

# Le druzisme prémoderne en Syrie : émergence du droit druze et des premières institutions religieuses

Wissam Halabi Halawi  
University of Exeter  
whalawi@hotmail.com

## Résumé

Les premiers traités du Canon druze dont la rédaction remonte au V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle jettent les bases d'une doctrine religieuse nouvelle et ébauchent succinctement et de manière souvent ambiguë les préceptes moraux, mais aussi juridiques et juridictionnels auxquels les adeptes devaient désormais se soumettre, les lois (*šarā'ī*) antérieures ayant été abrogées par la Volonté divine. Les savants druzes du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, notamment l'émir al-Sayyid (m. 884/1479) et ses disciples, tentèrent d'expliquer ces traités afin d'établir des principes juridico-religieux adaptés à leur milieu rural et des règles destinées à organiser le fonctionnement interne de la communauté des adeptes. L'historiographie traditionnelle considère toutefois que seul al-Sayyid est l'architecte de ce « renouveau druze » ; par conséquent, elle lui confère le statut de plus grand réformateur druze de tous les temps et lui attribue un ensemble d'écrits théologiques et juridiques que les initiés observent scrupuleusement depuis lors. Or, une lecture critique de ce corpus inédit datant en partie de la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle révèle que l'émergence des premières institutions druzes, religieuses et judiciaires, ainsi que la théorisation et la systématisation du droit druze sont postérieures à l'action sayyidienne.

## Mots clefs

Druzes, chiisme, ismaélisme, sainteté, *Islamic Studies*, *Islamic Law*, *fiqh*, *ta'wīl*, *taḥkīm*, *sulh*, *waqf*

\* La rédaction de cet article a été effectuée dans le cadre du programme ERC Advanced Award LA WALISI « Law, Authority and Learning in Imami Shi'ite Islam », n° ERC 695245. Je remercie Mohammad Ali Amir-Moezzi de sa constante sollicitude à mon égard et de ses réflexions érudites. Je remercie également Robert Gleave et Élise Voguet de leur disponibilité et pour leurs remarques pertinentes qui ont enrichi ce texte.



## Abstract

The Epistles of the Druze Canon, written in the 5th/11th century, lay down the foundations for a new religious doctrine, and give a brief and sometimes ambiguous outline of the moral, juridical and judicial precepts to which believers should submit henceforth, all previous legal doctrines (*šarā'i*) having been abrogated by the divine Will. Premodern Druze scholars, especially the Emir al-Sayyid (d. 884/1479) and his disciples, attempted to explain these canonical treatises with the aim of establishing legal and religious principles adapted to their rural milieu and posing rules designed to organise the community. Traditional Druze historiography considers the Emir al-Sayyid to be the only and greatest Druze reformer of all time, the “architect” of Druze renaissance in sum, and falsely attributes to him a collection of theological and legal writings (the “Great Exegeses”) which are scrupulously applied by religious people up to the present day. However, a critical examination of this unpublished corpus (dating from the latter part of the 9th/15th century) shows however that the Druze legal theory, as well as the first religious and judiciary Druze institutions emerged after the death of al-Sayyid.

## Keywords

Druze, Shi'ism, Ismailism, Islamic studies, Social history, Islamic law, *Fiqh*, *ta`wīl*, *tahkīm*, *sulh*, *waqf*

Les études druzes se sont jusqu'à présent principalement intéressées au dogme druze que décrivent les traités du Canon, la *Hikma*, connus sous le nom d' *Épîtres de la Sagesse* ou *Rasā'il al-Hikma*<sup>1</sup>, ainsi qu'aux circonstances de

<sup>1</sup> La *Hikma* est un recueil de cent onze traités rédigés durant la première moitié du Ve/XIe siècle par trois propagandistes ismaéliens, Ḥamza b. 'Alī, Ismā'īl al-Tamīmī et Bahā' al-Dīn al-Muqtanā. Pour une édition critique et une traduction annotée des quarante premiers traités, voir Daniel De Smet (éd.), *Les Épîtres sacrées des Druzes : Rasā'il al-Hikma, volumes 1 et 2, introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'īl al-Tamīmī*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 168), 2007. Pour une édition de l'ensemble du Canon, voir Ḥamza b. 'Alī, Ismā'īl al-Tamīmī, Bahā' al-Dīn al-Samūqī, *Rasā'il al-Hikma : livre saint des Druzes*, éd. Anwar Yāsīn, Liban, Dār li-ağl al-ma'rifa (« Silsilat al-ḥaqīqa l-ša'ba », 7), 1986, 3 vols ; précisons qu'il ne s'agit pas d'une édition critique, le texte ayant été imprimé pour la première fois en 1980, au Liban, sous le pseudonyme d'Anwar Yāsīn et aussitôt contesté par les religieux druzes et interdit par l'État libanais.

son élaboration dans le Caire fatimide de la première moitié du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Bien que cette période soit fondatrice pour les Druzes, elle n'en demeure pas moins éphémère à l'échelle de l'histoire du druzisme<sup>3</sup> et de son évolution socio-culturelle depuis lors et, plus encore, à l'époque prémoderne. En posant les fondements d'un système religieux nouveau, dont la pierre d'angle est la divinisation du calife al-Ḥākīm (r. 386/996-411/1021)<sup>4</sup>, une poignée de propagandistes (*du 'āt*) ismaéliens<sup>5</sup> obtinrent, sinon le soutien de ce dernier, du moins sa protection et sa bienveillance, en même temps qu'ils réussirent à agréger un certain nombre d'adeptes à leur mouvement<sup>6</sup>. Leur prédication (*da 'wa*)

- 2 Une littérature historico-idéologique abondante a été produite sur ce sujet par des auteurs druzes à partir notamment du milieu du siècle dernier, dont l'ouvrage de Sami Nasib Makarem, *The Druze Faith*, Delmar, Caravan Books, 1974 ; celui d'Amīn Ṭalī', *Aṣṣal-muwahhidīn al-durūz wa-uṣūluhum*, Beyrouth, n.d., 1961 ; et l'article de Kais Firro, « The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation », *Arabica*, 58/1 (2011), p. 76-99. La question a également suscité l'intérêt de plusieurs orientalistes et historiens dont les travaux ont largement contribué au développement des études druzes – citons, entre autres, David Bryer, « The Origins of the Druze Religion », *Der Islam*, 52 (1975), p. 47-83, 239-262 et *Der Islam*, 53 (1976), p. 5-27 ; Henry Guys, *La Nation druse, sa religion, ses mœurs et son état politique avec la vie de Darazi, de Hamzé et des autres fondateurs de la religion druse*, Paris, Challamel Ainé, 1863, réimpr. Amsterdam, Apa-Philo Press, 1979 ; Philip Khuri Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion with Extracts from Their Sacred Writings*, New York, Columbia University Press (« Columbia University Oriental Studies », 28), 1928 ; Marshall Hodgson, « Al-Darazī and Hamza in the Origin of the Druze Religion », *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), p. 5-20 ; Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte, et précédé d'une introduction et de la Vie du khalife Hakem-biamr-Allah*, Paris, Imprimerie Royale, 1838, réimpr. Cambridge, 2013.
- 3 Par « druzisme » nous entendons « *tawhīd* druze », autrement dit la doctrine du *tawhīd* ou de l'« unicité » de Dieu telle qu'elle est développée par les auteurs druzes dans les traités canoniques et, plus tard, dans les textes exégétiques et juridico-théologiques. Le druzisme peut également renvoyer à la dimension culturelle de cette doctrine au sein de la société.
- 4 Sur le statut d'al-Ḥākīm dans la doctrine druze, voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 40-42, 60-64. De nombreuses études existent sur le règne d'al-Ḥākīm ; voir, en dernière instance, Paul Walker, *Caliph of Cairo: Al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021*, Le Caire, American University in Cairo Press, 2009.
- 5 Sur la confusion entre ces propagandistes dans les chroniques arabes médiévales, voir Wissam H. Halawi, « Les Druzes dans les chroniques arabes médiévales : une narration éclatée », *Studia Islamica*, 104-105 (2007), en particulier p. 130-131.
- 6 Bien que le nombre d'individus ayant rejoint le mouvement druze au Caire soit impossible à déterminer, les auteurs arabes médiévaux dont certains sont contemporains de la naissance du mouvement emploient le terme *al-daraziyya* pour désigner ce groupe d'adeptes (al-Anṭākī, *Histoire de Yahyā Ibn Sa'īd d'Antioche*, éd. Ignace Kratchkovsky, trad. Françoise Micheau et Gérard Troupeau, Turnhout, Brepols [« Patrologia Orientalis », 47/4], 1997, p. 428-429), ou encore relatent que, lors de certaines processions, al-Ḥākīm fut acclamé par « un groupe d'ignorants qui lui criait : Toi, l'Unique et l'Un, [tu es] celui qui donne la vie et la mort » (al-Ḍahabī, *Ta'riḥ al-islām wa-wafīyyāt al-masāhir wa-l-a'lām*, éd. 'Umar 'Abdal-Salām

fut d'abord publique durant un laps de temps assez court, de 408/1017-1019 à 411/1021, avant d'être rendue secrète jusqu'en 434/1042-1043, date à laquelle elle fut définitivement close. Les décennies qui s'ensuivirent furent marquées par la disparition du druzisme en Égypte et son implantation dans les montagnes syriennes où la *da'wa* avait été favorablement accueillie au sein des élites autochtones<sup>7</sup>. Certaines de ces localités demeurent jusqu'à nos jours les principaux foyers des communautés druzes du Moyen-Orient, à l'instar du Ġabal al-Summāq près d'Alep, du Wādīl-Taym au sud du Liban actuel et de multiples villages dans la région du Ġarb et du Šūf au sud-est de Beyrouth. Il n'est donc pas étonnant que le druzisme se soit développé en particulier dans ces régions, en s'adaptant aux réalités sociales et politiques locales.

Nonobstant l'importance de la période syrienne dans l'histoire du druzisme médiéval et prémoderne, les chercheurs ne lui ont attaché que peu d'intérêt en raison sans doute de la rareté des sources ou, plus précisément, de leur inaccessibilité. En effet, mis à part une copie partielle de la *Hikma* datant probablement de la première moitié du VIIe/XIIIe siècle<sup>8</sup>, nous ne disposons pour le moment d'aucun autre texte druze contemporain des siècles obscurs ou méconnus qui séparent la fermeture de la *da'wa* de la seconde moitié du IXe/XVe siècle. Les chroniqueurs arabes médiévaux ne se sont pas non plus intéressés aux membres des communautés druzes de Syrie, lesquels habitaient dans des villages périphériques et n'avaient, à leurs yeux, aucun rôle politique ou social significatif. De plus, la chronique d'Ibn Yaḥyā<sup>9</sup> et celle d'Ibn Sibāṭ<sup>10</sup>, produites dans le milieu druze du Ġarb respectivement vers la fin de la première moitié du IXe/XVe siècle et au début du siècle suivant, ont servi les historiens druzes notamment libanais dans l'élaboration d'un récit communautariste et

---

Tadmurī, Beyrouth, *Dār al-kitāb al-‘arabī*, 2003, tomes années 401-420, p. 28, 247 ; al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa-ġāmi‘ al-ġurar*, VI, *al-Durra al-muḏī‘a fī aḥbār al-dawla l-fāi-miyya*, éd. Šalāḥ al-Dīn Munaġġid, Le Caire, al-Ma‘had al-almānī li-l-āfār, 1961, p. 259).

7 Pour les traités que le propagandiste al-Muqtanā, chef de la *da'wa* après la disparition d'al-Ḥākīm et de Ḥamza en 411/1021, adresse aux habitants de plusieurs localités rurales du Bilād al-Šām, notamment les chefs de trois familles originaires du Ġarb et du Wādīl-Taym, voir *Rasā‘il al-Ḥikma*, II, p. 380, III, p. 758-760, 762-763, 776, 793-796.

8 De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 115-116.

9 Šāliḥ b. Yaḥyā, *Ta‘rīḥ Bayrūt wa-huwa aḥbār al-salaf min ḍurriyyat Buḥtur ‘Alī amīr al-Ġarb bi-Bayrūt/Ta‘rīḥ Bayrūt : récits des anciens de la famille de Buḥtur b. ‘Alī, émīr du Gharb de Beyrouth*, éd. Francis Hours et Kamal Salibi, Beyrouth, Dar el-Mashreq (« Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Bayrouth. Série 4, Histoire et sociologie du Proche-Orient », 35), 1969.

