

Wissam Halabi-Halawi\*

## *L'arbitrage et la médiation des cheikhs religieux chez les Druzes du Gharb au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>*

**Résumé :** Dans la Syrie du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, la contrée du Gharb n'était pas druze dans sa totalité, comme d'aucuns ont pu l'écrire ; elle contenait, en revanche, un groupe d'Unitaires, initiés au *tawhīd* druze, qui s'organisaient à la marge des institutions étatiques, en élaborant leurs propres règles de droit. Cet article examine le rôle social de l'arbitre et du médiateur, à partir de chroniques locales et de textes normatifs. L'arbitrage (*taḥkīm*), attesté à l'époque encore archaïque de l'émir al-Sayyid (m. 884/1479), disparaît des traités juridiques plus tardifs au profit de la conciliation (*ṣulḥ*) que tentaient le « collège de médiateurs » et le « *sāyīs* », à la fois juge et médiateur. Chez les Druzes, le *ṣulḥ* semble avoir été le mode privilégié de règlement des litiges, soustrayant aux tribunaux étatiques des conflits internes à la communauté.

**Mots-clés :** Syrie, Gharb, druzes, *tawhīd*, arbitrage, *ḥakam*, médiation, *ṣulḥ*, *sāyīs*

**Abstract:** *Arbitration and Mediation in the 9<sup>th</sup>/15<sup>th</sup> Century among the Druze of the Gharb.* In 9<sup>th</sup>/15<sup>th</sup> century Syria, the Gharb region was not entirely Druze, as some have written. The region hosted a group of Unitarians who had been initiated into the Druze *tawhīd*, and who were organized at the margins of State institutions, and had developed their own law. This article analyses the social role of arbitrators and mediators, drawing from local chronicles and normative sources. Arbitration (*taḥkīm*) as documented during the archaic period of the Emir al-Sayyid (d. 884/1479), disappeared from later legal treaties, replaced by conciliation (*ṣulḥ*) carried on by a “College of mediators” and the “*sāyīs*”, both a judge and a

---

\* Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne/UMR 8167 Orient et Méditerranée

1 Je tiens à remercier Mathieu Tillier dont les remarques ont enrichi ce texte.



mediator. Among the Druze, the *ṣulḥ* soon emerged as the preferred mode for settlement of litigation, by solving conflicts outside the bounds of State justice.

**Keywords:** Syria, Gharb, Druzes, *tawḥīd*, arbitration, *ḥakam*, mediation, *ṣulḥ*, *sāyis*

## Introduction

Sous le règne des sultans mamelouks, la région du Gharb, située sur le flanc ouest de la montagne surplombant Beyrouth, faisait partie de la *wilāya* ou district de cette ville et donc de la province de Damas (Gaudefroy-Demombynes, 1923 : 74 ; Salibi, 1979 : 131). Le Gharb est connu grâce à la célèbre chronique de Ṣāliḥ b. Yaḥyā, qui prit soin de rédiger l'histoire de sa famille, les Banū Buḥtur. Proches des pouvoirs successifs que connut la Syrie durant le règne des Bourides<sup>1</sup> puis celui des Ayyoubides (Eddé, 1999 : 285), les Banū Buḥtur se virent investis de hautes responsabilités notamment à l'époque mamelouke, où ils prirent le titre non officiel d'« émirs du Gharb », comme l'attestent Ibn Yaḥyā et d'autres auteurs arabes (al-'Asqālānī, *al-Durar* : II, p. 31 ; al-Ṣafadī, *A'yān* : II, 265-268). À tort, les descendants de Buḥtur, ancêtre éponyme du lignage, ont longtemps été associés aux *muwaḥḥidūn* druzes (Salibi, 1961), alors qu'ils étaient la figure de proue d'un islam local pouvant être assimilé à un druzisme exotérique<sup>2</sup>.

Occupant le même espace rural, un autre groupe, constitué d'émirs et de cheikhs qui se désignaient par le nom de « *muwaḥḥidūn* », menait à bien une action culturelle auprès des plus démunis de la population. C'est en tout cas l'objectif qu'ils s'étaient fixé au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle (H.-Halawi, 2011 : 161), quand bien même nombre de leurs chefs étaient de grands émirs, à l'instar de l'émir al-Sayyid (m. 884/1479) dont il sera question plus loin. Le *tawḥīd*, terme désignant « la profession de l'Unicité » dans l'islam, fut le nom que les premiers druzes donnèrent à leur doctrine et, partant, à leur mouvement (De Smet, 2007 : 4-5). Pour les Unitaires druzes, il s'agit toutefois d'un *tawḥīd* différent de celui enseigné aux musulmans, sunnites ou chiites, puisqu'une « troisième voie » leur est indiquée dans la *Ḥikma* ou Canon druze (De Smet, 2007 : 70). Le *tawḥīd* druze, qui sera désigné ici par druzisme, avait gagné en partie les habitants du Gharb, à commencer probablement par les milieux les plus savants, avant que la volonté d'organiser le groupe ne naisse chez les initiés illustres du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle. C'est alors que la figure d'al-Sayyid émergea et que des traités de droit furent rédigés par la suite pour soumettre les adeptes – ou la « communauté » des religieux, c'est-à-dire les « *muwaḥḥidūn* du Gharb » – à un ensemble de règles claires et spécifiquement druzes.

1 Le premier diplôme (*manshūr*) fut accordé par l'atabeg Tuḡhtakīn à Buḥtur, fondateur éponyme de la famille. Rappelons que l'atabeg Tuḡhtakīn décéda en l'an 522/1128 (Mouton, 1994 : 32-39), alors qu'Ibn Yaḥyā (*Ta'rikh Bayrūt* : 40) date curieusement ce document de muḥarram 542/juin 1147.

2 Sur l'islamité de plusieurs personnalités notoires appartenant à la famille de Buḥtur, voir entre autres les indications apportées par Ibn Yaḥyā (*Ta'rikh Bayrūt* : 62, 173, 193).

Le rôle d'arbitre de l'émir al-Sayyid est examiné dans la première partie de cet article, les autres fonctions que la tradition druze lui attribue ayant fait l'objet d'un précédent travail (H.-Halawi, 2014). Je me pencherai ainsi sur le cadre de cette justice arbitrale, au demeurant non confessionnelle, et sur le choix de l'arbitre qui reposait sur la célébrité d'al-Sayyid et sur son autorité individuelle. Inévitablement, la valeur de la sentence arbitrale de l'émir doit être interrogée, afin de comprendre comment elle se définissait par rapport à la justice institutionnelle. La seconde partie porte sur la médiation de chefs religieux de haut rang dans les conflits conjugaux. La théorie juridique, décrivant des cas de résolution des litiges, permet de mesurer l'importance du *sullḥ* (arrangement à l'amiable) dans le *tawḥīd* druze, puis d'explorer sa mise en œuvre, dans la pratique, par le « cheikh du village » et le *sāyis*. L'objectif est d'approfondir notre connaissance du fonctionnement et de l'organisation du groupe des Unitaires, qui semblait alors se soustraire à l'autorité de l'État.

## L'arbitrage, une pratique populaire

La chronique d'Ibn Sbāṭ (m. v. 926/1520) et d'autres récits de nature hagiographique, à l'instar de l'éloge rédigé par Ibn Naṣr (m. 898/1492), décrivent le Gharb durant une période charnière de son histoire, où l'organisation de la communauté des Unitaires druzes conservait les traces d'un fonctionnement archaïque. À l'époque, les institutions druzes n'existaient pas encore et tout reposait sur les qualités personnelles et sur le prestige d'hommes illustres. L'émir al-Sayyid, figure célèbre et hautement symbolique, est ainsi décrit dans les sources comme étant à la fois *ḥākim*, *ḥakam*, cheikh, maître et *faqīh*.

### L'émir al-Sayyid, un arbitre de renom

Le plus illustre des savants druzes du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, l'émir al-Sayyid, dont bon nombre de disciples se réclament (H.-Halawi, 2014 : 117-118), est connu, en partie, grâce à la notice biographique d'Ibn Sbāṭ (*Ta'riḫ* : II, 877-900). Ce dernier le présente comme un célèbre *'ālim* (savant), maîtrisant les arcanes de l'islam et du *fiqh* (droit musulman). Il apparaît de surcroît comme un arbitre privilégié, que les habitants d'autres contrées consultaient en vue de recourir à son *taḥkīm* (arbitrage).

