



Le *Kitāb Durrat al-tāğ wa-sullam al-mī rāğ* d'Ibn Naşr : un éloge de Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī (820/1417-884/1479)

Wissam Halabi-Halawi

Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

Résumé

L'œuvre de 'Abd Allāh al-Tanūhī (m. 884/1479) est considérée comme une rupture avec la *ğābiliyya* (antéislam) druze dans laquelle sa communauté vivait depuis la fin de la *da'wa* (prédication) en 435/1043. Dans l'imaginaire de ses coreligionnaires, il est le « grand réformateur » et l'instaurateur de valeurs doctrinales et juridiques aussi pures et justes que celles établies par les *hudūd* (dignitaires) durant la période initiatique. Repenser la construction identitaire druze et la formation communautaire du druzisme, nécessite de replacer al-Tanūhī au sein de cette double évolution : serait-il le continuateur d'un courant réformateur, ou l'initiateur d'enseignements, rejetés de son vivant, ayant réussi à s'imposer ultérieurement ? Dans cet article, nous proposons une traduction annotée du récit de son disciple-biographe, Ibn Naşr (m. 898/1492), qui dévoile et dissimule simultanément des éléments clés dans la vie de son maître.

Mots-clés

Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh, al-Tanūhī, al-Sayyid, biographie, druzes, druzisme, Ibn Naşr, *Muwahhīdūn*, Tanūh, *tawhīd*

Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī (m. 884/1479)¹ « peut être considéré comme le père du druzisme institutionnalisé tel qu'il est toujours pratiqué de nos jours. Ses nombreux disciples continuèrent son œuvre, agissant comme chefs de la communauté druze après lui² ». C'est en ces termes que Kamal Salibi, dans le prolongement d'une savante réflexion menée sur la construction identitaire des différentes communautés au Liban³, décrit la place de 'Abd

¹ Cet émir tanūhīde (à propos des Tanūh, voir *infra*, n. 33), appelé habituellement *al-amīr al-sayyid*, est considéré comme le plus célèbre théologien et réformateur de l'histoire druze. Ses exégèses, revêtant un caractère sacré et pour le moment inédites, sont, selon les religieux druzes, la principale référence pour comprendre leur doctrine.

² Kamal Salibi, « Le Liban sous les Mamelouks », *Histoire du Liban des origines au XX^e siècle*, dir. B. Dib, Paris, éd. Ph. Rey, 2006, p. 293.

³ Kamal Salibi s'est penché, notamment dans deux ouvrages, sur la formation des identités libanaises et sur l'écriture de l'histoire influencée par l'appartenance confessionnelle ; cf. Kamal

Allāh al-Tanūhī au sein de la société druze. En mettant en exergue son œuvre théologique et réformatrice, Salibi ne néglige pas de rappeler l'importance de « la prééminence sociale dont il jouissait comme émir buhturide⁴ ». Ce va-et-vient entre *dīn* (ordre religieux) et *dunyā* (ordre mondain), souvent négligé dans les études qui lui sont consacrées⁵, est pourtant un élément fondamental pour une lecture éclairée de son temps.

Les auteurs druzes, devant l'incertitude des sources, sont dans l'incapacité de statuer sur le rôle de l'émir al-Tanūhī dans la constitution d'un Canon⁶ actuellement connu sous le titre de *Rasā'il al-Ḥikma*⁷ (Les Épîtres de la Sagesse).

Salibi, *Une maison aux différentes demeures. L'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Naufal, 1989 (trad. fr. de *House Of Many Mansions. The History Of Lebanon Reconsidered*, Berkeley, University of California Press, 1988) et *Maronites Historians of Medieval Lebanon*, Beyrouth, Presse Catholique, 1959.

⁴ Cf. Salibi, « Le Liban », p. 292. Concernant les Buhtur qui se considèrent comme les descendants des Tanūh au Mont-Liban, voir Salibi, « The Buhturids of The Ġarb, Medieval Lords of Beirut and Southern Lebanon », *Arabica*, 8 (1961), p. 74-97.

⁵ Nejla Abu-Izzedine, *The Druzes. A New Study of Their History, Faith and Society*, Leyde, Brill, 1984, p. 172-8; Ḥāfīz Abū Muṣliḥ, *Durrat al-tāğ wa-sullam al-mī rāğ fi dīkr al-amīr al-sayyid Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī*, Beyrouth, al-Markaz al-'arabī li-l-abḥāth, 2005, p. 9-60; Fu'ād Abū Zikī, *al-Amīr al-sayyid Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī. Siratuhu – adabuhu*, Beyrouth, 1997; Joseph Azzi, *Entre la raison et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*, Paris, Bertoin, 1992, p. 245-8; Kais Firro, « al-Tanūkhī Djamāl al-Dīn 'Abd Allāh », *EP*²; Naila Kaid-bey, « Al-Sayyid Jamal al-Dīn al-Tannukhi as a Druze Reformer », *The Druze. Realities & perceptions*, éd. K. Salibi, Londres, Druze Heritage Foundation, 2006, p. 43-60; Sami Makarem, *Lubnān fi 'abd al-umara' al-tanūhīyyīn*, Beyrouth, Dar Ṣādir, 2000, p. 223-5; 'Ağğāğ Nuwayhid, *al-Amīr Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī wa-l-ṣayḥ Muḥammad Abū Hilāl al-mā ruf bi-l-ṣayḥ al-fādīl*, Beyrouth, Dar al-ṣaḥāfa, 1963, p. 89-104 (1^{ère} éd. 1935).

⁶ Le Canon druze reste à la recherche de sa propre histoire. À juste titre, Daniel De Smet qualifie de « "trou noir" [la période] entre la rédaction des épîtres et la constitution de la recension actuelle du recueil »; cf. Daniel De Smet, *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 (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 168), 2007, p. 89. Les quatre premières épîtres, dotées d'un caractère islamique, semblent avoir été ajoutées tardivement lors de la clôture du recueil, alors que les cent sept suivantes sont attribuées à Ḥamza, Tamīmī et al-Muqtanā, les dignitaires (*ḥudūd*) architectes de la doctrine druze à l'époque de la *da'wa* (prédication) entre 408/1017 et 435/1043. Néanmoins, c'est à Ḥamza qu'on accorde le rôle fondateur de ce mouvement et la mise en place d'une terminologie proprement druze observée dans les trente-cinq traités qui lui sont attribués. Dans ce cadre, De Smet, *Épîtres*, p. 75-91, présente une précieuse étude de l'histoire du Canon druze et établit une traduction annotée et une édition critique des Épîtres de Ḥamza et de Tamīmī (cf. De Smet, *Épîtres*, p. 125-724).

⁷ Cette appellation n'est pas mentionnée dans les épîtres et n'est pas attestée dans les sources druzes plus tardives tels que les écrits-mêmes de l'émir al-Tanūhī et l'ouvrage, sacré et inédit, d'al-Aṣrafānī (XI^e/XVII^e siècle); au sujet de cet ouvrage, voir *infra*, n. 13. Elle semble également être ignorée par Silvestre de Sacy et Henry Guys (cf. De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838 et Guys, *La nation druze, sa religion, ses mœurs et son état politique avec la vie de Darazi, de Hamzé et des autres fondateurs de la religion druze*, Paris, 1863, réimp. Amsterdam, 1979).

Ils vont jusqu'à présumer qu'il est l'objet d'une épître du V^e/XI^e siècle⁸, voire même qu'il est le rédacteur⁹ du recueil canonique. Récemment, dans une démarche à forte connotation politique, un religieux druze¹⁰ lui a attribué un texte d'exégèse coranique qu'aucune source n'atteste et dont le contenu présente des écarts majeurs avec son œuvre. Au-delà du rapprochement recherché avec la communauté musulmane, ceci illustre la place accordée à l'émir dans le système religieux druze comme s'il en était le principal fondateur : lui reconnaît une exégèse coranique admise par l'orthodoxie damascène, c'est entraîner le druzisme dans un rapprochement avec l'islam. Néanmoins, Ibn Naşr (m. 898/1492) nous livre un récit plus nuancé d'une extrême éloquence. Afin de représenter la mort de l'émir, il écrit : « le soleil de l'existence s'est couché entre les cloisons étroites des sépultures¹¹ ». Il est patent qu'il s'agit d'une métaphore de la lumière spirituelle qu'al-Tanūhī procurait à ses contemporains, lumière qui s'est manifestée le temps d'une vie et s'est occultée pour l'éternité. La place de l'émir al-Tanūhī dans l'histoire druze reste donc à définir et l'imaginaire entourant actuellement ce personnage au sein de sa communauté nécessite le questionnement.

L'éloge d'al-Tanūhī, *Durrat al-tāğ wa-sullam al-mī rāğ* (La perle de la couronne et le chemin de l'ascension), rédigé par son disciple Ibn Naşr peu après sa mort, est un jalon pour la réflexion sur le rôle de l'émir en tant que chef religieux druze mais aussi en tant que chef politique tanūhīde. Bien que ce texte se rapproche d'une hagiographie et ne puisse être comparé avec la simple chronique d'Ibn Sbāţ (m. 926/1520)¹² ni avec la réécriture de l'histoire d'al-Aşrafānī (XI^e/XVII^e s.)¹³, il mérite qu'on se penche sur ses spécificités linguistiques et

⁸ Voir Firro, « al-Tanūhī ». Toutefois, Kais Firro n'est pas le seul à avancer cette hypothèse qui est assez répandue dans certains milieux « savants » de la communauté druze et qui est évoquée dans la plus grande confidentialité comme si c'était l'un des secrets les plus sacrés du druzisme contemporain. Selon ces derniers, l'émir al-Tanūhī serait le continuateur de la *da'wa* (prédication) des *ḥudūd* (dignitaires) et aurait ainsi un rang supérieur à tous les chefs spirituels ayant existé depuis 435/1043.

⁹ Sadik Assaad a probablement voulu dire qu'al-Tanūhī est le « transcritteur » des écrits sacrés des druzes et non pas leur auteur (cf. Sadik A. Assaad, *The Reign of al-Hakim Bi Amr Allah. A Political Study*, Beyrouth, al-Markaz al-'arabī li-l-abḥāṭ, 1974, p. 121, n. 1). Cependant, Daniel De Smet, *Épîtres*, p. 86, 98-112, à travers le recensement qu'il a effectué des épîtres druzes manuscrites, montre clairement que la mise par écrit était bien antérieure à l'émir al-Tanūhī.

¹⁰ Abū Şāliḥ al-'Ariḏī, Rabī Zahr al-Dīn, *al-Risāla l-mawsūma bi-Nahr al-ğūmān fī šarḥ ġarīb āyāt al-qur'ān. Li-l-'ālim al-'allāma wa-ḥuğğat al-'aşr wa-l-awān al-imām al-awḥad naqīb al-aşraf fī Dimaşq al-sayyid al-amīr Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī*, Aley (Liban), al-Işraf, 2007.

¹¹ Voir trad. *infra*, p. 161.

¹² Ḥamza b. Sbāţ (m. 926/1520), *Şidq al-ahbār. Tārīḥ Ibn Sbāţ*, éd. U. Tadmurī, Tripoli (Liban), Jarrous Press, 1993.

¹³ L'ouvrage inédit de Muḥammad b. Mālik al-Aşrafānī, intitulé *'Umdat al-'arifīn* (Le soutien des gnostiques) et composé de trois volumes, relate une histoire universelle allant de l'avènement

dogmatiques, et qu'on dégage les procédés de construction de discours aux multiples facettes.

Sulaymān b. Ḥusayn b. Sulaymān b. Naṣr (m. 898/1492), attesté dans les sources sous le nom de 'Alam al-Dīn Sulaymān¹⁴ ou d'Abū Yūsuf 'Alam al-Dīn Sulaymān b. Ḥusayn¹⁵, est décrit comme l'un des plus proches disciples d'al-Tanūḥī. Originaire du Šūf, une région du Mont-Liban juxtaposant le Ġarb¹⁶, il semble avoir rejoint très rapidement les assemblées (*mağālis*) de l'émir et avoir été le représentant de son autorité socio-doctrinale dans son propre village natal. En effet, Ibn Sbāt expose clairement l'organisation mise en place par al-Tanūḥī et consistant à donner, à chacun de ses disciples, la responsabilité du village dans lequel il réside afin d'y répandre ses enseignements¹⁷. Ces derniers sont non seulement des guides spirituels mais encore des juges qui traitent les affaires et les litiges. Ils instaurent une ligne de conduite intransigeante reposant sur des lois sociales « justes » et tissée sur une toile de fond extrêmement religieuse. Abū 'Alī Mir'ī (m. 894/1489), un autre biographe de l'émir, emploie dans son récit l'expression *ğamā'at al-amīr* (littéralement : le groupe de l'émir) pour évoquer les disciples de ce dernier dont lui-même fait partie¹⁸.

À la mort d'al-Tanūḥī en 884/1479, Ibn Naṣr était l'un de ses héritiers et le seul qu'Ibn Sbāt mentionne en tant que tel¹⁹. En outre, son fils, Zayn al-Dīn Ġibrā'īl b. Sulaymān b. Ḥusayn b. Naṣr (m. 919/1513), a été le plus proche et le plus éminent disciple de l'émir. Les sources attestent clairement qu'à la mort de 'Abd al-Ḥālīq II, le fils d'al-Tanūḥī, son jeune disciple Ġibrā'īl a rapidement occupé la place auparavant assignée au fils. Ainsi, il gérait la *mašyāḥa* (centre d'autorité spirituelle) et diffusait les enseignements et les ordres au nom de son maître²⁰. Il était également le principal héritier de l'émir et a vécu

d'Adam jusqu'à l'émergence de la révélation druze qui abroge les enseignements monothéistes antérieurs et les remplace par la doctrine druze (la médiane ou la troisième voie). Cet auteur druze du XI^e/XVII^e siècle, en se fondant sur les Épîtres et sur les exégèses d'al-Tanūḥī dotées d'un caractère sacré, confère à son récit une sacralité équivalente.

¹⁴ Abū 'Alī Mir'ī (m. 894/1489), *Muḥtaṣar sirat 'Abd Allāh al-Tanūḥī*, ms. à l'Université Américaine de Beyrouth (MS BT 16 mA). Ce texte a été édité partiellement par 'Ağğāğ Nuwayḥīd dans son ouvrage *al-Amīr* consacré à l'émir al-Tanūḥī et qu'il faut consulter avec précaution.

¹⁵ Ibn Sbāt, *Šidq*, p. 906.

¹⁶ Le Ġarb est une région du Mont-Liban surplombant Beyrouth et constitue le noyau principal de l'émirat des Tanūḥ à l'époque mamelouke. Pour l'histoire des Tanūḥ dans le Ġarb, voir Salibi, « The Buḥturids ».

¹⁷ Ibn Sbāt, *Šidq*, p. 881.

¹⁸ Mir'ī, *Muḥtaṣar*.

¹⁹ Ibn Sbāt, *Šidq*, p. 898 précise bien qu'il y avait, en dehors d'Ibn Naṣr, d'autres disciples-héritiers qu'il ne cite pas dans son récit.

²⁰ Ibn Sbāt, *Šidq*, p. 896.

dans sa demeure. Mirī précise qu'il recevait les condoléances de l'émir à côté de sa femme, et Ibn Sbāt atteste qu'il repose à côté de l'émir et de son fils²¹.

Les textes qui nous sont parvenus ne contiennent pas de plus amples informations sur Ibn Naṣr mais permettent d'attester l'entière dévotion que ce dernier portait à son maître, à ses enseignements spirituels et à ses jugements. Sa biographie d'al-Tanūḥī, exprime avec force cette dévotion que le lecteur peut ressentir comme un respect démesuré frôlant la soumission. Le style hagiographique utilisé accentue la supériorité du guide et le place à un niveau physique et moral dépassant largement celui des êtres humains et des autres chefs spirituels. Le récit peut ainsi être assimilé à un éloge classique rédigé par un disciple consterné par le départ de son maître. C'est aussi une image d'al-Tanūḥī quelque peu nostalgique mais fidèle donnée par ses partisans vénérateurs mais ne correspondant pas forcément à la conception de l'ensemble de ses contemporains; ceci est attesté par Ibn Naṣr à travers sa description des méchants (*aṣrār*) opposés à l'émir et à ses actions²².

Le récit d'Ibn Naṣr présente par moments des longueurs ennuyeuses et répétitives, en particulier les passages décrivant l'émir et son fils, leur naissance et leur constitution, ainsi que leurs inestimables réalisations. Ceci relève du domaine de l'éloge (*madḥ*) exagéré et de la volonté de l'auteur de souligner et de rappeler sans cesse la grandeur et la sainteté du maître comme si cette éminente vérité pouvait être menacée ou calomniée. Ce panégyrique d'al-Tanūḥī, nous livre, dans une enveloppe islamique, un discours connoté présentant une terminologie proprement druze. Dans une première partie du texte, l'auteur décrit les ancêtres de l'émir en mettant l'accent sur leur arabité et leur dévouement à l'islam. En effet, ces derniers sont représentés comme ayant activement participé aux premières conquêtes au temps du Prophète en Syrie, ayant plus tard combattu les Francs au nom de l'islam et ayant œuvré à faire respecter la *ṣarī'a* (Loi islamique). Plus loin, c'est l'émir lui-même qui est montré comme un défenseur des préceptes de l'islam, un fin connaisseur du Coran et un bâtisseur de mosquées. Nous ne pouvons manipuler ces données qu'avec précaution parce qu'on n'est pas en mesure, pour le moment, de distinguer les éléments authentiques du texte de ceux qui sont l'œuvre des copistes. D'ailleurs, les chroniques d'Ibn Yaḥyā (m. 838/1435)²³ et d'Ibn Sbāt (m. 926/1520) montrent les Tanūḥ tantôt alliés avec les forces musulmanes, tantôt opposés à elles, cela en fonction de leurs intérêts politiques du moment. Selon ces deux chroniqueurs druzes, les émirs tanūḥides ont toujours su garder une certaine

²¹ Mirī, *Muḥtaṣar* et Ibn Sbāt, *Ṣidq*, p. 935.