10 Aḥmad b. Sibāṭ, *Šidq al-aḥbār : ta‘rīḥ Ibn Sibāṭ*, éd. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Tripoli (Liban), Jarrous Press, 1993.

idéalisé<sup>11</sup>. Ces deux chroniques ont par ailleurs été exploitées par les spécialistes de l'époque mamelouke<sup>12</sup>, étant donné qu'elles rapportent les hauts faits des émirs druzes issus des Banū Buḥtur qui ont été admis comme officiers de la *ḥalqa* à partir de la fin du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Quant aux textes rédigés par les savants druzes durant la seconde moitié du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècle, ils demeurent soigneusement gardés secrets par les chefs religieux et, par conséquent, sont inaccessibles aux chercheurs. Ce corpus inédit composé de deux textes à caractère hagiographique, d'un ouvrage de théologie et de deux traités juridiques est pourtant essentiel pour l'étude de l'histoire du druzisme prémoderne.

Dans le cadre de mon travail de doctorat<sup>14</sup>, j'ai réussi à reconstituer une grande partie de cette littérature inédite à partir de fragments manuscrits conservés essentiellement dans les bibliothèques européennes et libanaises<sup>15</sup>. Cet article est une tentative pour poser les premiers jalons pour une nouvelle lecture de l'histoire du druzisme prémoderne, en s'attachant à replacer la genèse, la production et la réception de ce corpus hagiographique et juridique dans le contexte social et politique du Bilād al-Šām aux IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> et X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècles. C'est selon cette logique que j'ai construit le plan de l'analyse : d'abord, déconstruire la figure mythifiée du célèbre maître spirituel, Ḡamāl al-Dīn 'Abd Allāh (m. 884/1479), connu sous le nom d'al-Sayyid, en confrontant les hagiographies sayyidiennes aux chroniques locales et, partant, étudier l'évolution de ses représentations sur la longue durée et tenter de mieux comprendre sa vie et son action en les recontextualisant ; puis reconstituer le groupe de disciples qui appartenaient à son école théologique et juridique, et qui représentaient le milieu dans lequel ont été rédigés les deux premiers traités de droit druze ; et, enfin, analyser l'émergence des premières institutions druzes et leur

11 Voir, entre autres, Sami Makarem, *Lubnānfī 'ahd al-umarā' al-tanūḥiyyīn [= Lebanon under the Tanūkhid Emirs]*, Beyrouth, Dar Sader, 2000.

12 À titre d'exemple, sur les précisions qu'Ibn Yaḥyā rapporte sur le *rawk al-nāsirī*, voir Anne Troadec, *Les Mamelouks dans l'espace syrien : stratégies de domination et résistances (658/1260-741/1341)*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Denise Aigle, École Pratique des Hautes Études, 2014, p. 359-364.

13 Ibn Yaḥyā, *Ta'rīḥ Bayrūt*, p. 84-85.

14 Wissam H. Halawi, *Le druzisme au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle : entre hagiographies sayyidiennes et réalités sociales*, thèse de doctorat préparée sous la direction de Daniel De Smet et Françoise Mischeau, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2016.

15 En Europe : la Bibliothèque nationale de France, la Staatsbibliothek de Berlin et la Staatsbibliothek de Munich ; au Liban : la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph, les bibliothèques de l'Université Américaine de Beyrouth et de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, et, enfin, le département des Manuscrits à l'Université de Balamand.

rapport au pouvoir politique local, notamment celui des Banū l-Ḥusayn, émirs du Ġarb.

## 1- Action de l'émir al-Sayyid, une illustration d'un druzisme archaïque

Pour étudier l'histoire du druzisme à l'époque médiévale, le chercheur se heurte à deux difficultés majeures : la première, on l'a vu, relève de la rareté des sources ; la seconde est la construction historiographique à laquelle se sont livrés les auteurs druzes actuels et qui a fini par devenir le récit communautaire officiel. Ces auteurs, conscients du « trou noir »<sup>16</sup> que représente la période prémoderne dans leur passé et peu familiers de la critique historique, narrent des anecdotes transmises oralement depuis des générations au sein des communautés druzes en leur donnant valeur de vérité incontestable<sup>17</sup> ; ils se fondent également sur des hagiographies de chefs spirituels, dont certaines ont été rédigées quelques décennies auparavant<sup>18</sup>. En résulte un discours idéologique et linéaire de l'histoire druze<sup>19</sup>.

Au cœur de cette fiction historique se trouve la figure de l'émir al-Sayyid. En effet, celui-ci y est présenté comme le trait d'union entre la *da'wa* druze et le druzisme contemporain. En d'autres termes, il serait l'homme providentiel qui aurait révélé le sens caché de la *Ḥikma* et qui aurait en plus élaboré un système juridique d'inspiration religieuse, la tradition druze considérant que

16 J'emprunte cette expression à Daniel De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 86.

17 Ces anecdotes ont dernièrement été collectées dans un recueil de traditions par Farḥān al-'Arīḏī, *Kitāb manāqib al-a'yān*, Aley, Madrasat al-iṣrāq, 1994-2011, 3 vols.

18 Voir, entre autres, 'Ādil 'Abd al-Ṣamad, *Sīrat al-Ṣayḥ Muḥammad Qāsim 'Abd al-Ṣamad*, Liban, 2009 ; 'Abd al-Wahhāb Baṣīr Abū Faḥr (éd.), *Sīrat Sayyidinā al-Ṣayḥ Abū Ḥasan Ibrāhīm al-ḥiḡrī*, s.l., Ma'raḡ al-Ṣūf al-dā'im, nd. ; 'Ārif Abū Ṣaqrā, *Talāṭat 'ulamā' min šuyūḥ Banī Ma'rūf: šī'ruhum, ādābuhum, taṣawwufuhum* [= *Three Druse sages: short biographies of three lebanese poets with selections from their works revealing moslem unitarian tendencies of medieval druze sufism*], Liban, 1982 ; Sami Makarem, *al-Ṣayḥ 'Alī Fāris raḡiya Llāh 'anhu: walī min al-qarn al-tānī 'aṣar li-l-ḥiḡra al-tāmin 'aṣar li-l-mūlād*, Muḥṭāra, al-Markaz al-waṭānī li-l-ma'lūmāt wa-l-dirāsāt-al-Maḡlisal-durzī li-l-buḥūṭ wa-l-inmā', 1990 ; 'Abd Allāh Salīm Ṭarīf, *Sīrat sayyidinā l-ṣayḥ Amīn Ṭarīf wa-sīrat ḥayāts sayyidinā l-marḥūm al-ṣayḥ 'Alī Fāris*, Jérusalem, 1987.

19 Voir Nejla Abu-Izzeddin, *The Druzes: A new study of their history, faith and society*, Leyde, E.J. Brill, 1984 ; Nassim Dana, *The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2003 ; Kais Firro, *A History of the Druzes*, Leiden, Brill (« Handbuch der Orientalistik. I, Der Nahe und der mittlere Osten, Ergänzungsband », 9), 1992, en particulier chap. I (consacré à la période médiévale et prémoderne) ; Sami Swayd, *Historical Dictionary of the Druzes*, Lanham-Toronto-Oxford, Scarecrow Press (« Historical Dictionaries of Peoples and Cultures », 3), 2006.

les adeptes s'étaient égarés après la clôture de la prédication<sup>20</sup>. D'aucuns vont jusqu'à écrire qu'al-Sayyid serait la réincarnation de Ḥamza<sup>21</sup>, voire que son action aurait été annoncée dans le Canon<sup>22</sup> ! Cette vision anhistorique qui s'inscrit dans un contexte socioculturel de production et de réception marqué par le communautarisme a fortement influencé les études druzes, si bien qu'elle a parfois été adoptée par des historiens extérieurs à la communauté druze<sup>23</sup>.

Toutefois, la figure mythifiée d'al-Sayyid n'a pas été forgée de toutes pièces par les auteurs druzes contemporains, puisqu'elle trouve ses racines dans la littérature prémoderne à caractère hagiographique, notamment les récits hagio-biographiques d'Ibn Naṣr (m. 898/1492)<sup>24</sup> et d'Abū 'Alī Mir'ī (m. 900/1495)<sup>25</sup>. Alors qu'ils manifestent la même intention de dépeindre la grandeur de leur maître, ces deux auteurs se distinguent tant par leur parcours que par le contenu de leur discours : Ibn Naṣr, un initié de haut rang<sup>26</sup>, emploie une écriture absconse et ésotérique, évoque les événements de son époque de manière générale et teinte son récit d'une vision apocalyptique et eschatologique ; Mir'ī, d'un niveau d'éducation peu élevé, comme il le dit lui-même, s'attache à relater par des mots simples, sans prétention littéraire, les épisodes ayant marqué la vie d'al-Sayyid. Il convient ici de préciser que l'un comme l'autre ont connu l'émir al-Sayyid à une période avancée dans sa vie et, par conséquent, ignorent

20 À titre d'exemple, voir Sami Abū Ṣaqrā, *al-Tawḥīd al-durzī fī maḍmūnihi l-insānī*, Ammatūr, Maktabat al-anwār, 1984, en particulier p. 21 ; Fu'ād Abū Zakī, *al-Amīr al-Sayyid Ḡamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tannūḥī: sīratuhu wa-adabuhu*, Liban, 1997 ; Makarem, *Lubnān*, notamment p. 193.

21 Ḥamza est le fondateur de la doctrine druze (voir *supra* n. 1). Nayla Kaidbey, « Al-Sayyid Jamal al-Dīn al-Tanukhi as a Druze Reformer », dans *The Druze: Realities & perceptions*, éd. Kamal Salibi, Londres, Druze Heritage Foundation, 2005, p. 43-59 (notamment p. 47).

22 Kais Firro, « al-Tanūkhī Ḍjamāl al-Dīn 'Abd Allāh », *EI2*.

23 Voir Joseph Azzi, *Entre la raison et le prophète : essai sur la religion des Druzes*, Paris, Jacques Bertoin (« Questions d'Orient »), 1992, p. 25 ; Marie Dupont, *Les Druzes*, Turnhout, Brepols (« Fils d'Abraham »), 1994, p. 31 ; Fuad Khuri, *Being a druze*, Londres, Druze Heritage Foundation, 2004, p. 30 ; Kamal Salibi, « Le Liban sous les Mamelouks », dans *Histoire du Liban des origines au XXe siècle*, dir. Boutros Dib, Paris, Philippe Rey, 2006, p. 292-293.

24 Pour une traduction annotée de ce texte, voir Wissam H. Halawi, « Le *Kitāb Durrat al-tāḡ wa-sullam al-mī rāḡ* d'Ibn Naṣr : un éloge de Ḡamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūḥī (820/1417-884/1479) », *Arabica*, 58/1 (2011), p. 128-164.

25 Pour une édition critique de ce texte, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 565-577.

26 Nous appelons « initié » tout adepte druze faisant partie de l'élite religieuse druze, le druzisme étant une religion initiatique. Au sein de ce groupe, les initiés se distinguent par leur degré d'initiation ; ainsi, certains sont considérés comme des jeunes initiés, d'autres comme des initiés de rang supérieur ou de haut rang.



ou probablement se désintéressent du cheminement qui l'a conduit à promulguer un enseignement spirituel.

Au niveau méthodologique, les récentes études de l'histoire de la sainteté en Islam nous autorisent à considérer l'hagiographie sayyidienne comme le reflet à la fois d'un idéal et de la réalité d'un milieu<sup>27</sup>. Le saint homme, voire le saint patron, que décrivent Ibn Naṣr et Mir ʿĪtire ainsi son individuation des croyances et pratiques locales, mais incarne également un modèle culturel qui lui préexiste<sup>28</sup>. Les vertus morales et physiques de leur héros, sa prédestinée, son ascèse, sa piété, sa charité, son indigence et son équité témoignent donc aussi bien de la popularité du personnage historique que du processus de sa mythification dès le lendemain de sa mort. Un examen minutieux du texte d'Ibn Naṣr montre également que l'auteur met dans la bouche de son maître des exhortations qui reflètent ses préoccupations personnelles du moment<sup>29</sup>. Ces textes hagiographiques doivent toutefois être analysés à la lumière des indications que fournit la littérature narrative locale. Intéressons-nous d'abord à la chronique d'Ibn Sibāṭ (m. ca 926/1520) qu'il rédige dans la continuité de celle d'Ibn Yaḥyā afin de décrire l'autorité, dans le Ġarb, des émirs issus des Banū l-Ḥusayn. Ainsi, proche du pouvoir local et ne faisant pas partie du groupe des initiés druzes, Ibn Sibāṭ porte un regard nouveau sur l'action de l'émir al-Sayyid dans une longue notice biographique extrêmement élogieuse et rédige une notice nécrologique sur chacun de ses élèves ayant occupé un rang élevé au sein du groupe<sup>30</sup>. De son côté, Ibn Yaḥyā (m. ca 840/1437), tout comme al-Sayyid, est un émir appartenant aux Banū l-Ḥusayn. Sa chronique est un récit tellement détaillé de son milieu qu'elle est indispensable pour analyser le contexte

27 Voir, entre autres, Denise Aigle (dir.), *Saints Orientaux*, Paris, Éditions de Brocard (« Hagiographies médiévales comparées », 1), 1995 ; ead., *Miracle et Karāma*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études Section des sciences religieuses », 109 ; « Hagiographies médiévales comparées », 2), 2000 ; Nelly Amri et Denis Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam : le regard des sciences de l'homme*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve & Larose-Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (« L'atelier méditerranéen »), 2007 ; Rachida Chih et Denis Gril (éds), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (« Cahiers des Annales islamologiques », 19), 2000 ; Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford-New York, Oxford University Press (« Oxford Oriental Monographs »), 2002.