Les adversaires (*khuṣūm*) se querellaient dans les provinces sans que les cadis (*ḥukkām*) de ces contrées n'aient été en mesure de résoudre leurs litiges ; ils se disaient alors : « L'émir Jamāl al-Dīn al-Gharbī est notre arbitre (*bayna-nā al-amīr Jamāl al-Dīn al-Gharbī*). » Quand ils venaient le voir, l'émir leur disait, aussitôt qu'ils achevaient d'exposer leur différend : « Vous venez de loin, il est donc dans nos<sup>3</sup> devoirs de vous livrer, dans la mesure du possible, la vérité (*ḥaqq*). » Puis il déclamaient une série d'exhortations

---

3 Au pluriel dans le texte arabe.

bouleversantes et rendait sa sentence (*yaḥkum bayna-humā*) selon ce qu'il considérait comme légal (*bi-mā yarā-hu shar'an*) ou en procédant à une conciliation (*muṣādaqa*). Ceux-ci rentraient ainsi satisfaits, soumis (*muslimīn*) et reconnaissants ; d'ennemis, ils retournaient chez eux en amis. (Ibn Sbāt, *Ta'riḥ* : II, 888)

Ainsi Ibn Sbāt décrit-il, à la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle ou au tout début du siècle suivant, la juridiction arbitrale d'al-Sayyid. Est-ce seulement pour faire l'éloge de ce dernier ou, aussi, pour contribuer à la construction de la figure sayyidienne alors amorcée ? Toujours est-il que l'auteur rend compte d'une justice arbitrale extraétatique à laquelle nombre de personnes, issues probablement de milieux ruraux, se soumettaient délibérément. Il est difficile de mesurer l'étendue de cette pratique à partir du récit d'Ibn Sbāt, celui-ci étant l'unique témoignage que nous possédons sur ce sujet. La notoriété exagérée d'al-Sayyid porte toutefois à croire qu'Ibn Sbāt, dont le père était un élève de l'émir, voit en lui un modèle de justice reconnu non seulement par les habitants du Gharb, mais aussi par des habitants d'autres contrées, parfois lointaines :

Pour le rencontrer, les adversaires venaient des confins des pays qui s'étendaient des environs de Şafad ou des alentours d'Alep jusqu'à la lisière de Tripoli ou les hauteurs de Baalbek, ou encore jusqu'au voisinage de Damas. L'émir [al-Sayyid] ne connaissait ni leurs origines ni leur pays d'appartenance. Pourtant, chacun [d'eux] rentrait [dans son pays] extrêmement satisfait de la sentence prononcée (*bimā waḥḥa-hu bayna-humā*) et se montrait fort reconnaissant de la faveur rendue. (Ibn Sbāt, *Ta'riḥ* : II, 888-889)

Pourquoi les adversaires se déplaçaient-ils de si loin ? N'avaient-ils pas accès à une autorité arbitrale dans leur pays ? Il est tout aussi étonnant qu'Ibn Sbāt évoque l'incapacité des cadis des provinces à départager les plaideurs, voire à prononcer un jugement pouvant satisfaire les deux parties : « Les *ḥukkām* (cadis) de ces contrées n'étaient pas en mesure de résoudre le litige des plaideurs (*khuṣūm*). » Dans le texte, les *ḥukkām* peuvent néanmoins être des arbitres – et non des cadis (cf. Voguet, 2014 : 121-122) –, l'auteur n'utilisant pas ce terme au singulier pour que l'on puisse savoir s'il évoque précisément le *ḥākīm* (cadi) plutôt que le *ḥakam* (arbitre).

En tout cas, il ne s'agit pas ici d'Unitaires druzes qui seraient venus de loin à la recherche d'un arbitre appartenant à la communauté, afin de les départager selon les règles d'un quelconque droit communautaire<sup>4</sup>. Parmi les adversaires qui sollicitaient l'arbitrage d'al-Sayyid, Ibn Sbāt évoque en effet des personnes étrangères et de religion différente : « Il arrivait à [al-Sayyid] d'être sollicité par des *dhimmī*-s (protégés), juifs et chrétiens. » (Ibn Sbāt, *Ta'riḥ* : II, 889) De surcroît, l'auteur met en avant la justice arbitrale d'al-Sayyid, une justice équitable, écrit-il, puisque l'émir « ne favorisait aucun des plaideurs » (*ibid.* : 888) et « ne connaissait ni [leurs] origines ni [leur] pays d'appartenance » (*ibid.* : 889). Al-Sayyid, en plus

4 À notre connaissance, le droit druze dont il sera question plus loin n'était pas encore établi à l'époque d'al-Sayyid. Les règles que ce dernier cherchait à imposer au groupe des religieux du Gharb relevaient alors des bonnes mœurs et intégraient un enseignement religieux plus large (H.-Halawi, 2014 : 112-117).

d'être un homme de religion (H.-Halawi, 2014 : 107-109), était ainsi un homme probe qui respectait la stricte égalité entre les plaideurs ; son arbitrage aurait été recherché pour la garantie qu'offraient ses valeurs morales, attachées à sa réputation de savant et d'homme pieux, et pour le prestige dont il jouissait aux yeux de ses contemporains. Dans les anecdotes présentées par Ibn Sbāt, l'émir al-Sayyid se serait donc substitué aux cadis ou à d'autres arbitres, sans qu'on ne lui connaisse, en fait, une quelconque position institutionnelle (cf. Hentati, 2007 : 182-186).

La justice arbitrale décrite par Ibn Sbāt correspond à celle d'un savant plutôt qu'à celle d'un homme du peuple, ce qui rappelle le choix d'un arbitre parmi les élites, à l'instar du *kāhin* ou du *'arīf*, au premier siècle de l'hégire (Serjeant, 1983 : 122-127 ; Simonsohn, 2011 : 73-76, 236 ; Tyan, 1938-1943 : I, 52). Possédant à la fois une sagesse éminente et un savoir religieux, l'émir al-Sayyid apparaît donc, dans la littérature locale, comme l'arbitre idéal auquel les plaideurs, quelles que soient leur appartenance religieuse ou leur origine, viennent de loin pour soumettre leurs affaires. Voici ce qu'Ibn Naṣr, disciple d'al-Sayyid et contemporain d'Ibn Sbāt, écrivait de son côté au sujet de son maître : « Il invitait à la bonté et servait d'exemple aux gens. » (H.-Halawi, 2011 : 145)

Et Ibn Naṣr d'ajouter : « Dans les contrées<sup>5</sup>, il fut soutenu par un groupe d'hommes et de femmes qui s'empressaient vers lui et qui se reposaient sur lui dans leurs affaires. » (*Ibid.*) Ce récit corrobore les propos d'Ibn Sbāt, lequel indique qu'al-Sayyid aurait arbitré les conflits des habitants du Gharb qui étaient issus des catégories populaires comme des élites locales : « Il était sollicité autant par des notables que par des gens du peuple, et autant par des êtres proches que lointains. » (Ibn Sbāt, *Ta'rikh* : II, 889) Les « êtres proches » évoqués ici sont les Unitaires druzes du Gharb auxquels l'émir se serait adressé au premier chef dans son action réformatrice (H.-Halawi, 2014 : 110-112). Les traités inédits de droit druze élaborés plus tard, probablement par les disciples d'al-Sayyid, témoignent d'une justice locale et communautaire adoptée par les membres du groupe (voir *infra* l'exemple du *Sharh*). Ces derniers, désignés comme *muwahiddūn* dans les traités qui reprennent une terminologie propre à la *Ḥikma* (De Smet, 2007 : 4-5), seraient ceux qu'Ibn Naṣr appelle les « vertueux (*akhyār*) » (H.-Halawi, 2011 : 144, 146) et Ibn Sbāt les « gens proches » de l'émir, c'est-à-dire les initiés rompus au sayyidisme. Ils auraient ainsi constitué un groupe politico-religieux qui s'opposait aux « méchants (*ashrār*) » et aux gens de l'ignorance (*ahl al-ghafala*) » (*Ibid.* : 146), c'est-à-dire aux hommes puissants de la société. Si le droit druze et, par conséquent, la justice au sein de la communauté étaient encore, à l'époque d'al-Sayyid, à un stade archaïque, Ibn Naṣr montre dans son récit très élogieux que l'émir aurait « légiféré, décidé, jugé et exécuté. » (*Ibid.* : 147) Contestant la légitimité des Mamelouks ou de leurs représentants locaux, comme l'écrit Mathieu Tillier (2009 : 307) à propos des Abbassides, « les adhérents de courants politico-religieux acceptaient difficilement

---

<sup>5</sup> Dans le texte d'Ibn Naṣr, les contrées se limitent à la région du Gharb.



de soumettre leurs affaires au *cadi* » ; c'est ce que Néophyte Edelby (1950 : 269) appelle « l'autonomie juridictionnelle ».