²² Voir trad. *infra*, p. 146-8.

²³ Ibn Yaḥyā, *Tārīḥ Bayrūt wa-ahbār al-umarā' al-buḥturiyyīn min banī l-Ġarb* (*Histoire de Beyrouth et des Bohtors émirs d'al-Gharb*), éd. P.L. Cheikho, Beyrouth (1^{ère} éd. 1902), 1927.

proximité avec les milieux du pouvoir à Damas et au Caire, ce qui est également attesté par Ibn Naṣr. En outre, l'initiative de construire des mosquées, attribuée à l'émir, semble être un ajout tardif au texte : les villages des Druzes n'en contiennent pas et leurs lieux de culte (*masāğid* ou *ḥalawāt*) ne sont pas munis de minarets du fait qu'ils n'appellent pas publiquement à la prière.

Ces passages « exotériques » incitent le lecteur non-averti à assimiler le texte d'Ibn Naṣr à un écrit islamique. En revanche, des éléments fondamentaux de la littérature musulmane n'y sont pas respectés : l'auteur ne débute pas son discours par la *basmala* et n'emploie pas les eulogies traditionnelles lorsqu'il évoque le Coran ou le Prophète. D'ailleurs, une lecture plus attentive dévoile l'utilisation d'une terminologie²⁴ puisant ses racines dans la littérature classique druze ; celle-ci est composée par les épîtres sacrées rédigées par la triade de propagandistes (*dā'īs*) Ḥamza, Tamīmī et al-Muqtanā à la naissance du mouvement unitaire²⁵ au V^e/XI^e siècle.

À qui Ibn Naṣr adresse-t-il son récit ? Une comparaison avec la chronique d'Ibn Sbāṭ, son contemporain, dénote une différence linguistique claire. Contrairement à Ibn Naṣr, ce dernier, étalant auprès d'un large public les hauts faits des Tanūḥ au rythme de l'histoire arabo-musulmane, n'a pas recours à la terminologie druze et la notion communautaire est absente de son texte. Le discours d'Ibn Naṣr semble ainsi dépasser le simple rôle de biographie et, en ayant pour alibi la mort de son maître, l'auteur prend la voie d'un prêche sur les valeurs spirituelles et sociales druzes auprès des Unitaires. D'où la forme islamique plus ou moins adaptée au contexte politique mamelouk et le message de fond codifié et adressé aux initiés druzes. Par ailleurs, Ibn Naṣr, tout comme Ibn Sbāṭ, ignore certains éléments constitutifs de la vie d'al-Tanūḥī pouvant le montrer dans une position de faiblesse. Ces zones d'ombre entravent une connaissance complète de la vie et de l'œuvre de l'émir ainsi que de la place qu'il a occupée au sein de la société druze de son époque. Les méchants (*aṣrār*), clairement représentatifs des adversaires de ce dernier, sont des personnes influentes dans la communauté, ayant refusé de se soumettre aux enseignements promulgués par al-Tanūḥī. Le récit ne dévoile pas leur sort tandis qu'il proclame la réussite du maître, une réussite plutôt idéalisée dans une partie de la communauté druze. D'ailleurs, celle-ci semble s'être divisée à l'époque mais on ne connaît ni la proportion des alliés de l'émir ni celle de ses opposants. L'auteur évoque également le séjour du fils d'al-Tanūḥī à Damas en

²⁴ Cette terminologie druze, étudiée par Silvestre de Sacy (voir *supra*, n. 7), est très bien indiquée par Daniel De Smet dans son édition et traduction des quarante premières Épîtres de la Sagesse (voir *supra*, n. 6).

²⁵ Dans la terminologie druze, les Unitaires (*Muwahḥidūn*) désignent les Druzes et la doctrine de l'unicité (*tawḥīd*) désigne le druzisme (voir *infra*, n. 97).

compagnie de son père sans toutefois donner le moindre détail quant aux raisons de ce déplacement. Les « on dit » l'estiment parfois à douze ans et le qualifient d'un choix délibéré afin d'acquérir de nouvelles connaissances au sein de l'élite damascène. Pourtant, « Les correspondances d'al-Tanūhī »²⁶ durant cette période révèlent bien qu'il s'agit d'un séjour forcé très mal vécu par ce dernier.

Ceci nous amène à nous interroger sur l'authenticité du récit d'Ibn Naṣr tel qu'il nous est parvenu. Certains éléments « historiques » ont pu être ignorés délibérément par l'auteur, d'autres ont pu subir la censure des copistes plus tardifs dans le procédé de sanctification de l'émir. En effet, le seul manuscrit²⁷ identifié jusqu'à présent de cet éloge d'al-Tanūhī est une copie assez récente de 1925 effectuée par le professeur Asad Rustum²⁸ et le manuscrit mère auquel ce dernier a eu recours est ignoré. Par ailleurs, une autre version moins complète du texte circule sous forme imprimée dans les villages druzes au Liban et correspond à une édition produite, dans un but éducatif, par l'école religieuse al-'Irfān (gnose; littéralement: ceux qui connaissent).

La traduction annotée que nous proposons du récit d'Ibn Naṣr est donc effectuée à partir du manuscrit de l'Université Américaine de Beyrouth (AUB)²⁹. Ce manuscrit présente des anomalies évidentes pouvant être liées à la mauvaise qualité du manuscrit mère: certaines phrases sont incomplètes, d'autres contiennent des ajouts. En outre, les règles d'orthographe sont très peu claires et des termes comme *ṣīdīq* (véracité) et *ṣādiq* (véridique), toujours écrits avec un *ṣīn* dans les écrits druzes, ne respectent ce procédé qu'à certains endroits du texte. Cela laisse penser que la chaîne de copistes du texte d'Ibn Naṣr comprenait des personnes méconnaissant les écrits de ce genre. Ainsi, le

²⁶ Les correspondances d'al-Tanūhī n'ont jamais fait l'objet d'une édition sérieuse. Elles sont pourtant citées par les auteurs druzes dans leurs travaux sur l'émir. Néanmoins, c'est Fu'ād Abū Zikī, *al-Amīr*, p. 559-606, qui en édite la plus grande partie d'une façon partielle et uniquement à partir de manuscrits personnels.

²⁷ MS 922.9YT16KA Beyrouth, American University of Beirut, Fonds arabe.

²⁸ Asad Rustum a été professeur à l'Université Américaine de Beyrouth (AUB) de 1918 à 1940. Ce savant était à l'initiative de la constitution d'une partie importante du Fonds arabe à l'AUB et a copié plusieurs textes rares tels que celui d'Ibn Naṣr et de Mirī'i.

²⁹ Ḥāfiẓ Abū Muṣliḥ a effectué une édition critique du récit d'Ibn Naṣr à partir du Ms. de l'AUB (cf. Abū Muṣliḥ, *Durrat al-tāğ wa-sullam al-mī' rāğ fi ḍikr al-amīr al-sayyid Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī*, Beyrouth, al-Markaz al-'arabī li-l-abḥāṯ, 2005) accompagnée d'une copie du manuscrit; celle-ci n'est pas conforme au texte parce qu'Abū Muṣliḥ s'est donné la liberté de faire des ajouts dans la marge et entre les lignes, de rectifier certains termes et de remplacer les espaces vides par des termes qu'il a intégrés de façon manuscrite. En outre, dans son édition, il fait des corrections non justifiées qui vont jusqu'à remplacer un terme compliqué à lire ou absent des dictionnaires arabes par un autre ne s'intégrant pas correctement dans l'ensemble de la phrase. Quant à ses annotations, elles relèvent souvent des « on dit » et d'affirmations idéologiques et non attestées.

manuscrit mère est parfois respecté, mais le recours aux règles linguistiques de l'arabe classique est en d'autres passages effectué. La copie manuscrite de l'AUB présente également une défaillance flagrante au niveau de la grammaire arabe : les accords entre sujets et verbes ne sont pas toujours valables, de même que les règles de conjugaison, souvent ignorées, induisent une utilisation erronée des voyelles brèves et longues. Asad Rustum, signalant les termes manquants par des espaces vides et reproduisant à l'identique la pagination de l'écrit ainsi que les couleurs d'écriture (rouge et noir), semble être assez fidèle au manuscrit mère qu'il avait entre les mains. De son côté, Ibn Naṣr se révèle être doté d'une aisance linguistique lui permettant de s'exprimer en vers et en prose rimée (*sağ*^c), ce qui le distingue de ses contemporains, tel Ibn Sbāṭ qui emploie un arabe écrit moins soutenu. En revanche, on ignore l'idéologie et le niveau intellectuel des copistes ayant été les transmetteurs de cet éloge d'al-Tanūḥī depuis environ cinq siècles et pouvant être la source des principales anomalies que présente le manuscrit en notre possession.

Kitāb Durrat al-tāğ wa-sullam al-mī rāğ

Voici le livre, [intitulé] La perle de la couronne et le chemin de l'Ascension (*mī rāğ*³⁰), remémorant (*dīkr*³¹) l'histoire de l'éminent, du plus noble, de l'illustre, du très-honoré, du distingué, qui était favorisé par l'excellence de son lignage et de ses origines et qui surpassait les créatures par ses mérites et par ses actes ; l'émir Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh, fils de l'émir 'Alam al-Dīn Sulaymān, fils de l'émir du Ġarb³², al-Tanūḥī³³, que Dieu, le Très-Haut, l'enveloppe dans

³⁰ Terme islamique désignant l'ascension céleste du Prophète.

³¹ Un emploi similaire de ce terme est attesté dans l'intitulé de la 32^e épître druze, *Dīkr mā rifat al-imām* (Remémoration de la connaissance de l'Imam).

³² Pour la région du Ġarb, voir *supra*, n. 16.

³³ *Tanūḥī* indique l'appartenance de l'émir à la famille des Tanūḥ qui semblent avoir été les princes druzes les plus influents dans le Ġarb durant la deuxième moitié de l'époque médiévale. Bien qu'ils aient été parmi les premiers au Mont-Liban à se convertir au druzisme, les émirs tanūḥides ont toujours su garder une certaine proximité avec le pouvoir central à l'époque ayyoubide et mamelouke. Pour défendre au mieux leurs intérêts, ils ont parallèlement effectué des alliances avec des forces opposées au pouvoir mais influentes dans la région tels que les Mongols et les Francs. C'est grâce à la chronique de Ṣāliḥ b. Yaḥyā (m. 838/1435), lui-même émir tanūḥide, et à celle d'Ibn Sbāṭ (m. 926/1520) dont le père était l'un des disciples de l'émir al-Tanūḥī, que nous apprenons le plus sur leur vie politique. Pour les sources arabes nous informant sur les Tanūḥ avant la période islamique, voir Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984, p. 455-60.

la miséricorde (*rah̄ma*³⁴) et la satisfaction (*raḏwān*³⁵) et qu'Il l'accueille dans l'immensité du Paradis et le retienne à Ses côtés dans le lieu (*maqām*³⁶) de la satisfaction (*riḏā*) et de la faveur (*imtinān*). [Ce livre] comprend la remémoration de sa naissance, de sa lignée, de son aspect physique, [la manière dont] il a grandi et dont il s'est constitué ainsi que quelques-unes de ses qualités et des vérités [qu'il détenait] qui sont innombrables et dont les significations sont insaisissables. [Il est] un océan de mérites précieux et il est au-devant des derniers (*awāḥir*) et des premiers (*awā'il*)³⁷. Sa lumière est éclatante, on le voit briller et son tombeau doit être visité. Les dons (*karāmāt*) que Dieu lui a accordés dans la compréhension de Ses mystères sont contemplés par les postulants (*rāḡin*) et bénis par les pieux (*muttaqīn*); Dieu accorde Ses bienfaits et a une grande miséricorde.

[Ce livre] a été composé par le pauvre, le faible, celui qui reconnaît son impuissance dans la faiblesse [que Dieu lui impose], Sulaymān b. Ḥusayn b. Sulaymān b. Naṣr, qui espère obtenir la grâce de son Seigneur (*rabbihī*) et qui l'impløre [de lui accorder] Son pardon et [de lui permettre] de s'approcher de Lui. Gloire à Dieu, le Puissant et le Supérieur, qui a élevé par Sa justice le rang des véridiques (*sādiqīn*³⁸), et qui a accordé Sa miséricorde à travers Sa générosité et Sa bonté. En Lui, se rejoignent les devançants (*sābiqīn*; sg. *sābiq*³⁹) et

³⁴ Dans les épîtres druzes, la miséricorde (*al-rah̄ma*) désigne la doctrine de l'unicité (*tawḥīd*) des druzes qui est la « troisième voie » et qui est supérieure à la religion du *zāḥir* (exotérique) et à celle du *bāḥin* (ésotérique).

³⁵ La satisfaction (*al-riḏā*) est souvent employée au pluriel (*al-raḏwān*) dans le texte. Cette satisfaction manifestée par chaque Druze envers les actions du Seigneur est l'un des sept préceptes de la doctrine de l'unicité (*tawḥīd*). Ces derniers abrogent et remplacent les sept piliers de l'islam ismaélien.

³⁶ Dans la doctrine druze, le *maqām* est le lieu corporel (*nāsūt*) de la manifestation divine. C'est l'une des différences majeures avec l'ismaélisme fatimide qui ne tolère pas le dévoilement de la Divinité sous une forme humaine. Au sujet du *nāsūt* dans la doctrine druze, voir Sami Makarem, *The Druze Faith*, Caravan, Delmar, 1974, p. 60-2.

³⁷ Le premier (*al-awwal*) et le dernier (*al-āḥir*) sont des termes coraniques désignant des noms et des qualifications divins (cf. M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, Paris, Vrin, 2006, p. 139). À plusieurs reprises dans son récit, Ibn Naṣr fait référence aux premiers (*awā'il*) et aux derniers (*awāḥir*) en précisant que l'émir les a dépassés tout en restant fidèle aux enseignements des premiers. Par ailleurs, dans l'épître 39 du Canon druze, Tamimī désigne par *awā'il* (premiers) les quatre livres sacrés représentant les Psaumes, la Torah, l'Évangile et le Coran. Ainsi, les *awāḥir* (derniers), mentionnés par Ibn Naṣr, désigneraient l'enseignement ismaélien.

³⁸ Les termes *ṣidq* (véracité) et *sādiq* (véridique) sont écrits, dans tous les textes druzes, avec un « s » au lieu d'un « ṣ ». Par ailleurs, le *ṣidq* (véracité) est un terme appartenant à la littérature classique druze puisque *ṣidq al-lisān* (la véracité du langage) constitue, dans les épîtres sacrées, l'un des sept préceptes établis par Ḥamza dans la loi spirituelle (*al-ṣarī'a l-rūḥāniyya*); ces préceptes viennent abroger et remplacer les sept piliers de l'islam ismaélien.

³⁹ Le devançant (*al-sābiq*), dans les épîtres druzes, peut désigner l'intellect (*al-'aql*) ou le quatrième dignitaire (*ḥudūd*) supérieur (l'Aile droite et l'Énonciateur) alors que dans l'ismaélisme il ne fait référence qu'à l'intellect.

les adjoints (*lāḥiqīn*; sg. *lāḥiq*⁴⁰). Il a préféré, dans Ses stations, ceux qu'Il a créés à l'image des gens de la certitude (*ahl al-yaqīn*⁴¹), et Il a placé les Gens de la Droite (*aṣḥāb al-yamīn*) au-devant des Gens de la Gauche (*aṣḥāb al-šimāl*)⁴². Pour les demandeurs (*tālībīn*), Il a rendu les bonnes actions et les vertueuses aspirations, un moyen pour s'élever. Pour les désireux (*rāḡibīn*) et les victorieux (*fā'izīn*), Il a accordé les palais de Son paradis et la joie. Il a dévoilé la constitution de Ses créatures et l'essence de Sa vérité (*mā'ānī ḥaqqīhi*) aux hommes qui agissaient dans l'espérance [de Sa récompense]. Que Dieu les assiste dans leur obéissance, leur adhésion, leur repentir, leur véracité (*ṣidq*⁴³), leur croyance en Son livre clair (*kitābuhu l-mubīn*⁴⁴), [et qu'Il leur prodigue] la guidance, la providence et la reconnaissance de Son Envoyé (*rasūlihi*⁴⁵), le véridique (*sādiq*) et le fiable. Dieu les a protégés, les a élevés et leur a soumis les Mondes. Ils ont été une porte (*bāb*⁴⁶) pour les demandeurs (*tālībīn*), un flambeau pour les désireux (*rāḡibīn*), une guidance pour ceux qui aimaient [leur Seigneur], une référence pour les pieux (*muttaqīn*), une caverne pour ceux qui voulaient se réfugier et une rectification des Mondes. Eux, se prosternaient devant Dieu et obéissaient à Son commandement (*amruhu*⁴⁷).

Ainsi, ils ont vaincu et [avec eux] ont vaincu ceux qui les avaient suivis, et qui avaient accepté leurs appels et répondu à leurs prédications (*dā' wātīhum*⁴⁸).

⁴⁰ Chez les ismaéliens, l'adjoint (*al-lāḥiq*) est l'équivalent de l'argument (*al-ḥuḡḡā*); ce dernier représente l'Imam qui est la preuve matérielle de la Divinité.

⁴¹ Chez les mystiques, la certitude (*al-yaqīn*) permet à une personne d'accéder à la connaissance certaine qui est la réalité spirituelle (cf. Éric Geoffroy, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Paris, Fayard, 2003, p. 64).

