonscrits⁹³. 2) Ils n'ont pas le droit de circulation d'une ville à l'autre⁹⁴. Ces Afghans, bien qu'ils soient très nombreux à Qom, et malgré leur participation très active à l'économie de la ville, restent un peu isolés, non de par leur propre volonté, mais du fait des certaines discriminations qu'ils subissent aussi bien en termes de droit qu'en termes de liens sociaux : ils sont souvent considérés comme des « étrangers » inférieurs par les iraniens. Cependant, à Qom plus qu'ailleurs, on assiste leur intégration et à des mariages mixtes (notamment entre les hommes iraniens et les femmes afghanes), phénomène inhabituel en Iran.

La deuxième cité, Yazdân-shahr, est située à l'extrémité est de la ville. Il s'agit de l'ancien quartier des Irakiens réfugiés durant la guerre Iran-Irak (1980-1988). Les habitants de ce quartier sont tantôt régularisés sur le territoire, tantôt sans papiers. Les Irakiens sont les plus intégrés parmi les « étrangers » de Qom. Le nombre d'Irakiens actifs dans les secteurs du commerce et de l'hôtellerie est considérable, et on assiste à un important métissage entre Irakiens et Qommi par des liens matrimoniaux. Cette mixité, tout aussi exceptionnelle en Iran, peut s'expliquer par les origines mêmes de la ville, remontant au IX^e siècle, et par ses liens initiaux avec les villes irakiennes de Najaf, Kûfa et Karbala ; des liens qui ont été renouvelés autour des lieux saints et des centres d'études chiïtes à différentes reprises au cours de l'histoire. Et, comme nous l'avons vu, Qom fait partie d'un ensemble de villes chiïtes en communication constante, au delà des frontières nationales. Ces liens ont connu deux moments plus importants. Le premier remonte à 1922 et la réédification de l'école religieuse en contact direct et étroit avec l'école de Najaf ; un lien entretenu durant les années précédant la Révolution, et renforcé avec la constitution de la République islamique. À ce propos il est intéressant de noter que, outre les différentes générations des ayatollahs les plus importants du pays, de nombreux hommes politiques iraniens actuels sont des binationaux nés en Irak.

En second lieu, outre ces liens historico-religieux et familiaux, les événements géopolitiques contemporains sont aussi la cause de l'immigration de populations laïques depuis l'Irak, comme la guerre Iran-Irak (1980-1988), ainsi que les conflits internes de l'Irak et la répression contre les chiïtes depuis 2000. À la suite de la guerre, ce sont à la fois une grande partie des réfugiés⁹⁵ et des captifs de guerre qui ont été installés à Qom.

À cette liste, ajoutons également les immigrés koweïti venus s'installer à Qom, suite à la guerre du Golfe. Cependant ceux-ci, ayant des moyens financiers plus importants, se sont plus ou moins rassemblés dans les quartiers chics de la périphérie de la ville (avenue Rajâ'i, boulevard Sommayeh). Et enfin, le cas des libanais, qui se sont eux aussi installés à Qom depuis les années 1980, favorisés par les liens géopolitiques, idéologico-scientifiques chiïtes entre le Hezbollah et la République islamique. La plupart d'entre eux sont dans des écoles religieuses et des centres de recherche.

Les étudiants étrangers

⁹² Hormis le 13^e arrondissement, occupé par un parc naturel/forêt.

⁹³ Leur séjour est littéralement interdit dans 15 départements montagnards et frontaliers. Le gouvernement l'applique selon la convention de 1951 qui permet à un pays d'accueil de limiter la circulation des réfugiés sur son territoire.

⁹⁴ S'ils ont besoin de se déplacer ils doivent déposer leur carte de séjour auprès des autorités et prendre, en échange, une autorisation écrite payante (20 ou 30 000 toman – le prix du pain étant 500 toman) sur laquelle la raison du déplacement et la destination exacte sont indiquées ; à l'arrivée, ils doivent faire signer ce papier par les autorités du lieu, le rapporter ensuite pour récupérer leur carte de séjour. Cela ne concerne que les réfugiés qui sont régularisés sur le territoire iranien.