## La procédure d'arbitrage

Dans un autre passage, Ibn Sbāt apporte des précisions précieuses sur le déroulement de l'arbitrage :

[Les plaideurs] venaient voir [al-Sayyid] pour régler leur litige ; ils l'écoutaient et se soumettaient à sa décision (*mā yushīr bi-hi*). En fait, les adversaires rentraient satisfaits de sa sentence (*amr*) car, lorsqu'ils se présentaient à lui, il commençait par les exhorter de belle manière, leur demandait ensuite de s'engager (*ya'khudh al-'ahd*) à respecter son jugement (*yasma'ū qawla-hu*), les réconciliait (*yulāṭif bayna-humā*), enfin, conformément à sa vision des choses (*mā yarā-hu*). Ils acceptaient alors sa décision (*yujībū ilā qawl-ihī*), et ce sans oppression ni contrainte, car il ne favorisait aucun des plaideurs, même si l'un d'eux faisait partie des personnes qui lui étaient les plus chères. (Ibn Sbāt, *Ta'rikh* : II, 889)

Ceci donne à penser que la justice arbitrale qui existait dans le Gharb était, sinon similaire, du moins comparable en certains points à celle que l'on retrouve ailleurs en terre d'Islam (Tillier, 2009 : 310 ; Tyan, 1938-1943 : I, 65-80). La sentence rendue par al-Sayyid suivait, en effet, une procédure ordinaire d'arbitrage : pour régler leur différend, les plaideurs devaient consentir, au préalable, à désigner une personne privée comme *ḥakam*. Le choix de celui-ci parmi les hommes dignes de confiance intervient également durant cette phase antérieure au jugement, comme l'écrit Ibn Sbāt à propos des adversaires qu'il donne en exemple : « L'émir Jamāl al-Dīn al-Gharbī est notre arbitre (*bayna-nā al-amīr Jamāl al-Dīn al-Gharbī*). » Suivait la phase du procès où les plaideurs se présentaient devant al-Sayyid, lui demandant de les départager. N'ayant pas de pouvoir coercitif, l'arbitre exigeait des plaideurs un engagement (*ya'khudh al-'ahd*) – peut-être un serment ? – à se soumettre à la sentence arbitrale.

Une fois que les adversaires avaient promis d'exécuter sa sentence (*yasma'ū qawla-hu*), l'émir al-Sayyid rendait « son jugement », lequel, dans le texte d'Ibn Sbāt, se traduit par des vocables de force inégale : l'auteur utilise tantôt le terme « *amr* » ou ordre, tantôt l'expression « *mā yushīr bi-hi* (ce qu'il indique) » et tantôt le terme « *qawl* », plus difficile à interpréter. En effet, le mot « *qawl* » renvoie, dans l'absolu, à la « parole », sans pour autant intégrer la notion de jugement, alors qu'Ibn Sbāt évoque ici tout bonnement la décision arbitrale annoncée oralement par al-Sayyid ; ce dernier n'avait-il pas exigé des conditions garantissant l'exécution de sa sentence ?

Bien que les plaideurs se soient engagés à se soumettre à la sentence (*amr, qawl*) d'al-Sayyid, la justice arbitrale de ce dernier n'avait aucune force exécutoire : « Les adversaires, écrit Ibn Sbāt, acceptaient sa décision sans oppression ni contrainte. » Comme le montre Emile Tyan (1938-1943 : I, 79), « l'exécution des sentences des *ḥakam* n'était assurée par aucune autorité officielle. [...] C'est ainsi qu'en fait on voit des plaideurs, ayant perdu leur procès, qui refusent d'exécuter la sentence. »

De son côté, Mathieu Tillier (2009 : 311) nous apprend qu'à l'époque abbasside la « parole » du *ḥakam* n'avait pas « le même statut juridique que le jugement du *cadi* », car elle était « comparable à un contrat (*'aqd*) qui ne lie que ses signataires ». Pourquoi les plaideurs venaient-ils de si loin porter leurs affaires devant al-Sayyid, alors que son jugement n'égalait pas juridiquement celui d'un *cadi* de leur contrée ? La raison avancée par Ibn Sbāt, soit l'incapacité des autres *ḥukkām* à départager les adversaires, est-elle recevable ?

Si Ibn Sbāt présente sous cet angle les *cadis* ou arbitres des contrées, ce ne serait pas tant pour critiquer leur juridiction que pour exalter l'image d'al-Sayyid. En le distinguant de ses contemporains, l'auteur attribue en effet à l'émir un prestige qui dépasse celui des autres *ḥukkām* : il serait plus apte qu'eux à rendre la justice. La valeur de la sentence prononcée par al-Sayyid, bien qu'elle n'eût aucune force exécutoire, celui-ci n'ayant pas de position institutionnelle, aurait donc découlé de la qualité de son jugement et de son autorité individuelle.

Nonobstant la complexité du témoignage des auteurs contemporains d'al-Sayyid, qui mérite un examen plus approfondi, quelques hypothèses sont intéressantes à retenir : celui-ci aurait joué un rôle d'arbitre privilégié grâce à son prestige personnel et à sa qualité d'homme de religion, et non grâce à une quelconque fonction officielle. De plus, l'arbitrage aurait été une pratique courante, si bien que la sentence prononcée par une personne privée aurait pu supplanter, pour certains litiges, la justice de l'État. De là se seraient soustraits aux institutions judiciaires courantes des conflits qui rythmaient le quotidien des gens de l'époque.

Il faut ainsi conclure à l'existence, dans les contrées rurales de la Syrie prémoderne, d'une justice arbitrale rendue par des personnes savantes ou considérées comme telles par leurs contemporains. Cette justice, s'organisant en marge des juridictions officielles (cf. Voguet, 2014 : 122-123), se serait adressée à l'ensemble des habitants des contrées, indépendamment de leur origine ou de leur confession, ou encore de leur rang social. La particularité du Gharb tient toutefois à la présence en son sein d'un groupe d'Unitaires druzes soumis à la justice du chef de la communauté, qu'Ibn Naṣr n'hésite pas à qualifier d'« *imām*<sup>6</sup> » (H.-Halawi, 2011 : 161). Toutefois, nous ne sommes pas en mesure de savoir si les Unitaires druzes avaient recours à l'arbitrage d'al-Sayyid de manière systématique ou bien s'ils sollicitaient l'arbitre privilégié de leur communauté en fonction de la nature du litige. Les règles implicites codifiant le fonctionnement du système arbitral druze restent donc, à ce stade, obscures, d'autant que le *taḥkīm* fut plus tard supplanté par le *ṣulḥ* dans la théorie juridique.

---

6 Ce terme renvoie ici à la fonction de guide ou chef, plutôt qu'au statut de *imām* dans les milieux chiites ou ismaéliens (Halm, 1995 : 21-26, 172-175 ; voir également De Smet, 2007 : 728).



## La médiation comme mode privilégié de règlement des litiges conjugaux

Dans un traité de droit inédit, intitulé *Sharḥ al-Sharḥ* et rédigé dans le Gharb vers la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>, les juristes issus de la communauté des Unitaires druzes jettent les fondements d'un droit judiciaire, énonçant les règles de résolution des litiges aussi bien d'ordre matrimonial que patrimonial, ou encore commercial. Cette justice extraétatique semble avoir évolué parallèlement à une justice étatique, laquelle, évoquée de manière laconique dans les sources narratives, était exercée au niveau local par les substituts (*nā'ib-s*) des cadis des grandes villes.

La théorie juridique accorde au *shaykh al-balad* (cheikh du village) et aux *thiqāt* (gens dignes de foi), figures locales issues de l'élite religieuse druze, la charge de réconcilier les Unitaires. Si toutefois cette médiation se soldait par un échec, la victime prenait le « *sāyis* » pour juge du conflit. Celui-ci, un Unitaire de haut rang, avait pour mission de statuer sur les conflits des adeptes, ce qui n'exclut pas le fait qu'il pût tenter une conciliation après que le jugement eut été prononcé.

