

Écrire et réécrire l'histoire druze des origines

Autor(en): **Halawi, Wissam H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **74 (2020)**

Heft 1

PDF erstellt am: **06.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-905706>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Wissam H. Halawi*

Écrire et réécrire l'histoire druze des origines

<https://doi.org/10.1515/asia-2020-0017>

Abstract: In his work *‘Umdat al-‘arifīn*, Šayḥ al-Ašrafānī, a Druze scholar living in Syria in the 11th/17th century, composed a Druze history of origins for the entire community. This universal history portrays Druzism as an inherent part of human history, like the other monotheistic doctrines. The author thus offers a theological account of the birth of Druzism by tracing a linear discourse of world history from Adam to the Druze *da‘wa* (preaching) in the 5th/11th century. Al-Ašrafānī also attributes an Islamic character to Druzism by drawing on the Druze sacred text as well as exegetical literature from the late 9th/15th century, while highlighting the Islamic nature of Druzism and its pre-eminence. This rewriting of history in the 11th/17th century contributed to the popularization of Druzism, as attested in other texts from the same period. While al-Ašrafānī did not greatly influence his contemporaries, his work was of considerable importance in the Druze communities of Bilād al-Šām afterwards. Indeed, *‘Umdat al-‘arifīn* had such a substantial impact on Druze historiography that it became a historical source for writing and rewriting the Druze history of origins. Despite being quoted extensively by modern Druze historians, it remains unpublished, being kept secret in the community.

Keywords: druzes, shi’ism, ismailism, Syria, islamic studies

Muḥammad b. Mālīk al-Ašrafānī a vécu au XI^e/XVII^e siècle en Syrie, dans sa ville natale d'al-Ašrafiyya. Nous ne connaissons rien de sa vie – ni même les dates de sa naissance et de sa mort – à l'exception d'un court récit rapporté par les Druzes

*Corresponding author: **Wissam H. Halawi**, Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et histoire des religions, Anthropole 5017, 1015 Lausanne, Suisse, E-mail: Wissam.Halawi@unil.ch.
<https://orcid.org/0000-0002-4914-0421>

eux-mêmes. Le titre *šayḥ*¹ (ancien), utilisé par les membres de sa communauté pour le désigner, laisse croire qu'il était un *mutadayyin* (religieux ou initié). Al-Ašrafānī trouve toutefois sa place dans un ouvrage récent intitulé *K. Manāqib al-a'yān* (Le livre des vertus des notables)² dans lequel l'auteur druze Abū Šāliḥ al-'Arīḏī lui réserve une notice bibliographique. Cet ouvrage fait partie de la littérature du genre *'ilm al-riḡāl* (science des hommes illustres) où une notice est consacrée à chaque savant ayant joué un rôle important au sein de sa propre communauté ou de son *madḥab* (école juridique doctrinale).

En rapportant un récit transmis oralement entre Druzes pendant plusieurs générations, al-'Arīḏī construit une source nouvelle, un dictionnaire biographique des personnes illustres appartenant à la communauté. Quel crédit pouvons-nous toutefois lui accorder? Les notices de son ouvrage sont plus ou moins de nature hagiographique notamment lorsqu'il s'agit d'un religieux ou d'un maître spirituel de haut rang, à l'instar de l'émir 'Abd Allāh al-Tanūḥī (m. 884/1479). Al-'Arīḏī s'emploie sans doute à officialiser une seule version existante, voire populaire, de la vie de ses coreligionnaires dont le Šayḥ al-Ašrafānī. Notons que son style

1 D'après A. Kazimirski, le terme *šayḥ* est employé pour désigner un vieillard ou un ancien. Dans l'utilisation de la langue arabe, ce terme est souvent attribué aux chefs religieux. Il peut aussi être un titre honorifique usuel, n'entraînant aucune connotation religieuse, donné à un homme politique musulman ou chrétien. Chez les Druzes, *šayḥ* peut être une marque de reconnaissance sociale afin d'attester de l'importance politique d'un individu dans la communauté druze ou de son rôle honorable en tant que chef de famille. Toutefois, une autre utilisation courante de ce terme et de ses dérivés est uniquement d'ordre religieux: il est propre aux Druzes de désigner par *šayḥ* toute personne ayant entamé un processus d'apprentissage du druzisme – ceci entraîne un port vestimentaire particulier pour distinguer ces personnes des non-initiés communément appelés *ḡāhil-s* (ignorants). Cela concerne également les enfants dont les parents sont des religieux et devenus ainsi des religieux dès leur naissance – eux aussi portent un habit qui les distingue des enfants des *ḡāhil-s*. Par extension, les termes *mašāyih* (sing. *šayḥ*) et *mašyaḥa* (nom de l'institution des *mašāyih*) désignent exclusivement l'ensemble des initiés et des guides spirituels de la communauté druze; ces derniers constituent le corps religieux druze. Désigner donc une personne par *šayḥ* n'indique pas forcément son implication dans la religion ni même une quelconque connaissance de la doctrine druze. Les grands *'āqil-s* (sages ou initiés) se voient souvent attribuer, en plus de *šayḥ*, des titres honorifiques à connotation purement spirituelle tels que *mawlānā* (notre seigneur) ou *al-fāḏil* (le distingué).