⁴² Ces deux expressions coraniques désignent chez les chiites duodécimains d'un côté « l'imam et ses gens » représentés par les « Gens de la Droite », et de l'autre côté « leurs adversaires » représentées par les « Gens de la Gauche »; cf. Moezzi, *Religion*, p. 120, 160.

⁴³ Le terme *ṣidq* n'étant pas écrit avec un « s » (voir *supra*, n. 38) montre que le texte d'Ibn Naṣr que nous possédons a subi des corrections aléatoires de la part du copiste (voir *supra*).

⁴⁴ Le texte ne précise pas le titre du Livre de Dieu concerné. S'agit-il du Coran auquel les auteurs des épîtres druzes font souvent référence en apportant à son contenu une explication « véridique » conforme à leur doctrine (voir *infra*, n. 82)?

⁴⁵ L'Envoyé (*rasūl*) de Dieu n'est pas précisé par l'auteur. Désigne-t-il Mahomet, l'énonciateur (*nāṭiq*) du *zāhir* (apparent; Ibn Naṣr fait référence dans le texte au Livre clair de Dieu que représenterait le Coran)?

⁴⁶ Dans la doctrine druze, la Porte (*al-bāb*) désigne le devançant (*al-sābiq*) et est le quatrième des dignitaires (*ḥudūd*) supérieurs. Dans la hiérarchie ismaélienne, la Porte est le nom du dignitaire qui occupe le deuxième rang après celui de l'Imam.

⁴⁷ L'impératif (*al-amr*) désigne l'instauration divine (*ibdā'*) dans certains écrits ismaéliens; une notion adoptée également par Ḥamza dans ses traités. Toutefois, d'autres auteurs ismaéliens fortement contestés attribuent à l'impératif le rang d'une hypostase divine, intermédiaire entre le Créateur et l'intellect. Dans les épîtres druzes, *al-amr*, tout comme *al-ṣay'* (la chose), peut également désigner la doctrine de l'unicité (*tawḥīd*).

⁴⁸ La *dā' wa* (prédication) druze (408/1017-435/1043) invitait les gens à rejoindre la communauté des *Muwahḥidūn* (unitaires ou druzes) en répondant favorablement aux prêches de Ḥamza

Ils étaient humbles et L'ont glorifié de la façon de celui qui s'adresse, dans sa glorification, à Son essence (*ma'nāhu*⁴⁹) et qui n'adore que Lui. Lui, l'Unique, a transcendé par Sa magnificence et Sa majesté dans la largesse de Son immense miséricorde. Il s'est approché et a noyé Ses serviteurs dans les océans de la miséricorde (*rahma*). Il a jugé avec justesse et a ainsi donné la mort et la vie, a appauvri et a enrichi, a permis la subsistance (*abqā*) et l'extinction (*afnā*)⁵⁰. Lui, dont la science (*'ilmuhu*) devance le mystère (*sirr*) de Ses créatures, a pré-occupé ceux qui œuvraient [pour la récompense divine]. Je Le remercie pour la succession de Ses bienfaits abondants et j'obéis à l'apparition de Ses versets (*āyātuhu*) éminents; Lui, le Fort et le Sage. Que Dieu bénisse Son Envoyé (*rasūlihi*), acheminé pour guider (*hidāya*) et envoyé pour dissiper l'obscurité à l'aide des lumières de la providence (*'ināya*). Il a brandi l'épée de la vérité (*ḥaqq*), a rompu l'errance de la vanité en la dispersant, et a dressé les lumières de la religion (*dīn*). Ainsi, il a été élevé et dressé par le Guide (*al-hādī*⁵¹), le Chef des Envoyés (*sayyid al-mursalīn*); que Dieu le bénisse ainsi que sa sainte famille et lui accorde le Salut⁵².

Lorsque la divine providence (*al-'ināya l-rabbāniyya*) l'a emporté et que le vouloir éternel (*al-mašī'a l-azaliyya*⁵³) s'est accompli et que la sagesse céleste (*al-ḥikma l-ilāhiyya*⁵⁴) s'est imposée, le calame de la réalisation spirituelle

et ensuite d'al-Muqtanā et à professer la doctrine du *tawḥīd* (unicité). Au sujet de la terminologie utilisée pour désigner les druzes et leur doctrine, voir *infra*, n. 97.

⁴⁹ Dans la doctrine druze, le *ma'nā* (essence) désigne la nature divine (*lāhūt*) et créatrice de Dieu (cf. Makarem, *The Druze*, p. 59-66).

⁵⁰ Le *baqā* (subsistance) et le *fanā* (extinction) sont deux concepts essentiels dans le soufisme: « ayant consommé ses attributs individuels, l'initié "subsiste" désormais en et par Dieu »; cf. Geoffroy, *Soufisme*, p. 28-9 et Pierre Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 70-1.

⁵¹ L'Envoyé est donc guidé par *al-hādī* qui n'est autre que l'Imam.

⁵² L'auteur emploie, à l'égard d'*al-hādī* et sa famille, des eulogies ce qui montre le rang supérieur qu'il lui accorde par rapport à l'Envoyé ou même au Livre de Dieu mentionnés sans aucune formule d'invocation.

⁵³ Dans le système druze, le vouloir (*al-mašī'a*) est le deuxième membre de la hiérarchie cosmique. Il est l'équivalent de l'âme (*al-nafs*) qui est précédée par la volonté (*al-irāda*). Ainsi, les deux hypostases représentées par la volonté et le vouloir occupent le plus haut rang des *ḥudūd* (dignitaires supérieurs). Ils restent invisibles à la grande majorité des êtres et sont le seul intermédiaire avec la Divinité. Une divergence majeure existe avec la cosmologie ismaélienne: le devançant et le suivant, correspondent à l'intellect et l'âme chez les auteurs ismaéliens, alors que dans les écrits de Ḥamza, ils sont remplacés par la volonté et le vouloir et occupent le quatrième et le cinquième rang de la hiérarchie cosmique. Pour plus de précisions à ce sujet, voir De Smet, *Épîtres*, p. 53-9.

⁵⁴ *Al-ḥikma*, dans la doctrine druze, correspond à la sagesse communiquée par al-Ḥākīm; ce dernier est l'enveloppe corporelle (*nāsūt*) dans laquelle la Divinité s'est manifestée à l'époque de la *dā wa* (prédication). Actuellement, les Druzes donnent à leur Canon le titre de *Kitāb al-Ḥikma*

(*taḥqīq*⁵⁵), de la félicité et du succès est passé à l'illustre émir 'Alam al-Dīn Sulaymān, fils de l'illustre émir Badr al-Dīn Muḥammad, fils de l'illustre émir Sa'd al-Dīn Ḥuḍr, fils de l'émir Nağm al-Dīn Muḥammad, fils de l'émir Ğamāl al-Dīn Ḥağā, fils de l'émir du Ğarb, al-Tanūḥī, dont la lignée est rattachée à celle du roi al-Nu'mān, fils du roi al-Munḍir b. Mā' al-Samā' al-Laḥmī⁵⁶. [Les Laḥmides sont] un clan [tribal] devenu par la suite une tribu. [Celle-ci est constituée] d'anciens rois et d'ancêtres prééminents ayant gagné la frontière (*tağr*⁵⁷) de Beyrouth, lors de l'apparition de l'islam après l'hégire du Prophète (*al-ḥiğra l-nabawīyya*), prière et paix sur lui⁵⁸.

Ils ont élevé l'islam et ont dressé les sciences (*a'lām*⁵⁹) afin de réfuter l'impunité (*kufṛ*). Ils ont élevé les insignes de la religion (*dīn*) et ont frappé, de leurs épées resplendissantes, les nuques des associationnistes (*muṣṛikīn*). Ils se sont rendus maîtres des contrées du Ğarb et de la montagne de Beyrouth [en les enlevant] aux Francs grâce à des épées resplendissantes et à des pointes acérées; [c'est ainsi] qu'ils les ont chassés de là. Depuis ce temps, ils y demeurent. Leurs journées se sont déroulées dans la richesse et le pouvoir, [en respectant] les lois

(Le Livre de la Sagesse ou Les Épitres de la Sagesse), une appellation qui semble être très récente parce qu'elle n'est pas attestée dans la littérature classique druze (voir, *supra*, n. 7). Par ailleurs, Françoise Micheau nous fait bien remarquer que « le terme *ḥikma* renvoie en effet dans toute la culture arabo-musulmane non seulement à la sagesse et à la pensée spéculative et philosophique proprement dite, mais aussi à toutes ces formes de savoir héritées de l'Antiquité »; cf. Françoise Micheau, « Les institutions scientifiques dans le Proche-Orient médiéval », dans *Histoire des sciences arabes*, dir. R. Rashed, Paris, Seuil, 1997, III, p. 234.

⁵⁵ Dans le texte, l'auteur fait référence à plusieurs reprises à la notion de *taḥqīq* qui ne semble pas figurer dans la littérature classique druze. Nous nous référons donc à son emploi dans la littérature soufie – la réalisation spirituelle (*al-taḥqīq*) est un éveil intérieur illuminant et éclairant (cf. Geoffroy, *Soufisme*, p. 92) – sans toutefois pouvoir établir l'hypothèse d'une influence directe ou indirecte de cette dernière sur la littérature druze tardive. Par ailleurs, la notion d'*al-taḥqīq* apparaît dans les épîtres des Iḥwān al-Ṣafā' (Les Frères de la Pureté) comme une pratique: *yā'rifu l-ḥikma wa-yata'ātā l-taḥqīq* (il connaît la sagesse et pratique la réalisation spirituelle); cf. l'épître 40 des Iḥwān al-Ṣafā'. Les auteurs druzes au IX^e/XV^e siècle accusant une parfaite connaissance de ces textes ismaéliens, leurs écrits ont pu en subir l'influence. D'ailleurs, actuellement les initiés (*'uqqāl*) druzes, durant la première partie de leurs assemblées tenues tous les jeudis soir dans les *ḥalawāt* (lieux de culte), récitent en présence des non-initiés (*ğubḥāl*) les épîtres des Frères de la Pureté. Par la suite, les non-initiés sont conviés à partir pour permettre aux initiés de réciter les épîtres sacrées druzes.

⁵⁶ Au sujet de la famille des Laḥm et des émirs mentionnés dans cette généalogie, se référer au travail de Makarem, dans *Lubnān*, fondé principalement sur la chronique de Ṣāliḥ b. Yaḥyā (m. 838/1435) et celle d'Ibn Sbāṭ (m. 926/1520).

⁵⁷ Voir Clifford E. Bosworth, « *Ṭḥağr* », *EI*².

⁵⁸ Pouvant être un ajout tardif, car c'est la seule eulogie que l'auteur emploie dans son texte à l'égard du Prophète de l'islam.

⁵⁹ Dans le récit d'Ibn Naşr, le terme *a'lām* ne prend pas son sens classique d'étendards mais celui de *'ulūm*, sg. *'ilm* (science); voir *infra*, n. 78. L'auteur, afin de respecter la rime (*sağ*'), utilise l'une de ces deux formes pour désigner les sciences (*'ulūm* et *a'lām*).

musulmanes (*šarāʾi islāmiyya*) [qui stipulent] le licite (*ḥalāl*) et l'illicite (*ḥarām*) et en rencontrant les rois illustres. Aucune lutte entre eux n'a eu lieu et aucune divergence ne les a troublés. Leur rang (*maqām*) s'est élevé, leurs sciences (*a'lām*) ont été élevées, leurs paroles étaient respectées et leurs journées ont connu la félicité. Ainsi, des hommes illustres se sont soumis à eux, de nombreuses délégations sont venues chez eux, leurs actions justes ont été reconnues et la félicité de leurs jours est devenue célèbre.

Ils ont dominé la frontière (*tağr*) de Beyrouth par des palais qu'ils ont construits, des citadelles qu'ils ont fortifiées et des guerres qu'ils ont menées. Les ennemis les ont craints sur terre et sur mer, et le destin leur a accordé la succession des victoires. [Ils sont] des sages (*ḥukamāʾ*⁶⁰), des savants (*'ulamāʾ*), des martyrs (*šuhadāʾ*) de l'obéissance, des purs (*abrār*⁶¹) et des vertueux (*ahyār*) emplis de croyance et de dévotion. Ils ont exhibé les arts, ont ébloui les yeux et ont embelli tous les métiers. Ils étaient des cavaliers courageux dont les hauts faits étaient reconnus. Le monde s'est étendu [à leurs pieds]. Ils ont imposé leur pouvoir aux insoumis (*'āṣi*) et aux obéissants (*ṭāʾi*), ont écrit avec les calames des [anciennes] générations (*tabaqāt*) et leurs libéralités ont atteint des sommets. Ils avaient des cadeaux prestigieux et [possédaient] la supériorité des bonnes mœurs. Ils avaient une armée, des domestiques, des serviteurs, des esclaves, de l'argent et des richesses. Ils avaient [également] les charges émirales (*amriyyāt*⁶²) et la maison du tambour (*ṭabl ḥānāt*⁶³).

Ils étaient les rois de leur époque par la splendeur et la considération. Les rois illustres les ont couverts de splendeurs, et chacun des anciens rois et des hauts dignitaires, ayant eu un rang (*maqām*) [important], les ont honorés. Ils avaient, auprès d'eux, des honneurs, des influences (*ātār*⁶⁴), de l'écoute, et

⁶⁰ Dans l'ismaélisme, les sages (*ḥukamāʾ*, sg. *ḥakīm*) sont ceux qui connaissent et appliquent l'enseignement de l'Imam; cf. Habib Fekki, *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide (organisation et doctrine)*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis («Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis, 6^e série: Philosophie-Littérature», 13), 1978, p. 51.

⁶¹ Les *abrār* en opposition aux *fugğār* (impies) sont des notions coraniques reprises dans les traditions chiites remontant à l'imam Ġaʿfar al-Šādiq (cf. Moezzi, *Religion*, p. 124). En outre, *al-abrār* ainsi que d'autres qualificatifs du même genre, tels que *muttaqūn* (pieux), *ahyār* (vertueux) et *šuhadāʾ* (martyrs), sont employés par Iḥwān al-Šafāʾ (Les Frères de la Pureté) dans leurs épîtres pour décrire leurs initiés. Nous pouvons ainsi lire, dans la première épître des Iḥwān al-Šafāʾ, l'expression suivante: *mawqif al-abrār al-muttaqīn, wa-maḡarr al-ahyār al-muḥtārīn* (la place des purs et des pieux, et le siège des vertueux et des élus).

⁶² Ce terme semble appartenir à la terminologie mamelouke parce qu'il est absent des dictionnaires arabes et que nous ne l'avons pas rencontré dans une littérature antérieure à celle de Maqrīzī. En effet, ce dernier l'emploie dans son livre *al-Sulūk li-mā rifāt duwal al-mulūk* en parlant du sultan ʾImād al-Dīn Abū Ismāʾīl (chapitre «Année 743»): *amriyyāt bi-Bilād al-Šām* (des charges émirales en Syrie).

⁶³ Voir Henry G. Farmer, «Ṭabl *khānā*», *ET*².

⁶⁴ Ce terme est employé à plusieurs reprises par Ḥamza dans ses écrits pour désigner les traces ou les influences de l'intellect (cf. De Smet, *Épîtres*, p. 389, 440). Nous verrons par la suite

[partageaient] leurs secrets. Ainsi, Nūr al-Dīn⁶⁵, le martyr, et ses ancêtres⁶⁶ ont élevé leur rang, rehaussé leurs sciences (*a'lām*), garanti leur protection et veillé sur leur situation. De même, Hülākū Ḥān⁶⁷, qui a dominé les royaumes en long et en large, et auquel a écrit le maître des vastes terres (*ṣāhib basīṭat al-ard*⁶⁸), leur a fourni un décret [attestant] leur *iqṭā'* (concession) et leur a [permis] de mettre en vigueur leurs affaires. [D'ailleurs], ils possèdent des affaires indescriptibles, qui ne correspondent pas à des dons [parce qu'ils] les ont en succession, de père en fils, depuis le temps qu'ils se sont installés dans les contrées du Ġarb jusqu'à maintenant.

L'émir 'Alam al-Dīn Sulaymān a eu, dans une conjonction astrale bénéfique (*ṭawālī' al-su'ūd*) et dans les mystères de l'existence (*sarrāt al-wuḡūd*⁶⁹), un enfant d'une parfaite disposition et d'un bel aspect, vif et prédestiné à [recueillir] la félicité et la bénédiction (*baraka*). Sa mère, Rīma, était la fille de Šihāb al-Dīn Aḥmad, fils de l'émir Zayn al-Dīn Šāliḥ, fils de l'émir Naṣr al-Dīn al-Ḥusayn, fils de l'émir Sa'd al-Dīn Ḥuḍr, fils de l'émir Naḡm al-Dīn Muḥammad, fils de l'émir Ġamāl al-Dīn Ḥaḡā⁷⁰.

qu'Ibn Naṣr l'emploie pour faire référence aux traces ou aux influences des sages ayant précédé l'émir al-Tanūḥī. De leur côté, Iḥwān al-Šafā' (Les Frères de la Pureté) évoquent, dans leurs écrits, les *ātār* (influences ou traces) de l'intellect, de l'âme, de la sagesse, de la Divinité mais aussi des livres de savants et des biographies de rois remontant aux temps anciens.

⁶⁵ Dans sa chronique, Ibn Sbāt (m. 926/1520), *Šidq*, p. 85-7, atteste que Nūr al-Dīn (511-569/1118-1174), ayant régné en Syrie de 541/1146 à 569/1174, a accordé à deux reprises sa protection à Zahr al-Dawla Abū l-'Izz Karāma b. Buḥtur al-Tanūḥī (m. 567/1172) dans un *mansūm* (décret) datant de 552/1157 et dans un *mansūr* (édit) daté de 556/1161. Dans le *mansūm*, il est indiqué que Zahr al-Dawla est l'émir du Ġarb et, quelques années plus tard, le *mansūr* étend les possessions de ce dernier à des villes de la Bekaa, du littoral (la ville de Damour) et du Mont-Liban.