28 À ce sujet, voir Wissam H. Halawi, « La réforme druze dans les montagnes syriennes au IXe/XVe siècle », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 135 (2014), p. 99-130. Pour un exposé plus complet, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 163-187.

29 Halawi, « *Kitāb Durrat al-tāġ* », p. 154-157. Pour une analyse de ce discours, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 271-277.

30 Ibn Sibāṭ, *Ta'riḥ*, p. 896-935.

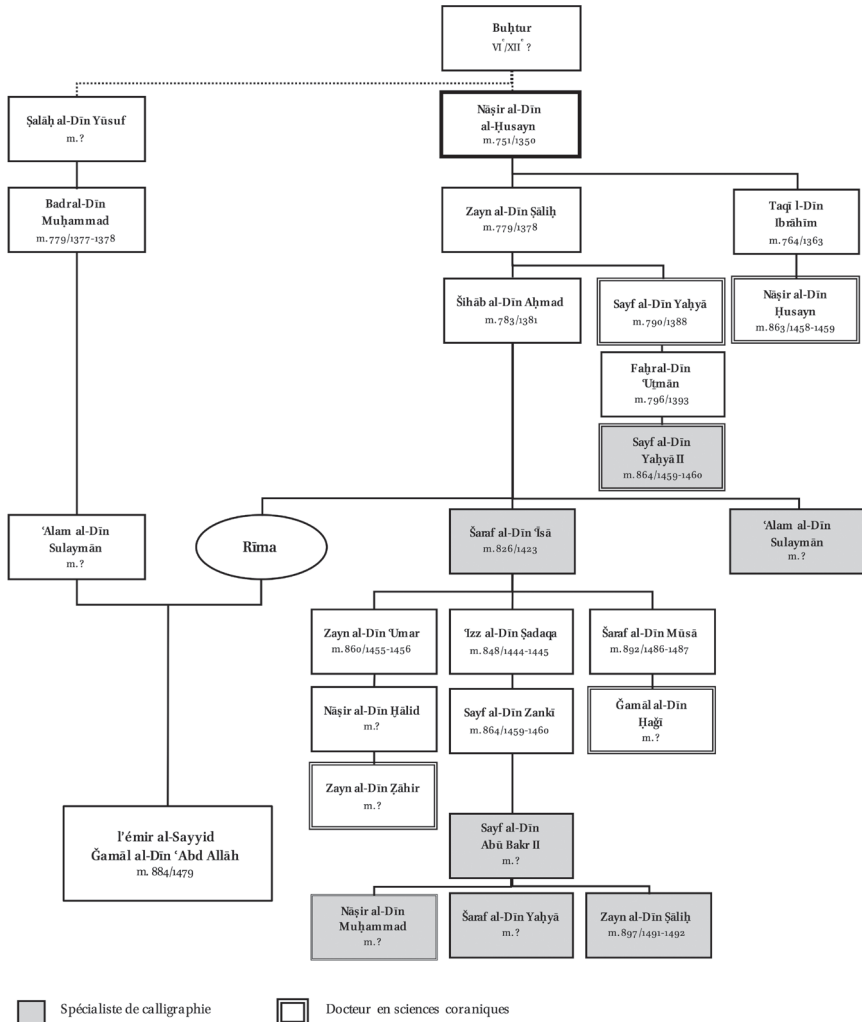


figure 1 Les Banū l-Ḥusayn.

Sources : Ibn Sibāṭ, *Ta' rīḥ* ; Ibn Yahyā, *Ta' rīḥ Bayrūt*

familial et politique dans lequel l'émir al-Sayyid a vécu – quand bien même l'auteur ne le mentionne pas dans son texte.

Ainsi, confronter les textes hagiographiques à la littérature narrative permet de déconstruire les figures et les *Vitae* d'al-Sayyid afin de mieux comprendre sa vie et son action dans la région rurale du Ġarb. Contentons-nous ici de trois thèmes significatifs qui offrent une vision précise du modèle d'homme idéal selon lequel les hagiographes ont construit la figure de sainteté d'al-Sayyid et qui permettent d'élucider sa contribution à l'évolution du druzisme : d'abord,

son milieu familial, puis son magistère dans la science à la fois du *ta'wīl* et du *fiqh* ; et, enfin, son rôle d'arbitre au sein de la société.

Alors que les hagio-biographes font une description mythifiée du père d'al-Sayyid<sup>31</sup>, Sulaymān, celui-ci est décrit laconiquement par son contemporain Ibn Yaḥyā<sup>32</sup> – qui, rappelons-le, rédige sa chronique à une période antérieure à celle où le « sayyidisme »<sup>33</sup> avait acquis une certaine popularité. De surcroît, à l'exception de son arrière-grand-père paternel ayant connu une courte notoriété en tant que simple *dayyin* (religieux)<sup>34</sup>, les autres parents agnatiques de l'émir sont pratiquement ignorés à la fois par les hagiographes et les chroniqueurs<sup>35</sup>.

Toutefois, l'émir al-Sayyid appartient, de par sa mère, à la prestigieuse famille des Banū l-Ḥusayn, branche des Banū Buḥtur qui s'est installée à 'Abayy, village du Ġarb, vers le début du VIIe/XIVe siècle. Si le fondateur éponyme de la maison (*bayt*) est un certain Buḥtur, son pilier et homme fort est résolument Nāṣir al-Dīn al-Ḥusayn (m. 751/1350) lequel, grâce à des stratégies d'alliances matrimoniales et politiques, s'érigea en autorité sociale locale et gagna la confiance du pouvoir central<sup>36</sup>. Ses descendants lui succédèrent à la tête de la famille jusqu'au début du Xe/XVIe siècle ; en font partie deux personnages ayant joué un rôle clé dans la vie de l'émir al-Sayyid, sa mère Rīma et son maître l'émir Sayf al-Dīn Yaḥyā (m. 864/1459-1460).

Rīma, la fille de Šihāb al-Dīn b. Zayn al-Dīn b. Nāṣir al-Dīn al-Ḥusayn, est issue de la branche principale des Banū l-Ḥusayn (al-Ḥusayn > Zayn al-Dīn > Šihāb al-Dīn) ou, plus justement, de celle dont les membres détenaient les plus grands *iqṭā's* (concessions foncières) de la région et, qui plus est, occupaient les plus hauts rangs dans la hiérarchie politique locale. Cette dynastie fondée par al-Ḥusayn faisait partie de la noblesse rurale du Ġarb, comme l'atteste le titre d'*amīr* (émir) attribué à ses représentants, un titre honorifique qui n'était pas uniquement porté par ceux parmi les Banū l-Ḥusayn qui étaient officiers mamelouks. En plus de la noblesse utérine, al-Sayyid jouit d'un entourage familial composé non seulement d'hommes de pouvoir, mais aussi de savants en sciences religieuses, dont notamment Sayf al-Dīn Yaḥyā. Dans sa

31 Halawī, « *Kitāb Durrat al-tāğ* », p. 139-141.

32 Ibn Yaḥyā, *Ta'riḥ Bayrūt*, p. 223.

33 Nous appelons « sayyidisme » l'enseignement moral et religieux attribué à l'émir al-Sayyid, le « druzisme sayyidien » devant être distingué du druzisme dans sa globalité. Ce terme sera également utilisé pour désigner l'école juridique druze, dont le fondateur éponyme est al-Sayyid.

34 Ibn Yaḥyā, *Ta'riḥ Bayrūt*, p. 146.

35 Ibn Sibāt, *Ta'riḥ*, p. 870-871.

36 Voir Halawī, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 461-487.

chronique, Ibn Sibāt fournit des indications permettant de penser que ce dernier joua un rôle de premier ordre dans la vie d'al-Sayyid en lui transmettant un savoir livresque et en lui léguant l'ensemble de ses biens constitués *waqf*<sup>37</sup>. Sayf al-Dīn fut sans doute le maître d'al-Sayyid. Pourtant, l'hagiographie sayyidienne aussi bien que l'historiographie druze ignorent ce personnage, voire l'occultent, afin de garder d'al-Sayyid l'image d'un saint homme dépourvu de toute richesse matérielle, dont l'âme fut éclairée par Dieu.

Cela nous amène à la supériorité savante d'al-Sayyid et au magistère scientifique<sup>38</sup> qu'il exerçait sur ses contemporains. En ne lui reconnaissant aucun maître spirituel, ses disciples-biographes, suivis par les auteurs traditionnels actuels, lui confèrent une « connaissance innée » (*ma'rifa*) de Dieu l'ayant conduit à expliquer le sens caché de la *Hikma* et à en extraire les règles juridiques druzes. Son magistère dans la science du *ta'wīl* (interprétation ésotérique), rendu dans les sources de première main par *'ilm* ou « science ésotérique », est donc considéré comme un miracle en soi<sup>39</sup> ; par conséquent, aucune action thaumaturgique ne lui était nécessaire pour affirmer sa sainteté aux yeux des adeptes. Or, le druzisme est une religion initiatique qui se construit dans le sillage du chiisme ismaélien, si bien que le *bāṭin* (sens caché) est nécessairement transmis de maître à élève en respectant le principe de transcendance<sup>40</sup>. Ainsi, la *ma'rifa* d'al-Sayyid, symbole sans doute de sa piété, ne pouvait pas le conduire au *'ilm* qu'il aurait acquis auprès d'un ou plusieurs savants druzes ayant une grande maîtrise des arcanes des traités canoniques. Cela n'enlève rien à l'originalité de l'enseignement qu'il aurait prodigué de son vivant, puisque ses opposants l'accusèrent alors de vouloir instaurer des

37 Ibn Sibāt, *Ta'rīḥ*, p. 805-807, 837, 847-848.

38 Cf. Nelly Amri, « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural : les figures du saint homme à Kairouan du VIIe/XIIIe au IXe/XVe siècle, d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nāḥī », dans *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, dir. Nelly Amri et Denis Gril, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve & Larose-Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (« L'atelier méditerranéen »), 2007, p. 167-230.

39 Pour la description qu'en fait Ibn Naṣr, voir Halawī, « *Kitāb Durrat al-tāḡ* », p. 143-144.

40 Le principe de transcendance (*tanzīh*) est étayé dans les *uṣūl al-dīn* druzes où il apparaît comme inhérent au principe de *wuḡūd* ou « manifestation physique du *nāsūt* (forme humaine de Dieu) sur terre », lequel est à la fois la seule source de *'ilm* et la preuve envoyée par l'Ineffable aux humains : *Ṣarḥ al-Kaṣf*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Or. Quart, fol. 2r-3r. Pour une excellente synthèse sur la différence entre l'immanence qui caractérise l'accès au *bāṭin* des maîtres soufis et la transcendance dans la dogmatique des docteurs chiites, voir Daniel De Smet, « Zāhir et bāṭin », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, dir. Jean Servier, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 1387-1392.

« impératifs (*awāmir*) nouveaux »<sup>41</sup>, autrement dit des innovations (*bidaʿ*, sing. *bidʿa*) en matière religieuse mais probablement aussi juridique.

