

Wissam Halabi-Halawi *

La réforme druze dans les montagnes syriennes au IX^e/XV^e siècle

Résumé. Au IX^e/XV^e siècle, dans les montagnes syriennes, un nouveau druzisme se serait formé, celui de l'émir al-Sayyid (m. 884/1479), dont les fondements ont longtemps été considérés comme purement spirituels. Or la lecture des sources permet d'attribuer à une telle œuvre un contenu plus riche et des enjeux plus ambitieux : al-Sayyid avait un projet sociétal, religieux et juridique empreint d'une idéologie forte. Le milieu montagnard était néanmoins divisé autour de cette réforme et les partisans du maître s'opposaient aux chefs locaux proches du pouvoir central. Ce qui s'apparentait à une délivrance pour les pauvres s'est avéré être une menace pour les puissants ; là où certains contemporains voyaient une islamisation, d'autres observaient le rétablissement du druzisme originel. En définitive, la réforme sayyidienne comporte un projet politique qui s'adresse aux plus modestes parmi la société rurale, dans une Syrie ralentie économiquement à la veille du déclin du régime mamelouk.

Mots-clés : druzes, druzisme, al-Sayyid, Syrie, Liban, mamelouks, réforme

Abstract. *The druze reform in the syrian mountains in the fifteenth century*

In the 9th/15th century, a new kind of Druzism was reportedly formed by Emir al-Sayyid (m. 884/1479) in the Syrian mountains. Its foundations were long considered purely spiritual. However, through the reading of sources, a richer content and more ambitious stakes can be attributed to such an endeavor: al-Sayyid had a societal, religious and legal project imbued with strong ideology. The mountain area was nevertheless divided around this reform: the masters' followers were opposed to the local leaders who were close to the central authority. What seemed like deliverance for the poor proved to be a threat for the powerful. What some contemporaries considered Islamization was seen by others as the re-establishment of the

* Institut français du Proche-Orient, Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)



original Druzism. Ultimately, al-Sayyid's reform included a political project that catered to the poorest among the rural community in a Syria that was experiencing an economic slowdown on the eve of the fall of the Mamluk regime.

Keywords: Druzes, Druzism, al-Sayyid, Syria, Lebanon, Mamluks, Reform

Au v^e/XI^e siècle, les événements accompagnant la naissance du mouvement druze au Caire sont relatés par les chroniqueurs arabes qui voient d'un mauvais œil l'émergence d'une secte ne respectant pas les valeurs de l'islam (Halabi-Halawi, 2007). De leur côté, les fondateurs de cette doctrine se montrent virulents à l'égard de l'orthodoxie cairote et de sa croyance, notamment Ḥamza¹ qui va jusqu'à rejeter le calendrier hégirien pour en adopter un autre, propre au druzisme. Cette période ne traduit pas exactement ce que le druzisme médiéval est devenu, car ses adeptes, très vite persécutés au Caire par al-Zāhir (411-427/1021-1036), se sont réfugiés dans les montagnes syriennes² où ils se sont organisés en communautés fermées. De la période des débuts du druzisme, ils ont gardé cent onze traités qui forment aujourd'hui leur Canon sacré³.

1 Ḥamza est le rédacteur des trente-cinq premières Épîtres druzes du Canon. Il est considéré comme le fondateur du druzisme des origines et occupe, dans la doctrine, la place de l'Intellect et le rang du plus haut dignitaire, cf. De Smet, 2007: 65-66.

2 En Syrie, comme l'atteste l'Épître 52 (cf. *al-Hikma*, 1987: 2.390-395), les premières familles converties au druzisme habitaient dans les montagnes du Wādī al-Taym, situées en grande partie au sud-est du Liban actuel; cette région s'étend de la vallée de la Bekaa, au niveau du village de Rāšayā, passe plus au sud par Ḥaṣḥbayya et s'achève dans le Golan actuel. À Ḥaṣḥbayya même se dresse aujourd'hui le principal sanctuaire druze que les adeptes appellent *al-Bayyāda* (La Pure); dans ce lieu saint s'abrite la plus prestigieuse école théologique druze. Outre ces familles du Wādī al-Taym, d'autres sont mentionnées dans les Épîtres, mais elles n'ont pas encore été clairement identifiées. Les études menées à ce sujet avancent des hypothèses qui mériteraient d'être approfondies (cf. Ḥamza, 1984: 67-68; Makarem, 2000: 59-60). L'intervention de l'armée byzantine, en 423/1032, contre les druzes du nord de la Syrie ne révélerait-elle pas la présence de familles converties au druzisme autour d'Alep (cf. Ibn al-'Adīm, 1951: 248-49; Épître 98 dans *al-Hikma*, 1987: 3.756-757. Pour la localité druze de Ġabal al-Summāq près d'Alep, voir Roussel, 2011: 210-211)? Par ailleurs, aucune information ne figure dans les sources écrites portant sur les familles cairottes réfugiées dans la région syrienne pour fuir les persécutions d'al-Zāhir. Ces dernières auraient-elles toutes été massacrées ou auraient-elles adopté l'islam, afin d'échapper au sort que leur réservait le nouveau calife? Celles qui auraient immigré en Syrie auraient-elles conservé leur nom ou se seraient-elles dissoutes parmi les familles locales? Après cette période des origines et des premières conversions, les auteurs plus tardifs de l'époque médiévale nous ont appris la présence de plusieurs communautés druzes au Mont-Liban actuel: la famille des Buḥtur, originaire de la ville de 'Bayy (pour cette localité, cf. *infra* n. 14), est la mieux documentée grâce à la chronique de Ṣāliḥ Ibn Yahyā (cf. *infra* n. 4); les communautés druzes du Kesrouan sont mentionnées par les chroniqueurs arabes (cf. *infra* n. 8) au moment des fameuses attaques des Mamelouks (*ḥamalāt kisirwāniyya*), entre 691/1292 et 705/1305; la noble famille des Abī al-Lama' occupait, quant à elle, une partie du Metn actuel, ce qu'a montré dernièrement l'étude de leurs vestiges palatiaux (cf. Mouawad et Nordiguian, 2013). Il est néanmoins important de rappeler qu'un tel panorama ne peut être complet, puisqu'il est tributaire des sources écrites et archéologiques à notre disposition.

3 Pour une bonne introduction à l'histoire médiévale des Druzes – la naissance du mouvement, ses années de prédication (*da'wa*) au Caire et ensuite son évolution, encore ignorée, dans les montagnes syriennes –, ainsi qu'à leurs écrits sacrés et à leur croyance, voir De Smet, 2007, p. 1-98. Les études druzes portant sur le Canon et sur la pensée des origines, initiées par le baron Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (cf. Silvestre de Sacy, 1838), ont été largement renouvelées par Daniel De Smet (2004; 2007).

L'évolution des Druzes en Syrie est jusqu'à présent très mal connue, et ce à cause de la rareté des sources écrites abordant ce sujet. Pourtant, une élite formée de théologiens, d'ascètes, de religieux de haut rang, restés pour la plupart dans l'ombre, a transformé la doctrine initiale en un système religieux fédérant ses adeptes autour de valeurs morales et sociales, les organisant autour d'institutions religieuses, les soumettant à une nouvelle jurisprudence. C'est à ce moment-là que les contours d'un nouveau druzisme se sont dessinés dans la continuité du druzisme originel, celui des traités canoniques. L'historiographie situe l'ère de la réforme druze durant la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle et l'attribue à l'émir buḥturide⁴, Ḡamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūḥī (m. 884/1479), plus connu sous le nom de l'émir al-Sayyid⁵. La période précédant l'arrivée d'al-Sayyid est qualifiée d'immorale, portant l'ignorance et l'injustice à leur paroxysme, et entraînant les Druzes à se comporter en hérétiques qui embrassaient d'autres croyances et oubliaient le sens de leurs textes et les valeurs de leur religion (Abū Muṣliḥ, 2005 : 9). Cette version de l'histoire relève en partie de la tradition orale, mais aussi d'une littérature proprement druze qui mérite une lecture plus attentive.

Selon certaines sources druzes, que nous étayerons par la suite, la période sayyidienne serait une phase de fixation de l'islam orthodoxe au sein des communautés montagnardes. Or ce processus d'islamisation reste difficile à démontrer : si la réforme a emprunté un nombre de valeurs idéologiques à son contexte culturel, celui de la Syrie du IX^e/XV^e siècle façonné par l'islam rigoureux des Mamelouks⁶, son caractère personnel est néanmoins attesté dans les écrits attribués aux disciples d'al-Sayyid. Toutefois, pour un lecteur peu aguerri aux mécanismes de la rhétorique qu'adoptent les sociétés secrètes, le druzisme se définirait comme une doctrine musulmane. Telle est la définition qu'en donne actuellement l'élite druze. Pour le constater, il suffit de parcourir les ouvrages produits dernièrement par certains auteurs de cette communauté, qui associent les termes « druzes » et « *muwaḥḥidūn* » (unitaires) aux mots « islam » et « musulmans » en se nommant *muslimūn al-durūz* (Druzes musulmans) et en traitant d'*islām al-muwaḥḥidīn* (l'islam des Unitaires)⁷.

De ce constat, émerge une réflexion : pourquoi les Druzes se sentiraient-ils obligés d'affirmer avec tant d'insistance l'islamité de leur croyance ? Est-ce une réponse à la mise en doute permanente de leur appartenance à l'Islam et à l'utilisation de

4 La famille des Buḥtur appartient à la confédération des Tanūḥ ; concernant ces derniers, cf. *infra* n. 16. Selon l'émir buḥturide Ṣāliḥ Ibn Yaḥyā (1969 : 39), le père fondateur des Buḥtur serait Nāḥid al-Dawlā Buḥtur, décédé vers le milieu du XI^e/XII^e siècle.

5 Cf. De Smet, 2007 : 85 ; Halabi-Halawi, 2011 : 128-130, pour la place d'al-Sayyid dans la littérature druze.

6 Éric Geoffroy (1995 : 51-72), dans le cadre de son étude du soufisme, propose une synthèse intéressante du contexte social et politique sous le règne des Mamelouks. Il présente également un aperçu de la relation entre le pouvoir et les minorités religieuses. Pour une analyse plus élaborée de la politique religieuse des Mamelouks, voir, entre autres, les études de Donald P. Little (cf. Little, 1983) et de Jonathan P. Berkey (cf. Berkey, 1998 ; 2009).

7 Cf. Nāyif 'Abd l-Ḥālīq, 1993 ; Anwar Abī Ḥuzām, 1995, pour illustrer cette terminologie associant druzisme et islam.



ce manquement religieux pour les accuser de perfidie envers le pouvoir central ? En effet, les chroniqueurs arabes emploient des expressions peu flatteuses pour désigner ce peuple montagnard de Syrie : là où al-Yūnīnī (m. 726/1326) et Ibn al-Dawādārī (m. 740/1340) situent *Ġabal al-durziyya* (la montagne druze), Abū al-Fidāʾ (m. 732/1331) et Ibn al-Wardī (m. 749/1349) évoquent les *māriqīn* (hérétiques) et les *zannīnīn* (douteux) ; al-Dahabī (m. 748/1348), les *rāfiḍa* (hérétiques) ; al-ʿAynī (m. 855/1451), les *zanādiqa* (dualistes) ; Ibn Qāḍī Šuhba (m. 851/1448), leurs méfaits envers les musulmans⁸. Un autre élément de réponse découlerait cette fois du regard introspectif que les adeptes portent sur leur croyance. Il s'avère que les Druzes ne sont pas à l'aise avec leurs textes religieux puisque, dans un contexte dominé politiquement par l'Islam, ils préfèrent les garder secrets en se référant à une *taqiyya* (dissimulation) dogmatique. Au fond, c'est bien parce que ces textes fondateurs ne sont guère favorables à l'islam qu'ils sont dissimulés : dans les Épîtres constituant leur Canon, le druzisme se présente comme la voie médiane ayant abrogé et remplacé la *šarīʿa* de Muḥammad, ainsi que toute autre Loi ou croyance antérieures⁹. Daniel De Smet se résout alors à « considérer Ḥamza comme le fondateur d'une nouvelle religion distincte de l'islam » (De Smet, 2007 : 74). Or cela ne s'accorde pas avec l'idéologie druze qui, définissant le druzisme comme une branche de l'islam, préfère maîtriser le débat en limitant l'accès des écrits sacrés aux seuls initiés ; cette attitude, sous couvert d'un caractère doctrinal, n'est guère attestée dans les premiers textes fondateurs et semble relever d'événements circonstanciels¹⁰. Enfin, ce va-et-vient, entre appartenance à l'islam et religion qui s'en distingue¹¹, impose une nouvelle observation : celle de l'évolution du druzisme politique et doctrinal par rapport à l'orthodoxie musulmane. C'est à la lumière de cette dernière réflexion que doit être relue la réforme sayyidienne qui, en soi, est la principale évolution documentée du druzisme à l'époque médiévale.

À travers cet article, nous nous proposons d'étudier la réforme d'al-Sayyid dans les montagnes syriennes, de définir son contenu, tant idéologique que juridique – en faisant la distinction entre son caractère islamique et ses fondements propres –, et de la replacer dans son contexte social et politique. Pour cela, trois textes s'imposent : la chronique connue d'Ibn Sbāt (m. 926/1520), l'éloge d'Ibn Naṣr (m. 898/1492) dont nous avons précédemment proposé une traduction annotée¹²,

8 Cf. al-Yūnīnī, 1990 : 157-158 ; Ibn al-Dawādārī, 1960 : 40 ; Abū al-Fidāʾ, 1851 : 4.54 ; Ibn al-Wardī, 1868 : 2.254 ; al-Dahabī, 1970 : 30 ; al-ʿAynī, 1967 : 81-83 ; Ibn Qāḍī Šuhba, 1977, 1.187.