⁹⁵ Ces réfugiés (près d'un million) de nationalité irakienne étaient par ailleurs d'origine iranienne, habitants des villes saintes d'Irak (appelés Mu'awidîn - ceux qui retournent) depuis plusieurs générations. Ils ont été renvoyés en Iran à l'époque de Saddam, et dispersés dans les villes frontalières, mais aussi à Qom. Cependant la question de leur nationalité, vue l'hyper-complexité de l'attribution de la nationalité iranienne, reste toujours ambiguë.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

Cette diversité plurinationale de Qom doit être encore complétée par deux autres panoramas, à la fois plus variés et moins implantés. Il s'agit d'abord des étudiants des écoles religieuses : plus d'une centaine d'universités, écoles et centre de recherches sont actifs aujourd'hui à Qom. Plus précisément, on compte 35 universités, 38 écoles religieuses, 48 centres de recherches ainsi que de nombreux séminaires indépendants qui ont lieu dans les maisons des ayatollahs. D'après les chiffres publiés par le Centre de l'administration des écoles religieuses de Qom, la ville compte pour ces seules écoles près de 120 000 d'étudiants dont 30 000 étudiants étrangers venant de 103 pays⁹⁶. Ces étudiants étrangers s'y installent souvent avec femmes et enfants, et sont de nationalités aussi diverses qu'afghane, algérienne, allemande, bahreïni, bangladaise, bosniaque, congolaise, chinoise, égyptienne, éthiopienne, états-uniennes, françaises, indonésienne, irakienne, japonaise, libanaise, malgache, malienne, nigérienne, norvégienne, pakistanaise, russe, sénégalaise, syrienne, yéménite, pour n'en citer que quelques unes⁹⁷. Cependant ces étudiants n'entrent pas vraiment, pour ainsi dire, dans la vie ordinaire de la ville, et sont souvent considérés comme d'éternels étrangers de passage, même s'ils restent durant des décennies entières : « Pour nous (Qommi), même si on étudie ensembles avec les Africains et les Européens, ils restent des étrangers. On sait qu'ils ne sont pas d'ici, qu'ils partiront un jour tôt ou tard, même s'ils restent 30 ans ».



⁹⁶ Ces chiffres sont mentionnés d'après les dires du préfet (ostândar) de Qom, le 8 Ordibehesht 1395.

⁹⁷ À ce propos, notons qu'en 1983 Y. Richard avait écrit : c'est Qom qui possède le centre le plus important, le plus réputé et le plus vivant de tout le monde chi'ite attirant de nombreux étrangers irakiens, libanais, pakistanais, tanzaniens, etc. En pratique le corps social appelé *ruhâniyat* est donc un ensemble composite où on peut retrouver différents niveaux sociaux (1983).

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : <https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>



Figure 15: trois exemples de nouvelles constructions : universités de centres de recherches

Ensuite, les pèlerins (*zâ'ir*) aussi diversifiés, mais plus passagers encore, qui font partie de l'identité de la ville depuis presque toujours. Les plus nombreux, outre les arabophones du Moyen-Orient et du Maghreb, sont aujourd'hui les turcophones des Balkans, les Azerbaïdjanais, les Turcs, les urduphones et les Penjâbi, de l'Inde et du Pakistan.

Et pour finir ...

Nous avons vu que la ville de Qom est de par son origine, ses universités internationales et ses pèlerins, une des rares villes internationales et cosmopolites d'Iran, où les gens de différentes nationalités sont constamment mélangés. Cette caractéristique est très exceptionnelle en Iran, aussi bien du point de vue historique, que depuis les changements politiques qui ont eu lieu suite à la constitution de la République islamique. Dans les autres villes iraniennes, le passage d'un « étranger » fait souvent phénomène, car les gens n'ont pas l'habitude d'en voir souvent, ce qui n'est pas le cas dans la ville de Qom.