2 Abū Šāliḥ al-'Arīḏī, *Kitāb Manāqib al-a'yān*, (al-'Arīḏī 2000 [1994]: t. 1, 441. Cet ouvrage se trouve uniquement dans les librairies druzes situées dans les villages et les villes druzes. Cependant, toute personne – druze ou pas – peut l'acquérir. L'auteur, ayant lui-même le titre de *šayḥ*, précise dans l'introduction que l'émir 'Abd Allāh al-Tanūḥī (m. 884/1479) est mis à l'honneur. Voulant évoquer la vie des notables druzes, notamment les religieux, on constate que parmi les vingt-cinq personnes évoquées par al-'Arīḏī avant al-Tanūḥī, les seuls étant des *šayḥ-s* religieux sont les élèves de ce dernier. Les autres, au nombre de dix-huit, sont des émirs druzes dont le premier remonte à la fin du VII^e/XIII^e siècle.

d'écriture relève d'un arabe archaïque – comme le montrent la structure des phrases et le choix du vocabulaire – et d'un faible niveau linguistique.

Cette notice biographique d'al-Ašrafānī témoigne de la popularité de ce personnage au sein des communautés druzes proche-orientales actuelles. Il doit celle-ci à son ouvrage inédit intitulé *ʿUmdat al-ʿarifin* (Soutien aux connaisseurs),³ qui n'est autre qu'une histoire de l'humanité depuis le début du monde jusqu'à l'émergence du mouvement druze au V^e/XI^e siècle. Cet article s'intéresse à la figure d'al-Ašrafānī dans la mémoire collective druze, à travers la notice que lui réserve al-ʿArīḏī dans son dictionnaire biographique. S'en dégage la figure d'un saint qui ne nous renseigne ni sur le personnage historique d'al-Ašrafānī ni sur le contexte de rédaction de son ouvrage. Pour autant, ce récit hagiographique révèle la probité que les communautés druzes accordent au Šayḥ al-Ašrafānī et, par conséquent, le degré de véracité qu'ils attachent à son œuvre.

En examinant l'*Histoire* d'al-Ašrafānī, nous montrons que l'auteur réécrit l'histoire du druzisme primitif en plaçant celui-ci dans la continuité du judaïsme, du christianisme et enfin de l'islam. Nous qualifions ainsi la *ʿUmdat* d'Histoire théologique universelle. Afin de rédiger son ouvrage, al-Ašrafānī s'appuie, d'une part, sur le récit des fondateurs du mouvement druze qui décrivent leurs propres actions et, d'autre part, sur la littérature savante rédigée par des initiés, théologiens et juristes, à la fin du IX^e/XV^e siècle, lesquels tentent de mettre en lumière l'islamité du druzisme mais aussi sa prééminence. La construction d'une nouvelle identité religieuse druze qui débuta au IX^e/XV^e siècle s'exprime ainsi clairement dans l'ouvrage d'al-Ašrafānī au XI^e/XVII^e siècle. La dernière partie de cette contribution analyse l'influence de cette œuvre narrative sur l'historiographie druze notamment auprès des historiens druzes actuels qui présentent l'histoire des débuts du druzisme en prenant à leur compte le récit d'al-Ašrafānī. D'où l'importance encore aujourd'hui de celui-ci parmi les Druzes.

1 Le Šayḥ al-Ašrafānī entre mythe et réalité

Nous proposons une traduction annotée de la notice biographique d'al-Ašrafānī présentée par al-ʿArīḏī⁴ afin de dégager la symbolique qu'elle contient, et d'analyser la sacralité construite autour de la vie de ce šayḥ et caractérisant par la suite son œuvre:

3 Voir Ms. 9, fol. 8r^o–40r^o, Beyrouth, Université américaine de Beyrouth (AUB).

4 al-ʿArīḏī 2000 (1994): t. 1, 273–285.

Il [al-Ašrafānī] était une personne pieuse (*bārr*) parmi ses frères [de religion]. Sa notoriété s'était ainsi répandue dans toutes les villes⁵. Il était un exemple et se rendait utile parmi les anciens et les notables grâce à sa bonne conduite et à son obéissance au Seigneur divin.⁶ Un jour, il était dans sa ville [natale] avec ses frères [druzes] lorsque l'heure de la prière du vendredi soir arriva. Ils entrèrent dans le lieu de culte (*mağlis*)⁷ d'al-Dikr.⁸ À la fin de l'exhortation et de la cérémonie religieuse, le serviteur du *mağlis* se dressa et demanda: « Le bien est fait. Quelqu'un empêcherait-il cela? ». L'administrateur du *mağlis* dit: « Oui, il y a une personne qui pose problème ». Certains *šayḥ*-s répliquèrent: « Qui est cette personne? ». Il raconta qu'il était descendu la veille à Damas en compagnie du *šayḥ* Muḥammad [al-Ašrafānī] et qu'ils étaient entrés dans un cabaret où l'on vendait du vin; ils y avaient fait tout ce qui était propre à ce genre d'endroit et qui relevait de l'interdit [comme] boire du vin et commettre les actions les plus viles. Et lui, que Dieu le maudisse, son objectif était de piéger le *šayḥ* Muḥammad. Après que les présents eurent écouté ses paroles et son témoignage, des vociférations furent poussées par des sages et des initiés. Ils lui dirent que toute personne ayant fait de telles actions devait se retirer. Le maudit administrateur se leva et sortit du *mağlis* alors que le *šayḥ* Muḥammad restait silencieux. Peu après, ce dernier se dressa et s'en alla sans se défendre ni répondre aux commentaires des personnes présentes. Personne ne l'intercepta ni même le suivit.