L'émir al-Sayyid est également décrit par ses contemporains comme un *faqīh* docte en sciences du Coran et du hadith<sup>42</sup>, même si cette part de connaissance occupe une place moins importante dans le discours de ses disciples – dont le fort attachement à la science ésotérique est indéniable – que dans celui d'Ibn Sibāt qui était, on l'a vu, extérieur au cercle des initiés. Al-Sayyid était-il pour autant reconnu par les oulémas comme un spécialiste du *fiqh*? Aurait-il suivi des cours lui permettant d'approfondir ses connaissances en la matière? Le terme *fiqh* désigne-t-il dans les sources druzes le droit musulman dans sa globalité ou bien une école juridique en particulier? Nos sources sont en effet ambiguës sur ces points. Alors que Mir'ī indique qu'al-Sayyid aurait étudié le Coran lors de son séjour à Damas<sup>43</sup>, Ibn Naṣr écrit vers la fin de son éloge :

[L'émir al-Sayyid] employa ses prédications pour éveiller et donner l'exemple. Il abreuva l'excès de soif et fit dépérir le lien de l'aveuglement. Il combla les gens par la Sagesse splendide (*al-Ḥikmal-bāhira*), prédatrice et manifeste. Ensuite, il se dressa et fit asseoir son autorité. Il réunit ses grandes assemblées (*mağālisuhu*), célèbres, [durant lesquelles] il étala les sciences (*'ulūm*) avancées et leurs explications éclairantes. Il fit partie des transmetteurs du hadith (*muḥaddiṭūn*) et des maîtres de [transmission] de la mémoire. Il approuvait l'islam [en tant que] lois et lumières. Il dressa le flambeau de la vérité (*ḥaqq*) et possédait des dons (*karāmāt*) et des mystères (*asrār*). Ses marques d'élévation (*a'lām*) furent dressées et ses jugements apparurent. Il satisfit les querelleurs en réprimant les tyrans et en rendant justice aux opprimés. Il récita les versets [coraniques] et éclaircit [leurs] sens. Il maîtrisait le niveau le plus poussé des sciences (*'ulūm*) avancées. Il éloigna les gens du malheur<sup>44</sup>.

Bien qu'aucune mention du livre saint de la *Hikma* ou de la science ésotérique ne figure dans son texte, Ibn Sibāt, à l'instar d'Ibn Naṣr, s'efforce-t-il de démontrer qu'al-Sayyid était un grand *faqīh*, admis et respecté par ses pairs :

41 Halawī, « *Kitāb Durrat al-tāğ* », p. 146.

42 Notamment dans le discours d'Ibn Naṣr et d'Ibn Sibāt, alors que Mir'ī est plus réservé sur la question (pour ces trois versions différentes, voir notes suivantes).

43 Mir'ī, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 210, fol. 247 v ; Halawī, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 569 (éd.).

44 Halawī, « *Kitāb Durrat al-tāğ* », p. 157.

Il se nourrissait du livre de Dieu [le Coran] vénéré, saint et pur, qu'il étudiait et récitait par cœur. Il continua de l'étudier jusqu'à graver ses chapitres dans son cœur. [...] Il atteignit un tel degré d'étude qu'il devint connu et reconnu. [...] Il développa les sciences du *fiqh* et du *ḥadīṭ*, [...] ordonna avec vigueur la mémorisation du [livre] vénéré et son apprentissage par les jeunes et par les plus âgés. [...] Dans les villages, il ordonna la construction de mosquées, [...] établit des fondations pieuses (*awqāf*), [...] attira les juristes (*fuqahā'*) vers les contrées et instaura le sermon du vendredi. [...] Il suivait les traces des *fuqahā'* et des '*ulamā'*, s'informait sur les amis de Dieu (*awliyā'*) et sur les ascètes (*zuhhād*). [...] Il réunit les exégèses (*ṣurūḥāt*) et les explications (*tafāsīr*) du Saint Coran [...], ainsi que [les récits] sur la vie des prophètes (*aḥbār al-anbiyā'*), [ceux] sur la vie du prophète [de l'islam] (*al-aḥbār al-nabawiyya*), les livres de *fiqh* [...]. Il simplifiait un savoir étendu, en clarifiant ses difficultés et ses vastes sujets, lisait le livre saint et ses explications, discutait de la science du *fiqh* et du *ḥadīṭ* [...]<sup>45</sup>.

À en croire ces deux récits, l'émir al-Sayyid aurait été un *faqīh* et un '*ālim* de renom, mais aussi un transmetteur du hadīth. Il aurait de surcroît œuvré à instaurer l'apprentissage du Coran dans sa contrée, voire à l'islamiser. Or, la chronique d'Ibn Yaḥyā ne manque pas d'exemples d'émirs issus des Banū l-Ḥusayn et connus pour avoir été des docteurs en sciences coraniques (voir fig. 1). En outre, pour apprendre et expliquer les traités de la *Ḥikma*, qui sont émaillés de citations coraniques<sup>46</sup>, al-Sayyid devait acquérir au préalable une connaissance exacte du Coran d'autant que, contrairement à une idée reçue, l'ésotérique (*bāṭin*) n'exclut en aucune façon l'exotérique (*ẓāhir*)<sup>47</sup>. Quoi qu'il en soit, retenons de la description amplifiée et mythifiée que font Ibn Naṣr et Ibn Sibāṭ d'al-Sayyid le fait qu'il fut un savant versé dans l'ésotérisme druze tout en étant un fin connaisseur des principales sources de l'islam.

Sa réputation de savant et d'homme de religion lui valut la confiance de ses contemporains dont certains se soumièrent délibérément à son arbitrage

45 Ibn Sibāṭ, *Ta'rīḥ*, p. 879-884.

46 Sur la place du Coran dans la *Ḥikma*, voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 71-72.

47 Pour un exposé plus complet, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Notes sur deux traditions "hétérodoxes" imāmites », *Arabica*, 41/1 (1994), p. 127-133 ; et De Smet, « Zāhir et bāṭin », p. 1387-1388. Sur l'histoire de l'ésotérisme, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *L'ésotérisme shi'ite : ses racines et ses prolongements/Shi'i Esoterism: it's Roots and Developments*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses », 177), 2016.

(*taḥkīm*) pour résoudre leurs litiges<sup>48</sup>. Ibn Sibāṭ brosse un tableau idyllique de la juridiction arbitrale d'al-Sayyid quand son contemporain, Ibn Naṣr, l'évoque succinctement :

Les [plaideurs] qui s'opposaient acceptèrent [son jugement] sans affrontements ni emprisonnement ni violence. Il réprimandait chaque ignorant (*ḡāhil*) qui lui rendait visite, tranchait [les litiges] en prononçant sa sentence (*ḥukm*), résolvait chaque difficulté, rectifiait chaque égarement et éliminait tous les périls<sup>49</sup>.

Il convient de préciser que l'arbitrage d'al-Sayyid s'inscrivait dans une pratique courante de la justice qui lui préexistait alors dans le milieu rural du Ġarb. Mais l'émir n'avait aucun pouvoir coercitif et, par conséquent, la mise en application des sentences reposait, d'un côté, sur l'engagement préalable des plaideurs à se soumettre à son jugement et, de l'autre, sur la pression sociale qui pouvait être exercée contre la partie qui refusait le résultat de l'arbitrage. Al-Sayyid aurait également rempli la fonction de médiateur, quand bien même seul Ibn Naṣr en fait vaguement mention : « Il *réconcilia* les sujets et leur ordonna [d'agir avec] droiture »<sup>50</sup>.

Toutefois, le mode de résolution des litiges à l'époque d'al-Sayyid se distingue nettement de la théorie judiciaire décrite dans les premiers traités de droit druze, dont les auteurs élaborent un système juridictionnel qui articule la médiation (*ṣulḥ*) des cheikhs religieux et le jugement du *sāyīs*, un initié de haut rang remplissant la fonction non officielle de juge au sein de la communauté des adeptes<sup>51</sup>. En plus d'élaborer un système judiciaire fondé notamment sur le texte sacré de la *Ḥikma*, les juristes postérieurs à al-Sayyid font la part belle à la médiation et évoquent épisodiquement la sentence arbitrale. Le *taḥkīm* apparaît somme toute comme une pratique répandue du vivant d'al-Sayyid à laquelle avait recours tout individu indépendamment de son appartenance religieuse, tandis que la théorie juridique post-sayyidienne considère le *ṣulḥ* comme le mode privilégié de résolution des litiges entre adeptes druzes.

48 Pour un développement plus approfondi sur le système arbitral d'al-Sayyid, voir Wissam H. Halawi, « L'arbitrage et la médiation des cheikhs religieux druzes du Ġarb au IXe/XVe siècle », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 140 (2016), p. 103-108.

49 Halawi, « *Kitāb Durrat al-tāḡ* », p. 158.

50 Halawi, « *Kitāb Durrat al-tāḡ* », p. 157. C'est nous qui soulignons.

51 Pour un exposé détaillé de la théorie judiciaire druze, voir Halawi, « L'arbitrage et la médiation », p. 108-117. Sur l'institution du *sāyīs*, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 434-440.

Cette évolution de la pratique de la justice vers un système institutionnalisé et hiérarchisé participe de la théorisation d'un système normatif druze ; le rôle d'al-Sayyid y est toutefois ambigu. Bien que ses hagio-biographes le considèrent comme l'auteur du droit druze, les règles qu'ils lui attribuent sont en effet imprécises comme le montre un bref passage du discours de Mir 'ī où l'auteur énumère des thèmes (mariage, divorce, charité, aumône, justice)<sup>52</sup> qui furent minutieusement précisés plus tard dans les traités juridiques. De son côté, Ibn Sibāt accorde à l'émir une série de préceptes moraux et des restrictions communes aux communautés musulmanes en terre d'Islam, à l'instar de l'interdiction de consommer du vin (*ḥamr*) et toute boisson enivrante (*manākīr, muskirāt*)<sup>53</sup>.

Pourtant, al-Sayyid semble s'être distingué par une doctrine religieuse stricte. Ses disciples, notamment Ibn Naṣr, indiquent qu'il aurait œuvré pour instaurer une pratique religieuse ('*amal*) pure et pour expliquer le sens profond (*bāṭin*) de la *Hikma*, mais qu'il aurait aussi réservé la lecture de ce texte sacré aux seuls « initiés méritants »<sup>54</sup>. Or, si nous pouvons raisonnablement penser qu'il fut un maître spirituel de renom ayant entamé une certaine réforme juridico-religieuse, les sources dont nous disposons ne nous permettent pas de préciser davantage l'étendue ou la nature exacte de son action. Quoi qu'il en soit, l'autorité qu'il exerçait sur ses disciples reposait à la fois sur son magistère spirituel, son prestige social et ses qualités personnelles. Ainsi, tout porte à croire que, de son vivant, l'émir ne fonda aucune école juridique ou théologique ; il n'élabora pas non plus un quelconque système normatif ou judiciaire. L'émir al-Sayyid prodigua plutôt un enseignement savant personnel que ses disciples perpétuèrent, développèrent et systématisèrent après sa mort. Le druzisme à son époque n'était en définitive qu'à un stade encore archaïque ; en d'autres termes, il était enseigné par des maîtres spirituels, dont al-Sayyid est la figure la plus accomplie, mais il ne possédait ni théorie juridique ni institutions lui permettant de régler la vie quotidienne des adeptes.

52 Mir 'ī, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 210, fol. 254r-v ; Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 317 (trad.), p. 573 (éd.).

53 Halawi, « La réforme druze », p. 114-115.

54 Pour le discours d'Ibn Naṣr, voir Halawi, « *Kitāb Durrat al-tāğ* », p. 147-157 ; pour celui de Mir 'ī, voir MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 210, fol. 250v et 254r, et Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 301 (trad.), p. 571 et 573 (éd.). Précisons qu'en tant que maître spirituel, al-Sayyid, selon ses hagio-biographes, était le seul à pouvoir désigner les personnes qui méritaient d'avoir accès à la *Hikma* – d'où l'expression « initié méritant » (*muṣṭahiqqūn*).



## 2- Formation du *maḏhab* ou école théologico-juridique druze

Le droit druze connu durant la seconde moitié du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du siècle suivant une évolution dont les étapes demeurent difficiles à identifier avec précision. En effet, la littérature hagiographique et narrative attribuée à l'émir al-Sayyid un enseignement spirituel et juridique qui semble être rudimentaire, alors que les traités d'exégèse et de droit, rédigés après sa mort, décrivent une doctrine théologique et juridique systématique. Pourtant, si l'on en croit les sources inédites rédigées aux XI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup>/XIX<sup>e</sup> siècles, al-Sayyid apparaît comme le fondateur du *fiqh* druze<sup>55</sup>. Les auteurs druzes actuels, on l'a vu, considèrent également qu'il est la seule autorité juridique au sein de la communauté. N'ayant à aucun moment remis en question ce discours idéologique, les études druzes ne se sont interrogées ni sur les origines ni sur l'évolution du droit druze, ni encore sur ses caractéristiques. Par conséquent, le druzisme continue d'être considéré comme une simple doctrine théologique, et le droit druze comme une adaptation locale du droit ḥanafite ottoman<sup>56</sup>.