Cependant il faut faire une petite nuance sur ce trait général des Iraniens, le fait que, comme beaucoup d'autre pays de la région, ils n'ont pas toujours la même attitude à l'égard de tous les étrangers : il y a des étrangers qui bénéficient d'un « chauvinisme » positif, d'un statut presque de noblesse : ce sont les Occidentaux, considérés comme supérieurs. Fascinés par leur étrangeté un peu idéalisé dans leur imaginaire, les gens des autres villes iraniennes les mettent normalement sur un piédestal, et les accueillent chaleureusement. Mais il y a des étrangers infériorisés et stigmatisés, qui subissent de certaines discriminations. C'est le cas des Afghans, comme on l'a dit plus haut, discriminés aussi bien par les règlements étatiques et que par la société. C'est aussi valable pour tout ceux qui entrent dans la catégorie d'« Arabe ». Ces derniers sont de manière généralisée l'objet d'une certaine « antipathie ». Ce qui se renforce parfois, avec l'émergence de différentes tendances de certains iraniens en quête d'une identité dite persane, remontant à la civilisation ancienne, avant la conquête arabe. Ce fait est moins marqué dans la ville de Qom, où les habitants ont pris l'habitudes de vivre avec les Arabes et les étrangers.

Il est rare d'assister dans les villes iraniennes (surtout les villes non-frontalières) à ce cosmopolitisme visible à Qom qui, dès ses origines, a fusionné avec les Arabes. C'est d'ailleurs peut-être « cette origine étrangère arabe (qui) diminue de la légitimité nationale de la ville (Qom) » comme l'écrit Y. Richard (1996, p.60). Alors, même si les gens de Qom se disent, comme les autres le disent d'eux, des gens un peu « fermés » et un peu « hostiles » à l'égard des étrangers de leur ville – que ce soit les Iraniens d'autres villes, les Arabes ou les Européens – du moins font-ils

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/6266?lang=fr>

preuve, beaucoup plus que les habitants d'autres villes iraniennes, d'une certaine entente avec « les autres », témoignent d'une forme d'harmonie et d'équilibre – avec plus ou moins d'ouverture et de gestes d'amitié avec certains plus que d'autres – dans la mixité sociale de leur ville, que tout visiteur peut constater.

Remerciement

Je tiens à remercier très sincèrement les amis et collègues qui m'ont aidé directement ou indirectement avec bienveillance pour préparer ce papier modeste et sûrement incomplet, notamment M. Muhaddethi, M. Seyed Musavi, M. Salehi, Mme. Shalbâf, Mme. Qadyani, Mme. Taherianfard, et M. Yann Richard, et tous les habitants et commerçants de la ville qui ont participé généreusement à ce travail, sans que je connaisse leurs noms.

Bibliographie

- AHMADIÂN Mina (2004), *Sheykhân-e Qom. Zendegi-nameh-ye bozorgân-e madfun dar sheykhân-e kabir*, Qom, Dalil-e ma (1383 h.s.).
- AMIR-EBRAHIMI Masserat (2004), « Public Spaces in Enclosure », *Pages Magazine*, February 2004, Page 1, « Public and private ». [En ligne] <https://www.pagesmagazine.net/en/articles/public-spaces-in-enclosure> [archive]
- AMIR-EBRAHIMI Masserat (2008), « Blogging from Qom, Behind Walls and Veils », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 28, n° 2, p. 235-249.
- AMIRI Amir Mohammad (2017), « Entre inclusion et exclusion des immigrés : le cas des Afghans en Iran. Facteurs démographiques, sociaux et politiques », thèse de doctorat en démographie et sciences sociales, École des hautes études en sciences sociales, soutenue le 3 juillet 2017.
- AMIRI Amir (2018), « Dynamiques migratoires des espaces ruraux en Iran : une étude de cas », *EchoGéo*, n° 45, juillet 2018/septembre 2018. [En ligne] <http://journals.openedition.org/echogeo/16006>
DOI : [10.4000/echogeo.16006](https://doi.org/10.4000/echogeo.16006)
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (1996), « Jamkarân et Mâhân : deux pèlerinages insolites en Iran », Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, p. 154-167.
- BEMONT Frédy (1969), *Les Villes d'Iran. Des cités d'autrefois à l'urbanisme contemporain*, Paris/Gap, Imprimerie Fabre/Imprimerie Louis Jean.
- BROMBERGER Christian (2016), « Milda. De la Baltique à la Caspienne, une trajectoire révolutionnaire », *Ethnologie française*, vol. 46, n° 3, Christian BROMBERGER & Emir MAHIEDDIN (dir.), « 12 figures d'exception », p. 395-403.
- FARSHCHIYAN Reza (2005), *Pishgâmân-e tashayyu' dar Irân*, Qom, Zâ'er (1384 h.s.).
- GHRAGOUZLOO Hassan (2013), *Qom-e qadim. Az safaviyye tâ qâjâr 1637-1911*, Qom, Hassan Gharagouzloo (1392 h.s.).
- HABIBI Mohsen *et al.* (2013), « Adaptive Comparison of Making and Genesis of Public Spaces in Suburban Cities in South of Tehran », Mina SAÏDI-SHAROUZ (dir.), *Le Téhéran des quartiers populaires. Transformation urbaine et société civile en République islamique*, Paris/Téhéran, Karthala/Institut français de recherche en Iran, p. 201-230.
- KHOSROKHAVAR Farhad & NIKPEY Amir (2000), *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*, Paris, Robert Laffont.
- KOHLBERG Etan (1987), « Al-uṣūl al-arba'umi'a », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 10, p. 128-166.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulation transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 :