Quelques jours après l'incident, cette histoire se propagea dans les villages et les gens racontèrent ce qui s'était passé entre le *šayḥ* Muḥammad – que Dieu le bénisse! – et l'administrateur – que Dieu le maudisse! Ce dernier rentra chez lui pour ôter son turban, se raser la barbe et porter des vêtements ordinaires. Ensuite, il partit à Damas et entra dans l'endroit qu'il avait évoqué, but du vin et commit des interdits, sans se soucier du reste. Les habitants de la ville, ainsi qu'un grand nombre de gens de la communauté [druze], le virent commettre des péchés qui provoquent la colère de Dieu.

5 Dans le récit il s'agit de *buldān* (sing. *balda*) que nous avons traduit par « villes » afin de rester fidèle au texte, alors qu'il s'agit plus précisément de villages druzes.

6 L'expression dans le récit arabe est *al-malik al-dayyān*. Elle désigne clairement Dieu, ou peut-être sa manifestation humaine, mais nous lui avons préféré une traduction littérale pour conserver l'esprit druze du texte.

7 Le *mağlis*, ayant la signification d'assemblée ou de conseil, désigne le lieu de culte chez les Druzes. Lorsqu'il s'agit du *mağlis* du village, celui-ci est un endroit modeste, sans décor, dont la façade ressemble à une maison ordinaire. Toutefois, il peut être l'une des pièces de la maison d'un grand *šayḥ* exclusivement consacrée à recevoir quelques initiés voulant se recueillir. L'appellation *mağlis* peut être confondue chez les Druzes avec le terme *ḥalwa*, désignant également un lieu d'isolement pour le recueillement et la prière entre initiés. Ceci reste néanmoins un endroit plus prestigieux et moins accessible aux religieux débutants. En fonction de l'importance du village, une ou plusieurs *ḥalwa*-s peuvent exister. Une famille, voulant manifester son importance sociale, peut également décider de s'attribuer une *ḥalwa* propre à elle, dirigée par l'un de ses dignitaires spirituels. Pour plus de précisions anthropologiques sur la *ḥalwa*, voir Rivoal 2000: 148–151, 172–174. Concernant le *mağlis*, voir Swayd 2006: 96.

8 Le *mağlis al-Dikr* est le lieu de culte où les initiés récitent leurs textes sacrés. Le terme *dikr* renvoie ici au fait de se souvenir oralement des enseignements, dans le Canon druze, de leur imam Ḥamza.

Par ailleurs, le défunt⁹ Muḥammad inquiéta les *ṣayḥ*-s parce qu'il était parti pour une destination inconnue. Au plus profond d'eux-mêmes, ils étaient persuadés de son innocence. Un cas pareil s'était déjà produit précédemment avec notre maître le *ṣayḥ* Naṣr b. Futūḥ,¹⁰ que Dieu le bénisse! Dès que le *ṣayḥ* Muḥammad quitta sa ville [natale], ses enseignements disparurent des villages de Syrie.¹¹ On dit que son absence dura environ sept ans. Les gens avaient perdu l'espoir qu'il soit encore en vie et qu'il revienne un jour. Et lui, que Dieu lui soit miséricordieux, dès sa sortie du *maḡlis* vénérable, partit sur une colline à l'ouest de la ville de Dayr 'Alī. Il habita dans une grotte et suivit le chemin de la pureté et de la croyance. Il se consacra à la vénération de Dieu, le Très-Haut, sans que personne ne le sache. On dit qu'il se consacra entièrement à Dieu, abandonna son corps à la dévotion et pria assidûment jusqu'à l'avènement de ce qu'Il avait prévu.

Un des habitants de Dayr 'Alī, accompagné des gens de la ville pour célébrer le jour de ses fiançailles, se rendit au mausolée situé en haut de la colline. En s'approchant, ils aperçurent une personne qu'ils prirent pour un voleur. Afin de le trouver, ils encerclèrent en vain la colline. Un jeune retardataire, regardant du bas la colline, remarqua des indices indiquant l'entrée d'une grotte. Il s'avança vers cet endroit et enleva les pierres qui se trouvaient devant, dégagant ainsi la porte de la grotte. Il l'ouvrit et scruta l'intérieur. Il fut étonné de trouver une personne qui ne répondit pas à son appel. Le jeune homme s'enhardit et entra dans la grotte où il put mieux voir le *ṣayḥ*, vêtu d'une *'abāya*,¹² dont l'état physique avait été détérioré par les années. Le jeune homme lui demanda: « Qui êtes-vous? ». Il répondit: « Je suis Muḥammad, l'accusé. Tu ne peux avoir besoin de moi ». Le jeune homme le prit dans ses bras, l'embrassa et ils se mirent tous deux à pleurer. Ensuite, il sortit de la grotte et cria le plus fort possible: « Ah, quel bonheur et quelle réjouissance notre Seigneur nous a donné! ». Tous ceux qui étaient présents se précipitèrent et firent sortir l'honorable *ṣayḥ* de la grotte. Cet événement entra dans l'histoire et ce jour-là fut pour les habitants de Dayr 'Alī meilleur qu'un jour de fête, tant fut grande leur joie d'avoir retrouvé l'honorable *ṣayḥ*. Après qu'ils eurent terminé la visite [du mausolée], ils envoyèrent des missionnaires dans les villages druzes pour leur apprendre ce qui s'était passé, et la faveur que Dieu leur avait faite en leur ramenant le *ṣayḥ* Muḥammad après sept ans d'absence. Les hommes religieux et les autres [non religieux] de toute la Mésopotamie¹³ lui rendirent visite pour recevoir ses bénédictions.