55 Voir MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 230, fol. 44v ; MS Paris, BnF, Arabe 1437, fol. 131r ; MS Paris, BnF, Arabe 4663, fol. 9r-13r.

56 Plusieurs études ont été menées sur le code du statut personnel adopté par les Druzes : voir James Norman Dalrymple Anderson, « The Personal Law of the Druze Community », *Die Welt des Islam*, N.S. 2/1 (1952), p. 1-9, 83-94 ; Aharon Layish, « Prohibition of Reinstating a Divorced Wife in the Druze Family », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41/2 (1978), p. 258-271 ; *id.*, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family: A Study based on decisions of the Druze arbitrators and religious courts in Israel and the Golan Heights*, Leyde, Brill (« Social, Economic and Political Studies of the Middle East », 31), 1982 ; Mursil Naṣr, *al-Aḥwāl al-šaḥṣiyya li-l-ṭā'ifa l-durziyya : naṣra fī l-ṣurūt wa-l-aḥkām wa-l-iğtihadāt*, Londres, Druze Heritage Foundation, 2009 ; *id.*, *Taṭawwur qaḏā' al-muwahḥidīm al-durüz 'abral-tārīḥ wa-uṣūl al-maḥkamāt al-ṣar'iyya li-ğāyats sanat 2005*, Londres, Druze Heritage Foundation, 2011 ; Sulaymān Taqīl-Din et Nāyil Abū Šaqrā (éds), *Nizām al-muwahḥidīm al-durüz al-iğtimā'ī fī ṣiğill al-aḥkām al-maḏhabiyya li-l-qaḏī l-šayḥ Salmān Aḥmad Taqīl-Dīn (1866-1870)*, Beyrouth, Dār iṣārāt li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr wa-l-tawzī', 2000 ; Ḥalīm Taqī al-Din, *al-Aḥwāl al-šaḥṣiyya 'inda l-durüz wa-awğūḥ al-tabāyūn ma' al-sunnawa-l-šī'a : maṣḏaran wa-ğtihadan*, Beyrouth, al-Mağlis al-durzi li-l-buḥūṭ wa-l-inmā', 1981 ; Lubna Tarabey, *Family Law in Lebanon: Marriage and Divorce among the Druze*, Londres-New York, I.B. Tauris, 2013. Anderson et Layish se trompent lorsqu'ils estiment que l'adoption du droit ḥanafite par les juristes druzes actuels relève du principe de la *taqiyya* (dissimulation) car, d'une part, le code druze contient des particularités notables qui diffèrent des prescriptions hanafites ; d'autre part, le système juridique que décrivent les traités inédits de droit d'époque médiévale est informel et concerne uniquement les initiés, alors que le Code s'adresse aux non-initiés. Dans l'introduction à son ouvrage *Marriage, Divorce and Succession*, Aharon Layish tente pourtant d'expliquer ces

Afin d'éviter toute confusion terminologique, il convient de préciser que les spécialistes de l'époque contemporaine appellent à tort « droit druze » ce qui correspond en fait au « Code du statut personnel de la communauté druze » qui fut adopté au Liban, en Syrie et en Israël respectivement en 1948, 1953 et 1962 et qui donna naissance à une « juridiction religieuse druze » (*al-qaḍā' al-maḍhabī l-durzī*) reconnue par ces trois États<sup>57</sup>. Mais les initiés druzes n'accordent à cette juridiction qu'une importance secondaire, les véritables principes et règles de droit étant, à leurs yeux, ceux qui sont attribués à l'émir al-Sayyid et dont les fondements sont gardés jalousement par les religieux.

Dans cette partie, nous tenterons de répondre à deux questions majeures : comment les « cercles d'initiation » étaient-ils organisés du vivant d'al-Sayyid ? Et comment le *fiqh* druze peut-il être conçu comme l'aboutissement d'une évolution d'une « école personnelle » attribuée à al-Sayyid vers une « école théologico-juridique druze », le sayyidisme ? Mais précisons, au préalable, ce que nous entendons par « cercles d'initiation », « école personnelle » et « école juridique ou *maḍhab* druze ».

Les travaux de Wael Hallaq distinguent la *scholarly school* [II] d'un juriste dont la doctrine n'était pas suivie de manière exclusive par ses étudiants et la *personal school* ou doctrine juridique d'un *'ālim* que certains de ses étudiants transmettaient fidèlement, de la *doctrinal school* qui se caractérise par *a cumulative doctrine of positive law in which the legal opinions of the leading jurist, now the supposed founder of the school, were, at best, primi inter pares, and at least, equal to the rest of the opinions and doctrines held by various other jurists, also considered leaders within the school*<sup>58</sup>. Wael Hallaq montre également que l'émergence de ces typologies d'écoles eut lieu après une période où le *fiqh* était discuté par des savants musulmans (*scholarly circles* [I]) qui ne possédaient pas encore de méthodologie claire ou de raisonnement juridique à proprement parler permettant d'attribuer un enseignement à un maître de manière nominative<sup>59</sup>. Bien que cette typologie des *maḍāhib* proposée par

---

particularités en faisant vaguement référence à des textes juridiques attribués à l'émir al-Sayyid qu'il n'a pas pu consulter.

57 Le Code adopté au Liban est aujourd'hui accessible en ligne : [www.druzepersonalstatus.gov.lb](http://www.druzepersonalstatus.gov.lb); voir la traduction en anglais de Tarabey, *Family Law*, p. 214-226. Sur les Codes en Israël et en Syrie, voir Layish, *Marriage, Divorce and Succession*, p. 10 et Amīn Muḥammad Ṭalī, *Aṣṣal-muwahḥidīn al-durūz wa-uṣūluhum*, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1961, p. 148. Sur la juridiction religieuse druze au Liban, voir Edmond Rabbat, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel : essai de synthèse*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1986, p. 133-137.

58 Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press (« Themes in Islamic Law », 1), 2005, p. 156.

59 Voir *ibid.*, p. 57-68.

Hallaq pour décrire la formation et l'évolution des écoles juridiques en Islam ne puisse pas être appliquée à l'histoire du *fiqh* druze, elle offre une base de réflexion théorique sur l'émergence du sayyidisme (voir fig. 2)<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> La définition de *madhhab* et le moment à partir duquel un enseignement juridique devient une école de droit en Islam ne font pas l'unanimité parmi les spécialistes du droit musulman. Citons en particulier les travaux complémentaires de George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1981 ; et de Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Studies in Islamic Law and Society », 4), 1997. Ce dernier montre qu'un *madhhab* prend le sens de *school of law* lorsqu'il possède à la fois un chef local, une production de commentaires de ses principales œuvres juridiques, notamment les *muhtaşars*, et une transmission structurée du droit. À cela, Robert Gleave ajoute la fondation d'une doctrine juridique solide ; il écarte par ailleurs l'hypothèse de Devin Stewart selon laquelle se conformer à la discipline des *uşūl al-fiqh* serait l'une des conditions de la formation d'un *madhhab*. Voir Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leyde-Boston, Brill (« Islamic Philosophy, Theology and Science », 72), 2007, p. 140, n. 1 ; Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998, p. 175-208. De son côté, Wael Hallaq propose un modèle distinct pour décrire l'évolution et la formation d'un *madhhab* (voir fig. 2). Nous empruntons ce modèle pour étudier la formation du *madhhab* druze, car il s'adapte le mieux aux indications qu'en fournissent nos sources narratives et juridiques. Toutefois, il convient de préciser que, d'un point de vue méthodologique, les sources utilisées par Hallaq sont anachroniques par rapport aux événements que nous analysons, l'émergence de la première école de droit druze ayant eu lieu plusieurs siècles après la formation des premières écoles juridiques en Islam. Cela suppose que la notion de *madhhab* n'était pas nouvelle pour les juristes druzes, lesquels auraient pu ainsi suivre le modèle des autres écoles existantes pour élaborer leur doctrine juridique. Mais en s'appuyant sur les traités de droit druze (les *Şarhayn*), nous constatons que ces juristes n'essaient pas d'imiter les spécialistes en la matière ou les écrits attribués aux fondateurs éponymes des autres écoles juridiques ou encore de démontrer l'« orthodoxie » de leur doctrine. Selon eux, il va de soi que le *madhhab* druze est supérieur à tout autre *madhhab* en Islam ; par conséquent, leur théorie juridique serait la seule à satisfaire la volonté de Dieu et à assurer le salut des adeptes. De plus, les *Şarhayn* ne sont pas organisés à la manière de la plupart des ouvrages de *fiqh* : l'ordre des chapitres ne respecte aucune logique juridique claire et les thèmes abordés semblent être choisis en fonction de leur pertinence au sein de la société locale. Rappelons également que les juristes druzes écrivent dans un contexte rural n'ayant pas connu de production savante de taille. Notre connaissance de la littérature juridique et théologique druze, produite entre le IXe/XVe siècle et nos jours, nous permet enfin d'affirmer que les religieux druzes n'ont jamais rédigé un précis de droit (*muhtaşar*) ou de commentaires de leurs écrits juridiques ; et même s'ils distinguent les étudiants débutants des grands initiés, ils n'ont jamais produit non plus un certificat équivalent à l'*iğāza*. Dans le sanctuaire connu sous le nom d'al-Bayāḍa, situé au sud du mont Liban actuel et étant, aujourd'hui, le plus grand centre d'enseignement druze de la région Syrie-Liban-Israël, la transmission du savoir théologique et juridique, ainsi que l'initiation à la doctrine druze, se feraient à notre connaissance oralement entre maîtres-initiés et étudiants.

	Typologie des <i>madāhib</i> proposée par Wael Hallaq	Hypothèse de typologie des écoles druzes
<i>Madhab</i> type 1	<p>Cercles de savants I ou <i>scholarly circles</i></p> <p>Le savant n'a ni une méthodologie claire ni un raisonnement juridique systématique. Les thèmes débattus ne figurent pas forcément dans la théorie juridique ultérieure.</p>	<p>Cercles d'initiation de maîtres spirituels ignorés par les sources</p> <p>Enseignement du Coran et initiation à la <i>Ḥikma</i> Opinion personnelle sur des préceptes moraux Opinion juridique ? Les sources n'indiquent aucun maître, à l'exception de l'émir Sayf al-Dīn Yaḥyā (m. 864/1459-1460) qui aurait été le maître d'al-Sayyid.</p>
<i>Madhab</i> type 2	<p>Cercles de savants II ou <i>scholarly circles</i></p> <p>Le maître élabore sa propre méthodologie et une conception individuelle du droit. Un étudiant assiste à plusieurs cercles d'enseignement, puis devient maître lui-même et transmet à ses étudiants la doctrine de son maître en l'adaptant à sa propre vision.</p>	<p>Cercles d'initiation (<i>maḡālis</i>) d'al-Sayyid et de ses disciples</p> <p>L'émir al-Sayyid (m. 884/1479) réunit ses élèves une fois par semaine pour leur transmettre son enseignement. Ses disciples tels qu'Ibn Naṣr (m. 898/1492) et Abū 'Alī Mir'ī (m. 900/1495) transmettent à leurs élèves sa doctrine dans leurs villages d'origine. Doctrine d'al-Sayyid : enseignement spirituel (Coran, <i>Ḥikma</i>) et vision juridique rudimentaire.</p>
<i>Madhab</i> type 3	<p>Écoles personnelles ou <i>personal schools</i></p> <p>Le maître possède un <i>madhab</i> et transmet sa doctrine à ses étudiants. Un étudiant n'est pas forcément fidèle à la doctrine de son maître et peut, soit changer d'école, soit en adopter plusieurs simultanément. Condition <i>sine qua non</i> pour que le <i>madhab</i> d'un juriste soit considérée comme une « école personnelle » : un groupe d'étudiants (<i>aṣḥāb</i>) doit adopter exclusivement la doctrine de leur maître.</p>	<p>École personnelle d'al-Sayyid</p> <p>Les sources hagiographiques attribuent au seul émir al-Sayyid (m. 884/1479) une doctrine juridique personnelle dont les principes et la méthodologie sont toutefois ambigus. Les « Sayyidiens », disciples d'al-Sayyid, sont fidèles à la doctrine du maître et l'adoptent exclusivement. D'autres écoles personnelles, concurrentes à celle d'al-Sayyid, auraient existé vers la fin du IXe/XVe siècle.</p>

	Typologie des <i>madāhib</i> proposée par Wael Hallaq	Hypothèse de typologie des écoles druzes
Madhab type 4	<p>Écoles juridiques ou <i>doctrinal schools</i></p> <p>La doctrine juridique de l'école est un cumul de plusieurs théories juridiques.</p> <p>Aucune contradiction n'existe entre la doctrine du fondateur éponyme et celle exprimée par les juristes éminents de l'école.</p> <p>Chaque école se distingue par sa méthodologie juridique, ses principes de droit et son corpus de droit positif.</p> <p>Chaque juriste adopte et applique fidèlement le système juridique de son école.</p>	<p>École théologico-juridique druze, le « sayyidisme »</p> <p>Aussi bien les sources du XIe/XVIIe et XIIIe/XIXe siècles que les auteurs druzes actuels considèrent l'émir al-Sayyid (m. 884/1479) comme le fondateur du <i>fiqh</i> druze et lui attribuent les « grandes exégèses » inédites, à savoir <i>Šarḥ al-Kašf</i>, <i>Šarḥ al-Mīṭāq</i> et <i>Šarḥ al-Šarṭ</i>.</p> <p>Ces trois œuvres sont rédigées par plusieurs juristes éminents appartenant, soit à la même école juridique, soit à plusieurs écoles personnelles. <i>Šarḥ al-Kašf</i> développe les <i>uṣūl al-dīn</i> en se fondant sur l'interprétation de la <i>Ḥikma</i> et fixe le cadre théologique du droit.</p> <p>Les <i>Šarḥayn</i> (<i>Šarḥ al-Mīṭāq</i> et <i>Šarḥ al-Šarṭ</i>) élaborent un système juridique systématique (méthode, principes et droit positif).</p>

figure 2 Typologie des écoles juridiques druzes.