Bien qu'il n'eût aucune fonction officielle, le *sāyis* faisait office de juge au sein du groupe des religieux, dans le sens où il jugeait les litiges des Unitaires en appliquant le droit druze. Pour ce faire, un procès, débouchant sur un jugement contradictoire entre les parties, se déroulait en présence d'individus agréés comme témoins. L'action judiciaire du *sāyis* était encadrée par des textes de droit, à l'instar du *Sharḥ*, qui en constituait en quelque sorte le fondement légal ; la preuve testimoniale y tenait une grande place, si bien que les juristes lui consacrent des passages entiers dans les traités. La théorisation de la fonction du *sāyis* a pour objectif d'offrir aux Unitaires un moyen de recours à une justice communautaire qui, au demeurant, n'est pas reconnue par les autorités étatiques. Mais il est sans cesse rappelé dans le *Sharḥ* que la simple saisine du *sāyis* par l'un des deux époux obligeait le défendeur à comparaître devant celui-ci et à se soumettre à son jugement (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 70v°, 71v°, 72r°, 72v°). Se pose ici la question de savoir par quel moyen la sentence du *sāyis* était mise à exécution, autrement dit quelle autorité lui donnait force exécutoire. Une étude plus approfondie sera consacrée ultérieurement à la figure du *sāyis* ; dans cet article, seule son implication dans le processus de médiation, à titre de juge communautaire, retiendra notre attention.

Le fonctionnement du *ṣulḥ* (médiation) au sein de la communauté des Unitaires druzes du Gharb sera analysé ici dans le cadre des litiges conjugaux ; précisons que ce fonctionnement prévaut également dans les autres conflits entre *muwahḥidūn*<sup>8</sup>.

7 L'une des deux copies manuscrites (Berlin, ms. Mo. 161) que nous possédons du traité en question est datée de l'an 1786 – ce qui est exceptionnel dans la mesure où la plupart des écrits druzes ne contiennent pas de colophon précisant la date de la copie ou le nom du copiste. Le second manuscrit (Munich, ms. ar. 232) n'est pas daté, mais le filigrane du papier (en forme de trois croissants) laisse penser qu'il s'agit également d'une copie tardive. La tradition druze attribue toutefois la rédaction de ce *Sharḥ* à l'émir al-Sayyid (voir *infra* note 9).

8 À ce jour, le système de médiation druze n'a pas encore été étudié. D'autres travaux seront ultérieurement



## De la théorie juridique à la pratique judiciaire

Tout comme le texte sacré de la *Hikma* (De Smet, 2004), le *Sharḥ al-Sharḥ* est un écrit druze dont les conditions de production demeurent à ce jour obscures. La tradition druze attribue ce *Sharḥ* à l'émir al-Sayyid (Swayd, 2006 : 160-161 ; Dana, 2003 : 16), observation qui mérite toutefois examen. Il ne serait pas étonnant qu'il ait été rédigé par les juristes druzes, élèves d'al-Sayyid. Composé sous forme d'exégèse – il représente en effet une explication du vingt-cinquième traité du Canon : « *Sharḥ al-Imām ṣāhib al-kashf* (Disposition de l'Imam, le Maître du Dévoilement) »<sup>9</sup> –, ce texte non canonique s'avère être un traité de droit adressé à l'ensemble des Unitaires druzes qui, dans ce cadre, sont les adeptes du druzisme ayant été initiés au dogme. Cette précision est importante à souligner, car aujourd'hui un adepte du druzisme, doctrine qui a pénétré dernièrement au cœur de l'identité communautaire, n'est pas forcément une personne religieuse (Rivoal, 2000 : 242-260), alors que, dans le traité que nous étudions, un Unitaire druze est *de facto* une personne initiée à la pensée du *tawḥīd*<sup>10</sup> ; c'est du moins ce que suggère la théorie, même si le législateur reproche à certains Unitaires leur ignorance ou leur faiblesse en matière dogmatique<sup>11</sup>.

Œuvre exégétique s'adressant aux seuls initiés, le *Sharḥ* constitue un ouvrage de droit communautaire visant à instaurer un cadre juridique nouveau et à promulguer des principes évoqués autrefois par la *Hikma*. Comme le montrent divers passages du traité, les spécialistes du droit légifèrent sur le mariage et sur le divorce afin de réglementer, selon la « loi ou voie religieuse (*shar' al-dīn*)<sup>12</sup> », les relations sociales des Unitaires, en particulier celles « des hommes *muwaḥḥidīn* avec les femmes *muwaḥḥidāt* » (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 58r<sup>o</sup>). Cette « loi religieuse » (cf. Hallaq, 2005 : 19-25 ; Milliot et Blanc, 2001 : 6 ; Schacht, 1983 : 11), sous la plume des théoriciens, prend également le nom de « loi divine » (*shar' Allāh*) ou encore de « sagesse divine » (*Hikmat Allāh*) (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 73r<sup>o</sup>, 74v<sup>o</sup>) ; la tradition druze enseigne qu'elle fut établie par Ḥamza, le « Résurrecteur de cette époque » (De Smet, 2007 : 65-66), dans la Sainte *Hikma* ou la *ḥikma al-rabbāniyya* à l'époque de la prédication<sup>13</sup> (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 68r<sup>o</sup>).

L'originalité des principes établis dans le *Sharḥ* et, par conséquent, du droit druze, n'est cependant pas certaine. S'il est difficile de déceler les règles tirées des us et coutumes locaux, il est patent que l'auteur anonyme du traité s'inspire de la pratique, afin d'établir, sous forme d'une législation d'inspiration divine, une théorie

---

consacrés à ce sujet.

9 Pour une édition critique et une traduction annotée des quarante premiers traités du Canon druze (la *Hikma*), voir l'ouvrage de référence de Daniel De Smet (2007).

10 Cette définition se vérifie également dans les récits sur la vie d'al-Sayyid, rédigés plus tôt par ses disciples (voir *supra* « *muwaḥḥidūn* » et « êtres proches »).

11 À titre d'exemple, voir l'expression « *da'if al-dīn* » utilisée dans le traité pour désigner les Unitaires dont les connaissances spirituelles sont faibles (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 39r<sup>o</sup>).

12 Une « loi spirituelle (*sharī'a rūḥāniyya*) », énoncée dans la *Hikma*, serait au fondement de la juridiction druze (De Smet, 2007 : 70-71 ; id., 2011).

13 Sur l'authenticité des Épipîtres du Canon druze attribuées à Ḥamza, voir De Smet, 2007 : 86-88.



de la résolution des litiges. En effet, le système judiciaire décrit dans le traité repose sur des personnes faisant déjà partie du paysage rural du Gharb, lesquelles étaient en pratique sollicitées comme juges ou médiateurs.

En se fondant sur la date de production du *Sharḥ*, c'est-à-dire à l'époque d'al-Sayyid ou, plus vraisemblablement, après sa mort, nous pouvons supposer qu'un système judiciaire, organisant le quotidien des Unitaires druzes, fut théorisé vers la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle. Le *sāyis* remplissait la fonction de juge communautaire, ce qui ne l'empêchait pas de trouver quelquefois un moyen terme permettant de préserver la paix sociale au sein du groupe ; de leur côté, le *shaykh al-balad* (cheikh du village) et les *thiqāt* (« gens dignes de foi ») jouaient à la fois le rôle de médiateurs essayant de prévenir un conflit et celui de témoins lors d'un procès (cf. Fierro, 2006 : 331-335).

Ces personnages n'étaient cependant pas les seuls acteurs de la justice dans le Gharb : une justice étatique y existait également. Celle-ci est mentionnée dans la chronique d'Ibn Yaḥyā (*Ta'riḫ Bayrūt* : 223), lorsqu'il évoque les notables locaux promus au poste de *nā'ib* ou substitut du cadī à la tête de la *niyābat al-quḍāt* (judicature locale). Ces *nā'ib*-s, désignés par le cadī d'une plus grande ville, appartenaient à l'administration mamelouke, ou du moins en dépendaient, de sorte qu'ils constituaient les représentants locaux de la juridiction officielle. L'auteur ne précise toutefois ni le fonctionnement de cette institution, ni les compétences de ces « cadis » ruraux. On ignore par ailleurs si les *nā'ib*-s du Gharb étaient musulmans, comme l'exigeait alors la théorie relative aux cadis (Gaudefroy-Demombynes, 1923 : 175-176, 209). Peut-on penser qu'ils appartenaient, en plus, au groupe des Unitaires druzes, auquel cas les autorités étatiques auraient considéré le druzisme comme un *madhhab* (école juridique) musulman ? Auraient-ils caché leur druzité<sup>14</sup>, en pratiquant la *taqiyya* (dissimulation) comme l'affirme la tradition druze (Makarem, 1974 : 5) ? En tout cas, un système judiciaire bicéphale semble avoir existé dans le Gharb, avec, d'un côté, la judicature étatique des *nā'ib*-s et, de l'autre, la justice du *sāyis*, un personnage sans position institutionnelle reconnue par l'État, qui, en s'organisant sur le modèle des tribunaux confessionnels juifs et chrétiens (Edelby, 1950 : 269-277 ; Fattal, 1951), contribuait à fonder l'autonomie juridictionnelle des Unitaires druzes.