Après des années sans avoir transmis son savoir religieux, le *ṣayḥ* Muḥammad expliqua aux *ṣayḥ*-s versés dans la religion des enseignements qu'ils n'avaient jamais entendus auparavant; il le fit dès son retour de la grotte désormais visitée par les serviteurs de Dieu al-Bār,¹⁴ le

9 L'auteur emploie le terme *marḥūm* qui précède en général le nom de la personne lorsqu'elle est déjà décédée. Cela montre ainsi qu'il s'agit d'un récit *post mortem*.

10 Nous ignorons ce personnage et dans l'ouvrage, aucune note biographique ne lui est accordée.

11 Cela sous-entend qu'al-Aṣrafānī était un maître spirituel et qu'il tenait des séances d'initiation dans les *maḡālis* de la Syrie rurale de l'époque.

12 C'est une sorte de robe en laine que portent les hommes, notamment les notables et les religieux.

13 Dans le récit, il s'agit d'al-Ġazīra qui doit être la partie syrienne de la Mésopotamie.

14 Dans les enseignements druzes, *al-Bār* – terme dont l'origine persane *Bārkhoday* signifie Dieu – est la manifestation, sous forme humaine, de la nature humaine ou humanité (*nāsūt*) de Dieu, ce durant le premier cycle prophétique de notre ère. La dernière manifestation eut lieu en la personne du sixième calife fatimide al-Ḥākīm, lors de la *da'wa* (prédication) druze.

Très-Savant. Les *šayḥ*-s notables de la communauté [druze] se consultèrent et décidèrent de demander au *šayḥ* [al-Ašrafānī] la lourde tâche de consigner ses enseignements dans un ouvrage. Ainsi, ils lui dirent un jour: « Votre Excellence, après votre agrément, vos frères les *šayḥ*-s de la communauté voudraient – si vous êtes d'accord – que vous consigniez ces enseignements ». On dit qu'il le leur promit. Et ce fut ainsi. Le *šayḥ* se dévoua à l'étude et se mit à consulter un grand nombre de livres temporels,¹⁵ les histoires prophétiques, les livres spirituels et matériels,¹⁶ ainsi que les explications ésotériques.¹⁷ C'est ainsi qu'il composa un bel ouvrage contenant un savoir exceptionnel et transcendant, qu'il intitula *'Umdat al-'ārifin* (Soutien aux connaisseurs).

[Le récit indique ensuite la bonne connaissance d'al-Ašrafānī du Coran et du *fiqh* (droit musulman); il relate enfin une anecdote qui révèle le pouvoir surnaturel du *šayḥ*, ce dernier pouvant ainsi ôter la vie à une mauvaise personne par une simple prière.]

Cette notice biographique mythifie al-Ašrafānī et, ainsi, nous renseigne sur la figure de ce personnage; elle lui accorde un ascétisme rigoureux, une grande modestie, une maîtrise de l'islam et une connaissance hors pair du savoir ésotérique druze. Elle lui attribue également des prodiges, ce qui est commun à toute hagiographie.¹⁸ Toutefois, elle ne fournit pas d'informations sur sa vie, sur le personnage historique de l'auteur de l'ouvrage qui nous intéresse ici, la *'Umdat*. En fait, al-Ašrafānī ne semble pas avoir intéressé ses contemporains qui n'ont pas transmis les circonstances ni la date de son décès. Il est possible que son ouvrage ait été découvert plus tardivement par des religieux qui lui ont attribué alors un caractère sacré. Cela explique non seulement notre méconnaissance d'al-Ašrafānī, mais aussi la construction dans la mémoire collective druze d'une figure sainte autour de ce personnage, une construction qu'al-'Arīḏī met par écrit dans son récit hagiographique.¹⁹

Relevons les références druzes dans la notice d'al-Ašrafānī, de même que les *topoi*. Le dualisme entre le maudit – celui qui a dénoncé al-Ašrafānī – et le *šayḥ* vénéré est en adéquation avec la construction de l'histoire du druzisme durant la période initiatique. La figure du *ḏidd* (rival ou adversaire), incarnée dans l'histoire théologique druze par al-Darazī et ses disciples, est représentée dans la *Vitae* d'al-Asrafānī par l'administrateur maudit agissant contre l'intérêt de la

15 Nous avons adopté une traduction littérale du terme *zamanī*. L'auteur désigne ainsi les livres ne s'inscrivant pas dans un registre religieux et donc sacré.

16 Le terme *ḡismānī*, voulant dire matériel ou corporel, est utilisé dans le texte pour différencier les livres spirituels de ceux qui ne le sont pas.

17 Dans le texte, nous lisons « *ḥikam^{an} fayḏiyya* » dont la traduction littérale serait « les sagesses liées à l'émanation, à l'influx (*fayḏ*) »; l'auteur fait clairement référence ici, à travers un langage codifié, aux exégèses druzes.

18 Sur la sainteté en Islam, voir les travaux de Denise Aigle (Aigle 1995a; 1995b; 2000). Voir également Aigle (dir.) 1995; Aigle (dir.) 2000a; Aigle (dir.) 2000b; Amri/Gril (dir.) 2007; Chih/Gril (éd.) 2000; Gril 1996.