Note: Voir Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, chap. 7.

Ainsi, nous appelons « école personnelle » l'enseignement théologique et juridique d'un maître spirituel druze, ici al-Sayyid, lequel développa sa doctrine en s'appuyant sur son interprétation (*ta`wīl*) de la *Ḥikma*. D'après les sources hagiographiques, la doctrine d'al-Sayyid semble avoir été adoptée et transmise fidèlement par ses disciples, les « Sayyidiens »<sup>61</sup>. Toutefois, à la différence de la *personal school* en Islam, al-Sayyid, on l'a vu, ne semble avoir élaboré aucune théorie juridique systématique. Ses contemporains évoquent par ailleurs les assemblées (*mağālis*) d'initiés qu'il tenait hebdomadairement à 'Abayy et

61 Nous appelons « Sayyidiens » le parti d'al-Sayyid que formaient ses vingt-sept élèves lesquels transmettaient son enseignement dans leurs villages d'origine ; pour un exposé plus complet, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 338-347. Contrairement aux propos tenus par les auteurs druzes actuels qui considèrent le sayyidisme comme une doctrine adoptée par l'ensemble des adeptes en Syrie, le réseau d'influence développé par les Sayyidiens ne dépassait pas la région rurale du Ġarb et du Šūf.

celles que ses disciples présidaient dans leurs villages d'origine du Ġarb et du Šūf pour transmettre la doctrine du maître<sup>62</sup>. Cela montre clairement que l'enseignement religieux se déroulait alors dans des « cercles d'initiation » et que les Sayyidiens étaient tantôt des élèves tantôt des maîtres spirituels. À cette période, d'autres cercles d'initiation auraient pu être tenus par des cheikhs locaux anonymes qui avaient également leur propre opinion juridique et leur interprétation des textes sacrés. Quoi qu'il en soit, tout porte à croire que jusqu'à la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle l'opinion ou la doctrine juridique d'un savant druze consistait à définir le licite et l'illicite en matière d'éthique et de morale, et ce en s'appuyant à la fois sur la *Hikma* et le Coran<sup>63</sup>.

Quant au « *madhab* druze » que nous désignons par « sayyidisme », il correspond à la *doctrinal school* décrite par Hallaq. En effet, le système juridique élaboré dans les deux traités de droit *Šarḥ al-Mīṭāq* et *Šarḥ al-Šarṭ* – que nous appelons les *Šarḥayn* –, ainsi que les *uṣūl al-dīn* (principes de la religion) explicités dans le *Šarḥ al-Kašf* sont attribués au seul émir al-Sayyid, fondateur éponyme du *fiqh* druze. Ces trois « grandes exégèses » inédites décrivent une doctrine théologico-juridique que nul savant ne peut contredire voire innover – les religieux étant tenus de l'expliquer (*šarḥ*) et de l'appliquer fidèlement (*taqlīd*) –, alors qu'un examen minutieux de leur contenu montre qu'il s'agit de recueils de plusieurs textes rédigés par des autorités religieuses différentes<sup>64</sup>. En faisant la distinction entre « *madhab* druze » et « sayyidisme », nous avançons l'hypothèse prudente que plusieurs écoles personnelles druzes contemporaines de celle d'al-Sayyid ont pu exister et, de surcroît, que d'autres conceptions individuelles du droit ont pu également être développées sous l'autorité de savants, disciples ou pas d'al-Sayyid, sans pour autant donner naissance à une école personnelle. Rappelons que les sources hagiographiques indiquent qu'al-Sayyid fut accusé d'innovation religieuse par ses opposants. Les divergences doctrinales entre ces différents *maḏāhib* auraient été gommées lors du processus de canonisation des « grandes exégèses », probablement à l'initiative des Sayyidiens et de leurs étudiants. Ces œuvres décrivent ainsi des principes juridiques homogènes, quand bien même la casuistique révèle certains écarts au sein du corpus du droit positif.

62 Pour la description des *maḡālis* d'al-Sayyid, voir Halawi, « La réforme druze », p. 117-118. Pour l'institution du *maḡlis* druze, voir Halawi, *Le druzisme au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle*, p. 400-405.

63 Les sources du droit druze feront l'objet d'un prochain article. Pour une première approche, voir Halawi, *Le druzisme au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle*, p. 427-430.

64 Les caractéristiques matérielles de certains manuscrits nous autorisent à situer la production d'une partie de cette littérature vers la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle ou durant la première moitié du Xe/XVI<sup>e</sup> siècle ; voir Halawi, *Le druzisme au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle*, p. 535-561, en particulier les manuscrits B5, M2, P2 et P5.

Dans les *Šarḥayn*, le traitement du consentement de la femme au mariage est éclairant pour notre propos. Pour légiférer sur ce point, les juristes se fondent sur le principe religieux d'*al-riḍā wa-l-taslīm* (l'assentiment et la soumission), nous y reviendrons. Observons d'abord comment, à partir d'un enseignement commun, les auteurs des *Šarḥayn* développent deux versions différentes des préceptes druzes qui doivent être respectés lors du mariage<sup>65</sup> :

Dans les affaires de mariage, l'homme doit [se soumettre] aux préceptes absolus (*farā'id 'azīma*) dont le fait de ne se marier qu'avec une femme unitaire (*muwaḥḥida*) ; c'est le précepte le plus important, car se marier avec une non-unitaire est [un acte] extrêmement illicite (*ḥarām 'azīm*) qui suscite la colère du Dieu des mondes. Puis, il faut qu'elle soit consentante (*rāḍiya*) et qu'elle [accepte sa proposition] de son propre gré et sans contrainte (*ḡabr*). Elle doit ensuite se soumettre à lui (*tusallim nafsahā ilayhi*) et lui, de son côté, doit la traiter comme son égal (*yusāwihā bi-nafsihi*) et partager équitablement avec elle ses biens (*yunṣifuhā min ḡamī' māfi yadihi*). De plus, il ne doit se marier ni avec une déséquilibrée (*maḡnūna*) ni avec une mutilée (*muḡaḍḍama*), ni encore avec une invalide (*ratqā'*) ou une infirme (*qaznā'*). Et il ne doit pas se marier avec une femme sans son consentement (*ḡayr qublihā*), car [un tel acte] est le plus illicite de tous (*ašadd al-ḡamī' taḥrīman*)<sup>66</sup>.

Dans le mariage, l'homme juste et sincère est soumis (*furiḍa 'alayhi*) à cinq préceptes (*farā'id*), dont deux ont lieu avant l'union (*ittiṣāl*) – à savoir ne se marier qu'avec une femme unitaire (*muwaḥḥida*) [...] et s'assurer qu'elle est consentante [...] – et trois autres après l'union (*ittiṣāl*) qui consistent à ce qu'une fois qu'elle se soumet à lui sans contrainte (*ḡabr*) ou violence (*qahr*), il la traite comme son égal (*yusāwihā bi-nafsihi*) dans la vie comme dans la religion et partage équitablement avec elle tout ce qu'il possède dans la vie (*yunṣifuhā min ḡamī' mā fi yadihi min al-dunyā*). Lorsqu'un homme se marie sans respecter l'un des cinq [préceptes] ci-mentionnés, il s'oppose aux règles de la vérité et au droit druze (*šar' al-tawḥīd*). Le premier des cinq [préceptes] consiste à [se marier avec] une femme unitaire (*muwaḥḥida*), car se marier avec une non-unitaire est [un acte] illicite strictement prohibé (*ḥarām šadīd al-taḥrīm*). Le deuxième consiste à [ne pas] se marier avec une femme malgré

65 Notons que les savants druzes utilisent les vocables *tawḥīd*, *muwaḥḥidūn*, *muwaḥḥid* et *muwaḥḥida* pour désigner l'Unitarisme druze, que nous rendons par druzisme, les Unitaires druzes, ainsi que les hommes et femmes druzes.

66 *Šarḥ al-Šarḥ*, MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 232, fol. 26v.

elle (qahran) ou sans son consentement (ḡayr rāḍiyya), car [l'inverse] est extrêmement illicite (*ḥarām 'aẓīm*). Le troisième est, comme le deuxième, extrêmement illicite (*ḥarām 'aẓīm*). Le quatrième et le cinquième – à savoir l'égalité et l'équité – [sont obligatoires] car l'homme qui se marie avec sa femme en se soustrayant à l'égalité et à l'équité [commet] également [un acte] illicite (*ḥarām*)<sup>67</sup>.

Bien que ces deux extraits présentent des différences non fondamentales et auraient ainsi été rédigés par deux juristes issus d'une même école personnelle, d'autres passages dans les *Šarḥayn* se distinguent par une nouvelle vision du droit :

[Au moment de la *da 'wa*], les gens allaient bientôt abandonner l'obscurité des lois (*šarā 'i*) [positives] où le mariage se passe à l'inverse de [ce qu'autorise] la doctrine druze (*maḍhab al-tawḥīd*), car, dans les lois positives (*al-šarā 'i 'al-nāmūsiyya*), la femme est forcée (*qahr*) et contrainte (*ḡaṣb*) et, de là, elle ne peut pas décider de son propre mariage. Toute personne qui s'oppose à cela désobéit à Dieu, d'après le texte (*naṣṣ*) de la loi positive (*al-šarī 'a l-nāmūsiyya*). Celle-ci est contraire au droit druze (*šarī 'at al-tawḥīd*) lequel respecte [le principe] de « l'acceptation et de la soumission » (*al-riḍā wa-l-taslīm*) dans le cas du mariage entre Unitaires (*muwahḥidūn*). L'Imam de la Vérité (*imām al-ḥaqq*)<sup>68</sup> fit alors cette disposition (*šarṭ*) aux Unitaires comme une bougie qu'il allumait pour leur annoncer leur sortie éminente de l'obscurité des *šarā 'i*. [...] *Al-riḍā wa-l-taslīm* signifie ici que la femme est consentante (*rāḍiyya*) et résignée (*musallima*) à épouser l'homme sans violence (*qahr*) ni contrainte (*ḡaṣb*) mais plutôt de sa propre volonté. [...] Le mariage de la femme malgré elle (qahran) est strictement interdit (*ḥarām maḥḍ*) et correspond à un acte d'adultère (*zinā*) ; l'homme qui le fait est une personne adultère (*zānī*) et ses enfants sont des enfants adultérins (*awlād zinā*). Car cela

67 *Šarḥ al-Mūāq*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 211, fol. 54r-v.

68 Selon les *uṣūl al-dīn*, l'Imam de la Vérité est le calife al-Ḥākim, alors que Ḥamza porte le titre de l'Imam du Temps (*imām al-zamān*) ou de l'Imam suprême (*al-imām al-a 'zam*), ou encore celui du Résurrecteur de la Vérité (*qā 'im al-ḥaqq*) et/ou de cette époque (*al-zamān*) ; *Šarḥ al-Kašf*, MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 229, fol. 48v, 65v. Pour l'utilisation de ce dernier titre dans la *Ḥikma*, voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 65.



serait un manquement au droit druze (*šarʿ al-tawhīd*), le mariage entre Unitaires étant [synonyme] d'« assentiment et [de] soumission » (*riḍā wa-taslīm*)<sup>69</sup>.