⁶⁶ Ibn Naṣr fait probablement référence à des ancêtres de Nūr al-Dīn en dehors de la dynastie des Zengides. Le fondateur de cette dynastie, 'Imād al-Dīn Zanḡī (m. 541/1146), auquel Nūr al-Dīn a succédé, n'a pas eu d'échanges attestés avec les Tanūḥī.

⁶⁷ Dans le texte, il est mentionné sous le nom de Halākū Ḥān alors qu'Ibn Sbāt, *Šidq*, p. 396 contemporain d'Ibn Naṣr, le nomme Hülākū dans sa chronique. Selon Šāliḥ b. Yaḥyā (m. 838/1435), *Tārīḥ Bayrūt*, p. 56-7, emprunté plus tardivement par Ibn Sbāt, Kitbuḡā, le général en chef d'Hülegü (613-663/1217-1265) et son remplaçant après le retour de ce dernier en Mongolie, a rédigé un *mansūr* (décret), daté de l'année 658/1260, dans lequel il attestait à l'émir du Ġarb, Ġamāl al-Dīn b. Muḥammad b. Ḥaḡḡī, qu'il restait le maître de son *iqṭā'* (concession) traditionnel.

⁶⁸ Il s'agit probablement soit du calife abbasside al-Musta'ṣim (reg. 639-655/1242-1258) soit du sultan mamelouk al-Muzaffar Sayf al-Dīn Qutuz (reg. 657-658/1259-1260).

⁶⁹ Il s'agit très probablement d'*asrār al-wuḡūd* ou de *surrāt al-wuḡūd* qui, dans les deux cas, désignent dans le texte le côté mystérieux et profondément enfoui de l'existence.

⁷⁰ À propos des émirs mentionnés dans cette généalogie, voir Makarem, *Lubnān*.

Il est né à un moment bénéfique dépourvu de [signes] maléfiques (*nuhūs*) et loué par les astres (*tālī*). L'horoscope favorable (*al-tālī al-sa'id*) a fait apparaître son nom distingué, ainsi que le nom de sa mère et celui de son père. La Balance (*mizān*⁷¹) a influencé Vénus (*zuhara*) qui était d'un bon augure (*ḥaḍr ḡayyid*) comme la maison (*bayt*⁷²) et l'honneur (*šaraf*). La lune (*qamar*), avec la félicité de l'ellipse (*hīlāḡ*⁷³) et du *kadd ḥidāh*⁷⁴, a été de bon augure aux astres (*tālī*). La lune (*qamar*⁷⁵) [se trouvait dans] la bonne condition et l'excellence de la flèche de la félicité. Le Sagittaire (*qaws*), [avec] la présence du maître (*mustawlā*) et sa proximité des astres (*tālī*), se dirigeait vers le levant et lui procurait la bonne chance. [Enfin], Jupiter (*muštārī*), avec l'association de Mercure (*uṭārid*), [lui a également été de bon augure]; et Dieu est le plus savant dans [le monde] de l'invisible.

Sa naissance a eu lieu le vingt-deux rabī I de l'année 820/1417; il est sorti avec la permission de Dieu, le Très-Haut. Sa constitution était saine, [son père] l'a appelé Abū 'Abd Allāh et lui a donné comme *laqab* Ğamāl al-Dīn. Il était légèrement brun, avait une tête [bien proportionnée], et dans son regard [existait] une certaine profondeur. Il avait une belle voix et de belles épaules, une nuque et des poignets bien proportionnés, la main et les doigts galbés, la taille et les jambes bien proportionnées. Il avait peu d'embonpoint au niveau de sa taille et de ses hanches. Il était fort de corps et d'une constitution saine.

Il prolongeait [les séances] assises de recueillement. [Son attention] était rarement distraite sauf par Celui qui l'appelait à Lui (*dā'ihī*). Il était très éveillé et avait une élocution agréable, un discours éloquent et une présence discrète. Il était patient dans [la recherche de] la justesse, grave dans ses assemblées (*maḡālisihī*⁷⁶) et ferme dans ses positions. Il parlait peu sans [évoquer] la sagesse

⁷¹ Dans la cosmologie druze, la Balance correspond à l'Énonciateur (*al-Nātiq*); cf. De Smet, *Épîtres*, p. 485 pour le texte arabe et p. 162 pour la traduction en français.

⁷² Dans le texte, *al-bayt* peut avoir un sens astrologique désignant la « maison des planètes »; cf. De Smet, *Épîtres*, p. 320, n. 738.

⁷³ Il s'agit d'*al-halāḡ*, terme utilisé également pour décrire l'horoscope du fils de l'émir (voir *infra*).

⁷⁴ S'agit-il du *kadd ḡuddān* qui, selon Dozy, désigne une pierre tendre ou une terre jaune? Voir à ce sujet Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, sous la racine « k.d.d. ».

⁷⁵ Dans la cosmologie ismaélienne des Iḥwān al-Ṣafā' (les Frères de la Pureté), Yves Marquet précise que « la Lune est à l'univers ce qu'est le poumon au corps humain »; cf. Yves Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*. Nouvelle édition augmentée, Paris, Milan (« Textes et Travaux de Chrysopæia » 5), 1999, p. 123. Le même thème est repris par Ḥamza dans l'épître 6, lorsqu'il dit que « la lune gouverne le monde, étant tantôt bénéfique, tantôt maléfique aux hommes »; cf. De Smet, *Épîtres*, p. 162.

⁷⁶ Ḥamza Ibn Sbāt, dont le père était l'un des disciples d'al-Tanūhī, précise que ce dernier réunissait de façon hebdomadaire ses disciples afin de leur transmettre ses enseignements. Celui qui s'écartait de son vouloir était refusé dans ses assemblées jusqu'à ce qu'il lui accorde son pardon; ceci était une grave punition parce qu'elle se répandait rapidement dans les contrées et

(*al-ḥikma*), ne manifestait de la joie que pour son Seigneur (*rabbihī*) et ne prodiguait des efforts que pour se rapprocher de Lui. S'il passait [à côté de quelqu'un] il baissait les yeux, s'il marchait il hâtait ses pas, dressait sa silhouette et tenait droit son corps. Quand il s'habillait il laissait retomber sur lui un vêtement long et quand il se montrait parmi les gens il apparaissait avec de la prestance, de la majesté, de la distinction et de la supériorité. Il ne cherchait pas la diversité dans la nourriture et ne dérangeait pas les serviteurs avec des tâches difficiles.

Son père, de son vivant, l'a élevé [pendant] une courte durée. Puis, il a continué son éducation dans le giron de sa mère. Il était un enfant orphelin, vif, résolu, à la personnalité forte, intelligent et respecté. Il avait une bonne apparence et un bel esprit. Il gardait les yeux baissés, avait une belle apparence et un beau visage. Il a délivré à l'humanité [la connaissance] et a commandé ses pairs (*zimām al-aqrān*).

Il était le meilleur des garçons et [procurait] de la joie à celui qui le contemplait. Il était équilibré (*rāḡih*) et parfait dans son apparence. Il n'a pas connu la juvénilité des [autres] garçons, et les étapes de sa croissance étaient plus rapides que celles de ses pairs. Il était sincère et pudique et avait une âme pure, une parole éloquente et des actions généreuses. Il avait un bon caractère, un esprit sain et une bonne personnalité. Il avait peu de défaillances. Il [devait régler] beaucoup de questions et répondre à celui qui l'interrogeait (*sa'il*). Il était un lettré autodidacte et les gens l'aimaient de renommée sans l'avoir rencontré. Il était libre de sa personne (*ḥurr al-dayl*⁷⁷), avait une saine réputation et une excellente mémoire.

Il s'est adonné à la calligraphie et il est [devenu] une référence. Il s'est penché sur la science (*'ilm*⁷⁸) et il était doué. Ainsi, est apparu son calame et se sont

remettait en cause l'honneur social et religieux du disciple. À leur tour, chacun des disciples tenait une assemblée hebdomadaire dans sa propre contrée afin de transmettre les enseignements de l'émir aux personnes jugées aptes à ce genre d'apprentissage (cf. Ibn Sbār, *Ṣidq*, p. 877-900).

⁷⁷ Dans son édition du *Durrat al-tāḡ*, Ḥāfiẓ Abū Ṣāliḥ propose, p. 20, sans le justifier, de remplacer cette formule par *'afif muḥaṣim* (pudique et réservé). De son côté, Naila Kaidbey s'appuie sur ce passage pour préciser qu'al-Tanūḥī, ne possédant pas d'*'iqā'* (concession), était indépendant des autres émirs de la région et des gouverneurs mamelouks (cf. Kaidbey, «Al-Sayyid», p. 45). Bien qu'Ibn Naṣr mentionne qu'al-Tanūḥī était peu fortuné, il précise ensuite qu'il avait mis ses richesses au service des bonnes actions et qu'il avait fait construire des lieux de culte. D'autres sources contredisent également l'analyse hâtive de Kaidbey en attestant d'une façon plus précise la richesse de l'émir : ce dernier avait érigé ses biens en *waqf* (bien de main-morte) dont les revenus sont mis, jusqu'à présent, au service des initiés de la communauté druze. À ce sujet, voir Abū Zikī, *al-Amīr*, p. 1-44.

⁷⁸ Il s'agit de la science initiatique permettant d'accéder à la réalité spirituelle. La signification de *'ilm* dans le druzisme est conforme à sa conception ismaélienne ; cf. Fekki, *Idées*, p. 57, et

manifestées les particularités de sa science (*‘ilmahu*). Bien qu’il ait peu de richesses (*tarwa*), sa place s’est élevée, lui [qui ne voulait] de la vie aucune possession matérielle (*bunya*). Lorsqu’il a atteint son apogée, dominé son temps, dépassé ses semblables [et lorsqu’il] s’est montré de bon augure (*tālī sa’dahu*), il a maîtrisé l’excellence de la réalisation spirituelle (*taḥqīq*), évolué dans le domaine de la véracité (*taṣdīq*⁷⁹) et s’est retrouvé dans la sphère de la réussite (*tawfiq*). Il a pris les rênes de l’adhésion (*iğāba*), consolidé les pointes du repentir (*ināba*) et brandi l’épée de l’obéissance. Il a lancé les flèches de la dévotion (*warā’a*) et porté l’armature de la piété. Il a parcouru le domaine de l’élévation et renforcé les préceptes du dévouement (*iḥlāṣ*) à la vie éternelle.

En implorant la Porte de Dieu (*Bāb Allāh*⁸⁰) et [en Lui portant] obéissance, il s’est dressé et a invité (*da’a*) les gens à obéir à Dieu. Sa porte (*bābahu*) a pris de l’ampleur et il aura le meilleur lieu de retour [auprès de Dieu] (*ḥasuna ma’ābahu*⁸¹). Il a étudié le Livre (*al-Kitāb*⁸²) et a unifié les bien-aimés. Il s’est tourné vers le don de la connaissance (*ifāda*⁸³) et a favorisé le dépassement (*ziyāda*). Ainsi, son étoile est apparue et il s’est dressé sur ses jambes. Il s’est élevé et a eu un rang (*maqām*) réunissant la science (*‘ilm*) et l’effort (*‘amal*).

Il a parcouru les contrées et visité les plus libéraux (*ağwād*). Il a dressé le flambeau [de la religion], s’est tourné vers les vertueux (*abyār*) et a dévoilé l’essence des mystères (*asrār*) en suivant les traces (*ātār*) des purs (*abrār*). [Les gens] ont trouvé la bonté dans sa demeure. Ainsi, s’est portée sur lui l’attention des clairvoyants (*al-baṣā’ir al-bāṣira*) et se sont tournés vers lui les regards lucides (*al-ā’yun al-nāzira*). Parmi les vertueux, il a choisi plusieurs disciples qui s’intéressaient à lui et qu’il a pris à son service. Il leur a décrété (*šarra’a*) ce qui est juste et leur a indiqué le chemin des vertus (*sabil al-ādāb*). Il leur a ouvert

Christian Jambet, *La grande résurrection d’Alamūt. Les formes de la liberté dans le shīisme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990, p. 105.

⁷⁹ Les notions de vérité (*ḥaqīqa*) et de véracité (*ṣidq*) sont très présentes dans l’ensemble du texte. Ainsi, traduire *taṣdīq* par véracité permet de l’associer à *ṣidq* (véracité) et au *ṣādiq* (véridique).

⁸⁰ Il s’agit du devançant de Dieu, la quatrième hypostase dans la cosmologie druze (voir, *supra*, n. 39).

⁸¹ Le *ma’āb* (retour) est un terme coranique pouvant désigner le Paradis dans l’expression *ḥusn ma’āb* (littéralement: le meilleur retour [à Dieu]) ou la Géhenne dans l’expression *šarr ma’āb* (littéralement: le pire retour [à Dieu]); cf. Cor 3, 14; 13, 29; 38, 25; 38, 55.

⁸² Dans le cas où le Livre fait référence au Coran, pourquoi Ibn Naṣr ne le précise-t-il pas alors que, plus loin dans son récit, il le désigne comme tel? Dans sa chronique, Ibn Sbat̄ précise que l’émir s’est adonné très jeune à l’étude du Coran. Cependant, la chronique de ce dernier doit être manipulée avec précaution du fait qu’elle s’adresse à public plus large que ne le fait le récit d’Ibn Naṣr (voir *supra*).

⁸³ Dans la doctrine druze, le don de la connaissance ou du bien (*ifāda*) et sa réception (*istifāda*) se déroulent entre l’intellect qui est le donneur de l’influx (*mufid*) et l’âme qui le reçoit (*mustafid*); voir *infra*, n. 128. Ceci est attesté dans plusieurs épîtres druzes (cf. De Smet, *Épîtres*, p. 275, 390).

les portes de la bonté et les a disposés à la repentance (*matāb*). [Grâce] à la science (*ilm*) et à l'effort (*amal*), il les a fait passer du monde de l'ignorance (*dār al-ḡafla*) au monde de la richesse (*dār al-iktisāb*). Il leur a filé un filage minutieux, les a attachés au peigne du succès et les a tissés d'un tissage fin. Ainsi, est apparue en eux la figure de la réalisation spirituelle (*taḥqīq*). Il les a déplacés de l'abîme du manquement vers l'élévation de l'effort.

Lorsque j'ai mesuré l'importance de cela et réalisé l'excellence de son lieu de retour [auprès de Dieu] (*ḥusn ma'ābihā*⁸⁴), et [lorsque] je me suis rendu compte et j'ai discerné sa sincérité et sa défiance⁸⁵, je me suis précipité rapidement vers lui et je me suis livré à la glorification de sa louange. J'ai glorifié Dieu, le Très-Haut, je L'ai remercié et je me suis associé à Sa parole. Les devançants, eux, sont les plus proches⁸⁶ [du Créateur]. Je me suis lié à lui de façon à ne pas négliger son rang (*maqāmahu*), à valoriser ses paroles et à éviter ses reproches. J'ai réalisé que dans sa constitution se manifestait le dépassement (*ziyāda*), et qu'il était la providence de la volonté (*al-irāda*⁸⁷). En observant ses idées et ses prédications avisées, j'ai su qu'elles étaient jointes aux bonnes actions car il les a fondées sur les versets de Dieu et Ses obligations.

Allier sa parole (*qawlahu*) à ses efforts (*amalahu*) était un moyen [pour accomplir] ses obligations. Il invitait à la bonté et servait d'exemple aux gens. Dans la vérité, il était le fondateur d'une structure dont le fondement (*al-asās*⁸⁸) était solide. Dans les contrées, il a été soutenu par un groupe d'hommes et de femmes qui s'empressaient vers lui et qui se reposaient sur lui dans leurs affaires. Lui, parmi eux, était une inspiration de parfum, une pensée fertile et un lien [vers] l'impératif (*amr*). Il les a accueillis chaleureusement, leur a ordonné la chasteté et leur a interdit la prodigalité. Il s'est coupé de la vie de façon à ne

⁸⁴ Bien qu'il s'agisse du *ma'āb* de l'émir (*ma'ābihi*), l'auteur emploie ce terme au féminin (*ma'ābihā*) afin de respecter le *sāḡ* (prose rimée) dans la phrase: ... *iḡābihā* ... *ma'ābihā*.

⁸⁵ Dans cette phrase, tous les pronoms possessifs sont accordés au féminin pour respecter la rime du début: «l'importance» est au féminin car elle renvoie à la réalisation spirituelle et à l'élévation de l'effort.

⁸⁶ *Al-sābiqūn ulā'ika humu l-muqarrabūn*; cf. Cor 46, 56. Le devançant (*al-sābiq*) représente, dans la cosmologie druze, l'intellect (*al-ʿaql*) qui est la première instauration divine (*al-mubdī' al-awwal*). Il est ainsi l'hypostase la plus proche du Créateur-Principe et Son unique intermédiaire avec le reste des créations cosmiques.

⁸⁷ La volonté (*al-irāda*) est, dans la cosmologie druze, l'équivalent de l'intellect. Par ailleurs, elle forme, avec le vouloir (*al-mašī'a*) et la parole (*al-kalima*), une triade cosmique servant d'intermédiaire entre le Créateur-Principe et l'intellect.