9 Il s'agit essentiellement des Épîtres 6, 7, 12, 13, 14, cf. *al-Hikma*, 1987 : 1.60-83, 1.90-101, 1.132-182.

10 La première mention de la *taqiyya* dans les écrits druzes se trouve clairement attestée dans les traités tardifs de Ḥamza (Épître 33), et surtout dans ceux de Muḩtanā (Épître 41). Cela correspond à la *miḩna* (épreuve) qui débuta avant l'occultation de Ḥamza et du calife fatimide al-Ḥākim en 411/1021, et qui prit toute son ampleur par la suite sous le règne d'al-Zāhir (411-427/1021-1036), cf. De Smet, 2007 : 36.

11 Dernièrement, un débat au sein de la société druze a eu lieu afin de décider si le druzisme était une doctrine musulmane ou une religion indépendante de l'islam, cf. De Smet, 2003 : 103-104.

12 Dans notre développement, nous utiliserons la traduction que nous avons effectuée de cet éloge, cf. Mirʿi, Halabi-Halawi, 2011.

et l'apologie d'Abū 'Alī Mir'ī (m. 900/1495) encore inédite¹³. Cette littérature est précieuse, car elle est de première main et ses auteurs sont contemporains d'al-Sayyid. Elle est aussi unique dans le sens où, elle est la seule à nous éclairer sur le déroulement du renouveau druze et sur ses acteurs.

Ibn Sbāt (1993 : 877-900) réserve une note biographique relativement longue à l'émir al-Sayyid qu'il connut durant son jeune âge, puisque son père était un étudiant de ce dernier dans sa ville natale à 'Bayy¹⁴, l'un des principaux lieux de pouvoir des émirs buḥturides. L'auteur ne fournit pas ses sources, mais il semble avoir eu recours à des récits transmis oralement par ses proches, et avoir emprunté quelques passages aux éloges d'al-Sayyid que ses disciples ont rédigés. Néanmoins, la chronique d'Ibn Sbāt, qui se situe dans la continuité de celle de Šāliḥ Ibn Yaḥyā (m. 840/1437), est destinée à faire valoir les hauts faits des Buḥtur et à transmettre l'histoire de leur famille. L'auteur était visiblement au service de ces émirs lorsqu'il a composé son œuvre ; le récit qu'il livre doit donc être lu en tenant compte de cet élément.

Quant aux écrits d'Ibn Naṣr et d'Abū 'Alī Mir'ī, destinés à une élite druze dans le but de glorifier le souvenir de leur grand maître, al-Sayyid, ils sont rédigés loin de l'influence du pouvoir local. Ces deux auteurs, proches de l'émir al-Sayyid, l'ont connu tardivement mais ont été immédiatement soumis à son autorité. Leurs éloges funéraires, rédigés après sa disparition, contiennent une part hagiographique, notamment lorsqu'il s'agit de décrire sa naissance et son ascension. La personne et l'œuvre d'al-Sayyid sont un sujet d'émerveillement pour les deux disciples. Ces derniers constatent avec une grande admiration le grand dessein de leur maître : octroyer une place importante à l'autorité religieuse dans une société gouvernée, jusque-là, par les émirs buḥturides. Chacun adoptant un style propre, Ibn Naṣr connu pour son hermétisme et Mir'ī pour son langage populaire, ils sont les témoins de l'action de leur maître et en livrent une image particulièrement riche. Ils fournissent les éléments du renouveau spirituel mis en place par al-Sayyid, autant de pistes d'analyse de première importance, pour notre connaissance, de ce qu'ont été les motivations et les influences idéologiques de l'émir.

La lecture de ces sources permet de comprendre la nature de la réforme sayyidienne dans ses différentes composantes : son contenu religieux et le renouveau qu'elle induit en cette matière ; son contenu juridique et judiciaire avec l'élaboration d'un système propre. Le discours des auteurs diverge essentiellement lorsqu'il s'agit de donner à ce renouveau une couleur islamique ou, au contraire, le doter d'un particularisme druze. Ainsi, l'enseignement spirituel de l'émir peut paraître une stricte application d'un islam rigoureux visant à islamiser les sociétés montagnardes, ou un développement doctrinal apporté aux écrits primitifs druzes afin de fixer l'ancrage d'une croyance devenue incertaine.

13 Pour citer ce texte, nous ferons référence au manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de Berlin, cf. Mir'ī, Ms.

14 Le village de 'Bayy se situe à côté de 'Aleyy dans le Ġarb qui est l'une des subdivisions de l'actuel *qaḏā'* (unité administrative) du Šūf, cf. Dussaud, 1927 : 48-49.



Au-delà de la mission religieuse que ses contemporains lui accordent, l'émir al-Sayyid est décrit, au sein de la société, comme le *faqih* (juriste) et le *hakam* (arbitre) rendant les sentences et élaborant les règles du droit druze que les adeptes devaient respecter au quotidien. Toutefois, comment s'articulait la nouvelle jurisprudence et quelle valeur exécutoire avaient les sentences prononcées ? Dans ce cadre, une réflexion sur le droit druze établi en parallèle au *fiqh* (droit musulman) se révèle d'un grand intérêt, ainsi qu'une réflexion sur la sanction et sa place dans la société montagnarde.

Par ailleurs, les sources que nous étudions nous informent sur le contexte social dans lequel s'est inscrite la réforme : s'en dégage un récit pessimiste et reflétant un particularisme qu'il faut redéfinir à la lumière des travaux menés par les spécialistes du pouvoir mamelouk (cf. *infra* n. 55). Certains auteurs témoignent également de la visée politique d'al-Sayyid que l'historiographie ignore jusqu'à présent, et décrivent l'opposition qu'il s'est attirée de la part des émirs Buhturides. Cela nous incite à nous intéresser, dans un troisième temps, aux raisons ayant contribué à l'émergence de la réforme sayyidienne et aux éléments ayant nourri son existence. Est-ce qu'il s'agissait d'une réaction face aux injustices sociales ou d'un projet politique plus vaste ? Avant d'aborder ces différents aspects de la réforme et d'interroger son contenu et ses enjeux, voyons comment l'émir al-Sayyid était décrit par ses contemporains.

Al-Sayyid, l'émir providentiel

Al-Sayyid, doté d'un double statut, religieux et noble, est présenté comme le sauveur de la druzité¹⁵. La tradition lui attribue, d'une part, les écrits régissant le fonctionnement de la société et définissant ses normes légales et, d'autre part, l'essentiel des écrits exégétiques druzes sur lesquels tout initié doit s'appuyer pour comprendre les traités fondateurs du Canon et le sens de la doctrine¹⁶. Or lier de telles réalisations à l'œuvre d'une seule personne, si influente et savante soit-elle, mérite réflexion. Al-Sayyid est très probablement celui qui a rendu visible le druzisme, puisque son époque marque le début d'une production littéraire auparavant ignorée chez les Druzes, sauf pour la période cairote. Pour cela, il aurait mené un courant réformateur en usant de son influence politique en tant qu'émir et de son érudition dans le domaine des sciences religieuses.

L'historiographie druze a, dernièrement, érigé en mythe la figure d'al-Sayyid. Les auteurs ne précisent pas souvent leurs sources, et lorsqu'ils le font ils les confinent dans une lecture idéologique et fragmentée peu propice à l'analyse et à la

¹⁵ J'appelle druzité le druzisme dans sa dimension culturelle au sein de la société.

¹⁶ Cf. Abū Zikkī, 1997, pour les écrits que la tradition attribue à l'émir al-Sayyid. Il s'agit d'écrits exégétiques et théologiques, de textes de droit, de la poésie mystique et d'un dictionnaire linguistique, un corpus présentant quelques écarts au niveau de son style linguistique et des répétitions significatives quant à son contenu.

critique (cf. Abū Muṣliḥ, 2005 ; Abū Zikī, 1997 ; Makarem, 2000 ; Nuwayhid, 1963). Ainsi, al-Sayyid devient le personnage auquel les historiens druzes se réfèrent régulièrement afin d'expliquer leur doctrine, l'organisation sociale et juridique de leur communauté, mais aussi la proximité de leur croyance avec l'islam. Il est également l'objet d'un discours contradictoire et cloisonné : il serait le maître d'un druzisme musulman, autrement dit d'une interprétation druze du Coran et de l'islam, mais il serait aussi le fondateur d'un druzisme strict, fondé sur les textes de la *Ḥikma*¹⁷. Cette dualité s'inspire elle-même des sources druzes qui le présentent à mi-chemin entre orthodoxie musulmane et particularisme religieux ; en fonction de l'objectif de chaque auteur, l'une ou l'autre des facettes est mise en valeur.

Au préalable, les auteurs contemporains de l'émir al-Sayyid le dotent d'une ascendance noble, notamment Ibn Naṣr (2011 : 135, 139) qui nous en livre une version complète. Ce dernier, influencé par la généalogie des Buḥtur par Ibn Yaḥyā (1969 : 39), s'aligne sur une construction développée par les chefs de la famille et largement adoptée, ultérieurement, par les Druzes. Selon cette construction, les Buḥtur dont descend al-Sayyid, seraient des Tanūḥ de la lignée du roi laḥmide al-Nu'mān (580-602), fils du roi al-Munḍir (503-554).

Un tel récit n'est pas fourni au hasard, bien au contraire, il fait référence à trois éléments importants que les Druzes continuent encore d'affirmer. L'appartenance des Tanūḥ de Syrie aux Laḥm, bien qu'elle ne soit ni attestée par la littérature arabe et latine ni illustrée par l'épigraphie, a permis aux familles druzes de se construire une ascendance appartenant à la plus haute noblesse arabe de la période préislamique, les rois Laḥm d'al-Ḥīra ayant acquis une grande influence durant les trois derniers siècles avant l'hégire¹⁸. En outre, les deux rois mentionnés sont d'une grande notoriété : al-Nu'mān est le dernier roi Laḥmide d'al-Ḥīra et sa mort est relatée de façon légendaire dans les sources arabes ; al-Munḍir est l'un des rois arabes les plus connus grâce aux multiples batailles qu'il a gagnées contre Byzance. Ce schéma répond aux aspirations politiques des émirs buḥturides désireux d'être les représentants de la grandeur arabe et des rois conquérants, et il revêt toute son importance dans le cas d'al-Sayyid dont la naissance relève de la perfection humaine, le lignage noble étant le garant des largesses naturelles de son esprit.

17 Le Canon druze, connu actuellement sous le nom de *Rasā'il al-Ḥikma* (Épîtres de la Sagesse), était traditionnellement désigné par *al-Ḥikma* ; pour une édition non critique de l'ensemble du texte, cf. *al-Ḥikma*, 1987. Une édition critique et une traduction annotée des quarante premières Épîtres ont été effectuées par Daniel De Smet, 2007. Pour une réflexion autour de l'histoire du Canon et sa constitution, cf. De Smet, 2004.

18 Les Tanūḥ formaient une confédération de tribus arabes qui s'installa en Mésopotamie au courant du II^e siècle. Leur histoire est étroitement liée à celle des Laḥm d'al-Ḥīra, mais rien n'atteste l'appartenance de ces derniers à la confédération. Selon la littérature arabe plus tardive, une diplomatie matrimoniale a existé entre eux, cf. Ibn al-Aṭīr, 2009 : 1.162-168 ; al-Ṭabarī, 2012 : 1.360, 362. En revanche, les données épigraphiques semblent faire la distinction entre l'histoire des Laḥm et des Tanūḥ ; ces derniers étant éclatés géographiquement, leur histoire ne peut pas se résumer à celle d'un seul clan de la confédération, cf. Bellamy, 1985 ; Fisher, 2011 : 138-144 ; Rothstein, 1899 : 52-58 ; Shahid, 1984 : 372-460.



Noblesse du sang, homme providentiel, al-Sayyid semblait avoir tous les éléments faisant de lui un être au-dessus des autres, supérieur par la volonté de Dieu, unique et parfait. Ibn Naṣr (2011 : 138), le plus mystique parmi les trois auteurs contemporains de l'émir, décrit son existence comme émanant de la divine providence, de la volonté éternelle et de la sagesse céleste et, de son côté, Mir'ī l'évoque muni d'un pouvoir hors du commun :

Dans la famille des émirs du Ġarb¹⁹, naquit un enfant au nom de l'émir Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh, fils de l'émir 'Alam al-Dīn Sulaymān [...] Il avait un grand penchant pour la lecture et était curieux à propos des ancêtres et de ceux qui s'étaient distingués. Cela étonnait extrêmement les gens puisqu'il n'avait encore reçu aucune initiation ou éducation, mais celui qui avait de l'intelligence su que tout ceci relevait du pouvoir du Connaisseur. Ce que ce nouveau-né possédait faisait partie de ses dispositions naturelles avec lesquelles il naquit et qu'il conserva, car il était un don divin et une création éternelle. (Mir'ī, Ms. : 241b-242a)

Ses deux disciples voyaient en lui une exception humaine, dont l'action sur terre était guidée par Dieu, car, à leurs yeux, ses réalisations équivalaient au don de sa naissance. Ibn Naṣr décrit l'émir al-Sayyid comme une personne qui se distinguait des autres, son exception, sa mission spirituelle, sa quête de la justice sociale, son dépassement, pour enfin déclarer au lecteur qu'il fut « le centre de l'orbite du globe céleste... et que Dieu l'a doté de l'avantage du dépassement » (Ibn Naṣr, 2011 : 159). Abū 'Alī Mir'ī cherche à son tour à doter son maître du mystère de son excellence en exaltant ses capacités de jugement précoces tournées vers la bonté et les valeurs morales :

Dans les contrées se répandit la renommée de [l'émir al-Sayyid], sa grande intelligence, son bon jugement, la justesse de son discernement, l'exactitude de son raisonnement, la force de sa mémoire. Il n'avait pas encore terminé sa croissance au moment où les gens apprirent qu'il interdisait l'illicite et ordonnait le licite, qu'il interdisait le mensonge et ordonnait la vérité. (Mir'ī, Ms. : 241b)

Un renouveau religieux druze

La réforme druze au IX^e/XV^e siècle fut menée par des religieux, notamment al-Sayyid, expliquant les désastres de leur temps par une punition divine, châtement des désordres auxquels il fallait remédier afin de retrouver la justice et l'apaisement. Il convenait alors de soumettre les adeptes à une stricte observance des préceptes doctrinaux, en faisant de leur quotidien une mission de servitude les rapprochant de leur créateur. Toutefois, le renouveau religieux accompagnant l'action d'al-Sayyid doit être examiné afin de comprendre la lecture que ce dernier a voulu donner du

¹⁹ La région du Ġarb se trouve au sud de Beyrouth sur le versant méridional de l'actuel Mont-Liban ; Šāliḥ Ibn Yahyā en fait une description précise tout le long de sa chronique. Pour une identification plus tardive mais détaillée des différents villages de cette localité, cf. Eli Smith dans Robinson, 1838 : 190-191.

druzisme. Est-ce une continuité de l'islam, ou est-ce une culture religieuse munie d'un caractère propre ? Cette distinction ne relève pas uniquement d'un choix d'analyse, mais d'une dichotomie proposée par les sources en notre possession.