19 Sur la construction de la figure sainte du maître spirituel druze du IX^e/XV^e siècle, l'émir al-Sayyid, voir Halawi 2011: 128–164.

communauté et ayant un comportement douteux. Le *šayḥ* rappelle en sus, à travers son ascèse, la patience et la pureté des premiers missionnaires druzes contraints à se cacher et à œuvrer pour la survie de leur communauté, tout en se défendant contre les enseignements corrompus des adversaires à l'instar de Sukayn.²⁰

Par ailleurs, la sainteté d'al-Ašrafānī, de même que son extrême sagesse et son ascèse prennent forme dans le récit d'al-'Arīḏī après une longue épreuve de sept ans. Cela rappelle le récit de certains chroniqueurs arabes médiévaux mentionnant les sept tuniques portées par al-Ḥākim²¹ au moment de sa disparition et retrouvées au fond d'un puits dans la montagne al-Muqaṭṭam surplombant le Caire.²² Chez les Druzes, la période ascétique est souvent de sept années dans la vie de saints ou de *šayḥ* religieux de grande renommée. C'est le cas du *šayḥ* 'Abd al-Ġaffār Taqīyy al-Dīn (m. 965/1558), auteur d'un ouvrage de référence intitulé le *K. al-nuqaṭ wa-l-dawā'ir* (Les Points et les Cercles),²³ qui s'isola pendant sept ans dans sa demeure à Kafarmattā (village druze dans la montagne libanaise) afin de méditer et d'écrire. Le nombre sept a également une fonction importante « dans l'imâmologie de l'ismaélisme et dans celle du shî'isme duodécimain [...]; [il exprime] une loi cosmique [...]. »²⁴

Quant à la montagne comme lieu de refuge et de méditation, elle se trouve dans plusieurs récits sur des druzes de haut rang. Cela confirme l'évolution de ces derniers dans un cadre montagneux s'intégrant à l'imaginaire druze de la figure du saint homme. Dans la notice d'al-Fāḏil Muḥammad Abū Hilāl (m. 1050/1640), al-'Arīḏī précise que ce *šayḥ* y allait souvent trouver refuge pour méditer.²⁵ De son côté, al-Anṭākī (m. 458/1066) précise que les Druzes se retranchèrent dans des grottes dominant l'Oronte pour affronter l'expédition militaire de Byzance menée contre eux, en 423/1032.²⁶

D'autres récits plus tardifs, essentiellement sur la vie de saints, accordent à la montagne un rôle important dans l'accomplissement des prophéties: elle permet à la personne pieuse d'échapper à sa propre communauté et à la vie mondaine, de se détacher du monde matérialiste, enfin d'acquérir la sagesse dont un initié a besoin pour se rapprocher du Créateur. C'est ainsi qu'al-Ḥākim, calife-imam fatimide²⁷ mais aussi la manifestation sous forme humaine de l'humanité (*nāsūt*) de Dieu

²⁰ Voir Makarem 1974: 31 sq.

²¹ Comme indiqué *supra*, le calife fatimide al-Ḥākim est, selon la doctrine druze, la manifestation, sous forme humaine, de l'humanité (*nāsūt*) de Dieu.

²² Al-Qudā'ī 1999: 369; al-Maqrīzī 2001: vol. 1, 399.

²³ Al-Dīn 1902: XIV, 103.

²⁴ Corbin 1971: t. 1, 183.

²⁵ al-'Arīḏī 2000: t. 1, 165.

²⁶ al-Anṭākī 1997: 152–153.

²⁷ Sur le règne d'al-Ḥākim, voir notamment Bianquis 1986: t. 1, 277–387; Brett 2017: 125–156; Halm 2003: 167–304; Walker 2009.

dans le dogme druze,²⁸ cherchait des moments de solitude durant ses retraites en montagne. La montagne, et plus généralement le milieu rural, trouve ainsi toute son importance sociale, quoique symbolique, chez les Druzes et devient un endroit servant à avaliser une personne telle qu'al-Ašrafānī n'ayant pas la position sociale, soit le lignage lui permettant d'accéder à la notoriété spirituelle.

2 Une histoire universelle druze

L'ouvrage d'al-Ašrafānī, la *'Umdat al-'ārifīn* (Soutien des Connaisseurs), qui se présente en trois volumes,²⁹ relate une histoire universelle débutant avec l'avènement d'Adam, suivi de l'histoire de Noé, celle des prophètes et des saints, celle des trois religions monothéistes, enfin se terminent par celle de la naissance du mouvement druze. L'objectif de l'auteur est clair: montrer que le druzisme est la dernière révélation spirituelle, la plus complète et la plus vraie, clôturant toutes les interprétations doctrinales précédentes. Toutefois, ce récit reste ignoré par les historiens (non-druzes) ainsi que par une grande partie des Druzes eux-mêmes.

Les auteurs druzes, tels Sami Makarem et Nejla Abu Izzedin,³⁰ l'utilisent uniquement pour certaines précisions concernant l'émergence des Druzes, à l'instar de la date de mort d'al-Darazī.³¹ Ils n'indiquent rien du contenu de l'ouvrage ni même le chapitre auquel ils font référence. Ils considèrent ainsi l'ouvrage d'al-Ašrafānī comme une œuvre faisant partie du patrimoine spirituel druze et, de là, qu'il faut garder secrète. Certains auteurs non-druzes, tel Joseph

28 Sur l'implication du calife al-Ḥākim dans la formation du mouvement druze, voir Halawi 2007: 103–132.

29 Sami Swayd le précise dans *Historical Dictionary of the Druzes* (Swayd 2006: 27), mais il ne mentionne pas le caractère sacré, chez les Druzes, du récit d'al-Ašrafānī. Le lecteur peut ainsi être induit en erreur en croyant pouvoir consulter le manuscrit correspondant alors qu'une copie complète ne se trouve, à notre connaissance, dans aucune bibliothèque.