⁸⁸ Dans la cosmologie druze, le *asās* (fondement) est l'équivalent du *tālī* (suivant) et d'*al-ḡanāḥ al-aysar* (aile gauche). Il se trouve ainsi au cinquième rang des *ḥudūd* (dignitaires supérieurs) juste après le *sābiq* (devançant, voir *supra*, n. 39), le *bāb* (Porte), le *ḡanāḥ al-ayman* (aile droite) et le *nātiq* (énonciateur). À l'instar du système ismaélien, le fondement (*asās*) succède à l'énonciateur et détient le sens ésotérique du texte révélé par ce dernier; c'est la raison pour laquelle il est également le dépositaire (*waṣī*).

pas frôler les passions et à ne pas refuser les visites. Il a interdit aux gens [les futilités de] la vie et leur a ordonné de réussir dans l'éternité. Il leur a désigné les bonnes actions et leur a fait connaître les [mauvaises] attitudes conduisant à leur perte. Il leur a clarifié la sagesse (*al-ḥikma*) et les a attachés aux attaches de la miséricorde (*al-rahma*).

Il a distingué les vertueux (*ahyār*) des méchants (*ašrār*) [en fonction de leur degré] d'obéissance et de rapprochement à l'égard du Très-Haut, le Glorieux. Cependant, les méchants (*ašrār*) et les gens de l'ignorance (*ahl al-ġafala*), qui se réjouissaient dans les domaines de la douceur [futile], ont déprécié sa constitution, négligé son édifice (*mabnāhu*) et ignoré son essence (*ma'nāhu*). Ainsi, ils ont exagéré à son propos et l'ont dévalorisé. Ils se sont détournés de lui et n'ont pas été loyaux [à son égard]. Ils ont dit qu'il a émis de nouveaux impératifs (*awāmir*) que les premiers savants (*al-'ulamā' al-awā'il*) n'ont pas évoqués. C'est pourquoi, ils l'ont calomnié ainsi que ceux qui l'ont suivi.

Les ennemis (*a'dā'*) se sont opposés à lui ainsi qu'à ceux qui l'aimaient. Là où il a proscrit les passions, les fautes, les vins et les interdits, il a brisé par la vérité (*ḥaqq*) les mœurs. Il a fait la distinction entre la justesse et l'erreur, et entre le rang (*maqām*) de ceux qui ont bien agi et de ceux qui se sont trompés. Ainsi, les hommes se sont écartés de leurs adversaires (*addādihā*; sg. *ḍidd*⁸⁹), les vertueux (*ahyār*) se sont détournés de leurs enfants [maléfiques] et les authentiques se sont voués [aux enseignements de] leurs ancêtres.

Des contrées lointaines, sont venues vers lui des personnes ayant des mérites de différents [niveaux] et des lignages variés : des âgés et des jeunes, des faibles et des puissants. Il n'a accepté que les véridiques (*sādiqīn*) dans leurs paroles (*aqwāl*) et leurs efforts (*a'māl*), et ceux qui font la distinction entre l'illicite (*ḥarām*) et le licite (*ḥalāl*). Ainsi, il a élevé et abaissé [certaines personnes], et a honoré et méprisé [d'autres]. Il a privilégié la place des désireux (*rāġibīn*) et a élevé le rang des religieux (*dayyānīn*). Il avait de l'inclination pour ceux qui récitaient (*ḥāfiẓīn*) et qui étudiaient (*dārisīn*), et il s'est préoccupé de ceux qui

⁸⁹ Le *ḍidd* (adversaire) est un principe propre à la doctrine druze (cf. Paul E. Walker, « The ismaili da'wa in the reign of the fatimid caliph al-Ḥākim », *Fatimid History and Ismaili Doctrine*, Hampshire, Burlington, Ashgate Variorum, 2008, ch. III, p. 37). Il représente une force maléfique et s'oppose aux *ḥudūd* (dignitaires supérieurs) qui sont porteurs des bonnes actions. Un système dualiste s'instaure ainsi entre chacun des dignitaires et son adversaire. Sur terre, l'adversaire peut intégrer à tout moment une enveloppe corporelle et chercher à détériorer les enseignements des imams et des sages. Les épîtres druzes attestent la présence d'adversaires à l'époque de la *da'wa* (prédication) entre 408/1017 et 435/1043; Ḥamza et al-Muqtanā, dans les écrits qui leur sont attribués, précisent que Naštakin al-Darazi, Sukayn et Lāḥiq étaient leurs principaux adversaires et qu'ils ont œuvré à s'approprier la prédication et à corrompre les enseignements. Au sujet du dualisme instauré par le *ḍidd* depuis le début des temps, voir Makarem, *The Druze*, p. 46-8.

se sont réveillés (*mustayqizīn*) et qui débutaient (*muntašiyīn*). Il a uni les gnostiques (*ārifīn*⁹⁰) loyaux, a expliqué les versets révélés et a clarifié les significations (*ma'ānī*) compliquées. Il a insisté sur la protection des frères (*muḥāfazat al-iḥwān*⁹¹).

Il a montré que dans la bonté il y avait des merveilles et des manières, vers lesquelles les âmes se sont penchées, avec lesquelles les têtes se sont élevées et dans lesquelles les cœurs ont habité. En suivant la voie de la vérité (*ḥaqq*), l'amoureux et l'aimé (*al-ḥabīb wa-l-maḥbūb*) se sont liés et les apparences sont tombées. Les gens de ce bas monde ont abandonné la magnificence, sauf ceux qui n'ont pas accepté ses paroles et dont les conditions ne s'accordaient pas avec la contrainte. C'est ce qu'il a légiféré (*šarrā'a*), décidé, jugé et exécuté; Dieu connaît les mystères (*asrār*) de Ses créatures et les gages de Ses vérités (*ḥaqqihī*). Si des éléments lui manquaient, il jugeait et prenait à témoin de la vérité (*ḥaqq*) le témoin de la véracité (*sidq*). Il a mis au même niveau les que-relleux et a arbitré entre les frères.

Lorsque, avec l'assistance de Dieu, le Très-Haut, il a détenu les rênes [du pouvoir] – le dignitaire (*ḥadd*⁹²) s'est dressé⁹³ – [et qu'il a] divulgué les discours et voilé la sagesse (*al-ḥikma*) à ceux qui ne se conformaient pas aux règles, les méchants (*ašrār*) se sont mis en colère et se sont rassemblés. Ils ont montré de la haine et de la rage et ont été blâmés. Ils se sont laissés guider par la vanité et ont rejoint le camp de l'opposition. Ils ont tournoyé, se sont attardés, ont calomnié les raisons du désaccord, ont fait de faux témoignages et ont appelé à la confrontation. Lui s'est dressé au milieu de la vérité (*ḥaqq*) et a

⁹⁰ Dans l'ismaélisme, le gnostique (*arif*; pl. *irfān*) est défini comme étant « l'homme qui tourne la face vers l'Imām »; cf. Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, Lagrasse, Verdier, 1994, p. 315. Par ailleurs, le *irfān* désigne la gnose chiite iranienne pratiquée par les *arifīn* (les gnostiques; littéralement: celui qui connaît) et développée principalement par Mollā Šadrā (m. 1050/1640); cf. Moezzi, *Religion*, p. 249. Néanmoins, Éric Geoffroy, *Soufisme*, p. 46, nous fait remarquer que « partout où le chiisme s'est assis politiquement, le soufisme a fini par être étouffé... ce fut le cas dans l'Égypte fatimide... » et que le terme *taṣawwuf* (soufisme) a été remplacé par *irfān* (gnose).

⁹¹ La protection des Frères (*ḥifz* ou *muḥāfazat al-iḥwān*) est l'un des sept préceptes druzes établis par Ḥamza dans la Loi spirituelle (*al-šarī'a l-rūḥāniyya*) qui abroge et remplace la loi (*šarī'a*) ismaélienne (cf. De Smet, *Épîtres*, p. 70-1, et Makarem, *The Druze*, p. 89-113).

⁹² Le *ḥadd* (pl. *ḥudūd*) est l'un des dignitaires dans la hiérarchie du système religieux druze. Néanmoins, deux séries de dignitaires existent: les dignitaires cosmiques ou supérieurs (l'intellect, l'âme, la parole, le précèdent et le suivant) et les dignitaires inférieurs dont la liste est plus longue à énumérer (ex. l'Imam, les arguments, les propagandistes, l'énonciateur, le fondement).

⁹³ Dans ce passage, cette phrase ne s'intègre pas dans le *sağ* (prose rimée): *masaka l-kalām, wa-qāma l-ḥadd, wa-ašhara l-kalām*. En outre, les verbes des deux autres phrases ont pour sujet l'émir – c'est lui qui a *masaka* (détenu) et qui a *ašhara* (divulgué) – alors que le sujet du verbe *qāma* (dressé) est le *ḥadd* (dignitaire). Cela nous laisse penser que la deuxième phrase (le dignitaire s'est dressé) a été ajoutée plus tardivement au texte.

prononcé la véracité (*sidq*). Il les a repoussés avec la science (*‘ilm*) et l’effort (*‘amal*) jusqu’à ce qu’ils aient été déroutés. Il a levé contre eux les arguments de Dieu (*huḡḡaḡ Allāh*⁹⁴) jusqu’à ce qu’ils se soient abaissés. Il a modifié le cours du temps et ses partisans ont eu statut et pouvoir. Il était innocent par la grâce de Dieu, et il œuvrait pour la Porte de Dieu (*bāb Allāh*).

Il a préservé, par ses richesses et sa personne, le groupe des vertueux (*ahyār*). Il leur a dressé les destins et les a éloignés des méchants (*ašrār*). Il s’est dressé dans le flambeau de la vérité (*haqq*) et a été patient avec ceux qui cherchaient la récompense et qui connaissaient les exigences du Jugement [dernier]. Il a appris aux gens les versets révélés et a expliqué la véritable science (*ahbār*) des prophètes envoyés. Il a corrigé, éduqué et élevé [les gens] et il a exigé [le respect des obligations]. Les gens se sont référés à lui et les méchants (*ašrār*) se sont tus en sa présence. Il a émis des lois justes, retiré le voile et lié à la vérité (*haqq*) les causes (*asbāb*; sg. *sabab*⁹⁵). Il a éclairci, au sujet de Dieu, le Très-Haut, les moyens et les conditions [pour accéder à Lui]. Il a élevé les édifices (*mabānī*) et dressé les vérités (*haqqā’iq*). Ainsi, il était un poignet robuste et un palais élevé autour duquel tournaient les cycles (*dawāyir*; sg. *dawr*⁹⁶) et que les regards et les vues intérieures contemplaient. Sa parole était irréfutable, sa grandeur ne pouvait pas se contenir, ses actes n’étaient pas calomniés et ses actions ne manquaient pas de bonté.

Il était un océan de profondeurs, une substance pour le plongeur, un navire de dévouement (*iḥlāṣ*), une doctrine de dévouement (*iḥlāṣ*), une espérance de force, un moyen d’orientation, un héros audacieux et un imam en son temps

⁹⁴ Dans le système religieux druze, la *huḡḡa* de Dieu est Son argument. Cette preuve terrestre et corporelle (*nāsūt*) de la Divinité ineffable et inconcevable (*lāhūt*) s’est manifestée dans al-Ḥakīm que les écrits druzes désignent par Notre Seigneur (*mawlānā*). Néanmoins, Ḥamza accorde des *huḡḡas* (arguments) à d’autres dignitaires tels que le fondement, Adam, ...; cf. De Smet, *Épîtres*, p. 160, 251.

⁹⁵ Iḥwān al-Ṣafā’ (Les Frères de la Pureté) utilisent le terme *asbāb* pour désigner Dieu en tant que *ṣānī’ al-asbāb* (le fabricant des causes) et *musabbib al-asbāb* (le causeateur des causes); cf. Marquet, *Philosophie*, p. 54. Néanmoins, la littérature classique druze emploie le terme *‘illa* (cause) pour décrire le principe de causalité qui existe entre le causeateur et le causé, le créateur et le créé, l’instaurateur et l’instauré (cf. Makarem, *The Druze*, p. 50).

⁹⁶ Le terme *dawāyir* désigne *dawā’ir* – l’équivalent d’*adwār* (cycles) en arabe classique – dans le dialecte druze. Conformément à la conception ismaélienne, l’histoire du monde est composée d’une alternance cyclique. Ainsi, durant les cycles de manifestation (*adwār al-kašf*), l’enseignement de Dieu se révèle à Ses créatures. Chacun de ses cycles est ensuite suivi d’un cycle d’occultation (*dawr al-satr*) durant lequel les hommes s’éloignent de la véritable connaissance du transcendant. Dans la doctrine druze, le cycle de manifestation permet à la Divinité (*lāhūt*) de se révéler sur terre dans une enveloppe corporelle (*nāsūt*) et permet aux hommes d’accéder directement à Sa sagesse (*ḥikma*). La dernière manifestation a eu lieu sous la forme d’al-Ḥakīm dont la « disparition » a fait rentrer l’humanité dans le dernier cycle d’occultation avant le Jour du Jugement.

(*imām fī zamanīhi*). Il s'isolait, se prosternait [devant Dieu], adorait [Dieu] et [professait] l'unicité (*muwahḥid*⁹⁷). Ses actes étaient visibles et son impératif (*amruhu*) était l'énoncé (*al-bayān*⁹⁸). Son action était le témoin de sa parole, son secret (*sirrihi*) [celui] de son ouverture, sa longanimité [celle] de sa science ('*ilmīhi*), sa science ('*ilmīhi*) [celle] de son espérance, son croissant [celui] de sa plénitude, sa matinée [celle] de son soleil, sa constance [celle] de sa patience, ses critiques [celles] de son engagement, ses qualités [celles] de sa générosité, sa piété [celle] de sa religion (*dīnīhi*), sa pureté [celle] de sa chasteté, sa bonne foi [celle] de son immunité, sa vie contemplative [celle] de sa limpidité et ses reproches [celles] de sa perfection; et ainsi il y en avait beaucoup [d'autres] qui dépassent son surcroît [de qualités].

Quel excellent homme! Comme son choix était bon! [Comme] son flambeau était élevé! [Comme] ses océans étaient immenses! [Comme] ses coutumes étaient élevées! [Comme] ses journées étaient douces! [Comme] sa trajectoire était puissante! [Comme] sa considération était parfaite! [Comme] son tombeau (*mazārahu*) était vénéré! [Comme les gens] sont venus rapidement [vers] lui! [Comme] son pouvoir était honoré! Son temps s'était épanoui, sa position s'était élevée, son enseignement (*bayānahu*) s'était manifesté, ses arts dans la bonté s'étaient diversifiés; et tout cela s'est prolongé. Ainsi il s'est emparé de la clarté de la volonté (*muḥkam*⁹⁹ *al-irāda*) et du lieu du dépassement (*maqām al-ziyāda*).

Parmi les gens du peuple et de la famille proche, il avait une épouse (*ibnat 'amm*¹⁰⁰) respectable et respectée, majestueuse et honorée, unique en son époque et immense en son temps, plus élevée que ses pairs et véridique (*ṣādiqa*) dans sa croyance. Elle récitait le Coran et connaissait l'énoncé (*al-bayān*) en s'acquittant des rites de la croyance (*īmān*). Elle était chaste, pure et versée

⁹⁷ Le culte du *tawḥīd* qui appelle à l'unicité de Dieu n'est pas propre aux Druzes. Pourtant, ces derniers se désignent par *muwahḥidūn* (unitaires; ceux qui professent l'unicité), terme utilisé dans leur littérature classique. En effet, *durzī* (pl. *durūz*) n'est pas employé dans les épîtres druzes puisqu'il fait clairement référence à al-Darazī, l'adversaire de Ḥamza au début de la *da'wa* (prédication). L'appellation « druze » semble ainsi être l'œuvre d'auteurs extérieurs et souvent hostiles au mouvement unitaire tel que Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṭākī (m. 1066); cf. *Histoire de Yaḥya Ibn Sa'īd d'Antioche*, éd. I. Kratchkovsky, trad. F. Micheau et G. Troupeau, *Patrologia Orientalis*, 221/47-4 (1997), p. 420, 422, 428.

⁹⁸ Terme druze faisant référence au Coran et employé pour désigner l'enseignement de Ḥamza dans les épîtres qui lui sont attribuées.

⁹⁹ Dans le Coran on retrouve le terme *muḥkam* pour désigner les versets clairs par opposition aux versets obscurs (*mutaṣābih*); cf. Cor 3, 7.

¹⁰⁰ Les Druzes, qu'ils soient initiés ('*uqqāl*; sg. '*āqil*) ou ignorants (*ḡubḥāl*; sg. *ḡābil* qui désigne la personne druze non initiée à la doctrine de l'unicité), désignent leur femme par *ibnat 'ammī* (littéralement: ma cousine) et leur mari par *ibn 'ammī* (littéralement: mon cousin).

dans la vérité. Sa démarche était religieuse et son lien avec Dieu était loyal. Ses qualités étaient réputées et son sens de la bonté était connu.

Appartenant à la lignée des émirs, c'était une princesse vantée par ses actes et par ses avis. Son nom était 'Ā'īša et elle était la fille de l'émir Sayf al-Dīn Abū Bakr, fils de l'émir Šihāb al-Dīn Aḥmad, fils de l'émir Zayn al-Dīn Šāliḥ, fils de l'émir Naṣr al-Dīn al-Ḥusayn, fils de l'émir Sa'd al-Dīn Ḥuḍr, fils de l'émir Nağm al-Dīn Muḥammad, fils de l'émir Ğamāl al-Dīn Ḥağā. Sa mère, Ḥātūn, était la fille de l'émir 'Izz al-Dīn al-Ḥusayn, fils de l'émir Badr al-Dīn Yūsuf, fils de l'émir Šaraf al-Dīn 'Alī, fils de l'émir Zayn al-Dīn Šāliḥ, fils de l'émir 'Alī l-Qaramūnī¹⁰¹.