Vers un islam druze ?

Ibn Sbāt (m. 926/1520), dans son récit, laisse penser qu'al-Sayyid était un réformateur ayant été vénéré par l'ensemble de la société :

[Al-Sayyid] fit connaître les illustres sciences [religieuses] et expliqua l'hermétisme de leur immense manifestation. Il lisait le livre vénéré et l'expliquait, développait les sciences du *fiqh* et du *ḥadīṭ*, corrigeait les traditions, élevait l'Islam et accordait à la vérité une place considérable. Il avait de la générosité et des mystères. Lorsque sa place s'éleva et ses jugements apparurent, il fut équitable envers ceux qui se querellaient, contraignit à la soumission l'injuste et donna raison à l'opprimé. Il répéta les versets, clarifia les problèmes et atteignit dans le domaine des vastes sciences un haut degré de connaissance. Lorsqu'il protégea les gens des malheurs, réconcilia les sujets entre eux et ordonna la droiture, il donna du pouvoir aux sages, jugea entre les adversaires, apaisa les contrées. Quand il atteignit un niveau supérieur dans la maîtrise des sciences, il ordonna avec vigueur, dès le début, la mémorisation du [livre] vénéré, et son apprentissage par les jeunes et par les plus âgés. (Ibn Sbāt, 1993 : 880)

Ainsi, l'émir est décrit tel un personnage capable de statuer sur un litige entre les gens, de résoudre leurs problèmes et de les contraindre à ses sentences afin d'appliquer la justice sociale. Plus encore qu'un simple sage auquel les habitants de la montagne pouvaient s'adresser pour obtenir conseil ou aplanir leurs différends, nous verrons par la suite que l'auteur lui donne le statut d'un juge et un rôle institutionnel lui permettant de se substituer aux représentants officiels du pouvoir. À ce moment-là, un autre pouvoir, de nature religieuse, se met en place à l'initiative d'al-Sayyid auquel il réussit à accorder une large place au sein de la société. Ibn Sbāt, s'il ne s'attarde pas sur la façon dont un tel pouvoir alternatif était perçu par les autorités locales ou par l'État, précise ses fondements islamiques à travers le *fiqh* (droit musulman), le *ḥadīṭ* (tradition prophétique), et surtout le Coran. Dans d'autres passages, cette affirmation est explicite :

[Al-Sayyid] se déplaçait dans les villages dans le but d'apprendre, visitait les sages pour se renseigner, et ceci avant d'atteindre l'âge de la maturité et de devenir un homme. Lorsque son caractère se forma et sa croissance se termina, il régna car il dépassait ses pairs, rejeta la vie mondaine et se préoccupa de la vénération du créateur. Ainsi, il se nourrit du Livre de Dieu, vénéré, saint et pur, qu'il étudia et récita par cœur. Il continua de l'étudier jusqu'à graver dans son cœur ses chapitres, ses sections, ses versets, ses sourates, ses lignes, afin de ne rater aucun terme [...] Alors, le Livre vénéré se grava entièrement dans son cœur, avec ses versets et ses lettres, à l'instar d'une gravure faite sur du fer, car il prenait conscience de ses chapitres à chaque nouvelle journée et s'adonnait à l'étude avec beaucoup d'assiduité. Il atteignit un tel degré d'étude qu'il devint connu et reconnu. Il eut été vérifié qu'il était capable de lire à l'envers, du début jusqu'à la fin, l'intégralité du [livre] sublime et vénéré [...] (Ibn Sbāt, 1993 : 879)



L'étude que l'émir fait du Coran, son attachement à chaque détail de son contenu, permettent d'établir l'importance qu'il accordait à l'islam et de définir la place centrale que cette religion occupait dans sa propre évolution idéologique. Ibn Sbāt ne se contente pas de cela, puisqu'il montre, par la suite, un émire œuvrant pour rétablir, dans la contrée, les valeurs de l'islam :

[Al-Sayyid] édifia et ordonna, dans les villages, la construction des *masāğid* (pl. *masğid*, mosquée) et la rénovation des *ğawāmi'* (pl. *ğāmi'*, mosquée). Il établit des fondations pieuses et incita à lire correctement le Coran vénéré. Il attira les savants vers les contrées et instaura le sermon du vendredi dans les mosquées des villages d'une certaine taille. (Ibn Sbāt, 1993 : 880-881)

Il ne s'agit plus de considérer al-Sayyid comme un bon croyant se consacrant à l'étude du Coran et des sciences religieuses, mais plutôt tel un défenseur de l'islam. La construction de mosquées est également attestée par Ibn Naşr (2011 : 158), bien qu'aucune trace matérielle de ces édifices n'a encore pu être mise en évidence dans les environs du lieu de résidence de l'émire al-Sayyid à 'Bayy, voire même dans la région du Ğarb²⁰.

La présence de mosquées dans les villages et la lecture du Coran par les habitants sont deux données corrélatives, car la présence ou l'absence de l'une conditionne l'autre. Si l'un de ces deux éléments manque, le second s'annule de fait, et inversement, puisqu'une société qui étudie et récite le Coran a besoin d'un lieu de culte pour effectuer la prière. Pourquoi s'agit-il d'apprendre aux gens à lire correctement ce livre saint ? Le lisaient-ils mal, ou bien ne le lisaient-ils pas du tout ? Pourquoi leurs villages ne contenaient-ils pas suffisamment de mosquées, sinon que leur culture religieuse ne les incitât pas à le faire ?

Qu'il s'agisse de la volonté d'al-Sayyid de construire et de rénover des mosquées ainsi que d'apprendre aux gens le Coran, ou qu'il s'agisse de son dévouement aux études coraniques et aux sciences du *fiqh* et du *ğadīt*, une telle description attribuée à l'émire la mise en place, dans des villages, d'une réforme religieuse fondée sur l'islam. Ainsi, s'il faut croire le récit d'Ibn Sbāt, cette région montagnarde de Syrie, investie en partie par des familles ayant traditionnellement adopté le druzisme, se trouve être islamisée vers la fin du IX^e/XV^e siècle.

Dans le processus d'islamisation de la montagne, la ville prend une place importante puisque les sources mentionnent le séjour effectué par al-Sayyid à Damas et le justifient par une volonté de s'instruire, le savoir étant lié au milieu urbain. En effet, Ibn Naşr (2011 : 152-153), copié ensuite par Ibn Sbāt (1993 : 872), mentionne le séjour effectué par l'émire en compagnie de son fils afin de se mêler aux savants, d'étudier le Coran, le *fiqh*, le *ğadīt*, et les diverses sciences annexes. Étudier le Coran et approfondir les sciences islamiques aurait été une démarche incontournable, permettant à l'émire de maîtriser le texte coranique auquel les rédacteurs de la *Ĥikma*, au v^e/XI^e siècle, font largement référence afin de réinterpréter les versets et

²⁰ Pour ces localités, cf. *supra* n. 14.

de réfuter les explications fournies par la tradition musulmane²¹. Les raisons de ce séjour n'ont pas encore trouvé de consensus dans l'historiographie : certains auteurs considèrent qu'il partit à Damas transmettre son savoir²², d'autres voient Damas comme une destination choisie pour apprendre et faire évoluer ses connaissances²³, alors qu'une troisième interprétation suggère qu'il avait suscité une forte opposition dans son village et voit la ville telle un refuge²⁴.

Lieu de l'orthodoxie musulmane, centre du savoir et de l'apprentissage, mais aussi celui du pouvoir, Damas semble être, dans cette littérature de la fin de la période mamelouke, le symbole d'un rayonnement intellectuel puissant. Accorder à l'émir al-Sayyid une réforme conforme aux valeurs de l'Islam selon Ibn Sbāṭ, ou en faire le grand réformateur druze de son temps selon ses disciples : dans les deux cas, la ville apporte une grandeur à sa démarche. Néanmoins, il semble important de réfléchir au lien entre l'islamisation de la montagne proposée par Ibn Sbāṭ et le séjour d'al-Sayyid à Damas. En ignorant les dispositions surhumaines de l'émir relevant d'un discours hagiographique et son apprentissage des valeurs de l'Islam dès son plus jeune âge, son déplacement, qu'il eût été par choix ou dans le cadre d'un exil politique, aurait pu avoir un impact direct dans le contenu islamique de sa réforme religieuse, notamment à travers sa maîtrise du Coran et de son explication.

Cependant, il faut bien interroger cette islamisation. Les villages concernés ont gardé jusqu'à présent leur druzité de manière nette et, si l'Islam les a pénétrés à une certaine époque, cela n'aura été qu'épisodique, car l'impact d'un tel processus n'a pas laissé de marques visibles. En effet, les sociétés druzes dans le Ġarb, et celles d'autres localités actuelles du Mont-Liban et de Syrie, ignorent le Coran et ne possèdent pas de mosquées²⁵. Ainsi, les traces d'une éventuelle islamisation ayant eu lieu au passé n'existent plus. L'Islam n'aurait-il été que l'affaire des chefs politiques et religieux ? Dans quelle mesure aurait-il atteint la population de la montagne ? Qu'al-Sayyid ait appris le Coran et les sciences islamiques ne doit pas être remis en doute, puisque l'ensemble des sources le mentionne. C'est sur le degré de pénétration des valeurs islamiques dans la réforme de l'émir que les sources divergent. Ibn Sbāṭ, comme nous l'avons vu, réussit, dans son récit, à faire de la réforme d'al-Sayyid une islamisation de la montagne druze. Ce texte doit être lu avec une attentive précaution, car son auteur étant au service des Buḥtur, proches du pouvoir mamelouk, il tente de montrer le degré d'intégration des émirs dans leur environnement culturel et politique à travers l'adoption de la religion musulmane par leurs partisans. Nous verrons par la suite que, de leur côté, les disciples d'al-Sayyid accordent nettement moins d'importance à l'islam afin de mettre l'accent, dans leurs récits, sur ce qui caractérise al-Sayyid : son réformisme druze.

21 Bien qu'ils aient abrogé l'islam, les fondateurs du druzisme emploient les citations coraniques dans leurs traités en les soumettant à des interprétations «audacieuses», cf. De Smet, 2007 : 71-72.

22 Cf. Yazbik, 2004 : 60-61.

23 Cf. Abū Muṣliḥ, 2005 : 27 ; Makarem, 2000 : 234.

24 Cf. Abū Zikkī, 1997 : 203-204.

25 Cf. Khury, 2004 ; Dana, 2003, pour les usages cultuels chez les Druzes.



Vers un particularisme religieux

Ibn Naṣr (2011 : 144) évoque qu'al-Sayyid a étudié le *Kitāb* (livre) et qu'il en a dévoilé les mystères, mais ne précise point de quel livre il s'agit ni sur quels mystères son maître s'était penché. Néanmoins, certains éléments de réponse, exposés de manière délicate, figurent dans la suite du texte. L'auteur attribue ainsi à l'émir le fait d'avoir réuni les gnostiques afin d'expliquer les versets révélés et de clarifier leur sens, d'avoir appris aux gens ces versets révélés et de leur avoir enseigné la science des prophètes envoyés (Ibn Naṣr, 2011 : 147-148). Contrairement à l'expression d'Ibn Sbāṭ, les mentions explicites du Coran, de l'islam en tant que religion et préceptes, ou même du Prophète de l'islam, ne figurent nulle part dans ce récit laissant en suspens la compréhension exacte des propos de l'auteur. Ses motivations le poussant à utiliser un langage approximatif peuvent également être sujettes à interprétation : aurait-il omis de dire clairement ce qui était évident aux yeux des lecteurs, ou bien aurait-il cherché à reléguer au second plan les caractéristiques de l'islam dans le but de mettre mieux en valeur les éléments du druzisme ?