## Conciliation et impératif divin

À tout moment, lorsque les époux nourrissent une animosité (*nufūr*) l'un contre l'autre, ils doivent le faire savoir immédiatement aux gens dignes de foi (*thiqāt*), notamment au cheikh du village (*shaykh al-balad*), lequel s'occupe des affaires des plaideurs (*mustajībīn*), afin que les *thiqāt* soient informés de la situation des adversaires (*nāfirīn*) et qu'ils puissent en témoigner (*shahāda*) lors d'une [procédure de] divorce. Toutefois, si le mari opprime sa femme et l'agresse, mais que cette dernière s'en accommode et ne le dénonce pas (*lam*

14 La druzité est le druzisme dans sa forme culturelle au sein de la société (H.-Halawi, 2014 : 104).

*tashki-hi*) à la personne capable de lui rendre justice (*yunṣifu-hā*); si, de son côté, l'épouse se soustrait à l'autorité de son mari en lui désobéissant, sans pour autant que les *thiqāt* ne l'apprennent, alors ces derniers ne pourront pas témoigner (*ta'diyat shahāda*) au cas où les époux demanderaient le divorce – aboutissement de leur animosité (*nufūr*) réciproque –, car ils n'auraient pas été tenus au courant. De surcroît, quand la femme supporte l'oppression de son mari à plusieurs reprises et s'en accommode; quand, pareillement, le mari supporte [la mauvaise conduite de] sa femme sans la dénoncer – et [pourtant] il la punit et la frappe – alors ces derniers ne doivent ni taire leur colère ni fermer les yeux; d'autant que le litige (*khilāf*) provoqué par la femme s'aggrave et que l'oppression du mari augmente. Les époux doivent, dans ce cas, informer les *thiqāt* de leur situation pour qu'ils puissent les réconcilier (*yuwaffiqū bayna-humā*) – ou pour qu'ils soient avertis –, car Dieu a ordonné l'« accord à l'amiable » (*iṣlāḥ*) entre les vertueux; comme cela a été annoncé: *Il n'est d'ordre ou d'interdiction qu'Untel exercerait sur Untel; Seul l'accord à l'amiable prévaut entre Unitaires*<sup>15</sup>. (*Sharḥ*, Berlin, ms. Mo. 161, fol. 118v<sup>o</sup>-119v<sup>o</sup>)

La théorie juridique prévoit ainsi une phase de conciliation sans laquelle le divorce ne peut être prononcé (cf. Fierro, 2006 : 330, 333). C'est aux « gens dignes de foi (*thiqāt*) », sans doute des initiés reconnus pour leur haute moralité, que revient le rôle de médiateurs, mais aussi de témoins dans une procédure de divorce quand la tentative de conciliation échoue. Le « cheikh du village » (*shaykh al-balad*) semble être la personne la mieux placée pour remplir la fonction de médiateur, les autres *thiqāt* l'assistant dans le déroulement de la transaction. Dans le cas d'une procédure de divorce, le cheikh et les « personnes dignes de foi », ayant auparavant été sollicités par l'un des deux époux pour résoudre un conflit à l'amiable – ou pour anticiper un conflit susceptible de surgir –, produisent une preuve testimoniale par-devers le *sāyis*.

Si la juridiction du *sāyis* apparaît, dans le traité, comme le seul mode de règlement des litiges conjugaux et le témoignage des *thiqāt* comme une preuve accablante lors de l'audience, le *ṣulḥ* (conciliation) est vivement recommandé, voire prescrit aux époux dans le but de trouver un arrangement à l'amiable et d'éviter la solution radicale qui résulterait d'un procès : ceux-ci, écrit l'auteur, doivent « informer les *thiqāt* pour qu'ils puissent les réconcilier ». Afin de conférer une autorité supérieure à ses propos, le législateur cite la soixante-sixième épître de la *Ḥikma* : « Il n'est d'ordre ou d'interdiction qu'Untel exercerait sur Untel; Seul l'accord à l'amiable (*ṣulḥ*) prévaut entre Unitaires ». L'« accord à l'amiable » (*iṣlāḥ*) devient ainsi un impératif divin (cf. Othman, 2007 : 68-69).

Ceci en dit long sur la place centrale qu'occupe la médiation dans le système judiciaire des Unitaires druzes. Comment les juristes druzes organisent-ils la médiation du cheikh du village et des *thiqāt*, en articulnant à la justice du *sāyis* ? Et, de là, quel rôle social leur confèrent-ils ? Par ailleurs, comment le *sāyis* intervient-il en tant que médiateur, et dans quelle mesure le *ṣulḥ* s'intègre-t-il dans les pratiques

<sup>15</sup> « *fa-lā amr wa-lā nahī li-aḥadin 'alā aḥadin ghayru l-iṣlāḥ bayna l-muwahḥidīn* » ; Traité 66 (*Rasā'il*, 1986 : II, 531), intitulé : « Épître sur la distinction des bons Unitaires ».



juridictionnelles ? Tout en faisant la part belle à l'adjudication du *sāyis*, de quelle manière la théorie privilégie-t-elle la conciliation ?

### **La médiation du « cheikh du village » et des « gens dignes de foi », une phase préalable à un procès de divorce**

Avant d'entamer une procédure de divorce, les plaideurs devaient tenter de résoudre leurs conflits à l'amiable, c'est-à-dire sans l'intervention de l'autorité contraignante du *sāyis*. Comme il est clairement indiqué dans l'extrait du traité traduit ci-dessus, la médiation offre la possibilité de résoudre un litige conjugal tant qu'il est encore possible de réconcilier les époux et de leur éviter, par ce biais, un procès conduisant au divorce. Les juristes, aux yeux de qui le *ṣulḥ* trouve ses fondements dans le texte sacré de la *Hikma*, incitent l'homme et la femme, quand ils subissent une violence tant morale que physique de la part de leur conjoint, à ne pas taire leur colère, mais, bien au contraire, à s'adresser promptement à un médiateur qui tentera de trouver une solution équilibrée à leur conflit.

En pareil cas, le choix du médiateur n'est pas laissé au hasard, puisque le juriste enjoint les Unitaires druzes de s'adresser au « cheikh du village ». Bien que ce dernier apparaisse tout au long du traité comme le principal acteur de la médiation, l'auteur évoque souvent l'intervention des *thiqāt* (« gens dignes de foi »), lesquels constituent avec le cheikh un « collège de médiateurs ». Forts d'une expérience pratique dans le domaine de la médiation et pourvus d'un savoir religieux éminent faisant d'eux une élite savante de référence<sup>16</sup>, les membres de ce collège devaient être sollicités par les Unitaires qui souhaitaient résoudre leurs conflits à l'amiable. Dans chaque village, le *shaykh al-balad* et les *thiqāt* sont incarnés par des personnes reconnues comme telles par la société, si bien que le collège de médiateurs était pratiquement désigné d'office ; en d'autres termes, l'unitaire, qui souhaitait tenter une conciliation, n'avait pas d'autre choix que de s'adresser à eux. Cela est significatif de l'institutionnalisation d'une pratique sociale à la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup> (cf. Fierro, 2006 : 347) : la procédure selon laquelle le cheikh du village et les *thiqāt* – qui appartenaient déjà au paysage rural du Gharb – étaient, en pratique, sollicités comme médiateurs fut alors sanctionnée par la théorie juridique du *ṣulḥ*.

16 Chez les Druzes, la notion de savoir rejoint la conception qu'en avaient les chiites issus de la tradition imamite (Amir-Moezzi, 2007 : 15-48) et les ismaéliens (De Smet, 1995 : 16-18 ; id., 2012 : 48-51), à savoir une science ésotérique qui échappe aux personnes non initiées. Bien qu'il soit devenu, vers la fin du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, juriste, arbitre, médiateur ou juge, le *ʿālim* ou savant druze continue d'être, avant tout, un spécialiste de cette science.