Elle était demandée en mariage par le Grand émir (*amīr al-umarā'*) possédant, dans la vie, une [grande] autorité. Elle l'a refusé et a préféré se marier avec l'émir, le supérieur (*al-fāḍil*), Ğamāl al-Dīn 'Abd Allāh. Elle s'est occupée et préoccupée de lui pour son dévouement religieux (*dīnihi*) et non pas pour ses richesses matérielles (*dunyāhu*)¹⁰². Sa constitution (*mabnāhu*) s'est élevée et son essence (*ma'nāhu*) s'est embellie¹⁰³. Elle connaissait par cœur Le livre de Dieu (*Kitāb Allāh*) et recherchait Sa proximité. C'était une ascète ayant abandonné la vie (*dunyā*) et ses futilités ainsi que les possessions du prestige et de l'autorité. Elle était assistée par Dieu, le Très-Haut, grâce à sa bonne foi et à la pureté de ses intentions. Ainsi, la volonté (*al-irāda*) s'est accomplie dans le pouvoir mystique du dépassement (*sirr ḥukm al-ziyāda*). Dieu lui a amené les bienfaits et l'a noyée dans les océans de la miséricorde (*al-raḥma*).

Elle s'est mariée avec l'émir [susitant] quelques discordes, et Dieu, qui accorde la charité de Sa providence, a fait parvenir Son impératif (*amruhu*) et Sa volonté (*irādatabu*). Elle est devenue une joie désireuse (*farḥa rāğiba*) et une amie accompagnatrice : désireuse (*rāğiba*) de sa loyauté et heureuse de son union et de ses prières. Sous l'égide de sa protection et à l'ombre sacrée de sa providence, elle était illustre dans le monde de la science et de l'effort (*al-'ilm wa-l-'amal*) et dans le lieu du dépassement (*maqām al-ziyāda*) et de l'espérance. Il était sa providence et recherchait en elle la récompense. Il l'informait des affaires et l'éloignait des ennuis. La vie l'a destinée à être une propagandiste (*dā'iya*) et l'impératif (*amr*) l'a pénétrée. Ainsi, elle a vécu à travers lui. Elle a

¹⁰¹ Voir Makarem, *Lubnān*.

¹⁰² Les notions de *dīn* (religion ou ordre religieux) et de *dunyā* (monde ou ordre mondain) sont assez présentes chez les Druzes pour évoquer le monde de la connaissance et celui de l'ignorance, et faire référence aux initiés ('*uqqāl* versés dans le *dīn*) et aux ignorants (*ğubhāl* versés dans la *dunyā* et ses passions) ; cf. Isabelle Rivoal, *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 14-6.

¹⁰³ Dans le texte, les pronoms suffixés à *mabnā* et *ma'nā* sont au masculin. Ils se rapportent donc à l'émir et non à son épouse.

eu de lui trois enfants mâles et une fille: ‘Abd al-Ḥālīq I, ‘Abd al-Ḥālīq II, Fāṭīma et Muḥammad. C’étaient des enfants en avance sur les autres par leur beauté et leur perfection, et [la venue de] chacun d’eux a été une bonne nouvelle et une grande réjouissance.

‘Abd al-Ḥālīq II a vécu le plus longtemps et ses réalisations se sont manifestées [alors que] ses frères sont décédés jeunes. Lors de sa naissance, la bonne nouvelle s’est répandue dans les contrées et toute personne s’en est réjouie. Dans les contrées lointaines, les gens ont répandu la bonne nouvelle et la mention (*dīkr*) de sa naissance s’est répandue entre allants et venants. Pour lui, les créatures ont dépêché les visites – qui se sont prolongées¹⁰⁴ – qui ont dépassé les habitudes [traditionnelles des visites]. Les cœurs se sont exprimés et se sont réjouis. Les délégations sont venues chez son père et se sont données de la peine [pour célébrer] la fête. Les mains se sont tendues vers Dieu, le Très-Haut, et ont prié pour sa paix. Les espérances sont survenues grâce à lui [car il a été], pour son père, un dépassement (*ziyādatihī*) d’honneur et un espoir clair (*muḥkam*).

Ils l’ont appelé ‘Abd al-Ḥālīq et lui ont donné comme *laqab* Sayf al-Dīn. Sa naissance a eu lieu le dix-huit šawwāl de l’année 858/1454. L’astre favorable (*al-ṭālī‘ al-sā‘id*) est apparu. Le Scorpion (*‘aqrab*) a influencé la planète Mars (*marriḥ*) a été de bon augure pour sa maison (*baytabu*¹⁰⁵); ceci avec la prédominance du Soleil (*šams*), l’association de Mercure (*‘uṭārid*) et l’excellence des ellipses (*halāğ*). Le Soleil (*šams*), ayant une condition favorable, a été de bon augure pour la maison (*bayt*); ceci avec la félicité de la flèche de la félicité. [Enfin], les Gémeaux (*ğawzā*) lui ont procuré la bonne chance; et Dieu est le plus savant. Ainsi, il a été un enfant heureux durant un moment heureux.

L’enfant est sorti [au monde] et a grandi. Son visage était comme la lune lumineuse, de couleur blanche et illuminé de rouge comme si c’était un morceau de verre sur lequel le soleil s’est levé. Il avait une petite tendance blonde, était doux et avait une tête et une nuque bien proportionnées. Il était rapide d’esprit et avait un doux caractère. Il avait des poignets bien proportionnés, de belles mains et de longs doigts. Il avait une chair fraîche, de belles épaules et [de belles] jambes. Il avait peu d’embonpoint au niveau de sa taille, de ses hanches et de ses cuisses, comme si sa silhouette était une branche qui s’est complétée ou une matière (*lidn*¹⁰⁶) bien proportionnée. C’était un enfant

¹⁰⁴ *Ittasā‘at* (qui se sont prolongées) est clairement un ajout dans le texte.

¹⁰⁵ Pour la notion de *bayt* (*baytabu*: son *bayt*), voir *supra*, note 72.

¹⁰⁶ C’est une erreur de copie. En effet, il s’agit du terme *ladn* qui est un adjectif désignant la flexibilité. Par ailleurs, *al-‘ulūm al-laduniyya* signifie chez les mystiques «les connaissances qu’on reçoit par la faveur spontanée de Dieu». Dozy, dans le *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, donne à *lādan* le sens de substance résineuse.

ayant un regard joyeux, une peau fine, une douce personnalité et des gestes rapides. Il était beau et la grâce se percevait sur lui. Il a été élevé dans le berceau des bonnes grâces et les communautés (*umam*) lui ont souhaité le meilleur.

Lorsqu'il a atteint l'âge de sept ans, son impératif (*amrubu*) est apparu, son essence (*ma'nāhu*) s'est éclaircie et les signes de son intelligence ont pris forme. Réputé pour son éloquence et sa véracité (*sidq*), les créatures se sont intéressées à lui. Son père l'a élevé dans la douceur et la clémence, l'a orienté vers les bontés, l'a habitué aux bonnes manières et l'a préservé des ennuis. Il était exigeant à son égard de sorte à ne pas [lui permettre de] négliger les obligations [religieuses]. [Son fils] le respectait et dormait à côté de lui. Il lui a enseigné l'écriture et lui a interdit l'insouciance jusqu'à ce qu'il ait grandi dans la bonne voie et que sa clairvoyance ait évolué. [Le fils] s'est intéressé à la science (*'ilm*) et à l'instruction (*ta'līm*¹⁰⁷), s'est accroché à la recherche et au langage, a appris les sciences (*'ulūm*), a maîtrisé les [sciences] connues (*ma'lūm*), s'est mêlé aux savants (*'ulamā'*), a examiné les livres des sages (*hukamā'*) et s'est voué à la vie spirituelle (*fadā'*¹⁰⁸) jusqu'à ce qu'il ait dépassé les premiers (*al-awā'il*) et les derniers (*al-awāḥir*).

Son sauveur était immense et son chemin était sain. Il était rigoureux au sujet de la bonne conduite et interdisait les actes répréhensibles. Il avait un esprit (*'aql*) sain, beaucoup de mérites et était facile de caractère. Il jugeait dans la vérité (*ḥaqq*) et avait une parole douce et une constitution saine. Il était humble, abstinent, capable, persuasif, illustre, patient, savant (*'ālim*), stable, prodigue, généreux, intelligent, ascète, princier, pudique et pur. Il avait un visage agréable et était proche des cœurs. Il était serein, éclatant, lumineux, radieux et courageux. Il était obéi et avait de la prestance, de l'écoute, des arts et des qualités qui dépassent la description ; la description est incapable de rendre compte [de toutes ses qualités]. Ses connaissances gnostiques (*ma'ārifuhu*) étaient solides, ses bienfaits étaient grands, ses principes étaient bien-fondés, ses vertus étaient louables, ses positions étaient sensées et ses intentions étaient bénéfiques.

Il a habité avec son père à Damas et s'est ainsi mêlé aux savants (*'ulamā'*). Avec bienveillance, il a étudié le Coran et s'est intéressé à tous les domaines de la science (*'ilm*) traitant de la jurisprudence (*fiqh*). Il a maîtrisé la grammaire et appris la science de la logique (*'ilm al-mantiq*). Il a suivi [l'enseignement] des

¹⁰⁷ Dans la terminologie druze et ismaélienne, le *ta'līm* (instruction) correspond à la connaissance de la gnose détenue par l'Imam et présente un lien étroit avec l'inspiration (*ta'yid*) ; cf. De Smet, *La quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamid ad-Dīn al-Kirmānī* (X^e/XI^e s.), Louvain, Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 67), 1995, p. 366.

¹⁰⁸ Littéralement : « l'espace ».

chroniques (*ahbār*), des récits (*riwāyāt*) et de la science de la tradition (*‘ilm al-ḥadīth*). Il a exhibé les arts et attiré l'attention vers lui. Les nouvelles le concernant se sont répandues et on l'a vu briller. Sa véracité (*sidqūhu*) et ses bontés ont été connues et ses richesses ont surgi du fond de sa personne¹⁰⁹. Il a eu une grande valeur et une vie honorable et saine. Il maîtrisait la logique (*mantiq*) et s'est adonné à la voie de la réalisation spirituelle (*taḥqīq*). Il était l'exemple de son époque et la joie de son temps. Il était un grand arbre parmi ses pairs et le résultat de son époque. Il était inégalé dans son temps et avait une place et un mérite élevés. Il avait une âme (*nafs*) rare, une intuition distinguée et une sainteté (*quds*) évidente. Il était interdit de douter [de lui]. Il avait beaucoup d'humanité et un solide fondement (*asās*¹¹⁰). Il protégeait ses amis (*ḥāfiẓ al-ṣadiq*¹¹¹) et était bienveillant avec ses compagnons. Il était le refuge du postulant (*rāḡī*) et exauçait la requête de celui qui désirait être sauvé (*nāḡī*). Il satisfaisait celui qui l'interpelait, réconfortait celui qui lui demandait [réconfort] et abritait celui qui voulait s'ombrager sous son ombre.

Il s'adonnait à la bonté, était connaisseur dans les sciences de la bonne conduite (*‘ulūm al-sayr*) et patient devant les ennuis. Il était une épée étincelante et une flèche perforante et agile. Il était le défenseur des opprimés et [celui qui] faisait surgir les sciences (*‘ulūm*). S'il marchait, sa démarche était respectée, et s'il montait à cheval, l'apercevoir était un vœu. S'il siégeait, les gens se rassemblaient autour de lui, et s'il se distinguait, il était le seul [à avoir des qualités] innombrables; et les dons de Dieu sont vastes. Comme le meilleur de sa perfection était dans sa beauté! Et la multiplicité de sa justesse était dans son écrit (*kitābihi*)! Et l'exemplarité de sa conduite était dans ses succès! Et la vénération [que] ses semblables [lui accordaient découlaient de] ses efforts (*a' mālihi*)! Et le plus marquant dans son exemplarité [résidait] dans ses paroles!

Après son séjour à Damas, son père l'a ramené dans la contrée du Ġarb, son pays [d'origine]. Il [y] est resté une longue période [avant] que la mort le livre à la miséricorde de Dieu, le Très-Haut. C'était un grand mariage¹¹² et un malheur général ayant fait trembler les contrées et secoué les piliers (*arkān*). Ce jour a été un jour mémorable et [son enterrement a été] un enterrement

¹⁰⁹ Littéralement: «ses diamants ont surgi de ses océans» (*wa-ẓaharat ḡawābiruhu min biḥāribi*).

¹¹⁰ Dans le texte, *asās* est écrit *iss* par erreur: le *uss* (exposant) est le singulier de *isās* qui est proche au niveau de l'orthographe de *asās*.

¹¹¹ Ceci renvoie clairement à *ḥifẓ al-iḥwān* (la protection des frères), l'un des sept préceptes druzes instaurés par Ḥamza (voir *supra*, n. 91).

¹¹² Il s'agit du mariage du fils qui est décédé durant la célébration. La façon dont cet événement est évoqué nous laisse penser que le texte est tronqué à ce niveau.

exceptionnel durant lequel les gens se sont rassemblés de toutes les contrées. Les cris se sont élevés et les formules [de condoléance] ont été prononcées. [À son égard], les gens ont eu des propos variés et ont fait les plus beaux éloges. Les destins ont resserré [leur étai] et ont dévoilé les mystères (*asnār*). Son cercueil a été élevé en l'air et les nobles (*sāda*) ont tourné autour. Les formules [de condoléance] ont été abandonnées et la gaieté s'est effondrée. Ayant connu le disparu, les gens ont brûlé [de chagrin]. Ils étaient émus par le choix de la Puissance (*qudra*¹¹³) ayant enflammé les cœurs dans l'obscurité de la consternation, au point d'imaginer que la terre a vibré et que le ciel s'est scindé [en deux].

Son père, l'émir, a précédé son [cercueil] dans la foule [jusqu'à] l'endroit du rassemblement. Il a emprunté la voie de la patience et s'est remis à l'impératif (*amr*) [de Dieu]. Dans ses prédications sincères, il a orienté les gens et leur a demandé de conserver un esprit sain. Il [leur] a dit :

Louanges à Dieu! Gloire à Dieu! Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. La pérennité éternelle Lui appartient. Il est le Savant (*ālīm*) et le Juge (*ḥākim*). Il est Celui qui donne et qui enlève [la vie]. Son impératif (*amruhu*) est ferme et effectif. Gloire à Lui pour ce qu'Il a convenu! [On Le] remercie pour ce qu'Il a élevé, donné et interdit [ainsi que pour] Sa générosité et Ses largesses. De Lui proviennent les faveurs et à Lui [on] se remet. À Lui [on adresse notre] foi; Lui, l'Immense et le Majestueux. Et moi, l'insignifiant et le docile, je me dresse devant la porte de la miséricorde (*bāb al-raḥma*) et je demande au Très-Généreux plus de bienfaits. Je Le prie de me protéger, comme ça Lui plaît, dans l'ombre de Sa providence et de m'octroyer la patience [pour supporter] ce que je vis. Je suis le serviteur, faible et infâme, [qui a commis] beaucoup d'erreurs, [qui] L'implore dans ses remerciements et [qui] revient [vers Lui]. Je vois ce que je peux [mais] c'est Lui qui décide. J'obéis à Son jugement (*ḥikmuhu*), j'embrasse Sa science (*ilmuhu*) et j'interdis [qu'on Lui soit] injuste; Lui, le Très-Fort et le Très-Sage.

Il a enterré son fils dans le caveau de l'émir Ṣāliḥ [al-Tanūḥī]. Après l'enterrement, il a reçu les condoléances et les salutations. Il était entouré par les nobles (*kirām*) et les créatures se sont rassemblées autour de lui. Il les a réconfortées par l'indulgence, la douceur et les paroles. [Les gens suivaient] une discipline pour lui présenter les condoléances et [manifestaient] du respect pour sa révérence.

Il est rentré chez lui et s'est assis, dans sa splendeur, à sa place [habituelle]. Il s'est abstenu de parler et il a offert de la nourriture [à ses visiteurs]. Il a rendu la patience obligatoire. Il s'est adonné à la dévotion et a porté toute forme d'obéissance à son Seigneur. Il s'est résigné au jugement de son Seigneur (*ḥukm*

¹¹³ Dans les épîtres druzes n° 21 et 35, *al-qudra* (puissance) fait référence au *nāsūt* (lieu corporel) de la Divinité d'al-Ḥākim (cf. De Smet, *Les Épîtres*, p. 359, 414).

rabbihī) de reprendre les [personnes] confiées [à la vie]. Il a récité devant les gens les versets du pacte (*āyāt al-‘uhūd*¹¹⁴) et s’est dressé dans le lieu (*maqām*) de son Seigneur pour témoigner [de sa foi]. Il a fait des bonnes œuvres un moyen pour traverser les temps et se rapprocher du Jour [du Jugement] promis. Il s’est résigné comme le font les [personnes] pieuses (*mūqanīn*¹¹⁵) et s’est réfugié dans la vérité de la certitude (*al-ḥaqq al-yaqīn*).

Dans ses assemblées (*maǧālisihī*) prestigieuses, il a prêché les versets de Dieu et la science des prophètes (*ahbār al-anbiyā’*). Il a suivi la conduite des amis de Dieu (*al-awliyā’*¹¹⁶) et a rappelé la mort des grands prophètes (*anbiyā’*). Il a fait de la mort de son fils honorable un châtement et une leçon. De son malheur, il a prolongé son regard vers la place [où les hommes se tiendront le Jour] du Jugement, et a dit :

Ô hommes ! Une vie nouvelle se termine et personne n’échappe à la mort. L’inclination des âmes (*nufūs*) est une obscurité et l’action du Divin (*fi’l al-Ilāh*) est une sagesse (*ḥikma*). L’oubli de la vérité (*ḥaqq*) est une hostilité et les démarches [pour gagner] la récompense est une aspiration [vers le Très-Haut]. Chez Dieu, vous avez autant de bontés que ce que vous amassez et autant de mal que ce que vous possédez. Nous sommes entre les mains du Maître qui est le Sauveur, par Sa miséricorde, de chacun des mortels. L’acceptation des impératifs (*awāmīr*) de Dieu est une obéissance et un acheminement sur la voie de la résignation¹¹⁷. [Dieu] a réduit la durée de la vie à une heure, a muni la sagesse divine (*al-ḥikma l-rabbāniyya*¹¹⁸) d’une pensée éclatante, a contraint l’âme (*nafs*¹¹⁹) aux entraves de la dévotion (*warā’a*) et a élevé les lumières de l’intellect (*‘aql*¹²⁰) dans la perpétuité de la loyauté et de l’humilité.