Vers la fin de son éloge, Ibn Naṣr (2011 : 157) dit de son maître qu'il approuvait l'islam en tant que lois et lumière. L'auteur exprime-t-il son allégeance à l'islam ? Il reste difficile à le démontrer, d'une part, parce qu'Ibn Naṣr n'évoque pas la Loi islamique mais se contente de parler de lois (*ṣarā'ī'*) au pluriel et, d'autre part, parce qu'il ne déclare pas la soumission d'al-Sayyid mais son approbation. Par ailleurs, son discours est truffé de significations relatives à la doctrine druze telle qu'elle est connue dans les Épîtres : tout au long de son récit, nous retrouvons des termes et des concepts à fortes connotations dogmatiques, à l'instar du don de l'influx (*mādda*) entre l'Intellect et l'Âme, ou la Volonté (*irāda*) associée à l'Intellect et le Fondement (*asās*) caractérisant le cinquième dignitaire de la cosmologie druze, ou encore la notion d'Adversaire (*diḍd*) propre au druzisme. L'auteur est également plus affirmatif concernant le renouveau religieux instauré par l'émir al-Sayyid. En effet, il explique progressivement comment son maître a fait passer le monde du stade de l'ignorance à un stade élevé, spirituellement riche. Pour ce faire, al-Sayyid a, selon son disciple, clarifié la *Hikma* (Sagesse), mais il l'a voilée à ceux qui ne se conformaient pas aux règles. Il a également établi des règles justes, unifié les frères, interdit les futilités, expliqué le moyen de se rapprocher de Dieu. (Ibn Naṣr, 2011 : 144-148, 158)

La *Hikma* caractérise la sagesse qui, bien évidemment, dépasse sa simple adoption par les Druzes. Néanmoins, dans cet écrit, il ne s'agit pas uniquement de la sagesse dans son sens philosophique, mais surtout de l'écrit sacré des Druzes connu sous ce nom et qui contient l'ensemble des Épîtres ayant été rédigées par les fondateurs du mouvement druze au ^v/_x^e siècle au Caire. Si un tel recueil de traités a été constitué plus tardivement dans les montagnes syriennes et a reçu le titre de *Hikma*, il est ainsi supposé contenir l'ensemble de la sagesse humaine et

divine²⁶. Ibn Naṣr révèle qu'al-Sayyid a expliqué aux Druzes leur Canon, ce qui signifie qu'à son époque celui-ci n'était pas suffisamment bien compris. Serait-ce l'ignorance du druzisme par les Druzes, l'inexistence d'explications aux textes sacrés, ou probablement l'ouverture, par sa simplification, à un plus large public, d'un enseignement élitiste ? En outre, le fait d'interdire l'accès de la *Ḥikma* à une partie des adeptes, ceux jugés inaptes à la connaître, permet de supposer que cet écrit était à la disposition de tous les Druzes avant al-Sayyid, et que sa restriction tient aux règles que ce dernier a imposées. La dissimulation intracommunautaire du Canon druze daterait-elle de cette période-là²⁷ ?

De son côté, Abū 'Alī Mir'ī nous livre des passages dans son écrit qui appuient les affirmations de son contemporain Ibn Naṣr, voire proposent de nouvelles pistes de réflexion. Ainsi, nous lisons :

L'émir-chef [al-Sayyid] précisa le licite et l'illicite, légiféra en matière des arts et des juridictions, ordonna que la *Ḥikma* ne devait être dévoilée et diffusée que parmi les gens illustres. (Mir'ī, Ms. : 246b)

L'auteur, appuyant l'adoption de la *taqiyya* et évoquant les règles d'al-Sayyid en matière de juridiction que nous aborderons plus loin, précise les domaines doctrinaux que son maître a expliqués dans son enseignement :

L'émir al-Sayyid est issu de nous et restera gravé en nous. Il nous accompagne à travers son âme, son corps, et son aide. Il est notre moyen pour nous hisser vers le haut et une aile pour nous envoler, un trésor pour nos besoins et une forteresse pour nos structures. Il se fatigue pour notre tranquillité et veille pour notre bien-être. Et lui, après la perte de son fils et ceux parmi ses proches que nous avons mentionnés, il délaissa la vie mondaine alors que sa passion pour Dieu s'était accentuée. Ainsi, il commença à fixer et à analyser [la doctrine], à établir ses règles et ses prescriptions, car il expliqua le *tawḥīd* (unitarisme), la divinisation (*ta'lih*), la première instauration (*al-ibdā' l-awwal*), les premiers fondateurs, le raffermissement de la nature, l'établissement de la *ḥuḡḡa* (Preuve). Il clarifia la bonne voie, la connaissance du Seigneur des seigneurs (*rab l-arbāb*), le Jour du jugement [...] Après cela, il leur fit connaître les doctrines corrompues et les bonnes mœurs, ainsi que la façon d'assainir les âmes, de les résigner et de les faire évoluer. (Mir'ī, Ms. : 253b-254a)

Le *tawḥīd* (unitarisme) est le terme que les Druzes utilisent pour désigner leur religion, eux-mêmes se donnant le nom de *muwaḥḥidūn* (pl. de *muwaḥḥid*, unitaire)²⁸. Ainsi, cela vient confirmer l'explication de la doctrine druze par

26 Pour l'histoire du Canon druze, cf. De Smet, 2004.

27 Nous avons signalé que le début de la *taqiyya* prit naissance durant la grande *mihna* au v^e/xi^e siècle (cf. *supra* n. 5). Néanmoins, les traités ne mentionnent pas qu'elle visait les adeptes druzes, mais qu'elle devait s'appliquer à l'encontre des gens n'appartenant pas à la communauté des croyants.

28 L'utilisation des termes druzes et unitaires est spécifique au sein de la communauté : le premier désigne une terminologie « extérieure », alors que le second relève d'une appellation interne. Les Druzes, se considérant comme les seuls vrais croyants, se donnent ainsi le nom de *muwaḥḥidūn*, cf. De Smet, 2007 : 4-5. Ils seraient ainsi ceux qui ont compris la transcendance (*tanẓih*) de la divinité, et qui n'ont pas sombré dans l'associationnisme (*širk*) et l'antropomorphisme (*tašbih*), à l'instar des autres religions antérieures. Leur religion s'intitule ainsi le *tawḥīd*, car elle serait la seule à concevoir l'unicité de Dieu de façon correcte.



al-Sayyid, à travers la clarification des textes fondamentaux de la *Ḥikma* ou à travers l'explication des concepts dogmatiques que Mir'ī n'énumère probablement pas d'une façon exhaustive. Diviniser le calife fatimide al-Ḥākīm (386/996-411/1021) en considérant qu'il est la manifestation du *nāsūt* (nature humaine ou humanité de Dieu) sur terre²⁹, voilà un principe fondamental et propre à la doctrine druze auquel l'auteur fait allusion. Les autres principes énumérés, tels que la première instauration (*ibdā'*) qui est la création *ex nihilo* de l'Intellect, ne sont pas propres au druzisme, mais trouvent leur pendant dans l'ismaélisme, bien que les textes druzes leur accordent un développement particulier (De Smet, 2007 : 42-43).

Ibn Naṣr et Abū 'Alī Mir'ī dépeignent la réforme religieuse d'al-Sayyid avec des couleurs proprement druzes, bien qu'ils n'écartent pas certaines références ambiguës concernant les enseignements de l'islam. Leur version correspond à une description plus précise que celle d'Ibn Sbāt, d'une part, parce qu'ils bénéficiaient d'une plus grande proximité avec l'émir et, d'autre part, parce que leurs deux témoignages s'accordent entre eux. Ils affichent avec évidence le particularisme druze que la réforme de leur maître semblait contenir. Néanmoins, ils sont porteurs d'une idéologie ayant marqué à son tour l'historiographie druze, car, selon eux, le druzisme aurait été expliqué durant la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle, au moment où les écrits sacrés ont été clarifiés par al-Sayyid. De telles affirmations suggèrent une rupture nette dans l'histoire du druzisme, allant jusqu'à ignorer le legs de la période précédente. Or tout laisse à croire que le Canon druze a été constitué à une date incertaine dans les montagnes syriennes, avant la venue de l'émir, au moment où une autorité religieuse se trouvait déjà sur place³⁰. Penser qu'al-Sayyid est le seul maître du druzisme tel qu'il est conçu actuellement serait alors une conclusion hâtive³¹.

Le fondement d'un druzisme juridique et judiciaire³²

Si la réforme attribuée à l'émir al-Sayyid s'articule largement autour d'un renouveau religieux, elle incarne aussi le fondement d'un druzisme juridique et judiciaire que les auteurs de l'époque exposent dans un cadre spirituel. Cela passe par une série de règles de droit et de pratiques arbitrales élaborées par al-Sayyid. Cet homme

À ce sujet, Ḥamza, dans ses traités, critique clairement les maîtres ismaéliens de son temps, tels que al-Kirmānī qu'il considère ne pas appliquer un unitarisme parfait. Cf. De Smet, 1995 et 2007 : 37-39.

²⁹ Durant le cycle de dévoilement, Dieu, qui a une nature ineffable (*lāhūt*) et une autre humaine (*nāsūt*), se manifeste sur terre dans une enveloppe semblable à celle des hommes. À l'époque de la prédication druze au Caire, le Lieu (*maqām*) de la manifestation du *nāsūt* était le calife al-Ḥākīm, cf. De Smet, 2007 : 39-42.

³⁰ De Smet, 2007 : 86, pour l'hypothèse de la constitution du Canon avant le IX^e/XV^e siècle. En outre, les écrits d'Ibn Naṣr et de Mir'ī mentionnent la *Ḥikma* comme un livre existant déjà à l'époque d'al-Sayyid, puisque ce dernier entreprit de le clarifier aux adeptes.

³¹ L'historiographie druze s'accorde avec la tradition orale afin de considérer al-Sayyid comme le « Père du druzisme » (Salibi, 2006 : 292).

³² Je remercie Mathieu Tillier pour ses remarques lors de sa lecture d'une première version de cette partie.

pieux, soulevé par un zèle pour la religion et s'appuyant sur la maîtrise du *fiqh* (droit musulman), œuvra à soumettre les éléments de la vie mondaine de ses partisans aux interprétations des écrits saints des Druzes. Les origines, ainsi que les raisons et la portée de la jurisprudence druze, restent néanmoins à définir. Les textes décrivent comment la réforme, dans son contenu religieux et juridique, fut orchestrée au sein de la société : instaurer des *mağālis* (assemblées)³³ hebdomadaires dans les contrées était une façon de relayer l'autorité d'al-Sayyid dans les villages. La mise en place d'une organisation entre ce dernier et ses disciples visait à structurer les échanges avec les adeptes afin de leur transmettre un nouveau savoir, mais surtout de nouvelles injonctions et prohibitions. C'était également un moyen d'intervenir auprès des habitants pour trancher leurs différends. Désormais, rendre justice et châtier le fautif devenait une prérogative qu'al-Sayyid et ses disciples s'étaient octroyée et à laquelle leurs partisans se soumettaient. Est-ce la naissance d'une science du droit religieux et d'une institution judiciaire proprement druzes destinées à codifier et à réglementer la vie des croyants ?

La mise en place d'un *fiqh* druze

Selon ses contemporains, al-Sayyid était l'instaurateur d'un cadre juridique à la communauté des croyants et, de ce fait, il est considéré comme le premier juriste modèle dont les lois et les jugements étaient infaillibles. Pour lui attribuer une telle image, les auteurs ne dissocient pas son action réformatrice au sein de la société de la portée religieuse de sa mission. Ainsi, Ibn Naşr (2011 : 144, 147, 148, 158) précise à son propos qu'il établissait les bonnes règles de droit (cf. « *şar' l-şawāb* », « *şarra'a* ») et qu'il jugeait (cf. « *hakama* », « *hukm* ») entre les gens, et, de son côté, Abū 'Alī Mir'ī confirme cette description :

Il [al-Sayyid] leur définit les [règles] du mariage, des rapports [charnels] et de la séparation, [mais aussi] il établit la justice (*'adl*) et l'équité jusqu'au plus haut degré, et continua indéfiniment. Il bâtit des *mağālis* (pl. *mağlis*, lieu d'assemblée) [destinés] à l'invocation [de Dieu]. (Mir'ī, Ms. : 254 a-b)

En citant quelques lois de la vie sociale établies par son maître, notamment celles régissant le mariage et le divorce, Mir'ī sous-entend que la société ne possédait pas de système juridique pour gérer les rapports entre individus. Bien qu'une telle hypothèse ne soit pas complètement recevable du fait que les habitants de cette localité étaient probablement soumis à une juridiction étatique, l'auteur semble ignorer cela, afin de ne s'intéresser qu'à la législation druze nécessitant la maîtrise des textes sacrés.

³³ Le terme de *mağlis* (pl. *mağālis*) désigne la tenue d'une assemblée ou d'une réunion. Néanmoins, il peut aussi correspondre à l'endroit où l'assemblée se tient. Dans l'usage courant chez les Druzes, ainsi que dans les sources que nous étudions, le *mağlis* fait plus souvent référence au lieu de l'assemblée ; il induit indirectement l'idée de réunion qui se tient dans ce lieu. Nous adopterons la définition courante et lorsqu'il s'agit uniquement de désigner l'assemblée des adeptes et non pas le lieu, nous l'indiquerons clairement dans la traduction.



Au-delà du comportement moral qu'il imposa à la société et relevant de la chasteté, de l'application des bonnes œuvres, de l'apprentissage spirituel et du dévouement au Seigneur, al-Sayyid instaura des interdictions (Ibn Naṣr, 2011 : 144-146) : la prodigalité fut proscrite, ainsi que les futilités et les passions. Abū 'Alī Mir'ī énumère d'autres règles instaurées également par l'émir :

[Al-Sayyid expliqua comment il fallait] éduquer un enfant, et ce qui lui était nécessaire, [décida] de la charité et de l'aumône [à faire] – en argent –, et [détermina] les raisons [d'exister] des corps humains jusqu'à [leur] destination la plus lointaine [...] Il [défini] les bonnes fréquentations, la juste conduite [...] Il les incita à pratiquer régulièrement les prières et à effectuer les bonnes actions. (Mir'ī, Ms. : 254 a-b)

Dans ce passage, l'auteur évoque la mise en place d'une loi pour gérer la charité et l'aumône. Il ne détaille pas les règles de ce système d'entraide qu'il faut peut-être chercher dans les écrits juridiques, encore inédits, attribués à al-Sayyid, mais précise que ce dernier accorda aux donations une valeur en argent. L'expression est ambiguë, car elle ne fait pas référence à une somme d'argent décidée en fonction d'un critère de sélection défini. Toutefois, l'éloge funèbre de Mir'ī n'avait pas pour objectif de décrire le système juridique instauré par al-Sayyid. À travers ce texte, nous comprenons néanmoins que l'émir émit des règles concernant la charité et l'aumône, afin d'accorder un fonctionnement légal et religieux à une pratique qui, probablement, était restée coutumière jusqu'à ce moment-là.