En somme, certains savants considèrent qu'un mariage conclu contre le gré de la femme est strictement illicite (*ḥarām*), alors que d'autres l'assimilent en plus à un acte d'adultère (*zinā*). La violation du principe d'*al-riḍā wa-l-taslīm* et, par conséquent, des règles de droit positif qui en découlent ne conduit ainsi pas aux mêmes conséquences juridiques chez les juristes druzes.

L'une des raisons ayant incité ces derniers à accorder à *al-riḍā wa-l-taslīm* une importance capitale est le fait que ce principe, qui apparaît clairement ici comme un principe de droit, est également un principe théologique fondamental dans le druzisme. Il est en effet considéré dans le *Šarḥ al-Kašf* comme l'un des dix piliers de la religion druze qu'énumère le traité no 8 de la *Hikma*<sup>70</sup>. Et, en plus d'être le titre du traité no 16<sup>71</sup>, *al-riḍā wa-l-taslīm* apparaît dans le traité no 25 comme une prescription à laquelle doivent se conformer les cheikhs pour régler les affaires de mariage entre hommes et femmes unitaires<sup>72</sup>.

Quant à l'adultère, il est également un concept de théologie que les exégètes druzes étayaient dans le *Šarḥ al-Kašf*<sup>73</sup>. Ainsi ces derniers distinguent, d'un côté, *al-zinā l-rūḥānī* (adultère spirituel) d'*al-zinā l-ġismānī* (adultère charnel) et, de l'autre, *al-zinā l-bāḥin* (adultère intérieur) d'*al-zinā l-zāhir* (adultère visible). Par conséquent, les deux doublets spirituel/charnel et intérieur/visible du *zinā*

69 *Šarḥ al-Šarḥ*, MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 232, fol. 16r-17v.

70 Dans le traité no 8, l'imam s'adresse aux femmes unitaires pour leur indiquer qu'en plus des trois préceptes capitales (connaissance de « Notre Seigneur », du Résurrecteur et des dignitaires), elles doivent observer les sept vertus qui abrogent et remplacent les sept piliers de l'islam ; il précise ensuite que ces vertus doivent également être observées par les hommes unitaires ; voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 191 (trad.), p. 508 (éd.). Or, dans le *Šarḥ al-Kašf*, l'exégète fait référence à ce traité pour indiquer dix préceptes capitaux dont le neuvième est *al-riḍā wa-l-taslīm*, le dixième précepte d'*al-muḥarramāt wa-l-muḥallalāt* qu'il adopte ne figurant pas dans le traité en question ; voir *Šarḥ al-Kašf*, MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 229, fol. 109v-111r.

71 Pour ce traité, voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 318-328 (trad.), p. 614-622 (éd.). Les exégètes druzes associent l'assentiment à l'acceptation absolue du « Résurrecteur de cette époque » (*qā'im al-zamān*) et la soumission à l'attitude que les unitaires doivent avoir vis-à-vis de « la forme que revêt l'humanité (*nāsūt*) de Dieu » (*al-šūra al-nāsūtiyya*) ; *Šarḥ al-Kašf*, MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 229, fol. 111r.

72 Voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 373-374 (trad.), p. 657 (éd.).

73 *Šarḥ al-Kašf*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ar. 228, fol. 22r-26r. Dans la théologie druze, la notion d'adultère est le résultat de la création *ex nihilo* de l'Adversaire contre la volonté spirituelle de l'Intellect, ce qui renvoie à l'opposition que connurent les prédicateurs druzes au cours de la *da'wa*.

donnent naissance aux *awlād al-zinā* (enfants adultérins) lesquels sont accusés, soit de renoncer en leur for intérieur aux préceptes du *tawhīd* druze, soit d'adopter les lois positives (*al-šarā' i' al-nāmūsiyya*) qui les autorisent voire les poussent à commettre l'adultère<sup>74</sup>. Les lois positives sont, dans ce cas, associées au *zinā l-bāṭin* et les actions des hommes, à l'instar d'*al-zinā bi-l-nisā'* (adultère commis contre les femmes), au *zinā l-zāhir*. Autrement dit, l'adultère que les gens commettent ostensiblement à travers leurs actes est la conséquence de l'adultère qu'ils commettent subrepticement dans leur cœur en refusant de se soumettre à la volonté du Créateur.

Les savants druzes élaborent ainsi, dans le *Šarḥ al-Kašf*, les *uṣūl al-dīn*<sup>75</sup> propres au druzisme et fixent le cadre théologique des principes et branches du *fiqh* druze ; dans les *Šarḥayn*, lesquels constituent de véritables traités systématiques, ils détaillent sous une forme casuistique assez commune les normes qui régissent tous les aspects de la vie de l'initié conformément aux principes de la religion<sup>76</sup>. Voilà pourquoi, en se fondant sur les « grandes exégèses », nous pouvons considérer que le *maḏhab* druze est une école théologico-juridique

74 Contrairement aux *awlād al-zinā*, les *awlād al-ḥalāl* (enfants du bien), qui ne sont autres que les *muwaḥḥidūn* (unitaires druzes), respectent et observent les *marāsīm* (édits) de leurs « véritables parents » (*al-wālidān/al-ābā' al-ḥaqīqiyya*) spirituels, l'Intellect universel et son épouse-auxiliaire l'Âme universelle ; sur la théorie ismaélienne de l'Âme comme « épouse » de l'Intellect, voir Daniel De Smet, « La valorisation du féminin dans l'ismaélisme tayyibite : le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwā (1048-1138) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58 (2005), p. 110 et suivantes. La théologie druze associe ainsi la soumission et l'acceptation (*al-riḏā wa-l-taslīm*) aux actions et préceptes d'al-Hākīm (forme humaine de Dieu, le *nāsūt*) et de l'Intellect Ḥamza (*qā'im al-zamān*) ; elle associe par ailleurs le respect et l'observance (*al-tā'a wa-l-itbā'*) aux règles spirituelles posées par le couple Intellect-Âme, c'est-à-dire Ḥamza et al-Tamīmī. En effet, les exégètes druzes du IXe/XVe siècle distinguent les préceptes religieux énoncés dans la *Ḥikma* de l'initiation spirituelle instaurée par l'Intellect (Ḥamza) et l'Âme (al-Tamīmī) au moment de la prédication ; selon eux, les « bons unitaires » (*al-muwaḥḥidūn al-šāliḥūn*) et les « enfants du bien » (*awlād al-ḥalāl*) adhèrent et se soumettent aux préceptes de la *Ḥikma*, respectent et accomplissent les enseignements des premiers prédicateurs druzes (Ḥamza et al-Tamīmī), tandis que les *awlād al-zinā* les rejettent catégoriquement.

75 Par *uṣūl al-dīn* ou principes de la religion, nous désignons la « théologie traditionaliste » développée par les exégètes druzes en s'appuyant notamment sur la *Ḥikma*. Autrement dit, loin de se considérer eux-mêmes comme des *mutakallimūn*, les exégètes druzes utilisent une approche rationalisante pour expliquer des concepts religieux, dont *uṣūl al-īmān* ou principes de la foi. De plus, la théologie druze a une fonction défensive, permettant aux exégètes de défendre de manière rationnelle leurs traditions religieuses et juridiques contre les négateurs et les visions des autres doctrines.

76 Sur les grands thèmes du droit druze qui sont développés dans les *Šarḥayn*, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 411-421, 430-434.

où l'articulation entre théologie et droit rappelle le système hanbalite tel qu'il est décrit par George Makdisi<sup>77</sup>.

La formation de cette école vers la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle s'accompagne de l'émergence des premières institutions druzes, spirituelles et judiciaires. Ceci en dit long sur la volonté des autorités religieuses d'organiser alors la communauté des initiés selon des normes juridiques d'inspiration divine<sup>78</sup>. Toutefois, les sources n'indiquent pas les véritables raisons de cette volonté réformatrice, l'hagiographie sayyidienne décrivant, on l'a vu, l'accroissement de l'ignorance chez les hommes et la dégradation morale et spirituelle de la société. À cette époque, le nombre des initiés aurait-il varié (à la hausse ou à la baisse) au point de nécessiter une organisation nouvelle ? Des facteurs économiques (pauvreté, augmentation des taxes) ou naturels (épidémies)<sup>79</sup> auraient-ils ravivé chez les savants druzes une vision eschatologique et apocalyptique déjà présente dans la *Hikma* les incitant à conduire leurs coreligionnaires vers le salut ? Toujours est-il que le contexte socio-politique de l'émergence du sayyidisme dans le Ġarb a sans doute été un facteur déterminant, quoique non exclusif, dans l'élaboration du système juridique druze et des institutions religieuses.

### 3- Émergence des premières institutions druzes

Les auteurs des *Šarḥayn* décrivent l'institution du *sāyīs* avec une grande précision et la placent au centre de la juridiction druze<sup>80</sup>. Le *sāyīs*, maître spirituel ayant acquis un haut degré d'initiation, remplit la fonction non officielle de juge au sein des communautés druzes ; il statue ainsi sur les conflits des adeptes et s'entoure pour ce faire de témoins (*šuhūd*) privilégiés et de cheikhs religieux ou « hommes dignes de foi » (*tiqāt*) qui forment un collège de médiateurs. Comme nous le montrons dans un précédent article concernant la procédure de divorce<sup>81</sup>, la médiation (*šulh*) est privilégiée dans le système

77 Voir George Makdisi, « L'islam hanbalisant », *Revue des Études Islamiques*, H.S. 10 (1983), p. 63-68. Sur l'articulation entre *kalām* et *fiqh* chez les savants musulmans, notamment aux III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècles, voir Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law*, p. 68-86 (chapitre 4) ; A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Legal Thought*, Albany, State University of New York Press (« SUNY Series in Middle Eastern Studies »), 1995, p. 11-26.

78 À titre d'exemple, le *šulh* apparaît dans la théorie juridique druze comme un impératif divin évoqué dans le traité no 66 de la *Hikma* ; voir Halawi, « L'arbitrage et la médiation », p. 110-112.

79 Sur ce sujet, voir Halawi, « La réforme druze », p. 122-123.

80 Sur l'institution du *sāyīs*, voir Halawi, *Le druzisme au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle*, p. 434-447.

81 Halawi, « L'arbitrage et la médiation », p. 108-117.

judiciaire druze, si bien qu'elle doit être tentée avant la saisine du *sāyis* par l'une des deux parties et qu'elle peut intervenir à tout moment durant la procédure judiciaire, même après la prononciation du jugement. Fidèle aux principes de la religion, la théorie juridique considère que la conciliation est le meilleur moyen de prévenir un conflit ou de lui trouver une solution apaisée, afin de maintenir la cohésion du groupe conformément au précepte absolu de *hiḏḏ al-ihwān* (protection des frères) établi dans la *Ḥikma* (n° 7, 8, 9, 10, 12 et 16)<sup>82</sup> et largement commenté par les exégètes dans le *Šarḥ al-Kašf*<sup>83</sup>.

Le *sāyis* ne remplit toutefois aucune fonction officielle et, par conséquent, ne possède pas de pouvoir coercitif au sein de la société lui permettant de contraindre un initié à exécuter sa sentence. Ainsi, à défaut d'être en mesure de faire appliquer son jugement, il use de la force de l'acte d'excommunication (*hağr*) ou de celui d'exclusion (*ib'ād*), ce proportionnellement à la gravité du délit. L'institution du *sāyis* apparaît par ailleurs comme une évolution par rapport à la justice arbitrale d'al-Sayyid qui était, on l'a vu, essentiellement fondée sur son autorité personnelle et qui s'adressait à la fois aux initiés druzes et aux personnes étrangères à la communauté des religieux. D'autres institutions furent également établies après la mort d'al-Sayyid ; alors qu'elles plongeraient leurs racines dans les usages locaux de la période sayyidienne, voire des périodes antérieures, elles furent institutionnalisées ultérieurement et reçurent dans les « grandes exégèses » une légitimation juridique et théologique.