<https://books.openedition.org/diacritiques/62662?open=fa>

LAUWERS Michel (2005), *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier.

MERVIN Sabrina (2010), « La quête du savoir à Nağaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIX^e siècle à 1960 », Denis HERMANN & Sabrina MERVIN (dir.), *Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries)*, Würzburg, Ergon Verlag.

MOHAMMADI ESHTEHARDI Mohammad (2001), *Hazrat-e Ma'sûmeh, Fâtemeh-ye dovvom*, Qom, Nashr-e akhlâq (1380 h.s.).

MOTTAHEDEH Roy (1985), *The Mantle of the Prophet. Learning and Power in Modern Iran*, New York, Simon & Schuster.

MUHADDITH Nûri (1991), *Najm al-thâqib*, Qom, Masjed-e Kamkarân (1412 h.l.).

MUDARRESI TABÂTABÂB'I Hossein (1985), *Qom-nâmeh*, Qom, Ketâbkhâneh-ye Ayatollah Mar'ashi Najafi (1364 h.s.).

NOBÂN Mehrozamân (2004), *Simâ-ye mirâth-e farhangi-ye Qom*, Tehrân, Sazmân-e mirâth-e farhangi (1383 h.s.).

PARSAPAJOUH Sepideh (2016a), *Au cœur d'un bidonville iranien. De Zurâbâd à Islamâbâd*, Paris/Téhéran, Karthala/Institut français de recherche en Iran.

PARSAPAJOUH Sepideh (2016b), « La chasse de l'imam Husayn. Fabrique et parcours politique d'un objet religieux de Qom à Karbala », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 174, avril-juin 2016, Jean-Pierre ALBERT *et al.* (dir.), « La force des objets. Matières à expériences », p. 49-74. [En ligne] <https://journals.openedition.org/assr/27703>

PARSAPAJOUH Sepideh (2019), « Religiosités entre étatisation et réappropriation populaire. Les cérémonies de Ashura en Iran », Simona TERSIGNI, Claire VINCENT-MORY & Marie-Claire WILLEM (dir.), *Appartenances in-désirables. Le religieux au prisme de l'ethnisation et de la racisation*, Paris, PETRA, p. 175-197.

PARSAPAJOUH Sepideh (2021), « Pouvoir du lieu, médiation du texte : Remarques anthropologiques sur la visite pieuse à Karbalâ », *Studia Islamica*, vol. 116, n° 2, p. 346-392.

Rapport du recensement national iranien de l'année 2016 (Sâl-nâmeh-ye âmâri-ye keshvar, sâl-e 1395 h. s.)

RICHARD Yann (1983), « Le rôle du clergé : tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 55, n° 1, p. 5-27. [En ligne] https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1983_num_55_1_2270

RICHARD Yann (1991), *L'Islam chi'ite. Croyances et idéologies*, Paris, Fayard.