Quant à la bonne éducation d'un enfant que l'auteur mentionne, elle s'intègre aux règles que la société devait appliquer afin de se soumettre aux normes relevant de la volonté divine. Parmi les écrits exégétiques que la tradition attribue à l'émir al-Sayyid, un texte traite longuement de la question d'élever son fils conformément aux prérogatives religieuses ; cette éducation est le seul moyen pour un jeune homme d'accéder au groupe des vertueux³⁴. Les pratiques fixées, étant d'ordre moral et religieux, ne relèvent pas a priori du système juridique. Pourtant, l'obligation d'appliquer des règles bien précises et l'interdiction de se référer à des habitudes courantes (Abū Zikkī, 1997 : 416-419) laissent penser qu'il s'agit d'un texte de loi. Le besoin d'une jurisprudence à ce niveau émane du fait que le fils et le père dépassent le rôle que leur enveloppe humaine possède sur terre, afin d'être les représentants des hypostases du monde céleste ; le fils est créé par son créateur, l'Intellect, et nourri par influx. Les règles dictant la transmission du savoir – qui se fait par influx – entre le créateur et sa créature doivent ainsi être soumises à des lois juridiques strictes qu'al-Sayyid aurait élaborées en se fondant sur la doctrine originelle.

Des éléments significatifs sont fournis également dans le récit d'Ibn Sbaṭ concernant l'interdiction, par al-Sayyid, de la fabrication et de la consommation du vin :

[Al-Sayyid] condamna la consommation du vin ainsi que l'ensemble des interdits dans toutes leurs formes. Il châtiât les buveurs et les injurieux [...] les gens se repentent

34 Dans cet écrit inédit, qui est une exégèse de l'Épître 5, l'auteur consacre un chapitre pour détailler la façon dont les vertueux devaient éduquer leur fils. Pour un court passage de ce texte, cf. Abū Zikkī, 1997 : 416-419.

devant lui et appliquèrent ses ordres. [Ainsi], ils éliminèrent leurs vigneron et modifièrent leurs plantations [...] Il refusait [que le raisin sec] soit vendu à ceux supposés pouvant le transformer en vin. Il interdit la consommation du vin, sa vente, sa fabrication, [son déplacement] pour l'emporter ou l'emmener [quelque part], et tout ce qui s'y rapporte, car il était interdit dans le livre de Dieu et que le prophète de Dieu l'avait condamné. Il se refusait d'utiliser l'argent provenant [de la commercialisation] des boissons enivrantes [...] De la sorte, il interdisait cela à tous ceux qui suivaient ses [enseignements]. Ainsi, les créatures lui obéirent, les adversaires acceptèrent son jugement, les plus grands cheikhs des contrées se mirent à ses ordres. (Ibn Sbāt, 1993 : 881)

Les propos de l'auteur sont confirmés par les récits des deux disciples d'al-Sayyid : selon Mir'ī (Ms. : 240b-241b)³⁵, la société paraissait s'enivrer, une pratique figurant également chez Ibn Naṣr (2011 : 146) parmi les actions prosrites. Toutefois, l'interdiction du vin faisait partie d'un ensemble d'autres interdits qu'Ibn Sbāt ne mentionne pas. L'intérêt particulier que l'auteur lui porte et la justification coranique qu'il en donne montrent le choix idéologique de ce dernier. Quant à la nature de la condamnation, elle est d'ordre juridique : Ibn Sbāt montre bien qu'il ne s'agissait pas uniquement de blâmer la consommation du vin, mais de l'interdire et de proscrire tout ce qui s'y rapportait, allant jusqu'à obliger les paysans à supprimer leurs vigneron. Un tel témoignage, relevant probablement d'un discours excessif, permet néanmoins d'identifier la mise en place de règles liées au vin. Malheureusement, nous ignorons tout de cette loi : son origine, sa forme, sa portée et sa mise en application.

Les sources permettent alors de confirmer al-Sayyid dans son rôle de juriste car elles montrent qu'il était à la base de la création d'un droit druze. À l'instar du *fiqh* (droit musulman), la jurisprudence druze conditionne la vie religieuse, politique³⁶ et privée, ainsi qu'elle comprend des lois fondées sur l'interprétation des textes sacrés et sur le jugement personnel d'un spécialiste bien guidé³⁷. En revanche, le *fiqh* druze ne peut être considéré comme une science évolutive³⁸ car, selon la tradition, l'émir al-Sayyid serait son unique concepteur : il est le fondateur de l'ensemble des

35 Pour la traduction de ce passage, cf. *infra* la partie qui traite du contexte social dans lequel al-Sayyid se trouvait.

36 Les règles d'al-Sayyid concernant la vie politique ne seront pas abordées, car elles nécessitent un développement important qui dépasse l'objectif de cet article. L'un d'eux, attribué à l'émir, s'adresse aux chefs religieux pour leur dresser le code de la bonne gouvernance et leur préciser les comportements autorisés et les cas interdits. Pour quelques passages de ce texte, cf. Abū Zikki, 1997 : 326-336.

37 Concernant le *fiqh*, les sources de la jurisprudence islamique et l'interprétation personnelle des juristes, cf. Coulson (1964 : 36-52) et Hallaq (2001 ; 2005). De son côté, Knut Vikor (2005 : 1-30) explique bien dans son ouvrage le rapport en Islam entre la Loi – «as a name for the divine will as only God knows it» – et la science herméneutique des juristes qui correspond à loi islamique que nous connaissons avec toutes les divergeances qu'elle comprend.

38 En Islam, le *fiqh* est une science évolutive : d'un exercice d'interprétation personnelle et d'analogie qui est l'affaire du juriste, la science du droit religieux s'est ouverte aux spécialistes de la religion afin de coordonner le savoir dégagé des textes traditionnels et des textes juridiques. Les différentes écoles de droit et les fatwas prononcées attestent également l'évolution du *fiqh* conformément à chaque société et à son idéologie. Cf. Schacht, 1983.



règles que les spirituels appliquent depuis ce temps-là. Si l'attribution du corpus des textes juridiques doit être remise en question, l'absence d'évolution par la suite du droit druze est bien attestée puisqu'aucune littérature tardive n'a existé dans ce domaine. Le système juridique aurait donc été l'affaire d'une période durant laquelle il a été constitué et fixé ; il aurait été adopté par les partisans d'al-Sayyid et, plus tard, par les initiés. Aujourd'hui, son application ne concerne que les personnes religieuses, et sa connaissance relève, dans les villages ou au sein de chaque famille, de l'initié le plus haut gradé.

Comment l'autorité juridique d'al-Sayyid se définissait-elle ? L'émir, pour émettre des lois fondées sur un droit religieux, s'appuyait sur l'interprétation des traités canoniques druzes. Or, comme nous l'avons montré au sujet du renouveau religieux, la tradition le considère comme le premier et le plus grand exégète druze. Il est donc celui qui connaît le mieux les textes sacrés et leurs significations. En revanche, les auteurs de la *Ḥikma* sont laconiques en matière de jurisprudence puisqu'ils n'établissent aucune loi destinée à gérer la vie des croyants³⁹ : al-Sayyid devait alors user de son intelligence personnelle afin d'établir un système juridique qui ne figure pas dans le Canon, mais qui s'en inspire. Son objet de méditation et d'interprétation serait la Loi spirituelle (*al-ṣar'a l-rūhāniyya*)⁴⁰ définie par Ḥamza, le fondateur de la doctrine. Ses écrits en matière juridique jouissent d'un statut de sacralité et sont restés, à travers le temps, une référence qu'aucun religieux n'osa compléter. La double autorité d'al-Sayyid, religieuse et juridique, rejoint celle dans l'Islam du *ʿālim* (docteur en sciences religieuses) et du *faqīh* (juriste et spécialiste du droit religieux). En se plaçant comme le seul spécialiste des textes fondateurs, al-Sayyid se forge une autorité lui permettant d'établir une science herméneutique qui dévoile aux adeptes les lois imposées par le législateur, à savoir Dieu⁴¹.

Le rapprochement entre la science du droit religieux druze et le *fiqh* en Islam ne suffit pas pour comprendre comment ces deux systèmes juridiques s'articulaient entre eux. La jurisprudence druze s'affirmait-elle devant celle de l'État, ou existait-elle en parallèle sous forme de pratique locale ? Les sources restent malheureusement silencieuses à ce sujet. Néanmoins, la mise par écrit de l'enseignement juridique à l'époque d'al-Sayyid, ou à une autre période qui reste à préciser⁴², montre que le

39 Quelques traités expliquent les sept préceptes qui abrogent et remplacent les piliers de l'islam, cf. *supra* n. 38, alors que le mariage et le droit de la femme sont mentionnés dans le traité 25 de façon peu détaillée ; pour une édition de ce traité et une traduction en français du texte, cf. De Smet, 2007 : 373-374, 657-658.

40 Ḥamza, ayant aboli toutes les Lois antérieures, a instauré à la place une Loi spirituelle qui est l'œuvre de Dieu puisqu'elle a été dictée par le *nāsūt* (humanité de Dieu) ; nous rappelons que, selon la doctrine druze, ce dernier aurait été représenté par le calife al-Ḥākim (386-411/996-1021) à l'époque de la prédication. Cf. De Smet, 2007 : 70.

41 Dans la croyance druze, l'auteur des textes fondateurs est indirectement le *nāsūt* (humanité de Dieu). En effet, les personnages historiques ayant rédigé les traités du Canon précisent qu'ils sont les transmetteurs de la parole divine : Dieu présent sur terre au moment de la prédication aurait dicté ces textes ou validé leur contenu. À la fin du sixième traité, l'auteur précise que « cet écrit a été élevé à sa divine Majesté [...] L'écrit a été reçu et authentifié » (De Smet, 2007 : 179).

42 La datation d'anciennes copies manuscrites de textes druzes, canoniques ou non canoniques, effectuées sur du papier oriental, reste difficile à établir. Pour cela, nous avons proposé une étude portant sur les manuscrits

droit druze dépassait la simple pratique et qu'il s'affirmait en tant que système visant à structurer la société.

Arbitrer dans les *mağālis* : l'élaboration d'un système arbitral druze

Dans la chronique d'Ibn Sbāt (1993 : 885-896), de longs passages sont consacrés aux jugements statués par al-Sayyid au sein de la société et à son rôle de *hakam* (arbitre). Relevant de récits que l'auteur aurait probablement entendus, les cas de résolution de conflits qu'il expose constituent un corpus dont l'exactitude ne peut être attestée. Néanmoins, ces sentences arbitrales (*aḥkām*, pl. *ḥukm*), faisant plus tardivement jurisprudence au sein de la société druze, méritent une étude plus développée. Ici, nous en retiendrons uniquement le système arbitral qui était appliqué et qui, semble-t-il, occupait une place significative au sein des communautés montagnardes. Ibn Naṣr (2011 : 147) évoque, lui aussi, le rôle d'arbitre que jouait al-Sayyid entre les frères qui, selon la terminologie des Épîtres, représentent les adeptes de la religion druze, en d'autres termes les *muwaḥḥidūn* (unitaires). Al-Sayyid se montrait impartial et juste dans son *ḥukm* (sentence) puisque, selon ses contemporains (Ibn Naṣr, 2011 : 147), il traitait les plaideurs sur un pied d'égalité⁴³.

Afin d'asseoir son autorité, l'émir avait un nombre important de disciples qui transmettaient sa pensée religieuse et ses règles juridiques, mais qui statuaient également entre les gens selon le système arbitral développé par leur maître. Les sources sont claires sur le fait que toute personne rejoignant les cercles d'al-Sayyid devait se soumettre à ses ordres ou à ceux de ses proches, sous peine de se voir réprimander durement (Ibn Sbāt, 1993 : 881-883). Le lieu où les sentences étaient prononcées correspondait à une institution instaurée par l'émir, à savoir le *mağlis* (pl. *mağālis*, lieux d'assemblée). Ce lieu réunissant les assemblées était structuré, à 'Bayy, autour de l'autorité centrale du grand chef, al-Sayyid, et, dans les autres villages, autour de ses représentants légaux.

Ibn Sbāt est celui qui nous informe le mieux sur l'organisation et le fonctionnement des *mağālis* druzes :

Dans de nombreux endroits, [al-Sayyid] avait beaucoup d'étudiants qui annonçaient et appliquaient ses ordres, interdisaient ce qu'il prohibait, [expliquaient] les bonnes œuvres et

druzes sur papier oriental conservés à la Bibliothèque nationale de France, dont certains contiennent des écrits juridiques, afin de réfléchir sur la datation que les catalogues leur ont souvent attribuée, à savoir le IX^e/XV^e ou le X^e/XVI^e siècle (cf. Halabi-Halawi, à paraître). Il s'avère qu'une telle datation peut être revue à la lumière des données que fournit l'analyse de certains éléments matériels. Ainsi, quelques écrits druzes en notre possession auraient pu être copiés à une période antérieure à la fin du IX^e/XV^e siècle, date à laquelle l'émir al-Sayyid aurait achevé son œuvre.

⁴³ Sur l'égalité des plaideurs, Mathieu Tillier, dans son article sur la société abbasside vue au prisme du fonctionnement du tribunal (cf. Tillier, 2008), montre bien qu'il s'agissait d'une notion reconnue et décrétée par les juristes, mais difficile à mettre en application devant les avantages qu'imposaient le rang ou le statut social d'un plaideur. Les contemporains d'al-Sayyid, en témoignant de l'application du principe de l'égalité, transmettent une image de ce personnage que la pratique pourrait contredire ; pour cela l'étude des cas d'arbitrage mentionnés dans les textes, notamment par Ibn Sbāt, pourrait être éclairante.



les aspects légaux, ainsi que des droits et devoirs. Il fit du vendredi un jour de consultation durant lequel il rencontrait les élites et ses étudiants qui maîtrisaient le *fiqh* (droit) et les sciences [religieuses]: il les formait et discutait avec eux de sujets obscurs en sciences juridiques et spirituelles, et concernant la tradition prophétique.