30 Abu Izzedin 1984; Makarem 1974.

31 Naštakīn al-Darazī est l'un des premiers missionnaires druzes au Caire sous le règne d'al-Ḥākim; il est toutefois controversé dans la littérature druze aussi bien religieuse que narrative, qui lui accorde le rôle de l'adversaire. Selon l'historiographie officielle druze, al-Darazī essaya de corrompre le dogme druze et de se poser lui-même en l'incarnation du divin. En fait, il s'agit sans doute d'une dissension interne au mouvement druze qui était alors encore jeune. Al-Darazī fut ainsi maudit par les hommes forts du mouvement, notamment Ḥamza qui prit le rôle d'imam et chef du mouvement. Toutefois, dans la littérature narrative de l'époque, comme le montre entre autres la chronique d'al-Anṭākī, le mouvement druze fut nommé au nom d'al-Darazī, ce que les auteurs druzes contestent; ceux-ci se donnent en effet le nom de *Muwaḥḥidūn* (Unitaires) et appellent leur doctrine le *tawḥīd* (Unicité) en référence à l'Unicité de Dieu en islam. Cela montre la volonté des tenants du mouvement druze de se poser comme les seuls musulmans qui professent véritablement le *tawḥīd*, contrairement aux autres doctrines en Islam qui sont accusées d'incroyance.

Azzi,³² mentionnent l'*Histoire* d'al-Ašrafānī mais ne lui empruntent aucune information: ils la citent dans son ensemble sans toutefois préciser qu'ils ont pu la consulter. De leur côté, les historiens occidentaux ne l'évoquent pas dans leurs études sur les Druzes.

La *'Umdat al-ʿarifīn* reste donc un ouvrage secret détenu par les *šayḥ*-s religieux de la communauté druze. Bien que son auteur ne fasse pas partie des notables druzes les plus prestigieux au sein de la communauté, la sacralité attribuée à son *Histoire* a fait de lui une figure emblématique du savoir ésotérique. Il est intéressant d'analyser les raisons ayant abouti à la sacralisation d'un récit ne faisant pourtant pas œuvre d'exégèse ou ne promulguant pas de nouveaux enseignements à l'instar des écrits attribués à ʿAbd Allāh al-Tanūḥī, le célèbre émir al-Sayyid. On verra par la suite que la source principale d'al-Ašrafānī pour écrire son *Histoire* est le *Kitāb al-Ḥikma* (« Livre de la Sagesse » communément appelé les « Épîtres de la Sagesse »),³³ c'est-à-dire le Canon druze qui est gardé jalousement par les initiés druzes. Dans la *'Umdat*, l'auteur présente ainsi une version de l'histoire de l'humanité calquée sur le discours qui se trouve le Livre saint des Druzes. À la différence de ce dernier lequel, rappelons-le, est une somme de traités et d'épîtres attribués aux missionnaires druzes ayant dirigé la *daʿwa* (prédication), al-Ašrafānī ordonne les informations de façon chronologique afin de construire une histoire universelle proprement druze. Il serait toutefois impropre d'accorder à cet ouvrage une importance première en matière d'enseignement dogmatique.

Le caractère sacré de l'*Histoire* d'al-Ašrafānī ne témoigne ni du contexte dans lequel l'ouvrage a été écrit ni de l'importance spirituelle de son contenu, ni encore du statut exceptionnel de son auteur. En reprenant la terminologie et le récit théologique des Épîtres sacrées druzes, al-Ašrafānī place son ouvrage *ipso facto* dans le domaine du sacré. Chez les Druzes, tout écrit sacré étant forcément secret, la *'Umdat al-ʿarifīn* ne fait pas exception à la règle et se voit interdite d'accès à toute personne extérieure au cercle des initiés. Selon les religieux druzes, l'observance de la discipline de l'arcane suppose de garder secret leurs écrits afin de protéger leur croyance de tout esprit – druze et non druze – incapable de la comprendre et susceptible de mal l'interpréter. Le

32 Joseph Azzi (Azzi 1992: 25, n. 40), cite l'*Histoire* d'al-Ašrafānī dans un contexte historiographique. Il l'intitule *La Somme des connaissances* – traduction erronée du titre arabe *'Umdat al-ʿarifīn* – et dit que cet ouvrage est rare et précieux. On suppose que l'auteur n'a pas pu le consulter parce qu'il ne l'utilise pas pour relater l'émergence du druzisme ou pour expliquer la doctrine druze; pour cela il fonde une partie de ses recherches sur les Épîtres de la Sagesse, précisant avoir utilisé la version éditée au Liban en 1980 et légalement interdite. Pourtant, l'auteur précise qu'al-Ašrafānī ne mentionne pas dans son ouvrage l'émir ʿIsā al-Tanūḥī, alors qu'il est présenté par al-Ašrafānī comme étant le premier à avoir réuni (ou mis par écrit) les cent sept Épîtres druzes en six volumes.

33 Pour une édition et traduction des quarante premières épîtres, voir De Smet 2007. Pour une édition (non scientifique) de l'ensemble du Canon, effectuée sous pseudo-Anwar Yāsīn, voir Ḥamza b. ʿAlī/al-Tamīmī/al-Samūqī 1986.

secret autour duquel la doctrine druze se construit n'est accessible qu'à des sages, initiés, prêts à l'assimiler, et à des âmes pures pouvant la vivre.³⁴