La mort, en remettant [à Dieu] les [personnes qu’Il a] confiées [à la vie], est dépositaire du contentement. Convient-il au serviteur de s’opposer à ce que son Dieu a créé, ou de s’éloigner de Lui et de se fâcher [en voulant] se saisir de ce qu’Il a confié [à la vie] ? [De la sorte], il désobéit à la parole (*qawl*) de Dieu et à ce qu’Il

¹¹⁴ Pour respecter la rime avec *shūhūd*, l’auteur a utilisé *‘uhūd*, le pluriel de *‘ahd* (pacte). Le *‘ahd* est un terme coranique désignant le pacte conclu entre Dieu et Adam (cf. Cor 20, 115).

¹¹⁵ Erreur de copie. Il s’agit des *muttaqūn* (les personnes pieuses).

¹¹⁶ *Awliyā’* est un terme coranique qui signifie « amis » ; cf. Cor 3, 28 ; 4, 76 ; 4, 139 ; 4, 144. Dans ce passage, *awliyā’* est employé comme dans les épîtres des Iḥwān al-Ṣafā’ (Les Frères de la Pureté), à savoir *awliyā’ Allāh* (Les Amis de Dieu). Cependant, pour respecter le *saǧ’* (prose rimée) entre *awliyā’* et *anbiyā’*, Ibn Naṣr a supprimé le mot *Allāh*.

¹¹⁷ Dans le texte, la deuxième partie de cette phrase (*wa-rakiba ǧawād al-qanā’a*) est copiée une ligne plus loin. Ceci est clairement une erreur de copie car Dieu ne peut pas se résigner (une ligne plus loin, le sujet est Dieu).

¹¹⁸ Il s’agit de la sagesse révélée par la Divinité (*lābūt*) à travers al-Ḥākīm.

¹¹⁹ L’âme étant la deuxième hypostase dans la cosmologie druze, elle est évidemment subordonnée à l’intellect (*‘aql*).

¹²⁰ L’intellect est la première hypostase dans la cosmologie druze et c’est de Lui que l’âme émane. Il est le donneur de l’influx de la connaissance (*mufīd*) et l’âme en est le receveur (*mustafīd*) ; voir *supra*, n. 83 et *infra*, n. 128.

a annoncé [alors qu'] il a l'ouïe. Ou, croit-il que le jugement (*ḥukm*) de Dieu et l'estime qu'il a chez Lui [sont assez] puissants et protecteurs? Ainsi, est ignorant celui qui a négligé les versets établis de Dieu (*āyāt Allāh al-tābīta*) et qui a manqué d'obéissance; son écartement [provient] des temps révolus. Il est indispensable d'avoir une résurrection (*qiyāma*) dont le jugement (*ḥisābuhā*) sera suprême, dont la réponse rendra muet, dont la punition sera approuvée et dont les disciples s'interdiront de manquer aux efforts (*a'māl*).

Ô ceux qui me regardent! Pensez-vous que [le silence de] ma patience dans la perte de mon honorable fils est de l'ignorance? Ou bien [pensez-vous que le fait] de rester sans m'opposer à la décision de Dieu est de l'égaré? Ou bien [pensez-vous] que j'ai oublié sa science (*'ilmuhu*), sa détermination, ses mérites, sa clémence, sa véracité (*ṣidquhu*), son obéissance, sa patience, son endurance, son éveil, son ardeur, sa douceur, sa grandeur, sa croyance sincère (*ṣiḥḥat dīnīhi*), ses bonnes connaissances et la permanente imploration qu'il effectuait auprès de son Seigneur [pour lui permettre] d'achever en paix ses démarches et ses réflexions?

Non bien plus, il était un garçon honorable et un don du Rétributeur (*al-Dayyān*¹²¹). Il était calme, habile et sans égal dans [ce] passage violent du temps. Il recherchait la solitude, souhaitait [d'accéder à] la béatitude et se contentait de son temps. Il m'a fait la grâce de jouir de sa présence. Il avait le mérite de la bienfaisance et il a été enlevé [à ce monde] en vertu de sa justice (*'adlihi*), de sa sagesse mystique (*sirr ḥikmatīhi*) et de ses actes. La grande patience est un moyen pour celui qui l'a adoptée, la sagesse (*al-ḥikma*) est son possédant et l'effort (*'amal*) est sa voie. La réussite dans l'éternité [est accordée] à celui qui a réussi [dans la vie] et la véritable excellence [est accordée à celui qui] a accepté les épreuves [de la vie]. Les serviteurs [de Dieu sont jugés par] leurs actes et l'éternité est à celui qui [a réussi à] l'acquérir. La preuve des versets de Dieu est un argument (*ḥuḡḡā*) et l'emprunt de la voie de la vérité est un objectif.

Ô hommes! Il vous a créés, vous a comblés des bienfaits de Ses larges dons et vous a imposé la vérité (*ḥaqq*). Avant Lui, certains de vous s'étaient complus. Il vous a interdit ce qui est vain et vous a prévenus de Sa colère. Malheur à celui qui Lui désobéit! L'intellect (*al-'aql*¹²²) [figure] parmi Ses noms et [reste] le mystère de Son essence (*ma'nāhu*). Vous êtes délimités [mais] vous ne vous délimitez pas. Vous êtes capables [mais] vous n'êtes pas capables. Bien plus, vous êtes comme un poisson que Dieu a créé par Sa volonté (*irādātīhi*) et à qui Il a offert sept océans [dans lesquels le poisson peut] plonger, flotter et obtenir des richesses [mais] ne peut s'entourer d'aucune stabilité. Il vous a créés du néant et vous a comblés à travers la miséricorde (*al-rahma*). Il vous a transportés de l'étroitesse du monde à la largeur de l'espace et à l'ampleur des bienfaits. Est-ce que le Compatissant, le Bienfaiteur débordant de compassions et de bienfaits, le Puissant, le Victorieux, le Donateur, le Proscripteur, le Juge juste et équitable, ne vous satisfait-Il pas? Croyez-vous que si vous protestiez contre Son jugement, vous atteindrez votre désir? Prétendez-vous que si vous abandonniez l'obéissance de votre Seigneur

¹²¹ Un nom divin ne figurant pas dans le Coran (cf. Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, Vrin, 1988, p. 350-1).

¹²² Dans le texte, le copiste a copié par erreur *'aqlakum* (votre intellect) alors qu'il s'agit clairement de l'intellect (*al-'aql*).

(*mawlākum*¹²³) et que vous preniez la voie des passions, vous vous débarrasserez de vos malheurs? Vous êtes comme un oiseau, emprisonné dans la cage de la Volonté (*al-irāda*) et animé par la quête de ses passions, qui ne trouve pas d'espace [pour voler] ni de stabilité ni de vision (*ru'yā*¹²⁴).

Ô hommes! Notre époque touche à sa fin et aucun grain [de rapprochement] n'a été déposé entre ceux qui Lui demandent délivrance (*nāḡih*) et Son impératif (*amrihi*). Quelle délivrance pour les pieux (*muttaqīn*) et quel bonheur pour les charitables!

Il est resté dans cet état jusqu'à ce qu'il ait éteint le feu de la tristesse. Il a employé ses prédications pour éveiller et donner l'exemple. Il a abreuvé l'excès de soif et a fait dépérir le lien de l'aveuglement. Il a comblé les gens par la sagesse splendide (*al-ḥikma l-bāhira*), prédicatrice et manifeste (*al-mū'iza l-sāfira*). Ensuite, il s'est dressé et a fait asseoir son autorité. Il a réuni ses grandes assemblées (*maḡālisuhu*) célèbres [durant lesquelles] il a étalé les sciences (*'ulūm*) avancées et leurs explications éclairantes. Il faisait partie des transmetteurs des traditions (*muḥaddiṭūn*) et des maîtres de [transmission] de la mémoire. Il approuvait l'islam [en tant que] lois et lumières. Il a dressé le flambeau de la vérité (*ḥaqq*) et possédait des dons (*karāmāt*) et des mystères (*asrār*). Ses sciences (*a'lām*) ont été dressées et ses jugements sont apparus. Il a satisfait les querelleurs en réprimant les tyrans et en rendant justice aux opprimés. Il a récité les versets et a éclairci [leurs] difficultés. Il a maîtrisé le niveau le plus poussé des sciences (*'ulūm*) avancées et a éloigné les gens du malheur. Il a réconcilié les sujets et a ordonné [d'agir avec] droiture. Il a élargi le pouvoir des meilleurs (*aḡwād*) et a réprimé les adversaires (*addād*; sg. *ḍidd*). Il a éliminé l'indocilité et a préparé les contrées [à recevoir la sagesse].

¹²³ Dans la littérature classique druze, le terme *mawlānā* (notre Seigneur) est très souvent employé parce qu'il désigne al-Ḥākīm qui est la matérialisation de la Divinité sur terre (*nāsūt*). Durant la première partie de la *dā'wa* (prédication) entre 408/1017 et 411/1021, les gens pouvaient voir le *nāsūt* (forme humaine) de la Divinité à travers le calife al-Ḥākīm alors que Son *lāhūt* (forme divine de la Divinité) restait ineffable et inaccessible. Ainsi, les auteurs des Épîtres, notamment Ḥamza, précisent qu'ils écrivent les enseignements communiqués par *mawlānā* (notre Seigneur) ou bien que le contenu de leur écrit a été vérifié et a obtenu l'agrément de *mawlānā*.

¹²⁴ La notion de *ru'yā* (vision) est utilisée par les mystiques, qu'ils soient sunnites ou chiïtes. Dans le soufisme, « la vision (*ru'yā*) constitue en effet le mode d'accès au monde spirituel »; cf. Geoffroy, *Soufisme*, p. 85. De leur côté, les mystiques imamites ont développé la pratique de « la vision par le cœur » (*ru'yā bi-l-qalb*); cf. M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, Verdier poche, 2007, p. 112-45. Cette vision dans le système ismaélien est l'un des modes de révélation permettant à l'initié d'atteindre la réalité originelle; cf. Corbin, *Trilogie*, p. 309 et Aḥmad Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḡat al-'aql*, éd. M.K. Ḥusayn et M. Ḥilmī, le Caire, The Ismaili Society (« Series C-1 »), p. 410. Dans leurs épîtres, Iḥwān al-Ṣafā' (Les Frères de la Pureté) développent la notion de « la vision de Dieu » et celle de « la vision véridique » (cf. Marquet, *Philosophie*, p. 100-1, 441).

Les opposants l'ont accepté sans affrontements ni emprisonnement ni violence. Il réprimandait chaque ignorant (*ġāhil*¹²⁵) se rendant chez lui, tranchait chaque jugement (*ḥukm*), résolvait chaque difficulté, rectifiait chaque égarement et éliminait tous les périls. Il a fait apparaître les connaissances et a établi les mœurs. Il a montré de la douceur et était une maison de miséricorde (*dār raḥma*) et de compassion. Son pouvoir s'est élargi et son ascension a progressé. Il a dressé son édifice dont l'essence (*ma'nāhu*) a pris de la grandeur. Il a établi des pactes (*'uhūd*) avec des délégations qui sont venues chez lui des contrées lointaines. Il a transmis la vérité recherchée (*al-ḥaḡq al-maḡsūd*) et a fait bâtir des lieux de culte (*masāḡid*; sg. *masḡid*) et des mosquées (*ġawāmi'*; sg. *ġāmi'*). Il a ordonné [d'agir avec] bonté, a proscrit les interdits et a brisé les prétentions. Il était réservé¹²⁶ de caractère, ses lumières étaient éclatantes, son impératif (*amruhu*) respecté, sa controverse interdite, sa valeur haussée et son adversaire (*ḡiddubu*) abaissé.

Vous ne rencontrez que des gens, heureux de l'avoir connu, se le remémorer en toute reconnaissance. Quelle âme (*nafs*) pieuse et quel caractère plaisant! Quels actes accomplis! Quelle protection loyale! Quelle grande portée d'esprit! Quelles belles attitudes! Quelles vertus éclatantes! Quelles qualités possédées! Quelle vie digne de louanges! Quelle dignité inchangeable! Quelle générosité pratiquée! Quelle fermeté constante! Quelle conscience lucide! Quelle doctrine (*'aqīda*) délivrante! Quelles preuves manifestes! Quels conseils inépuisables! Quelles assemblées sereines! Quels impératifs (*awāmir*) respectés! Quelle force accomplie! Quels lieux (*maqāmāt*) révélés! Quelle belle joie! Quels moments enrichissants!

Ses journées étaient agréables, ses réunions étaient honorées, son apprentissage était doux et ses richesses ont assouvi [les gens]. Dieu a dompté ses opposants et ses jaloux. Il s'est appliqué [dans ses actions] et a procuré [du bien aux autres]. Il a orienté en indiquant le chemin [à suivre]. Il était généreux et il a aidé, instruit et guidé jusqu'à ce qu'il ait obtenu des récompenses innombrables, inestimables, indomptables et inchangeables.

Il a éteint le feu de l'obscurité, légiféré sur le licite (*ḥalāl*) et atteint les espérances. Il avait un rang (*maqām*) honoré, un prestige répandu, un honneur inaltéré, un pouvoir étendu, une grandeur immense et beaucoup de pudeur. Il s'est mêlé aux gens comme [la propagation de] la senteur des fleurs et, par son savoir (*'ilmihī*), il a discerné les vues intérieures (*baṣā'ir*) comme [s'il s'agissait]

¹²⁵ La notion de *ġāhil* (ignorant ou non-initié) et de *'āqil* (initié), distinguant de façon systématique deux classes d'Unitaires, n'est pas attestée par les auteurs druzes classiques. Elle est donc postérieure à l'époque de la *dā'wa* (prédication). Kamal Salibi affirme, sans dévoiler ses sources, que cette notion a été instaurée par l'émir al-Tanūḡī (cf. Salibi, « Le Liban », p. 292).

¹²⁶ Le copiste a écrit par erreur *raṣīyya* au lieu de *raṣīna* (réservé) pour désigner le caractère de l'émir.

de regards (*abṣār*) clairs. Il a battu, avec le briquet de son intelligence, le feu éclairant la tyrannie, et a stimulé, par sa grande ardeur les voies de l'aspiration dans la religion et dans le monde (*fi l-dīn wa-l-dunyā*). Il ne se fatiguait pas de rappeler la sagesse (*dīkr al-ḥikma*), ne déviait pas de la porte de Dieu (*bāb Allāh*) pour s'acquérir de la miséricorde (*al-rahma*) et ne manquait pas de s'approcher de la volonté (*al-irāda*) pour remercier les bienfaits [de Dieu]. Il a rapporté les traces (*ātār*) vantées et les a liées aux versets éclairants (*al-āyāt al-mūdiḥa*).

Il était l'océan des excellences, la lune des bonheurs, le soleil de la lucidité et les lumières du feu. Son savoir (*ilmuhu*) et son avis étaient l'anse des ambitions. L'éloquence de sa prononciation et la douceur de ses paroles étaient l'avidité des oreilles. Il était très aimé par les gens [qu'ils soient] âgés ou jeunes, vertueux (*ahyār*) ou méchants (*asrār*). Les petits enfants ne s'arrêtaient pas de l'aimer, les gens éloignés désiraient sa proximité et son amitié et les bonnes personnes étaient heureuses de [recevoir] sa clémence et sa finesse. Celui qui s'est lié à lui, a réussi, et celui qui s'est attaché à lui, a excellé. Sa force était récompensée, sa protection était avantageuse et sa gouvernance a rassemblé. Il a éloigné les freins des sujets et a masqué les signes nocifs. Il était le centre de l'orbite du globe céleste, le flambeau dont les lumières sont très élevées, le cœur de la foi (*īmān*) et l'argument de l'énoncé (*ḥuḡḡat al-bayān*). Il était un océan de justice et était sans égal dans son temps.

Il était une source de douceur, un terrain fertile, un lieu (*maqām*) accueillant et un chagrin de lamentation. Dieu l'a doté de l'avantage du dépassement (*ḥayr al-ziyāda*) et lui a accordé, grâce à l'excellence de ses mœurs, le succès des personnes honorables. Il a transmis sa vertu dans l'influx (*mādda*¹²⁷) et a répandu sa science pour propager la connaissance (*ifāda*¹²⁸). Ainsi, sa prière s'est élevée et il a donné à chaque demandeur (*tālīb*) des directives. Ses joies se sont manifestées et la passion de son amour [spirituel] ne se détériore pas ; elle est profonde et répandue dans les créatures. Dans l'excellence de sa vie, il a accepté parmi eux les méritants¹²⁹.

¹²⁷ Dans les épîtres druzes, l'influx (*al-mādda*) représente la lumière qui émane des hypostases cosmiques. Ces dernières la transmettent aux dignitaires (*ḥudūd*) inférieurs qui, à leur tour, la transmettent aux Unitaires afin de les éclairer. Néanmoins, l'intellect est la seule hypostase qui reçoit l'influx directement de la Divinité ; ceci diverge de l'enseignement ismaélien qui voit dans ce lien entre la Divinité et l'intellect une atteinte au Principe du Créateur et à l'ineffabilité du transcendant.