Ensuite, il ordonna à ses plus grands et vertueux étudiants d'organiser, dans leurs villages, pendant un vendredi par mois, une journée durant laquelle ils renseignaient les habitants sur la parole de Dieu, le Très-Haut, sur Son Livre vénéré et sur les dires de son Prophète, le vertueux, ainsi que sur la tradition des prophètes, la poésie des hommes pieux et les exploits des gens honorables. [Chaque disciple devait] leur indiquer [les actes] acceptés et leur interdire [ceux qui étaient] répréhensibles, [leur indiquer] le chemin de la bonne voie et de la juste conduite, leur décrire le Paradis et ses bienfaits, leur faire peur du feu [des Enfers] et de ses flammes. [...]

Les gens accoururent et se soumièrent à cette organisation. [al-Sayyid] désignait parmi eux celui qui commandait et qui interdisait et toute personne qui ne respectait pas [cette organisation] et commettait une faute ou un péché était obligatoirement expulsée du *mağlis*; la nouvelle de son excommunication (*manfiyy*) se répandait. Ceci avait une grande importance aux yeux des gens, et suscitait en eux une crainte plus vive que les châtiments de l'enchaînement et de l'emprisonnement, et surpassait la peur de la mort, de la torture, de la blessure et de la ruine. Il ordonnait que quiconque dont l'implication dans l'un des péchés majeurs fût confirmée soit excommunié et que nul ne lui adressât plus la parole, et quiconque commettait une erreur soit puni et sermonné: celui qui mentait ou volait le bien d'autrui n'était qu'un vaurien; celui qui buvait une boisson enivrante quelle qu'elle soit et commettait une erreur était interdit des assemblées qu'il organisait; celui qui se montrait injuste envers un autre et qui l'agressait, tout puissant ayant profité d'un faible dans les affaires de la vie, et [toute personne qui commettait des fautes] similaires n'avaient pas le droit d'assister à ces assemblées. (Ibn Sbāt, 1993: 881-883)

Les *mağalis* décrits dans ce texte n'étaient pas seulement des lieux d'arbitrage puisqu'ils servaient à transmettre un enseignement spirituel et à faire respecter les obligations et les interdits. En effet, l'émir al-Sayyid réunissait une assemblée hebdomadaire afin de transmettre ses enseignements à ses disciples qui, ensuite, relayaient son autorité auprès de la population. Dans cette étude, nous nous intéresserons uniquement au châtiment judiciaire appliqué dans les *mağalis*; le procès donnant lieu à un tel châtiment et le processus judiciaire dont il est issu ne seront pas traités, car cela relève d'études de cas dépassant l'objectif de cet article.

Selon Ibn Sbāt, le châtiment de la personne coupable d'un acte répréhensible se traduisait par son excommunication (*ib'ād*) du *mağlis*. Exclure le fautif de la communauté semblait être, dans le contexte de la montagne, un acte des plus violents. Bien plus que l'existence d'une grande cohésion sociale, cela montre le poids de la punition que prévoyait le système judiciaire d'al-Sayyid. En effet, l'auteur place ce châtiment au-delà du niveau de la condamnation du justiciable à la prison ou à la peine de mort, et accorderait ainsi aux jugements d'al-Sayyid et de ses disciples une valeur dépassant celle du jugement étatique. Une telle considération symbolique serait en partie rhétorique et révélerait l'impuissance de l'arbitre à prononcer un châtiment physique qui est la seule prérogative de l'État. Toutefois,

le principe de l'*ib'ād*, toujours en vigueur au sein de la société druze d'aujourd'hui (Dana, 2003 : 21), est loin d'avoir, au sein des Druzes, une simple connotation symbolique : al-Sayyid, dans les enseignements qui lui sont attribués⁴⁴, développe l'importance de l'excommunication et lui donne une signification doctrinale ; cette punition ne concerne que les personnes versées dans la religion qui, par ailleurs, se soumettent à une jurisprudence propre et reconnaissent, à travers les châtiments religieux, une atteinte à l'âme.

La pratique de l'excommunication, prenant toute son importance dans un cadre villageois et religieux précis, ne doit pas laisser croire que l'ensemble de la société druze était concerné. Ceux qui se soumettaient aux enseignements de l'émir al-Sayyid étaient ceux qui avaient rejoint ses assemblées. Nous ne pouvons mesurer le nombre de ces personnes par rapport à l'ensemble des habitants dans les contrées, ni savoir si elles étaient majoritaires ou pas. Il s'agirait plutôt de religieux qui s'étaient alliés à l'émir et des gens pauvres et faibles, puisque ce dernier cherchait à leur rendre justice et qu'il leur légua sa fortune après sa disparition (Ibn Naṣr, 2011 : 148, 161). En revanche, cette justice sayyidienne n'atteignait point les hommes au pouvoir, riches et puissants, ainsi que leurs proches, car Ibn Naṣr (2011 : 146-147) montre bien, dans son éloge, qu'ils étaient opposés aux actions et à l'autorité de l'émir.

Comment la justice d'al-Sayyid s'articulait-elle avec le fonctionnement judiciaire de l'État ? À travers sa reconsidération du système d'arbitrage (*taḥkīm*) dans le contexte abbasside, Mathieu Tillier se demande, à juste titre, si celui-ci ne concernait pas essentiellement les catégories populaires, et si, dans les campagnes, il ne répondait pas à l'absence d'une autorité judiciaire étatique⁴⁵. Dans le cas de la montagne druze, les contemporains d'al-Sayyid ne mentionnent à aucun moment la présence d'un *cadi* dont les jugements auraient été mesurés à ceux de l'émir. Comment les habitants réglaiement-ils leurs différends ? En tenant compte de la distance qui pouvait séparer les villages des grandes villes avoisinantes dans lesquelles un *cadi* se trouvait, nous comprenons plus clairement l'engouement des paysans pour une personne charismatique et savante de leur entourage. Ce vide laissé par le pouvoir central au niveau judiciaire aurait-il contribué à la réussite d'al-Sayyid et de ses disciples ?

La réforme dans son contexte social et politique

Notre connaissance de la société druze à l'époque médiévale est très limitée jusqu'à présent. Les deux chroniques des Buḥtur, celles d'Ibn Yaḥyā et d'Ibn Sbāt, sont

⁴⁴ Ces textes, inédits, font l'objet d'un travail en cours.

⁴⁵ L'arbitrage en Islam, souvent considéré comme une pratique préislamique, continuait à occuper une place non négligeable et à avoir un fonctionnement bien codifié ; cf. Tillier, 2009 : 301-318, pour l'évolution de la fonction de l'arbitre et de son fonctionnement dans un milieu abbasside.



consacrées aux émirs locaux de cette famille et décrivent leurs interactions avec le pouvoir central. Quant aux autres chroniqueurs arabes, ils mentionnent seulement les Druzes de façon épisodique⁴⁶. Cela a encouragé les historiens à établir une histoire politique druze centrée sur celle des émirs buhturides, à ignorer le rôle des autres familles, et à donner libre champ à des hypothèses originales concernant l'histoire sociale des adeptes. Les travaux de Kamal Salibi et de Sami Makarem s'inscrivent dans ce procédé en proposant une lecture linéaire des événements politiques et sociaux, sans guère établir de pistes de réflexion permettant d'appréhender la complexité d'une telle entreprise. Dernièrement, de nombreux auteurs druzes se sont penchés sur le passé de leur propre famille et ont retracé son évolution à travers le temps⁴⁷. Ces études restent malheureusement peu fouillées et, pour la période médiévale, elles sont fondées sur des sources privées, inaccessibles, tardives et, surtout, idéologiques.

Les Buhtur concernés par ces récits, négociant régulièrement avec le pouvoir l'étendue de leur domination sur les localités montagnardes et sur le littoral, paraissent bien s'accommoder avec l'Islam, au point d'en être les défenseurs et de gommer leur appartenance au druzisme. En effet, plusieurs récits montrent qu'ils combattirent à côté des Mamelouks et sous leurs ordres⁴⁸. Les raisons d'un tel comportement mériteraient d'être considérées non comme le résultat d'un principe dogmatique druze ou d'une volonté de rejoindre le rang de l'Islam, mais comme le fruit d'un déterminisme politique. Afin de maintenir son *iqṭā'* (concession foncière)⁴⁹, chaque émir buhturide dut s'intégrer culturellement dans son contexte politique et chercher à prouver, par plusieurs moyens, sa fidélité au gouverneur de Damas dont il dépendait. Cela ne relève pas forcément d'une hypocrisie politique à laquelle l'historiographie se réfère souvent pour justifier du choix stratégique des chefs de familles druzes⁵⁰. Il s'agit plutôt d'un moyen pour certains émirs de garantir leur évolution au sein de l'organisation mamelouke⁵¹. D'ailleurs, tous les Buhtur ne semblaient pas répondre au même degré d'intégration, ce qui montre que cela relevait de l'attitude personnelle de chaque émir et de ses choix stratégiques.

46 Pour la mention des Druzes dans les chroniques arabes, cf. *supra* n. 2. En outre, les études d'Elias al-Qattar (1998 : 84-108) et d'Anne Troadec (2011) montrent bien que l'identité confessionnelle des habitants du Kesrouan est brouillée dans les textes qui relatent les attaques mameloukes entre 699/1300 et 705/1505 ; selon les auteurs contemporains de l'événement, des localités druzes existaient dans cette région.

47 Cf. Abū Zikkī, 1998 ; Ḥamāda, 1992 ; Nakad, 2005, pour des travaux d'auteurs druzes qui se sont intéressés à l'histoire de leur famille.

48 Ibn Yahyā (1969 : 96) précise la participation de l'émir Buhturide Nāṣir al-Dīn al-Ḥusayn (m. 750/1350) à l'assaut mamelouk mené contre le Kesrouan en 705/1305. Un autre exemple d'étroite collaboration entre les Buhtur et le pouvoir central : l'auteur (Ibn Yahya, 1969 : 242-244) comptait lui-même parmi les rangs de l'armée mamelouke lorsqu'elle attaqua l'île de Chypre en 828/1425 ; il fait une description assez détaillée de l'événement.

49 Cf. Amitai, 2001 ; Cahen, 1953, pour le fonctionnement de l'*iqṭā'* en Pays d'Islam.

50 Cf. al-Qattar, 1998 : 116, pour donner un exemple du discours dont usent souvent les historiens pour expliquer la stratégie, parfois déroutante, des émirs Buhturides.

51 Le cas de l'émir Buhturide Nāṣir al-Dīn al-Ḥusayn illustre bien la diplomatie stratégique que pouvait employer un chef local avec le pouvoir central, cf. Salibi, 2006 : 290.

Afin de comprendre l'évolution des familles druzes, les historiens proposent deux lectures distinctes, chacune étant assujettie à une vision tronquée de l'histoire. La première, fondée sur le récit d'Ibn Sbāt, préfère considérer les Druzes comme des musulmans ayant apporté leur propre interprétation du Coran, mais dont la rigueur spirituelle et les valeurs morales ont été bafouées au fil du temps. Selon cette version, al-Sayyid serait celui qui redonna forme à un druzisme musulman, ordonna la construction de mosquées et imposa la récitation du Coran⁵². Une telle interprétation est peu crédible du fait qu'al-Sayyid lui-même serait le restaurateur d'un particularisme druze⁵³ qui présente des écarts importants avec l'islam.

Adoptée par un plus grand nombre d'auteurs, la seconde lecture, influencée par les écrits d'Ibn Naṣr et d'Abū 'Alī Mir'ī, est clairement résumée par Ḥāfiẓ Abū Muṣliḥ (2005 : 9) dans son ouvrage sur l'émir al-Sayyid. Elle consiste à considérer que les Druzes auraient perdu le sens de leurs écrits ; leur doctrine ainsi que leurs valeurs morales se seraient de plus en plus estompées⁵⁴. Cette thèse suggère-t-elle l'existence d'une société dépourvue de toute foi, antérieure à l'avènement d'al-Sayyid ? Ou ferait-elle indirectement référence à la présumée *taqiyya* (dissimulation) appliquée par les Druzes qui, en cachant leur religion, auraient perdu le sens de leurs écrits sacrés ? Au-delà du fait qu'un tel discours n'est attesté par aucune source, les Druzes continuaient, comme nous l'avons précisé, à être visibles à l'époque médiévale. Néanmoins, leurs auteurs actuels s'appuient sur la première version des faits afin de combler le silence des textes concernant la période précédant le IX^e/XV^e siècle. Elle les sert également dans la construction idéologique qu'ils élaborent de la figure d'al-Sayyid comme unique réformateur druze.

Une relecture des textes ayant influencé ce genre de discours met en exergue d'autres données quelque peu différentes, et surtout plus nuancées, de la société druze à l'époque de l'émir al-Sayyid. Selon le récit de ses disciples, certains Druzes, avant l'ère de la réforme, ont mené une vie peu conforme aux valeurs morales qu'impose une religion stricte. Ibn Naṣr l'exprime clairement en évoquant le refus auquel se heurta al-Sayyid en imposant à la société des règles de conduite et des interdits : ceux qui menaient une existence futile l'accusèrent de créer de nouvelles proscriptions absentes chez les anciens et, ajoute l'auteur, de briser l'ordre établi des mœurs en condamnant les interdits et les passions (Ibn Naṣr, 2011 : 146). Le regard, plus explicite, d'Abū 'Alī Mir'ī sur la société avant al-Sayyid s'exprime de la façon suivante :

D'après ce que nous avons observé et selon ce qui a été raconté, il est apparu que la situation se dégrada et s'aggrava, que le licite et l'illicite devinrent caducs, ainsi que les obligations et les interdits. Il n'existait plus de gens qui agissaient ni qui professaient, ou des gens qui s'intéressaient à la résurrection ou au Jour du jugement, à la récompense ou à la punition.