17 Cette analyse se confirme à la lecture de l'ensemble du traité encore inédit, puisque le législateur ne cherche pas seulement à énoncer une juridiction propre aux Unitaires druzes, mais il apporte aussi des réponses concrètes aux litiges que les adeptes rencontraient au quotidien. Sur ce point, le droit druze se distingue des traités laconiques de la *Hikma* (De Smet, 2007 : 71).

Pour entamer le processus de la médiation<sup>18</sup>, il faut que l'un des deux époux s'adresse aux membres du collège et leur expose l'objet du litige. Ceux-ci interviennent ensuite auprès de l'autre partie, laquelle, en acceptant le *ṣulḥ*, doit non seulement se plier aux conditions qui lui sont imposées, mais aussi faire l'aveu de sa mauvaise conduite (cf. Othman, 2007 : 80-90) :

Attendu que l'épouse avoue son manquement, regrette d'avoir désobéi à son mari, se repent, s'engage enfin à ne plus entrer en conflit avec lui et à ne plus lui désobéir – à condition qu'il ne tombe pas dans l'avilissement (*hirs*) –, l'époux doit satisfaire ses demandes et lui pardonner. Pour ce faire, son cheikh et ses frères vont le trouver (*yadkhulū 'alayhi*) [et lui proposent] de la reprendre et d'accepter ses conditions. Il doit donc tolérer le passé et se montrer indulgent. (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 69r<sup>o</sup>)

Une fois que la médiation des *thiqāt* est acceptée et que l'objet du *ṣulḥ* est clairement défini, une négociation s'engage entre les deux parties. Si l'auteur indique dans cet extrait le résultat de la transaction, celui-ci demeure théorique, car d'autres passages du *Sharḥ* montrent que le mari ou la femme peuvent refuser d'avouer leur faute et, par conséquent, mettre en échec toute tentative de conciliation (voir *infra*). Dans ce cas, la partie s'estimant lésée dans sa vie conjugale peut intenter une action judiciaire lui permettant, éventuellement, d'obtenir le divorce et le partage des richesses en sa faveur. Si les juristes, se conformant aux usages locaux de la résolution des litiges, privilégient toutefois le *ṣulḥ* en le présentant comme un impératif divin, ils accordent au seul *sāyis* la capacité à la fois de prononcer une décision fondée sur le droit des Unitaires et d'intervenir dans un conflit en contournant le collège des médiateurs.

### L'intervention parallèle du *sāyis*

Parallèlement à la médiation du cheikh du village et des *thiqāt*, l'une des deux parties pouvait s'adresser directement au *sāyis* pour prévenir le conflit et éviter le recours à un procès, sans qu'il s'agisse à proprement parler de *ṣulḥ* :

L'époux doit réprimander sa femme quand celle-ci manque à l'obéissance qu'elle lui doit. Au cas où elle recommencerait, il doit la rudoyer, puis, si elle continue [à lui désobéir], il la délaisse, la rejette, la malmène et ne lui adresse plus la parole. Si tout cela reste vain, il se plaint au *sāyis* qui la menace et l'excommunie (*yaṭrudu-hā*). Si cela s'avère insuffisant, il la frappe et lui inflige une punition proportionnelle à sa faute<sup>19</sup>. S'il arrivait qu'elle persiste [dans l'erreur] ou qu'elle accentue le désaccord (*khilāf*) entre eux, il faut qu'il puisse prouver<sup>20</sup>, grâce au témoignage (*shahāda*) des *thiqāt*, sa mauvaise conduite (*khilāfu-hā*), l'animosité qu'elle manifeste à son égard et son manque d'obéissance. C'est alors qu'il peut divorcer d'elle. (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 68v<sup>o</sup>)

18 Je ne reviens pas ici sur le processus de médiation très bien décrit par Mathieu Tillier dans sa contribution au présent volume.

19 Cf. Fierro, 2006 : 323, 326.

20 Dans le texte : « *thabata* (apparaître, s'avérer) », forme dialectale de prouver ou « *athbata* ».



Pourquoi le *sāyis* menace-t-il la femme et l'excommunie-t-il, alors qu'aucune action en justice n'avait été engagée à son encontre ? L'excommunication (*ṭard*, *ib'ād* ou *hajr*), châtement qu'al-Sayyid infligeait auparavant à la personne coupable d'un acte répréhensible (H.-Halawi, 2014 : 118), apparaît ici comme une menace, ou encore comme une expulsion temporaire du cercle des initiés. Dans le texte d'Ibn Sbāt, hormis les cas d'arbitrage que j'analyse dans la première partie du présent article, un flou entoure les punitions qu'al-Sayyid faisait subir aux adeptes (*ibid.* : 118). Il est difficile de préciser comment ceux-ci étaient alors jugés, voire s'ils l'étaient réellement. L'autorité d'al-Sayyid en la matière semblait tenir à son rôle de maître et de chef spirituel, d'autant qu'il bénéficiait d'un statut social élevé de par son appartenance à l'élite politique locale.

Le *sāyis* agissait ici en sa qualité de chef religieux. Son autorité supérieure l'autorisait à intervenir dans un conflit, sans recourir préalablement au *ṣulh*. Cette alternative renvoie probablement à une pratique sociale antérieure, ayant existé durant la période archaïque<sup>21</sup> qui se caractérise par l'absence d'un droit druze<sup>22</sup>. Ainsi, l'intervention directe du *sāyis* dans un conflit conjugal, lorsqu'elle se présente sous forme de menace d'excommunication, peut être assimilée à une pression sociale exercée contre l'une des deux parties, afin de la remettre dans le droit chemin et, par conséquent, d'éviter toute procédure de divorce. Toutefois, la sentence d'excommunication prononcée par le *sāyis* en sa qualité à la fois de juge communautaire et de chef religieux s'apparente aussi à du *ta'zīr* ou châtement discrétionnaire, encore que la mise en application d'une telle peine demeure sujette à diverses interprétations (voir *infra*).

## Suspension du jugement de divorce et retour à la médiation

En cas d'échec de la médiation du cheikh du village et des *thiqāt* et de la pression du *sāyis*, la victime pouvait se saisir de ce dernier afin d'entamer une procédure de divorce. Dans un passage du *Sharḥ*, l'auteur indique qu'au moment de la saisine du *sāyis*, le mari n'était pas favorable à la médiation ; sa femme, pour régler leur différend, n'avait alors d'autre solution que de demander le divorce (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 70v°). Comme dans le *madhhab* mālikite étudié par Maribel Fierro (2006), le droit druze autorise la femme à intenter une action judiciaire débouchant sur un jugement de divorce. Mais à la différence du droit mālikite qui autorise uniquement la femme maltraitée à s'engager dans cette voie (Fierro, 2006 : 324), l'égalité entre les femmes et les hommes en matière de divorce est clairement exprimée dans la théorie druze (Azzam, 2007 : 27-40 ; voir également Layish, 1982 : 161-163).

21 La période archaïque de l'émir al-Sayyid apparaît comme éclairante à ce sujet (H.-Halawi, 2014 : 112-119).

22 La mention assez rare de cette pratique dans le *Sharḥ* montre que celui-ci a été rédigé durant la période où la législation druze était encore en construction.

Dans le cadre d'un procès, le législateur druze rappelle sans cesse que les témoins privilégiés sont le cheikh du village et les *thiqāt* ayant été tenus au courant, dès le début, de l'animosité croissante entre les époux et ayant tenté une médiation (cf. Fierro, 2006 : 333, 338). Il précise par ailleurs que le *sāyis* doit inciter les époux à trouver un arrangement, quand bien même une sentence a déjà été prononcée. La mission du *sāyis* consistait donc à départager les plaideurs, mais aussi à les réconcilier (cf. Hentati, 2007 : 186-191 ; Othman, 2007 : 73-76 ; Tillier, 2014 : 434-437 ; voir également l'« esquisse d'une évolution » du *ṣulḥ* proposée par Mathieu Tillier dans le présent volume) :