C'est la raison pour laquelle les initiés – seuls détenteurs des arcanes du dogme – expliquent que le druzisme est une expérience à vivre au quotidien et ne peut pas être enseigné. Ainsi, des *ḥalawāt* (pluriel de *ḥalwa* qui est un lieu de culte) existent dans tous les villages druzes, et al-Bayyāḍa (à proximité du village de Ḥāṣḥayyā au Mont-Liban) est le lieu d'enseignement par excellence de la doctrine.³⁵ Dans les villes où une minorité druze est implantée,³⁶ la maison d'un initié peut faire office de *maḡlis* (lieu de culte)³⁷ afin de transmettre oralement l'enseignement initiatique aux débutants. En effet, au-delà de l'aspect spirituel et ascétique dans lequel l'enseignement de la doctrine s'inscrit, il faut être apte intellectuellement à intégrer les particularités du dogme pour pouvoir apprendre le druzisme. La personne décidée à suivre une initiation religieuse ne doit ainsi guère interroger le contenu des enseignements druzes: toute donnée historique ou dogmatique pouvant paraître une absurdité pour un non-initié devient une vérité inconditionnelle pour les initiés. Ce type de fonctionnement n'est évidemment pas propre aux Druzes. Les musulmans croyants ne remettent pas en question le caractère incréé du Coran et le considèrent comme étant la Parole de Dieu. Les chrétiens croyants, de leur côté, voient une vérité divine dans la Trinité et, malgré plusieurs scissions au cours de l'histoire, n'ont pas remis en cause les dogmes fondateurs de leur foi. La religion druze, dans sa perception du sacré, ne se distingue donc pas des autres croyances monothéistes.

Plusieurs éléments historiques peuvent expliquer le fait que les écrits druzes soient considérés comme sacrés et qu'ils soient, par conséquent, préservés voire cachés par les religieux. Le druzisme contemporain, comme aux époques médiévale et moderne, se voit, d'une part, menacé par son environnement religieux majoritairement sunnite. D'autre part, le principe de la *taqiyya* (dissimulation) est intrinsèque à la doctrine druze telle qu'elle est décrite dans le Canon, le *Kitāb al-Ḥikma*.³⁸ Les initiés, ainsi que les historiens druzes, s'appuient en effet sur certains passages de leur Livre saint pour affirmer l'importance capitale du secret dans la religion. La pratique de la *taqiyya* est commune à toutes les communautés shi'ites, notamment ésotériques, qui ont longtemps dissimulé leur croyance, afin de s'adapter à leur contexte politique et religieux. Dans son ouvrage intitulé *La religion discrète*, Mohammad Ali Amir-Moezzi précise à juste titre que « la pratique de la "garde du secret" (*taqiyya, kitmān*) dont le

34 Au sujet de la *taqiyya* druze et de son application, voir Layish 1985.

35 Sur le centre d'initiation appelé al-Bayyāḍa, voir Halawi 2014: 100, n. 2.

36 Pour l'implantation druze dans le Bilād al-Šām (actuels: Liban, Syrie, Israël-Palestine), voir Roussel 2011, en particulier figures 1, 2 et 3.

37 Sur l'institution du *maḡlis* dans le milieu druze, voir Halawi 2014: 177 *sqq.*

38 Voir Ḥamza b. 'Alī/al-Tamīmī/al-Samūqī (1986): II, 351; 464; 509 (Épîtres 42, 57, 64); III, 757; 767; 773; 789 (Épîtres 98, 101, 103, 107).

sens apparent est la dissimulation tactique, par un shi'ite, de son appartenance religieuse [est nécessaire] lorsqu'il y va de sa sécurité. »³⁹

En effet, la sécurité des communautés druzes dans leur environnement géopolitique fut un élément déterminant dans leur pratique de la *taqiyya*. Amir-Moezzi donne une traduction éclairante du terme *taqiyya*, soit « la garde ou la sauvegarde des secrets de l'enseignement des imâms ». ⁴⁰ L'imam druze, Ḥamza, ne se contente pas de construire une cosmologie et une eschatologie propres mais il abroge en fait les autres croyances monothéistes, notamment l'islam. Le système religieux druze se définit de surcroît par la divinité du calife al-Ḥākīm et par l'abrogation de la *šarī'a* (Loi musulmane) et des piliers de l'islam. Les auteurs du Canon druze interprètent ainsi le Coran, les Évangiles et la Torah conformément à leur idéologie spirituelle; partant, ils redéfinissent le rôle et le statut des prophètes musulmans, chrétiens et juifs.

Les initiés, en dévoilant le sens de leurs Écrits, seraient alors emmenés à réfuter la croyance des autres communautés religieuses. Ces dernières taxeraient, de leur côté, les Druzes d'hérétiques au point de créer, dans le contexte proche oriental, des tensions politiques menaçant la tranquillité des membres de la communauté. Voilà pourquoi les religieux druzes et les historiens de cette communauté se livrent à la « dissimulation de la dissimulation ». ⁴¹ Les auteurs druzes

39 Amir-Moezzi 2006: 13.

40 Amir-Moezzi 2007 (1992): 65–66. À ce sujet, voir également Amir-Moezzi 2011: 143–145; Amir-Moezzi 2014; Ansari 2017: 25–26; De Smet 2011; Haider 2014: 44–45; Kohlberg 1995; Steigerwald 1998.