52 Cf. 'Abd l-Ḥāliq, 1993 : 160 ; Makarem, 2000 : 223-255.

53 Pour avoir une idée succincte du particularisme druze caractérisant les enseignements de l'émir al-Sayyid, se référer aux écrits théologiques qui lui sont attribués (cf. Abū Zikkī, 1997 : 307-479 ; Nuwayhid, 1963 : 148-179).

54 Cf. Nuwayhid, 1963 : 134 ; Yazbik, 2004 : 52.



Cependant, ceux-là s'intéressaient à savourer les vins, à s'enorgueillir des plaisirs charnels et des passions corporelles, à lire les livres révélés durant les assemblées souillées par les vins. Ils ne distinguaient plus les ignorants des sages ; le vertueux de celui qui profitait des bonnes actions ; la foi des parjures. Les choses prirent une mauvaise forme qu'il s'agit de mariage, de l'adoption de l'usure, de la multiplication des mensonges, ou d'autres actions blâmables qui leur ressemblaient. Cela perdura pendant de longues périodes durant lesquelles les puissants dominèrent les faibles et les forts rabaissèrent les humbles, jusqu'à ce que Dieu, le Très-haut, dans sa Sagesse – et Il possède la sagesse et la puissance –, voulût la naissance, chez les émirs du Ġarb, d'un enfant au nom de Ġamāl al-Din 'Abd Allāh. (Mir'ī, Ms. : 240b-241b)

Cette description, exagérée et pessimiste, procure au réformateur une valeur symbolique accentuée tant sur le plan spirituel que politique, car sa mission, considérée comme divine, aurait été de délivrer les vertueux du joug des incrédules. Néanmoins, elle nous permet de considérer la réforme dans un contexte de tension sociale, où une élite aurait multiplié les injustices à l'égard d'une population pauvre.

Ces récits doivent être replacés dans leur contexte. En Syrie, la situation économique au IX^e/XV^e siècle, notamment durant la seconde moitié de cette période qui correspond au moment de la réforme d'al-Sayyid, connut des bouleversements conduisant à l'essoufflement du système mis en place par l'administration des Mamelouks. L'effondrement progressif de leur commerce international, les menaces régulières surgissant à leur frontière et sur les routes marchandes, les ambitions guerrières des sultans, les épidémies dévastatrices, la gestion de l'*iqta'*, la transformation en *waqf* de propriétés de l'État... une multitude de facteurs eurent raison d'un pouvoir politique anciennement bien établi⁵⁵. Afin de subvenir aux besoins importants de l'État, le système de taxation a été intensifié pendant qu'un autre, abusif⁵⁶, s'était installé dans les provinces.

Élias al-Qattar (1998 : 649-661), dans son étude sur la *niyāba* (province) de Tripoli, dresse un bilan des taxes abusives (*mukūs*) établies à partir des preuves matérielles de leur annulation par l'autorité centrale. Il y observe, au cours du IX^e/XV^e siècle, une intensification de ces pratiques qui implique un sultanat discrédité par ses représentants locaux et contribue à l'épuisement de la population et à son mécontentement. Cela s'explique par le besoin d'argent auquel l'État était confronté : l'*iqta'* ne fournissait visiblement plus les rentrées d'argent suffisantes pour couvrir l'ensemble des dépenses structurelles de l'État et celles relatives aux émirs mamelouks. En outre, les crises démographiques, que connut la Syrie à cette période, affectaient la maintenance du système d'irrigation, car le nombre de paysans n'était plus suffisant pour subvenir à la charge de travail nécessaire.

55 Cf. Ayalon, 1996 : 71-77 ; Cahen, 1997 : 370-371 ; Lapidus, 1894 : 34-43. Pour des études concernant le dysfonctionnement de l'État mamelouk, cf. Igarashi, 2006 et 2009 ; Martel-Thoumian, 2005 ; Meloy, 2004 ; Petry, 1994 ; Sato, 1997 ; Walker, 2007.

56 Les taxes abusives, surtaxes ou *mukūs* sont des taxes illégales appliquées par les représentants de l'État, avec ou sans l'assentiment du sultan, afin de subvenir à des besoins ponctuels d'argent, cf. al-Qattar, 1998 : 649-661 ; Vermeulen, 1970 : 196, n. 3.

L'espace exploitable des terres était réduit, ainsi que leur rentabilité. Pour y remédier les taxes ont été augmentées et les *mukūs* ont été plus largement appliqués.

Ibn Sbāt présente le contexte alarmant de son pays durant l'émirat tanūhīde de Badr al-Dīn Ḥusayn (m. 863/1458-59) et de Šaraf al-Dīn Mūsā (m. 892/1486-87). Après avoir mentionné l'instauration de mesures oppressives à l'encontre de la population et l'augmentation des taxes à l'époque de l'émir 'Izz al-Dīn Šadaqa (m. 848/1444-45)⁵⁷, l'auteur évoque l'augmentation des prix et la détresse des gens dans le *Bilād al-Šām*, ainsi qu'une épidémie en 874/1469-70⁵⁸ provoquant, semble-t-il, l'enterrement à Damas de plus de mille personnes par jour⁵⁹. Par ailleurs, il situe à la même époque l'inauguration du pont de Ra's al-muṭayr⁶⁰, puis celui de Dāmūr⁶¹, dont le coût, selon Sami Makarem (2000 : 221), aurait appauvri les habitants de la région. Bien que le financement de constructions d'une telle ampleur ait été directement prélevé sur les richesses de la population locale, nous ne sommes pas en mesure de lui imputer l'entière responsabilité de l'appauvrissement de la société, celle-ci n'ayant pu être épargnée par la crise que vivait l'ensemble des provinces syriennes à cette époque.

La notion de faibles dominés par les puissants développée par Mir'ī, loin d'être une particularité sociétale druze provoquée par l'effondrement de la véritable croyance, est une réalité exacerbant la colère populaire des sociétés mameloukes. En effet, au IX^e/XV^e siècle, ces dernières succombaient sous un système de taxation qui, lorsqu'il n'était pas abusif tel que nous l'avons déjà montré, était de plus en plus lourd, touchant l'ensemble des produits d'usage courant et entraînant une augmentation considérable des prix⁶². La réforme d'al-Sayyid peut donc être comprise comme une action entreprise contre l'injustice sociale des émirs Buḥtur prélevant les taxes pour le compte du Sultan. Cette proximité fait des émirs druzes les alliés d'un pouvoir corrompu et abusif, à laquelle vient s'ajouter leur style de vie jugé peu conforme aux valeurs spirituelles. Germe ainsi l'idée d'une société en décadence, perdue, distordant la volonté divine, conduisant inéluctablement aux malheurs des hommes et à la colère de Dieu, soit une société qu'il faut remettre sur le droit chemin : celui des valeurs religieuses fondamentales et salvatrices.

Par ailleurs, si le contenu religieux, juridique et judiciaire de la réforme ne peut être contesté, sa visée politique est rarement discutée et reste délaissée par la plupart

57 Cf. Ibn Sbāt, 1993 : 799.

58 Cette épidémie, à la date indiquée, est mentionnée dans l'étude de Michael Dols (1979 : 169) sur la Peste Noire. Pour les conséquences sur les sociétés médiévales en Pays d'Islam, cf. Conrad, 1982.

59 Cf. Ibn Sbāt, 1993 : 813-814.

60 Cf. Ibn Sbāt, 1993 : 809. Cette localité n'a pas pu être identifiée, mais, comme son nom l'indique, il est fort probable qu'elle soit située dans un village du Šūf actuel, car cette région montagnarde était sous la domination des émirs du Ġarb à cette époque-là.

61 Cf. Ibn Sbāt, 1993 : 808. Le village de Dāmūr est, selon René Dussaud (1927 : 47, 54), un «hameau de paysans» ; il se situe au sud de l'ancienne ville de Nā'mé et au nord du fleuve du même nom (Nahr al-Dāmūr).

62 Cf. Ashtor, 1961 ; Lapidus, 1984 ; Walker, 2009. À l'époque, l'appauvrissement de la société a fait l'objet du traité des famines de Maqrīzī (m. 845/1442), cf. al-Maqrīzī, 2007 ; à ce propos, voir Loiseau, 2010 : 157-166 ; Wiet, 1962.



des travaux actuels. Al-Sayyid, comme nous l'avons mentionné, était un Buḥtur et possédait des moyens matériels et une aisance politique lui permettant d'asseoir sa notoriété et d'employer à son service un certain nombre de dévoués. Sa particularité est d'avoir lutté contre l'injustice sociale et d'avoir protégé les pauvres en s'opposant aux autres émirs de sa famille qui usaient de leur pouvoir en le mettant à leur profit. Ibn Sbāṭ, dans un passage ambigu, exprime le rapport d'al-Sayyid avec les gens du pouvoir de son temps :

Ce qui nous a été transmis à son propos c'est qu'il évitait parmi ses proches ceux qui étaient connus pour se mêler aux hommes régnants (*duwal*) et ceux qui recevaient l'argent. Ainsi, il éteignait la lampe même si elle contenait de l'huile, et préférait demeurer dans l'obscurité, sans pouvoir lire le livre vénéré, que de le faire à la lumière d'une lampe contenant de l'huile de provenance douteuse. (Ibn Sbāṭ, 1993 : 878-879)

L'auteur n'est pas clair quant à l'utilisation du terme *duwal* (sg. *dawla*, État) pour désigner les émirs buhturides proches du pouvoir mamelouk. Il ne l'est pas non plus lorsqu'il évoque les personnes qui recevaient l'argent car, à travers eux, il pointe les chefs locaux qui percevaient les impôts pour le compte du sultan. De leur côté, Abū 'Alī Mir'ī (Ms. : 240b-241b) associe les mauvaises personnes aux puissants qui dominaient injustement les pauvres et les faibles⁶³, et Ibn Naṣr (2011 : 146-147) développe la notion de méchants (*ašrār*) qui s'opposaient à l'action d'al-Sayyid.

L'alliance menée contre l'émir al-Sayyid ne peut plus être ignorée, d'autant que les sources lui réservent un développement significatif. Selon Ibn Naṣr, les ennemis d'al-Sayyid et de ses proches sont les méchants, les injustes et les immoraux. L'auteur décrit également la volonté de son maître d'établir son autorité et sa puissance, ainsi que son action vouée à accroître le pouvoir des religieux (Ibn Naṣr, 2011 : 146, 148, 157-160). La société druze, à la fin du IX^e/XV^e siècle, s'apparente à un tableau composé d'alliances et d'oppositions internes, chefs politiques contre des chefs religieux, pauvres subissant les riches, faibles opprimés par les puissants. Mir'ī (Ms. : 253b) va jusqu'à évoquer la mort violente de certains disciples d'al-Sayyid, tels que Šaraf al-Dīn 'Alī, laissant penser à un acte répressif mené par les adversaires. En outre, le séjour d'al-Sayyid à Damas, considéré par une source druze plus tardive comme un exil⁶⁴, mérite d'être réinterprété à la lumière du contexte politique difficile auquel l'émir devait faire face. Les auteurs druzes, en se bornant à justifier ce déplacement par un séjour culturel, adoptent le récit des disciples qui, en évoquant la thèse de l'exil, auraient reconnu l'impuissance de leur maître.

En définitive, la réforme sayyidienne a-t-elle été une initiative sociale ou

⁶³ Cf. *supra* pour la traduction de ce passage.

⁶⁴ Sami Makarem (2000 : 234) rapporte ce qu'un religieux druze, al-Ašrafānī (milieu XI^e/XVIII^e siècle), mentionne dans son ouvrage intitulé *Umdat al-'ārifīn* (Le soutien des Connaisseurs); celui-ci est une histoire universelle druze faisant remonter le début du druzisme au moment de la constitution des mondes et se fondant sur les traités historiques du Canon. L'ouvrage d'al-Ašrafānī, étant sacré chez les Druzes, il est inaccessible. Nous le connaissons essentiellement à travers les citations qu'en font les auteurs druzes afin de relater l'histoire religieuse de leur communauté, cf. Abu-Izzeddin, 1984 ; Makarem, 1974.

politique ? Bien que les sources ne nous permettent pas de répondre précisément à une telle question, ces deux composantes semblent s'entremêler et se nourrir. L'émir s'appuya probablement sur les faiblesses de la société afin de gagner, en partie, son adhésion⁶⁵. Une telle démarche dépasse le cadre théologique qui lui est souvent attribué ; d'ailleurs elle n'aurait guère trouvé ses motivations dans une société paisible peu encline aux actions salvatrices. Toutefois, al-Sayyid avait un projet ambitieux constitutif du druzisme. L'opposition menée contre lui par les émirs buhturides ne visait donc pas autant ses enseignements que son autorité et ses aspirations. En ce cas, l'application de la volonté divine par son intercession trouve une explication significative : elle marque le défi qu'al-Sayyid a lancé aux émirs de la montagne. En incarnant piété et justice, il les accusait d'incroyance et d'injustice ; il mettait en doute la légitimité de leur pouvoir terrestre, lui dont le pouvoir était légitimé par le Seigneur des Cieux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources

- ABŪ AL-FIDĀ', 1851, *al-Muhtaşar fī aḥbār l-başar*, 4. vols., Dār al-ṭibā'a al-Şahiniyya.
- AL-AŞRAFĀNĪ, 'Umdat al-ārifīn, inédit.
- AL-'AYNĪ, 1967, *al-Sayf l-mu'hannad fī sīrat l-malik l-Mu'ayyid*, Şaltūt, Fahīm (éd.), Le Caire, Dār al-Kātib l-'arabī.
- IBN AL-AṬĪR, 2012, *al-Kāmil fī l-tāriḥ*, Beyrouth, Dar Sader.
- IBN AL-DAWĀDĀRĪ, 1960, *al-Durr l-fāḥir fī sīrat l-malik l-nāşir*, Roemer, Hans (éd.), Le Caire, Deutsches Archäologisches Institut.
- AL-ḤIKMA, 1986, *Rasā'il al-Ḥikma (Livre Saint des Druzes)*, Liban, Dār li-ağl l-ma'rifa, 3 vols.
- MIR'Ī, ABŪ 'ALĪ, Ms., Berlin, Staatsbibliothek de Berlin, ms. Ldbg 210, fol. 240a-261b.
- IBN AL-'ADĪM Kamal al-Dīn, 1951, *Histoire d'Alep*, Dahan, Sami (éd.), Damas, Institut français de Damas, t. 1.
- IBN NAŞR, 2011, *Durrat al-tāğ wa-sullam al-mi'rāğ*, trd. fr. dans Halabi-Halawi.
- IBN QĀDĪ ŞUHBA, 1977-1997, *Tāriḥ Ibn Qāḍī Şuhba*, Darwich, Adnan (éd.), Damas, Institut français de Damas, 4 vols.
- IBN SBĀṬ, Ḥamza, 1993, *Şidq al-aḥbār. Tāriḥ Ibn Sbāṭ*, Tadmurī, 'Umar (éd.), Tripoli (Liban), Jarrous Press, 2 vols.