Si le *sāyis*, après avoir pris connaissance (*taṣarraḥa 'inda-hu*) du [litige] et avoir obtenu les preuves nécessaires (*thabata 'inda-hu*), juge (*ḥakama*) que l'épouse dispose de la moitié des biens de son mari ; mais que ce dernier se rattrape aussitôt, en regrettant la brutalité qu'il avait manifestée à l'égard de sa femme, y renonce et promet au *sāyis* et à ses frères de la traiter désormais avec équité et de ne plus la maltraiter [...], alors, l'affaire dépendra à l'avenir de « son cheikh » [*sāyis*], dont il ne peut pas transgresser l'ordre (*rasama la-hu*) quel qu'il soit. [Ainsi, lorsque le mari] avoue les erreurs qu'il avait commises dans le passé à son égard et demande à « son cheikh » [*sāyis*] et ses frères d'aller la trouver (*dakhalū 'alay-hā*) pour lui demander de renoncer au divorce, elle peut, dans le meilleur des cas, répondre [positivement à leur médiation] en acceptant de revenir à lui. Toutefois, elle ne peut être ni obligée ni contrainte de le faire, car la brutalité et l'oppression de son mari, d'un côté, et son obéissance à elle, de l'autre, ont déjà été prouvées devant les témoins et par-devers un *ḥākim* honnête (*'ādil*), quand elle a obtenu gain de cause (*thabata ḥaqqu-hā 'alay-hi*). En conséquence, il suffit qu'elle confirme sa volonté de se séparer de lui pour le quitter, qu'il le veuille ou non, en disposant de la moitié de ses biens. Si, au contraire, elle décide d'accepter ses excuses, de répondre par l'affirmative à sa requête et de ne pas s'opposer à l'avis (*shūra*) du *sāyis* (*lā tukhālif al-sāyis fī shawri-hi*), elle continue d'être son épouse. (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 71r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>)

Il convient de préciser que le *sāyis*, tout comme le *shaykh al-balad* et les *thiqāt*, était un cheikh druze, c'est-à-dire qu'il était initié au druzisme. D'après le *Sharḥ*, il possédait un statut supérieur aux autres cheikhs, lui permettant de remplir la fonction de juge au sein de la communauté. De plus, le *sāyis* était un maître spirituel, dans le sens où il initiait ses étudiants aux arcanes du dogme druze (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 38v<sup>o</sup>-40v<sup>o</sup>) ; d'où l'utilisation, dans cet extrait, du qualificatif « son cheikh », afin de préciser que sa médiation a été sollicitée par l'un de ses étudiants, lequel se soumet, en outre, à sa justice.

Le cas présenté ici par le législateur montre qu'en faisant appel du jugement, le mari avoue son erreur puis engage sa parole, afin de convaincre le *sāyis* et les témoins de lui donner une nouvelle chance d'être un bon époux. Dans ce cas, écrit l'auteur, la sentence de divorce prononcée en faveur de l'épouse n'est pas annulée mais suspendue : elle reste valable dès lors qu'elle repose sur une preuve testimoniale et sur l'impartialité du *ḥākim*. Son exécution est cependant mise en attente de manière à rendre possible la médiation du *sāyis* ; ce dernier est le seul à pouvoir suspendre un jugement qu'il a lui-même prononcé et recourir, par la suite, aux voies de conciliation.





Le litige conjugal, primitivement jugé par le *sāyis*, faisait alors l'objet d'une tentative de conciliation eu égard aux promesses du mari. La recherche d'une solution plus mesurée exigeait toutefois l'assentiment des deux parties : alors que la médiation était sollicitée par le mari, l'épouse n'était pas tenue de parvenir à un accord et pouvait, en le refusant, faire appliquer le jugement de divorce ; si, au contraire, elle décidait de se plier à l'avis du *sāyis* – qui jouait ici le rôle de médiateur –, le divorce était considéré comme nul et la femme revenait à son mari.

### La *wafqiyya* dans le processus de médiation

Selon la théorie juridique, le *sāyis*, en sa qualité de juge communautaire, avait la capacité de sanctionner une transaction conclue entre les deux époux, alors que le jugement avait été rendu :

Si le mari accepte le repentir de sa femme et répond positivement à la demande (*su'āl*) de ses frères en la gardant comme épouse, il ne doit pas tenir compte de ses anciennes erreurs ou du fait qu'il lui a accordé son pardon. Au contraire, il doit considérer cet accord (*wafqiyya*) comme un nouveau début, gommant aussi bien les tumultes du passé que le geste de pardon, quand bien même elle [son épouse] reviendrait à son attitude conflictuelle (*'ādat ilā l-khilāf*) ou lui la maltraiterait et lui causerait du tort – dans ces deux cas, il ne convient pas de revenir sur le passé qui ne représente ni valeur [de référence] (*hisāb*), ni exemple (*'ibra*), ni [modèle de] jugement (*hukm*). Le *sāyis* doit alors les départager (*yahkum bayna-hum*) [en tenant compte des événements survenus] à partir de la dernière *wafqiyya* ; pour cela, il faut qu'il la date, afin de ne pas revenir sur les faits antérieurs en cas de nouveaux litiges. La date de la *wafqiyya* devient ainsi [la date de] début d'un contrat (*'aqd*) nouveau. (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 69v°)

Le terme « *wafqiyya* », qui serait une forme vernaculaire du mot « *wafq* », peut être rendu par « accord » ; le verbe « *wāfaqa* », issu de la même racine *WQF*, a pour sens « se mettre d'accord » avec Untel. L'auteur du traité reste toutefois ambigu sur la nature de cette *wafqiyya* : s'agit-il de l'accord du *ṣulḥ* concrétisé dans un document écrit, que les parties et les témoins auraient signé et daté en présence du *sāyis*, ou d'un accord oral conclu devant le *sāyis* et les témoins ? En tout cas, si le *ṣulḥ* donne lieu ici à un nouvel accord (*wafqiyya*), qualifié de « nouveau contrat », celui-ci ne doit pas être confondu avec la solution du litige. Les époux, après leur réconciliation, devaient dorénavant se soumettre aux règles de la *wafqiyya* stipulées par le législateur, à savoir : faire table rase de leur passé tumultueux, des jugements antérieurs et de tout ce qui a été dit ou commis précédemment.

En entérinant l'accord conclu à l'amiable, le *sāyis* donnait en définitive une force exécutoire à la transaction. Se pose ici, cependant, la question de savoir comment les règles de la *wafqiyya* étaient mises à exécution, autrement dit quelle autorité veillait à leur bonne application, étant donné que le *sāyis* n'avait aucune position officielle. Dans un article précédent, j'ai examiné le pouvoir coercitif d'al-Sayyid au sein de la communauté des Unitaires du Gharb (H.-Halawi, 2014 : 117-119). J'ai interprété les *aḥkām* sayyidiennes comme des sentences arbitrales prononcées

par l'émir dans les *majālis* ou lieux d'assemblée, des *aḥkām* qu'il faut distinguer de celles qu'il rendait lorsqu'il était sollicité comme arbitre par des plaideurs extérieurs. Bien que la force exécutoire des sentences d'al-Sayyid soit largement évoquée par Ibn Sbāt, ce dernier n'avance pas d'éléments concrets permettant de préciser le châtement ayant pu contraindre un Unitaire à se soumettre aux jugements sayyidiens. Si l'acte d'excommunication (*hajr*), que l'on retrouve également dans le traité (*Sharḥ*, Munich, ms. ar. 232, fol. 39r°, 52r°), avait la force d'exclure quelqu'un du groupe, il ne l'obligeait pas pour autant à exécuter la sentence.

## Conclusion

Dans le Gharb du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, un groupe de religieux, partisans du *tawḥīd* druze, s'organisait autour de figures savantes ayant placé la religion au cœur de leur action. La figure de l'émir al-Sayyid est sans doute la plus difficile à saisir, attendu qu'elle a longtemps fait l'objet d'un récit traditionnel peu enclin aux méthodes de l'analyse critique. De leur côté, les sources narratives de première main renferment des indications qui, parfois, manquent de cohérence, voire s'éloignent de la réalité sociale de l'époque. Si al-Sayyid était pris pour arbitre par ses contemporains, les plus proches comme les plus lointains, ce sont notamment ses qualités personnelles et sa connaissance spirituelle qui faisaient sa célébrité. Sa justice arbitrale, s'adressant en priorité au groupe politico-religieux des Unitaires druzes, s'organisait en marge de la justice étatique, et peut ainsi participer d'une contestation de la légitimité du pouvoir central.

Les textes normatifs druzes, à l'instar du *Sharḥ al-Sharḥ*, élaborent une théorie de la justice faisant la part belle à la médiation. Le *sulḥ* ou arrangement à l'amiable apparaissait comme le mode privilégié de règlement des litiges entre Unitaires. Lors d'un conflit conjugal, la théorie leur enjoignait, en effet, de solliciter le « cheikh du village » et les « gens dignes de foi », voire parfois le *sāyis*, afin de les aider à trouver un accord et d'éviter un procès. En cas d'échec, le *sāyis* pouvait être sollicité comme juge communautaire habilité à prononcer un jugement de divorce ; il était également en mesure de suspendre le jugement de divorce qu'il avait rendu pour tenter une nouvelle conciliation que sanctionnait une *wafqiyya*, accord de *ṣulḥ* entériné par le juge.