¹²⁸ Dans la doctrine druze, chaque dignitaire donne l'influx ou la connaissance (*ifāda*) au dignitaire suivant qui le reçoit (*istifāda*) ; le premier est donc le donneur de l'influx (*mufīd*) et le deuxième en est le receveur (*mustafīd*). À ce sujet, voir De Smet, *Les Épîtres*, p. 51, 59, 275, 390.

¹²⁹ Dans le texte : *bi-ḥusn siratīhi qabilahā minhum qubūl al-mustahiqq* (dans l'excellence de sa vie, il l'a accepté d'eux d'une façon méritante).

Il était parmi les gens celui qui instaurait la droiture et retirait le voile. Il répondait aux questions et les ajustait avec les preuves de la vérité (*ḥaqq*) [dépourvues] des souillures (*awsāb*) et des indispositions (*awsāb*). Se sont opposés à lui les gens de la colère, et ont adopté la diffusion de son abondance ceux qui l'ont soutenu intensément. Ainsi, les gens se sont équilibrés et les individus se sont révélés et se sont confrontés. Les adjoints (*lāḥiqīn*) se sont liés aux devançants (*sābiqīn*). Ils ont vaincu et ont été élevés, par la providence de Dieu (*ināyat Allāh*), le Très-Haut, [aussi haut que] l'élévation des montagnes.

Il s'est dressé parmi les gens comme un lion féroce et il les a dévorés de la façon de celui qui ne voit dans la vérité (*ḥaqq*) aucune inflexion et aucune honte. Il les a mobilisés par la force de la science (*ulūm*) et ils se sont mobilisés pour lui comme les articulations qui s'animent. Ainsi, ils se sont munis de patience et ont été, dans le bonheur, les témoins des secondes, des heures, des jours et des époques¹³⁰. Les bontés et les bénédictions (*barakāt*) émanant de lui ont atteint les contrées les plus lointaines et s'y sont répandues. Il n'y avait que le meilleur entre les grands et les humbles, et entre les tyrans et les obéissants. Les bonnes personnes se sont distinguées et se sont dressées parmi les hostiles. Il a proclamé les jugements parmi eux, et leur a fait parvenir, avec l'impératif de Dieu et de Son prophète (*amr Allāh wa-rasūlihi*), la voie de la bienfaisance. La mention de son œuvre a atteint les autorités égyptiennes (*al-diyār al-miṣriyya*) et sa vie, pleine de mérites, est devenue célèbre auprès des gouverneurs syriens (*al-mamālik al-šāmiyya*). Les plus grandes personnes et les chefs des États ont mentionné son essence (*ma'ānīhi*) et sa constitution (*mabānīhi*). Il a acquis, grâce à sa bonne chance et à ses efforts, une grande espérance.

Il se dressait dans la divine providence (*qā'im bi-l-'ināya l-ilāhiyya*), accédait aux rangs supérieurs et reconfortait les âmes loyales (*al-nufūs al-waliyya*). Il était une ombre protectrice, une bonne action et un illustre imam. Il a approuvé celui qui louangeait la grâce apparente et a élevé celui qui annonçait la gloire gagnante. Les gens, devant lui, étaient comme visés par le chasseur. Reconnaître ses mérites et la place de sa position [c'était comme] se jeter sur la réussite. Son dépassement, ses prêches et son enseignement étaient les attaches de la délivrance. Il orientait les voies de la sagesse (*al-ḥikma*) et ses disciples apprenaient de lui par absorption (*imtisās*), comme un navire, naviguant sur l'océan de la paix, que la délivrance emprunte pour atteindre le paradis de la résurrection (*al-qiyāma*).

¹³⁰ Littéralement: «Ainsi, ils se sont armés des vêtements de la patience et ont observé, dans les positions du bonheur, les témoins des secondes, des heures, des jours et des époques» (*fa-tadarrā'at bi-malābis al-ṭabāt wa-stabšarat fi mawāqif al-su'ūd al-šubūd al-laḥazāt wa-l-sā'āt wa-l-ayyām wa-l-awqāt*).

Les gens de son époque ont vu la nécessité de lui attribuer le rang d'imam car il a prèché (*da'ā*) dans toutes [les contrées] les bienfaits de l'immense Seigneur (*al-rabb al-'azīm*) et, pour son propre salut, il a reconnu le grand Imam (*al-imām al-karīm*) ainsi que ses fidèles amis (*awliyā' ihī l-muḥliṣīn*). Il a savouré la délivrance (*fawz*) avec les victorieux (*fā'izīn*) et a trouvé du plaisir à résister aux impétuosités afin d'accéder au rang de la vérité de la certitude (*ḥaqq al-yaqīn*). Ses affaires ont évolué, ses écrits ont ébloui, ses récompenses se sont propagées, son dévouement et sa sincérité ont été connus et son authenticité à l'égard des devançants (*sābiqīn*) a été abondante. Il était parmi les pieux et a demandé de s'élever le Jour de la rencontre (*yawm al-liqā'*).

Il a légué les *waqfs* (biens de mainmorte) aux méritants et a dépensé la plus grande partie de sa fortune sur les pauvres et les démunis, [en suivant] la voie des pieux (*muttaqīn*). Il a siégé dans le lieu de Sa dévotion (*maqām 'ibādatihi*) et il est resté dans l'attente en se résignant au jugement du Seigneur des Mondes (*rabb al-'ālamīn*). Il renonçait aux passions de la vie et souhaitait [accéder] à l'éternité et à ses richesses. Il espérait son départ et était innocent par la grâce du Seigneur, le Majestueux (*al-rabb al-ḡalīl*). Il se dressait en se remettant [à Lui] et obéissait, dans l'ombre de [Ses] faveurs, jusqu'à ce que la durée de sa vie soit terminée.

Sa mort a eu lieu le samedi dix-sept ḡumāda II de l'année 884/1479. Le vouloir (*al-mašī'a*) s'est réalisé et le Seigneur des créatures (*rabb al-bariyya*) l'a emporté, comme Il le voulait et là où Il le voulait, de l'étendue de la vie aux largesses de l'éternité. Ainsi, le soleil de l'existence s'est couché entre les cloisons étroites des sépultures. Ce fut une calamité imprévue, un malheur considérable, une dure épreuve et une grande perte dont le feu a été attisé et dont la divulgation a brûlé les cœurs. J'ai alors écrit un poème [décrivant] quelques-unes de ses qualités et la grandeur de son périple, et [exprimant] la peine de se séparer de lui¹³¹.

Ensuite, le crieur a annoncé sa mort. Les gens sont apparus et ont clamé certaines de ses qualités sans être capables [de les énumérer entièrement] et loin de lui rendre entière justice à travers leurs éloges. Les contrées ont été secouées et se sont agitées. Ses habitants ont été affaiblis et se sont excités. Aucune personne jeune ou âgée ne pouvait que s'écrier et se sentir abandonnée et stupéfaite. Aucune personne proche ou lointaine ne pouvait que se remémorer ses paroles comme si la vie était poussière. Et, toute personne présente ne pouvait qu'avoir un débordement de larmes. Les gens ont trébuché¹³²

¹³¹ À plusieurs reprises, Ibn Naṣr illustre son récit par des vers que nous n'avons pas intégrés dans la présente traduction.

¹³² Dans le texte: «les gens ont trébuché sur leur queue» (*tata' aṭṭaru l-nās bi-adyālibā*).

et ont été démembrés. Ils l'ont réclamé auprès de leur Seigneur [et ont regretté] que sa mort ait devancé la leur. Ils étaient comme un serpent ayant été balancé dans le feu sans avoir eu le choix et sans trouver d'échappatoire. Les gens étaient ébahis de façon à ne plus se rendre compte de leurs malheurs et à ne plus lui trouver d'équivalent. Ils avaient le désarroi de celui qui a perdu sa providence (*ināyatibi*). Ses intentions ont abandonné les gens, ses prières ont cessé, son affection s'est retirée, son édifice (*bināhu*¹³³) s'est effondré, son refuge s'est détérioré, les malheurs se sont intensifiés, son édifice (*bināhu*) a disparu, ses aspirations ont disparu et ce qu'il souhaitait est devenu difficile [à obtenir].

Les gens se sont écriés et se sont agités [comme] l'agitation des horizons. Ils ont brûlé dans le feu de la tristesse et sont apparus ébranlés. Ils étaient secoués par ce malheur, [comme] les secousses des vagues, jusqu'au moment où un événement, éblouissant les yeux, est survenu. Durant cette grande journée, le silence s'était installé et les paupières avaient absorbé les larmes. On ne rencontrait que des personnes déroutées par le drame, bouleversées par la tourmente et multipliant sa remémoration. Les gens sont venus des contrées lointaines. C'étaient des hommes et des femmes, des vieux et des enfants, des jeunes garçons et des jeunes filles. Même des vieillards diminués sont venus en se déplaçant à l'aide d'une canne. Ils ont montré leur loyauté (*walā*) jusqu'à ce qu'ils aient été incapables de cacher leur faiblesse. Leur agitation s'est accentuée comme le vent qui se lève et l'océan qui s'agite.

Ô quelle journée! Les yeux n'avaient jamais vu un pareil rassemblement et personne n'a atteint une telle grandeur le jour de son trépas. Les grands, les vertueux (*ahyār*), les amis, les savants (*ulamā*) et les purs (*abrār*) se sont avancés et ont dit :

Ô quelle perte, quel drame, quel désastre et quelle humiliation impuissante! Notre islam est affaibli (*da'ufa islāmunā*) et notre voile a été retiré. La porte de notre lieu de retour [auprès de Dieu] (*bāb ma'ābinā*) s'est refermée et nos causes (*asbābunā*) se sont retirées. Nous sommes rendus orphelins, abandonnés par le père charitable et bienveillant. Nous avons revêtu le vêtement de l'humiliation après avoir été au sommet de la gloire. En nous ouvrant les portes des grandes vérités (*huqūq*), les bonnes intentions se sont clarifiées et les actions blâmables ont été renversées et affaiblies. Les crimes ont été suspendus et l'état de facilité a disparu. [Gagner] la délivrance est devenu plus dur, et [obtenir] la réussite s'est révélé plus difficile. La lumière du matin a disparu et la lanterne s'est éteinte. Nous sommes ainsi restés dans la nuit qui s'est abattue et dans une profonde tristesse, [ainsi

¹³³ Son édifice (*binā uhu*) est écrit *bināb* dans le texte. C'est une influence dialectale car les Druzes, dans leur langage parlé, ne prononcent pas la *hamza*; elle est soit supprimée soit remplacée par le «y», par exemple *qā'il* (narrateur) devient *qāyil*. Par édifice, Ibn Naṣr fait probablement référence à l'enseignement d'al-Tanūḥi.

que] dans une affliction oppressante et dans un chagrin ténébreux. Nous sommes dans une impasse de mauvais augure (*ṭālī nuḥūs*) et de malheur permanent. Cependant, avec la volonté (*irāda*) du Victorieux, nous sommes entre les mains du Puissant et dans un lieu (*maqām*) aussi élevé que le rang de la personne patiente.

Ô hommes! Devant ce grand malheur, ayez beaucoup de patience et [voyez] en cela l'obéissance à un impératif (*amr*). Lui, que Dieu lui accorde Sa miséricorde et Ses bonnes-grâces, vous exhortait à la patience et vous mettait en garde contre la désobéissance à l'impératif (*amr*). La patience était son moyen, le dévouement était son instrument et la proximité de Dieu était son don. Ne modifiez pas son édifice (*mabnāhu*¹³⁴), n'abandonnez pas ses actions et ne cessez pas de vous le remémorer (*dikrihi*). C'est lui qui vous a protégés sous son ombre, élevés à son niveau et adoptés comme ses amis et sa famille. Rappelez-vous de celui qui vous a éloignés [des passions], menés [à la repentance] et incités [à vous préoccuper de Dieu]. Il a œuvré jusqu'à ce que vous ayez un bon lieu de retour [auprès de Dieu] (*ḥasuna ma'ābukum*) et que vos causes soient suspendues [auprès de Dieu] (*ta'allaqat asbābukum*). Il était un don du Donateur (*al-Wāhib*) et un bienfait pour les demandeurs (*ṭālīb*). On le tromperait avec les mauvaises actions, et on le couvrirait de justesse en respectant l'impératif (*amr*), les interdictions et les [bonnes] actions.

Que Dieu, le Très-Haut, lui accorde Sa miséricorde et qu'Il l'assiste comme Il aurait assisté un obéissant avisé! Qu'Il lui accorde le succès comme Il l'aurait accordé à un dévoué réussi! Qu'Il lui offre Sa proximité comme Il l'aurait offerte à un bon serviteur! [De son vivant, l'émir] a interdit [aux gens] d'interpeller les morts durant les enterrements et a insisté là-dessus. Il a donné aux gens la force, c'est-à-dire la force pour obéir à l'impératif de Dieu (*amr Allāh*) et pour entreprendre l'ascension (*mi'rāḡ*), [et la force] pour accomplir la vérité (*ḥaqq*) et pour se réjouir (*ibtihāḡ*). L'interpellation des morts fait partie des coutumes vulgaires et blâmables et des pratiques infâmes et condamnables. Les aînés, les vertueux (*abyār*), les gnostiques (*'urafā'*¹³⁵) et les purs (*abrār*) lui ont obéi. Il a œuvré pour éliminer cette pratique dans les contrées. Ensuite, il a ordonné aux femmes d'arrêter les lamentations [durant les enterrements] et leur a dit que c'était humiliant, infâme et diffamatoire. Il a insisté là-dessus et a dénigré [cette pratique]. À ce sujet, il a dressé des arguments (*ḥuḡaḡ*) et les a expliqués. Il a dit à l'ensemble de ses disciples :

¹³⁴ Dans ce passage, *mabnā* fait clairement référence à l'enseignement d'al-Tanūḥī. Néanmoins, nous avons préféré le traduire par édifice qui est une traduction plus littérale mais, à notre sens, plus fidèle au texte arabe.

¹³⁵ Littéralement : ceux qui connaissent. Dans le texte, *'urafā'* prend le même sens que *'arifūn* (gnostiques).

Si Dieu me supprime la vie, qu'aucune voix ne se lève pour moi et qu'aucun cri de lamentation ne se dégage à cause de cette mort. Par contre, rassemblez-vous autour de moi et faites preuve de grande patience. Récitez le Coran (*iqra' ū l-Qur'ān*) sur le cadavre et psalmodiez (*tartil*). Rappelez-vous des prêches et multipliez la *basmala* (*tablil*) et la glorification de Dieu (*takbīr*). Parmi vous, la personne [la plus] distinguée et illustre se rapprochera de moi (*yataqarrabu ilayya*¹³⁶). Même si mon temps se termine et la porte (*bāb*) de mon éloignement apparaît, et [même si] je suis déposé dans la fosse tombale, continuez à suivre ma ligne de conduite honorable et à vous rappeler de mes prêches (*mawā'izī*). Mon âme (*nafsī*) se dissocie (*bariyya*¹³⁷) de l'âme (*nafs*) de celui qui manque à ce testament (*waṣiyya*).

On a suivi sa parole et on a obéi à son commandement (*amruhu*), à ses interdictions et à ses vertus (*afḍālihi*). On a aboli les ferventes prières (*munāḡāt*) et les lamentations. On a déclaré le respect de ceci et on en a fait un exemple pour les bons (*ṣāliḥīn*) et une bonne pratique pour les obéissants (*muttabī'in*); les bien guidés (*muhtadīn*) seront récompensés par Dieu. Les gens, [plongés] dans une grande tristesse et dans un chagrin mémorable, [atteints] d'une blessure démesurée, faisaient des efforts jusqu'à ce que [le mort] ait été porté à sa maison. Ils l'ont posé dans une bassine et le laveur a effectué les obligations religieuses (*al-furūd*). Ainsi, s'est accompli ce qui lui a été prescrit (*mafrūḍahu*). Se sont [ensuite] élevées [les formules] de la glorification de Dieu (*takbīr*) et de la *basmala* (*tablil*), ainsi que les paroles de vénération (*ta'zīm*), de déférence (*tabḡīl*), de vénérabilité (*taghlil*) et de prédilection (*tafḍīl*). Les savants ('*ulamā'*) ont récité le Coran, ont murmuré¹³⁸ l'énoncé (*al-bayān*) et ont multiplié les invocations (*du'ā'*). Les paroles sont incapables de décrire ce moment auquel on n'a jamais vu de semblable.

Ils l'ont porté jusqu'à son cercueil et l'ont posé sur son lit [de mort]. Les implorations (*āwāl*) ont commencé autour de lui et [son cercueil] a été porté sur les épaules des hommes comme une montagne élevée. Sa lumière était d'un grand éclat. Les gens ont été bénis par ses lumières et ont perçu ses mystères (*asrāruhu*). Que Dieu le récompense!

¹³⁶ Dans ce discours, al-Tanūḥī fait probablement référence à la personne qui lui succèdera.

¹³⁷ Le verbe *bariyya* correspond à *barī'a* (voir *supra*, note 133). La dissociation (*barā'a*) est l'un des sept préceptes instaurés par Ḥamza dans la Loi spirituelle (*al-ṣarī'a l-rūḥāniyya*) et consiste à se dissocier des démons (*abālisa*) et de la tyrannie (*fiḡyān*); voir l'Épître 7 du Canon druze. Cette notion représente dans l'ismaélisme le sens ésotérique de l'ablution (cf. De Smet, *Les Épîtres*, p. 71, 171, 501).

¹³⁸ Dans le texte, l'utilisation du verbe *aḡ'ala* (faire ou rétribuer) n'est pas claire. S'agissant de l'Énoncé (*al-Bayān*) qui fait référence à l'enseignement de Ḥamza et qui ne peut pas être dévoilé aux non-initiés, Ibn Naṣr aurait employé *aḡ'ala* dans le sens de la « récitation par le cœur ».