⁶⁵ Sami Makarem (2000 : 232, 244) qualifie la réforme d'al-Sayyid de révolution sociale, ce dernier exhaussant la volonté du peuple. Or l'auteur se laisse emporter par l'estime qu'il a pour l'émir, afin de lui conférer un rôle populaire exceptionnel. En effet, il lui associe la mise en place d'une justice populaire fondée sur l'application d'un règlement interne ne se souciant guère de la juridiction institutionnelle du pouvoir central. Cette lecture, quelquefois fantaisiste, ne s'appuie pas sur des sources écrites ni même sur une analyse contextuelle pouvant justifier de tels propos.



- AL-ṬABARĪ, 2009, *Tārīḥ al-Ṭabarī*, Beyrouth, Dar al-Kotob al-ilmīyah.
- IBN AL-WARDĪ, 1868, *Tārīḥ Ibn al-Wardī*, 2 vols., Le Caire.
- IBN YAḤYĀ Ṣāliḥ, 1969, *Tārīḥ Bayrūt. Récit des anciens de la famille de Buḥtur b. 'Alī, émirs du Gharb de Beyrouth*, Hours, Francis et Salibi, Kamal (éd.), Beyrouth, Institut de Lettres Orientales de Beyrouth.
- AL-DAḤABĪ, 1970, *Min ḍuyūl l-'ibar fī ḥabar man 'abar*, Rašād, Muḥammad et al-Muṭṭalib, 'Abd (éd.), Kuweït.
- AL-MAQRĪZĪ, 2007, *Iġāṭat l-umma bi-kašf l-ġumma*, Farḥāt, Karam (éd.), Le Caire ; pour une traduction en français du traité, cf. Wiet, 1962.
- AL-YŪNĪNĪ, 1990, *Dayl mir'āt l-zamān*, 'Abbās, Ḥamza (éd.), Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph.

Travaux

- 'ABD L-ḤĀLIQ Nāyif, 1993, *Šamā'il l-muslimīn l-durūz wa-dalā'il l-āyāt wal-rumūz*, Liban, Maktabat al-Ġīl l-Ṣāliḥ.
- ABĪ ḤUZĀM Anwar, 1995, *Islām l-muwahḥidūn. Al-Madḥab al-durzī fī wāqī'ihī l-islāmī wal-falsafī wal-tašrī'ī*, Beyrouth, Dar l-Yamāma.
- ABU-IZZEDDIN Nejla, 1984, *The Druzes. A New Study of Their History, Faith and Society*, Leiden, Brill.
- ABŪ MUṢLIḤ Ḥāfiẓ, 2005, *Durrat al-tāġ wa-sullam al-mi'rāġ fī ḍikr tāriḥ l-amīr al-Sayyis Ġamāl l-Dīn 'Abd Allāh al-Tannūḥī*, Beyrouth, al-Markaz l-'arabī.
- ABŪ ZIKKĪ Fu'ād, 1997, *al-Amīr al-Sayyid Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tannūḥī. Siratuhu wa-adabahu*, Liban.
- ABŪ ZIKKĪ Ṭāriq, 1998, *'Īlat āl Abū Zikkī, ašlahā, nasabuhā wa-salāsīl l-aqdamīn l-ḥadiṭīn min abnā'ihā*, Beyrouth, Dār l-Ḥudā.
- AMITAI Reuven, 2001, « Turko-Mongolian Nomads and the Iqtā' system in the Islamic East (ca. 1000-1400 AD) », in KHAZANOV Anatoly et WINK Andre (éd.), *Nomads in the Sedentary World*, New York, p. 152-171.
- ASHTOR Eliyahu, 1961, « Le coût de la vie dans le Syrie médiévale », *Arabica* 8.1, p. 59-73.
- AYALON David, 1996, *Le phénomène mamelouk dans l'orient islamique*, Paris, Puf.
- BELLAMY James, 1985, « A New Reading of the Namārah Inscription », *Journal of the American Oriental Society* 105.1, p. 31-51.
- BERKEY Jonathan P., 1998, « The Mamluks as Muslims: the military elite and the construction of Islam in medieval Egypt », in PHILIPP Thomas et HAARMANN Ulrich (éd.), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 163-173.
- 2009, « Mamluk Religious Policy », *Mamluk Studies Review* 13.2, p. 7-22.
- CAHEN Claude, 1953, « L'évolution de l'iqtā' du IX^e au XIII^e siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales, Sociétés, Civilisations* 8.1, p. 25-52.
- 1975, « Aperçu sur les imôts du sol en Syrie au Moyen Âge », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18.3, p. 233-244.

- 1997, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paris, Hachette.
- CONRAD Lawrence, 1982, « Ṭā'ūn and Wabā' conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 25.3, p. 268-307.
- COULSON Noel, 1964, *A history of islamic law*, Edinburgh, Presses de l'Université d'Edinburgh.
- DANA Nissim, 2003, *The Druze in the Middle East. Their Faith, Leadership, Identity and Status*, Londres, Presses Académiques Sussex.
- DE SMET Daniel, 1995, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī X^e/XI^e s.*, Orientalia Lovaniensia Analecta 67, Louvain.
- 2003, « La ḥalwa druze: lieu de culte ou assemblée profane? », *Acta Orientalia Belgica* 17, p. 97-112.
- 2004, « Le Canon druze et ses arcanes », in DE SMET Daniel, DE CALLATAÏ Godefroid et VAN REETH Jan (éd.), *Acta Orientalia Belgica. Subsidia III*, Louvain, p. 403-424.
- 2007, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'il at-Tamīmī*, Louvain, Peeters.
- DOLS Michael, 1979, « The Second Plague Pandemic and Its Recurrences in the Middle East: 1347-1894 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 22.2, p. 162-189.
- DUSSAUD René, 1927, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, Geutner.
- FISHER Greg, 2011, *Between Empires. Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.
- GEOFFROY Éric, 1995, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, Institut Français de Damas.
- HALABI-HALAWI Wissam, 2007, « Les Druzes dans les chroniques arabes médiévales : une narration éclatée », *Studia Islamica* 104/105, p. 103-132.
- 2011, « Le Kitāb durrat al-tāḡ wa-sullam al-mí'rāḡ d'Ibn Naṣr : un éloge Ḡamāl al-Dīn Abdallah al-Tannūḥī (m. 820-884/1417-1479) », *Arabica* 58/1, p. 128-164.
- à paraître, « Des manuscrits druzes antérieurs au IX^e/XV^e siècle? », *Bulletin d'Études Orientales* 62.
- HALLAQ Wael, 2001, *Authority, continuity, and change in Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2005, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ḤAMĀDA Ṭal'at, 1992, *Āl l-Šayḥ Ḥusayn Ḥamāda l-awwal*, Liban.
- ḤAMZA Nadīm Nāyif, 1984, *al-Tannūḥiyyūn aḡdād al-muwaḥḥidūn (al-durūz) wa-dawrahum fī Ḡabal Lubnān*, Liban, Dar al-Nahar.
- IGARASHI Daisuke, 2006, « The Establishment and Development of al-Diwan



- al-Mufrad: it's Background and Implications », *Mamluk Studies Review* 10.1, p. 121-122.
- 2009, « Financial Reforms of Sultan Qaytbay », *Mamluk Studies Review* 13.1, p. 27-51.
- KHURI Fuad, 2004, *Being a druze*, Londres, The Druze Heritage Foudation.
- LAPIDUS Iram, 1984, *Muslim cities in the later Middle Ages*, Cambridge, Presses Universitaires de Cambridge.
- LITTLE Donald P., 1983, « Religion Under Mamluks », *The Muslim Worls* 73.3-4, p. 165-181.
- LOISEAU Julien, 2010, *Reconstruire la Maison du sultan. Ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire (1350-1450)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- MAKAREM Sami, 1974, *The druze faith*, New York, Caravan.
- 2000, *Lebanon under the Tanūkhid Emirs*, Beyrouth, Dar Sader.
- MARTEL-THOUMIAN Bernadette, 2005, « The sale of Office and its Economic Consequences during the Rule of the Last Circassians (872-922/1468-1516) », *Mamluk Studies Reviews* 9.2, p. 49-83.
- MELOY John, 2004, « The Privatization of Protection: Extorsion and the State in the Circassian Mamluk Period », *Journal of Economic and Social History of the Orient* 47.2, p. 195-212.
- MOUAWAD Ray Jabr et NORDIGUIAN Lévon, 2013, *Les Abillama, émirs du Metn : Histoire et palais XIII^e – XIX^e siècles*, Beyrouth, Dar an-Nahar.
- MUJANI Wan, 2012, « The Expenses of Mamluk Army during the Burji Period », *Advances in Natural and Applied Sciences* 6.3, p. 303-309.
- NAKAD Nabīl, 2005, *Āl Nakad fī tāriḥ lubnān*, Liban.
- NAṢR Mursil, 2009, *al-Aḥwāl l-ṣaḥṣiyya lil-tā'ifa l-durziyya*, Londres, Druze Heritage Foudation.
- NUWAYHIḌ 'Aḡāḡ, 1963, *Sīrat l-amīr Ġamāl l-Dīn 'Abd Allāh al-Tannūḥī (820-884/1417-1479)*, Beyrouth, Dār al-Ṣaḥāfa.
- PETRY Carl, 1994, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*, New York, Les Presses de l'Université de New York.
- ROBINSON Edward et SMITH Eli, 1841, *Palestine, Mont Sinai and Arabia Petrae. A journal of travels in the years 1838*, Londres, 3 vols.
- ROUSSEL Cyril, 2011, *Les Druzes de Syrie. Territoire et mobilité*, Beyrouth, Presses de l'ifpo.
- ROTHSTEIN Gustav, 1899, *Die Dynastie der Laḥmiden in al-Ḥīra*, Berlin, Reuther et Reichard (éd.).
- AL-QATTAR Élias, 1998, *Niyābat Ṭarāblus fī 'Ahd l-mamālik (688-922/1289-1517)*, Beyrouth, Presses de l'Université Libanaise.
- SALIBI Kamal, 1979, *Munṭalaq tāriḥ lubnān (634-1516)*, New York, Caravan.
- 2006, « Le Liban sous les Mamelouks », in DIB Boutros (dir.), *Histoire du Liban des origines au XX^e siècle*, Paris, Éditions Philippe Rey, p. 275-293.

- SATO Tsugitaka, 1997, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqtaʿs, and Fallahun*, Leiden, Brill.
- SCHACHT Joseph, 1983, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve Larose.
- SHAHID Irfan, 1984, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington, Dumbarton Oaks.
- SILVESTRE DE SACY Antoine-Isaac (baron), 1838, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, Librairie Royale, 2 vols.
- ṬALĪʿ Amīn, 2001, *Aṣl l-muwaḥḥidūn al-durūz wa-uṣūluhum*, Liban.
- TAQIYY AL-DĪN Ḥalīm, 2007, *al-Aḥwāl l-šaḥṣiyya ʿinda l-durūz wa-awḡuh l-tabāyun maʿ l-sunna wal-šīʿa*, Liban.
- TILLIER Mathieu, 2008, « La société abbasside au miroir du tribunal : égalité juridique et hiérarchie sociale », *Annales islamologiques* 42, p. 157-186.
- 2009, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Institut français du Proche-Orient.
- TROADEC Anne, 2011, « Les ismaéliens de Syrie et le pouvoir d'après les sources mameloukes : entre contestation et intégration », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 64, 44 p.
- VERMEULEN Urbain, 1970, « Some remarks on a rescript of an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāʿūn on the abolition of taxes and the Nuṣayris (Mamalaka of Tripoli, 717/1317) », *Orientalia Lovaniensia Periodica*, p. 195-201.
- VIKOR Kunt, 2005, *Between God and the Sultan: a history of Islamic law*, Oxford, Oxford University Press.
- WALKER Bethany, 2007, « Sowing the Seeds of Rural Decline? Agriculture as an Economic Barometer of Late Mamluk Egypt », *Mamluk Studies Review* 11.1, p. 173-199.
- 2009, « Popular responses to Mamluk fiscal reforms in Syria », *Bulletin d'Études Orientales* 61, p. 51-68.
- WIET Gaston, 1962, « Le Traité des famines de Maqrīzī », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 5.1, p. 1-90.
- YAZBIK Yūsuf, 2004, *Waliyy min lubnān*, Liban.