Le *ṣulḥ* apparaissait donc, dans le Gharb au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle, sinon indispensable, du moins privilégié pour régler les conflits conjugaux des Unitaires. Comme dans le cas de l'arbitrage, les hommes de religion semblaient se substituer à l'État, du moins dans le règlement des affaires internes à la communauté. Les juristes estimaient que seuls étaient valables les avis et jugements des initiés de haut rang, alignés sur le droit druze ; en conséquence, les adeptes devaient s'en remettre exclusivement à leur justice et clairvoyance. Outre la capacité du *sāyis* à rendre des jugements dans le cadre d'une procédure d'adjudication, la théorie insiste sur l'importance de la médiation comme mode alternatif de résolution des litiges. Cette médiation,



qui s'intègre pleinement dans le fonctionnement de la justice, fut vraisemblablement théorisée sur la base de pratiques sociales. Elle correspond, aussi, à un idéal religieux propre aux druzes : elle participe en effet d'une « fraternité entre Unitaires » érigée en dogme par la *Ḥikma*, le « *ḥifẓ al-ikhwān* (protection des frères) » apparaissant comme un précepte saillant de la « Loi spirituelle » druze (De Smet, 2007 : 70-71). L'entraide sacrée au sein d'un mouvement nouveau, dont la légitimité était rejetée dans le Caire du x<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, est plus tard transposée en un message de cohésion sociale dans la Syrie rurale (Dana, 2003 : 19 ; voir également Rivoal, 2000 : 28, 41-42). En débouchant sur une solution délibérément apaisée, le *sullḥ* participait en creux de ce principe d'union communautaire porté par les Unitaires, notamment les plus éclairés d'entre eux.

## Références bibliographiques

### Sources inédites

*Sharḥ al-Sharḥ* = Anonyme, *Sharḥ Sharḥ al-Imām ṣāḥib al-kashf* (Exégèse de la « Disposition de l'Imam, le Maître du Dévoilement ») ; texte conservé en partie à la Bibliothèque nationale de Berlin, ms. Mo. 161, fol. 69r<sup>o</sup>-178r<sup>o</sup> et à la Bibliothèque nationale de Munich, ms. ar. 232, fol. 1r<sup>o</sup>-98v<sup>o</sup>.

### Sources éditées

AL-ʿASQALĀNĪ, *al-Durar al-Kāmina*, éd. M. Alī, Beyrouth, Dar al-Ilm, 1997, 4 volumes.  
 RASĀʿIL = ḤAMZA b. ʿAlī, Ismaʿil al-Tamīmī, Bahāʾ al-Dīn al-Samūqī, *Rasāʿil al-Ḥikma. Livre saint des Druzes*, Liban, 1986, 3 vol. Pour une édition critique et une traduction annotée des quarante premiers traités, voir De Smet, 2007.  
 IBN SBĀṬ, *Ṣidq al-akhbār. Taʾriḫ Ibn Sbāṭ*, éd. U. Tadmuri, Liban, 1993, 2 volumes.  
 IBN YAḤYĀ, *Taʾriḫ Bayrūt*, éd. F. Hours et K. Salibi, Beyrouth, Dar al-Mashriq, 1969.  
 AL-ṢAFADĪ, *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwān al-naṣr*, éd. A. Abū Zayd, N. Abū ʿAmsha, M. Mawʿid et M. S. Muḥammad, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1998, 6 volumes.

### Études

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2007, *Le guide divin dans le shīʿisme originel aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, Verdier (1<sup>re</sup> éd. 1992).  
 AZZAM Intissar J., 2007, *Gender and Religion: Druze Women*, Londres, Druze Heritage Foundation.  
 DE SMET Daniel, 1995, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (x<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> s.)*, Louvain, Peeters (OLA 67).

- , 2004, « Le Canon druze et ses arcanes », dans D. DE SMET, G. de CALLATAÏ et J.M.F. VAN REETH (éds.), *Al-kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Louvain, Acta Orientalia Belgica (Subsidia III), p. 403-424.
- , 2007, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, édition critique et traduction annotée des traités attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'il at-Tamīmī*, Louvain, Peeters (OLA 168).
- , 2011, « La Loi Spirituelle (*al-šarī'a l-rūḥāniyya*) druze selon Ḥamza b. 'Alī : textes canoniques et apocryphes », *Arabica*, 58, p. 100-127.
- , 2012, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, Éditions du Cerf.
- DANA Nissim, 2003, *The Druze in the Middle East. Their Faith, Leadership, Identity and Status*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press.
- EDDÉ Anne-Marie, 1999, *La principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- EDELBY Néophyte, 1950, *Essai sur l'autorité législative et juridictionnelle des Chrétiens d'Orient sous la domination musulmane de 633 à 1517*, Rome, Thèse de doctorat.
- FATTAL Antoine, 1951, « Comment les dhimmis étaient jugés en terre d'Islam », *Cahiers d'histoire égyptienne*, 3, p. 321-341.
- FIERRO, Maribel, 2006, « Ill-treated Women Seeking Divorce: The Qur'anic Two Arbiters and Judicial among the Malikis in al-Andalus and North Afroca », dans MASUD Muhammad Khalid, PETERS Rudolph et POWERS David (Ed.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgements*, Leyde, Brill, p. 323-348.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, 1923, *La Syrie à l'époque des mamelouks d'après les auteurs arabes*, Paris, Geuthner.
- HALABI-HALAWI Wissam, 2011, « Le *Kitāb Durrat al-tāğ wa-sullam al-mi'rāğ* d'Ibn Naṣr : un éloge de Ġamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūḥī (820/1417-884/1479) », *Arabica*, 58, p. 128-164.
- , 2014, « La réforme druze dans les montagnes syriennes au IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle », *REMMM*, 135, p. 99-130.
- HALLAQ Wael B., 2005, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALM Heinz, 1995, *Le chiisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HENTATI Nejmeddine, 2007, « Mais le cadi tranche-t-il ? », *Islamic Law and Society*, 14, p. 180-193.
- LAYISH Aharon, 1982, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family. A Study based on decisions of Druze arbitrators and religious courts in Israel and the Golan Heights*, Leyde, Brill.
- MAKAREM Sami N., 1974, *The Druze Faith*, Delmar, Caravan Books.
- MILLIOT Louis et BLANC François-Paul, 2001, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Dalloz.

- MOULTON Jean-Michel, 1994, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides* (468-549/1076-1154), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.
- OTHMAN Aida, 2007, « "And Amicable Settlement Is Best": *Ṣulḥ* and Dispute Resolution in Islamic Law », *Arab Law Quarterly*, 21/1, p. 64-90.
- RIVOAL Isabelle, 2000, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, EHESS.
- SALIBI Kamal, 1961, « The Buḥturids of the Ġarb. Mediaeval Lords of Beirut and the Southern Lebanon », *Arabica*, 8/1, p. 74-97.
- , 1979, *Muṭalaq tāriḥ Lubnān (634-1516)*, Beyrouth, New York, Caravan.
- SCHACHT Joseph, 1983, *Introduction au droit musulman*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose.
- SERJEANT Robert B., 1983, « Early Arabic Prose », dans A. F. L. Beeston, Y. M. Johnstone, R. B. Serjeant et G. R. Smith (Ed.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 114-153.
- SIMONSOHN Uriel, 2011, *A Common Justice. The Legal Allegiances of Christians and Jews Under Early Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SWAYD Sami, 2006, *Historical Dictionary of the Druzes*, Maryland-Toronto-Oxford, Scarecrow Press.
- TILLIER Mathieu, 2009, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Institut français du Proche-Orient.
- , 2014, « Deux papyrus judiciaires de Fuṣṭāṭ (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle) », *Chronique d'Égypte*, 89, p. 412-445.
- TYAN Émile, 1938-1943, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris, Annales de l'Université de Lyon, 2 tomes.
- VOGUET Élise, 2014, « De la justice institutionnelle au tribunal informel : le pouvoir judiciaire dans la *bādiya* au Maghreb médiéval », *Bulletin d'études orientales*, 63, p. 113-124.