Intéressons-nous d'abord à l'institution du *waqf* du legs (*waṣiyya*). Le testament de l'émir al-Sayyid inclut les biens meubles et immeubles qu'il constitua en *waqf* en faveur de ses proches, dont son épouse et ses disciples, et les biens qu'il donna en aumône aux membres de la communauté des initiés. Cela montre que, sinon la rédaction d'un testament, du moins le legs était alors une pratique courante ; les savants druzes en firent ensuite une doctrine théologique mais aussi juridique soumise à une certaine forme de rationalité spirituelle. La démonstration donnée par les exégètes dans le *Šarḥ al-Kašf* mériterait un examen approfondi qui dépasse l'objet du présent article. Retenons toutefois que ces dernières se livrent à un raisonnement théologique extrêmement complexe afin de montrer que les auteurs des *šarā'i' al-nāmūsiyya* ignorerait le sens véritable de la norme coranique (Cor 4, 7 et 33) et, de là, se tromperaient sur la répartition des héritages et sur le droit du testateur de disposer d'un tiers de ses biens. Dans leur sillage, les juristes jettent les fondements du droit druze

82 Voir De Smet, *Épîtres sacrées*, p. 71, n. 305.

83 *Šarḥ al-Kašf*, MS Munich, Staatsbibliothek, Ar. 229, fol. 101v-106v.

des successions<sup>84</sup> où tout unitaire se trouve dans l'obligation de contourner le droit musulman successoral en léguant l'ensemble de ses richesses sous forme de donations charitables ou de *waqfs* constitués au profit des personnes de son choix. Pour en décider ainsi, les savants druzes invoquent le principe religieux d'*awlād al-zinā* auxquels ils incluent les parents biologiques du testateur qui doivent être écartés de la succession s'ils s'avèrent être de mauvais unitaires<sup>85</sup>.

Par ailleurs, la littérature narrative et hagiographique nous permet d'examiner l'évolution de l'institution du *mağlis* et l'émergence des institutions du chef de l'ésotérique et du chef religieux druze vers la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle. Alors que le *mağlis* fut un lieu d'enseignement, de sociabilité et d'influence à l'époque sayyidienne et continua de l'être ultérieurement, l'autorité religieuse d'al-Sayyid céda la place à un pouvoir religieux bicéphale au sein de la communauté (voir fig. 3). Ce nouveau pouvoir est inhérent au *mağlis*, celui-ci étant le lieu où l'enseignement spirituel est effectué et où la justice druze est exercée. Dans les sources druzes, le terme *mağlis* est polysémique car il désigne à la fois le « lieu de rassemblement » des initiés et l'« assemblée » des adeptes qui se déroule autour du grand-Initié d'un village<sup>86</sup>. Durant la seconde moitié du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, 'Abayy, village d'origine d'al-Sayyid, devint un véritable centre d'enseignement, du moins le seul que les sources évoquent. D'autres cercles d'initiation auraient existé à cette époque, mais il y a lieu de croire qu'ils sont demeurés ignorés par les auteurs médiévaux en raison sans doute de leur dimension modeste ou de la notoriété limitée de leurs maîtres spirituels.

En recevant en donation le lieu d'habitation et la bibliothèque privée de son maître al-Sayyid, Ġibrā'īl<sup>87</sup> assura la continuité de l'institution du *mağlis* et la gouvernance spirituelle du groupe des Sayyidiens, voire de l'ensemble des initiés de la région du Ġarb et du Šūf<sup>88</sup>. Ses contemporains indiquent dans leurs écrits qu'il s'illustra par sa voie (*tarīqa*) et ses jugements (*ahkām*) et, de surcroît, qu'il dirigea les affaires des adeptes en suivant la doctrine de son maître<sup>89</sup>. Mais Ġibrā'īl n'appartenait pas à l'élite rurale du Ġarb et ne connut

84 Le droit druze des successions ne se limite pas au legs ou au *waqf* et son examen nécessite une étude poussée que nous nous proposons d'effectuer dans un prochain travail.

85 Voir, entre autres, *Šarḥ al-Mīṭāq*, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg211, fol. 113v-114r.

86 Ibn Sibāt, *Ta' rīḥ*, p. 881-883. Pour la description qu'en fait Ibn Naṣr, voir Halawī, « *Kitāb Durrat al-tāğ* », p. 142, 155 et 157.

87 Sur ce personnage, fils spirituel d'al-Sayyid et un de ses plus grands disciples, voir Halawī, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 362-367.

88 Sur les biens constitués *waqf* au profit de Ġibrā'īl dans le legs d'al-Sayyid, voir *Waṣīyyat al-amīr al-sayyid*, MS Kaslik, Université Saint-Esprit, OLM 139, fol. 23v et 28r-v.

89 Ibn Sibāt, *Ta' rīḥ*, p. 896.

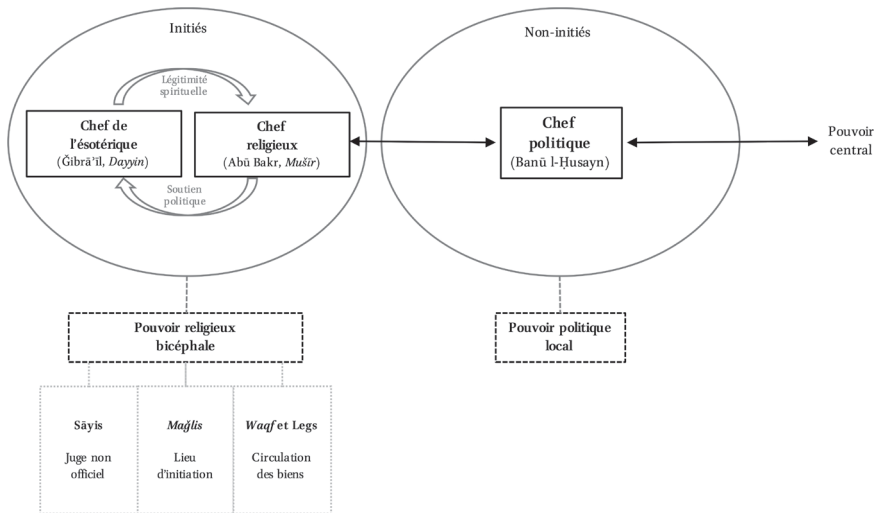


figure 3 Institutions religieuses druzes.

une ascension sociale qu'après être rentré au service d'al-Sayyid. Les sources de première main le dépeignent en fait comme son fils spirituel et lui attribuent de grandes qualités personnelles, ainsi qu'une fine connaissance des notions spirituelles<sup>90</sup>. Ainsi, tout porte à croire qu'il prit la direction spirituelle de la communauté des initiés ; en d'autres termes, il en devint le chef ésotérique (*dayyīn*) après la mort d'al-Sayyid.

Toutefois, Ġibrā'īl n'était pas le seul chef du groupe puisque la littérature de l'époque en désigne un autre, l'émir Sayf al-Dīn Abū Bakr (voir fig. 1). Ce dernier, contrairement à Ġibrā'īl, était issu de la prestigieuse famille des Banū l-Ḥusayn et était donc un parent biologique d'al-Sayyid ; il possédait ainsi un prestige social que ses contemporains mettent en exergue dans leurs discours<sup>91</sup>. Mais, à l'instar de Ġibrā'īl, il était un grand-Disciple ayant reçu son initiation spirituelle directement d'al-Sayyid<sup>92</sup>. De plus, Abū Bakr semble avoir été un docteur en droit musulman (*ālim, faqīh*) ayant délivré des fatwas et ayant œuvré pour l'intérêt général dans sa région, en tentant de réconcilier (*ṣulḥ*) les adversaires qui se présentaient à lui<sup>93</sup>. À la différence de Ġibrā'īl, son action dépassait alors le cadre de la communauté des initiés, quand bien même ces derniers le désignèrent comme leur chef (*mušīr*) et que, de son côté,

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 896-898, 933 ; Mir'ī, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 210, fol. 252v-253r.

<sup>91</sup> Ibn Sibāt, *Ta' rīḥ*, p. 797, 809, 896 ; Mir'ī, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 210, fol. 251r-v.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Ibn Sibāt, *Ta' rīḥ*, p. 848.

il étendit leur pouvoir dans leurs villages d'origine<sup>94</sup>. Précisons que les sources ne mentionnent aucune tension entre ces deux successeurs de l'émiral-Sayyid qui opérèrent dans une bonne entente mutuelle, l'un, écrit Ibn Sibāt, ayant été un appui ('awn) de l'autre<sup>95</sup>.

L'émergence d'un pouvoir religieux bicéphale après le trépas d'al-Sayyid reflète somme toute la formation de deux institutions non officielles à la tête du groupe des initiés : l'institution du chef de l'ésotérique et celle du chef religieux. La distinction entre elles semble de prime abord ténue, mais un examen minutieux des sources de première main dans le contexte socio-politique du Ġarb permet de mettre en exergue leurs particularités. En effet, le magistère spirituel de Ġibrā'īl lui permit d'exercer son autorité sur ses frères de religion et d'être leur référent en matière d'ésotérisme, alors que l'émir Abū Bakr, fort de son statut social, renforça leur position dans les villages du Ġarb et du Šūf. Afin de déterminer plus précisément le rôle d'Abū Bakr, il convient de replacer le personnage historique dans son contexte familial, mais aussi dans le contexte politique local. À en croire Mir'ī, son nom était parmi les plus illustres de son temps<sup>96</sup>. En fait, l'éminence sociale d'Abū Bakr faisait résolument sa renommée : son grand-père était célèbre et portait le titre honorifique de grand-Émir ; et son père était proche du pouvoir mamelouk et aurait, selon Ibn Sibāt, accompli de grandes actions<sup>97</sup>. Les Banū l-Ḥusayn étaient par ailleurs les maîtres du Ġarb<sup>98</sup> ; ils gouvernaient en effet la région au nom du pouvoir central et y possédaient les plus grands *iqṭā*'s. Ainsi, Abū Bakr appartenait, de fait, à l'élite politique du Ġarb et, par conséquent, possédait une certaine autorité temporelle qui s'avère avoir été propice aux initiés druzes ; autrement dit, il servit de trait d'union entre ce groupe et le pouvoir local.

Il faut ainsi conclure à l'existence dans le Ġarb d'un pouvoir politique, celui des Banū l-Ḥusayn, ayant servi de terreau pour la formation d'une école juridique druze, le sayyidisme. Issu de cette famille, l'émir al-Sayyid se distingua des autres savants druzes par son prestige social et réussit à exercer son magistère spirituel sur un groupe de disciples, les Sayyidiens, qui lui furent fidèles et qui pérennisèrent son enseignement. La formation de ce groupe et sa transformation en un parti, que les sources appellent le « parti de l'émir », furent également possibles grâce à un important soutien financier : l'émir Sayf al-Dīn, maître spirituel, constitua en *waqf* ses biens au profit de son disciple

94 *Ibid.*, p. 896.

95 *Ibid.*

96 Mir'ī, MS Berlin, Staatsbibliothek, Ldbg 210, fol. 251r.

97 Ibn Sibāt, *Ta'riḥ*, p. 797, 809.

98 Sur le pouvoir local des Banū l-Ḥusayn, voir Halawi, *Le druzisme au IXe/XVe siècle*, p. 490-505.

et parent, l'émir al-Sayyid, lequel légua à son tour sa fortune à ses principaux disciples sous forme de *waqfs* et de donations charitables. Les Sayyidiens développèrent ainsi au fil du temps un réseau d'influence dans les villages du Ġarb et du Šūf, où ils transmirent la vision théologico-juridique de leur maître. Celle-ci se présentait alors sous forme d'une doctrine personnelle ayant été fidèlement transmise par une poignée de disciples-savants, mais tout porte à croire qu'existaient en parallèle d'autres interprétations personnelles de la religion et du droit. Toutefois, l'élaboration d'un véritable système juridique que décrivent les traités inédits de droit druze (les *Šarḥayn*) eut lieu après le trépas d'al-Sayyid et fut sans doute l'œuvre des Sayyidiens et de leurs continuateurs. C'est donc dans ce contexte qu'émergèrent le *madḥab* ou école théologico-juridique druze, mais aussi les premières institutions religieuses.

Ceci dit, pourquoi le contexte sayyidien apparaît-il comme le seul lieu de production d'un savoir druze, alors que d'autres grandes familles druzes, notamment les Banū Abī Lam', originaires du Kisrawān, détenaient également à cette époque un pouvoir politique fort au niveau local ? De quelle manière et sous quelle autorité les divergences doctrinales entre savants druzes auraient-elles été gommées, si bien que le *madḥab* druze se présente aujourd'hui sous forme d'une vision unique adoptée sans équivoque par tous les religieux ? Jusqu'à quel point les doctrines juridiques musulmanes majoritaires dans la Syrie prémoderne et moderne ont-elles influencé l'élaboration et l'évolution du droit druze ? Et, enfin, comment le contexte socio-culturel de la constitution d'un système théologico-juridique druze pourrait-il nous éclairer sur celui de la canonisation de la *Hikma* ? Comme on le voit au terme de cette nouvelle lecture de l'histoire du druzisme prémoderne, bien des questions demeurent en suspens.