RICHARD Yann (1996), « Qom un lieu sacré en Iran », Mohammad Ali AMIR-MOEZZI (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, p. 60-69.

RICHARD Yann (2006), *L'Iran. Naissance d'une république islamique*, Paris, Éditions de La Martinière.

SOLEIMANIEH Mahdi (2020), « La vie quotidienne des étudiants de la *hozeh* de Qom », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 189 janvier-mars 2020, Sabrina MERVIN & Sepideh PARSAPAJOUH (dir.), « Religions en Iran », p. 95-107. [En ligne] <https://journals.openedition.org/assr/50102>
DOI : [10.4000/assr.50102](https://doi.org/10.4000/assr.50102)

TABBAA Yasser & MERVIN Sabrina (2014), *Najaf. The Gate of Wisdom: History, Heritage & Significance of the Holy City of the Shi'a*, Amman/Paris, UNESCO. [En ligne] <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000228324>

VECCIA VAGLIERI Laura (2007), « al-Ash'arî, Abû Mûsâ », *Encyclopaedia of Islam, Second Editions*, Peter BEARMAN, Thierry BIANQUIS, Clifford Edmund BOSWORTH, Emeri Johannes van DONZEL & Wolfhart P. HEINRICHS (dir.). [En ligne] http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0781
DOI : [10.1163/1573-3912_islam_SIM_0781](https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0781)

ZANDIYEH Hasan (1996), « Masjed-e Jamkarân », *Masjed*, n° 25, Farvardin-Ordibehesht 1375 h.s., Tehrân.

Ce texte est la version d'auteur : S. Parsapajouh, « Un cosmopolitisme religieux. La ville de Qom au miroir des circulations transnationales » *Un Moyen-Orient ordinaire. Entre mobilités et consommation*, Thierry Boissière et Yoann Morvan (dir.), Marseille, Diacritiques éditions, 2022, p. 88-133 : https://books.google.fr/books/about/Un_Moyen-Orient_ordinal...

Sources

Ash'ari Qummi, *Târikh* = Hasan b. Muhammad b. Hasan b. Sâ'ib b. Mâlik Ash'ari Qummi, *Târikh-e Qom* [988/378 h.l.], traduction originale en persan Hasan b. 'Ali Qummi, [1402/805 h.l.], Éd. Mohammad Reza Ansâri Qommi, Qom, Ketâbkhâneh-ye Ayatollah Mar'ashi Najafi, 2005 (1385 h.s.).

Chardin, *Journal* = Jean Chardin, *Journal du voyage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales la Mer Noire et par la Colchide. Qui contient le voyage de Paris à Ispahan*, Amsterdam, Wolter & Haring, 1686. [En ligne] https://books.google.fr/books/about/Journal_du_voyage_du_chevalier_Chardin_e.html?id=xF5Wp9uyisoC&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [archive]

Flandin & Coste, *Voyage* = *Voyage en Perse de MM. Eugène Flandin, peintre, et Pascal Coste, architecte, attachés à l'Ambassade de France en Perse, pendant les années 1840 et 1841, entrepris par ordre de M. le Ministre des Affaires étrangères d'après les instructions dressées par l'Institut publié sous les auspices de M. le Ministre de l'Intérieur et de M. le Ministre d'état sous la direction d'une commission composée de MM. Burnouf, Lebas et Leclère – Perse ancienne : Planches par Eugène Flandin et Pascal Coste. Tome premier*, Paris, Gide et Jules Baudris Éditeurs, 1851. [En ligne] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56754751/>

Majlisi, *Bihâr* = Muhammad Bâqir al-Majlisi, *Bihâr al-anwâr*, Bayrût, Mu'assasa al-Wafâ', vol. CVII, 1982 (1403 h.l.).

Shaykh Sadûq, *Kamâl* = Abû Ja'far Muhammad b. 'Ali Ibn Bâbûya al-Qummi al-Sadûq, *Kamâl al-dîn wa-tamâm al-ni'ma*, Éd. 'Ali Akbar Ghaffâri, Qom, Jâme'eh-ye mudarresin, 2 vol., 1984 (1405 h.s.).