41 Les historiens druzes, qui relatent l'histoire druze des origines et décrivent leur doctrine, le font en respectant une idéologie religieuse stricte. Ils s'accordent ainsi à citer leurs écrits sacrés, tels que les Épîtres de la Sagesse et l'*Histoire* d'al-Ašrafānī, de manière confuse. De là, ils paraissent dévoiler – sans le faire vraiment – le contenu de leurs ouvrages sacrés et de leur dogme. À titre d'exemple, Sami Makarem, dans son ouvrage *The Druze Faith* (Makarem 1974: 22), propose une traduction d'une partie de l'Épître 10 attribuée à Ḥamza. Le passage sélectionné est un discours que ce dernier semble avoir effectué pour encourager les Druzes face aux difficultés de l'année 409/1019 marquée par un schisme sanglant, interne aux Druzes. Cependant, Makarem ignore intentionnellement ce que Ḥamza dit sur la Loi musulmane ou sur le prophète de l'islam et ses compagnons (y compris 'Alī). Le lecteur n'ayant pas eu accès aux Épîtres de la Sagesse pourrait croire les notes de bas de page de l'auteur signalant que les Épîtres se fondent sur les versets du Coran, alors que dans les textes attribués à Ḥamza, ce dernier cite des versets coraniques afin de montrer leur mauvaise compréhension par les musulmans et de les soumettre à une exégèse originale. D'ailleurs, Ḥamza le fait de la même façon, mais moins régulièrement, pour les Évangiles et la Torah. De son côté, Nejla Abu Izzedin, dans son ouvrage *The Druzes* (Abu Izzedin 1984: 127), cite al-Ašrafānī pour relater la propagation de la *da'wa* (prédication), à l'époque du missionnaire al-Muqṭanā, dans les montagnes syriennes. L'auteure, en donnant autorité à sa source, ne se sent pas obligée de lui apporter des précisions scientifiques permettant au lecteur d'y avoir accès, ni de la soumettre à la critique historique. Ainsi, en utilisant dans leurs travaux des informations empruntées à leurs livres sacrés, les auteurs druzes semblent dévoiler leur doctrine alors qu'ils cachent en vérité le fait de dissimuler le vrai contenu de leurs Écrits.

laissent ainsi accroire que le druzisme est une doctrine musulmane reconnaissant la sacralité du Coran, appliquant la *šarī'a* et les piliers de l'islam quoique de manière ésotérique, alors que ceux-ci, aux yeux des croyants actuels (les non-initiés), sont des valeurs islamiques ne les concernant pas. La sécurité des communautés druzes est donc l'enjeu majeur derrière la dissimulation, et plus tardivement derrière la « dissimulation de la dissimulation ». Leur doctrine et leur histoire des origines pouvant mettre en péril leur vie, tout texte ou ouvrage les révélant est somme toute considéré comme sacré et, selon le principe de la dissimulation, secret.

L'ouvrage d'al-Ašrafānī, relatant l'émergence du mouvement druze et décrivant son système religieux, est ainsi soumis à la *taqiyya*; il est donc sacré, doit rester secret et ne peut être consulté et étudié que par les initiés. Nos investigations nous ont toutefois permis d'en trouver une copie manuscrite, en quarante folios, qui est toutefois incomplète.⁴² Le texte d'al-Ašrafānī se trouve inséré dans un petit manuscrit (AUB Ms.9) s'ouvrant verticalement vers le haut, qui semble être un carnet personnel. L'écriture orientale est claire même si elle n'est pas stylisée. Le copiste eut recours à la couleur rouge pour écrire les titres, les points marquant les rimes et certains termes jugés importants dans le texte. Il s'agit d'une copie réalisée avec soin. Le manuscrit en question contient plusieurs textes de nature différente. La première partie (fol. 8r°–40r°) est anonyme et n'a pas de titre puisque le début du manuscrit manque. En revanche, de nombreuses sous-parties présentent des en-têtes qui permettent de se repérer dans le récit copié dans cette partie, portant sur l'histoire des Envoyés de Dieu, tels que Adam le deuxième et le troisième, Hermès, Noé, Platon, Jésus, Muḥammad et, pour finir, sur la manifestation d'al-Ḥākīm.

L'ouvrage d'al-Ašrafānī se compose en trois parties, chacune étant précédée d'un sommaire. Les couleurs utilisées sont le noir, pour la plus grande partie du texte, et le rouge pour marquer le cadre de certaines pages et pour indiquer le numéro et l'intitulé de chaque nouveau chapitre ainsi que pour mettre en relief des termes ou expressions dans le corps du texte. L'auteur s'adresse aux croyants désignés par « les lecteurs du Livre de Dieu » et demande aux copistes de recopier fidèlement son texte afin de ne pas porter atteinte au contenu. Il précise également qu'« il est défendu, strictement défendu, à toute personne de le lire ou de le copier pourvu que ces conditions soient satisfaites ». Le Šayḥ al-Ašrafānī indique ses sources; il dit ainsi avoir composé son ouvrage à partir des Livres – probablement les Épîtres druzes – et des dires des *šayḥ*-s. Afin de prouver l'authenticité

⁴² Ms. 9, fol. 8r°–40r, Beyrouth, Université américaine de Beyrouth (AUB).

de son récit, il dit avoir eu recours à des témoignages mais il n'en apporte malheureusement pas davantage d'informations. Il lance ensuite un avertissement aux lecteurs qui déniaient ses paroles et les enjoint de ne pas se mêler de ce qui ne les concerne pas, les informations relatées ne pouvant être comprises et acceptées que par ceux ayant une connaissance intime du savoir, c'est-à-dire les Druzes dans leur ensemble.

Replacer l'*Histoire* d'al-Ašrafānī dans son contexte socio-politique de production éclaire son originalité littéraire et les motifs de son élaboration. La *'Umdat al-ʿārifīn* paraît être le fruit d'une longue évolution de la communauté druze et de sa formation identitaire dans les montagnes syriennes. Dès le VIII^e/XIV^e siècle, les grandes familles druzes notamment les Banū Buḥtur⁴³ constituaient le pouvoir local dans la région du Ġarb et du Šūf, l'équivalent du sud du Mont-Liban actuel. Certains membres de cette famille étaient investis dans les affaires politiques et, ainsi, faisaient partie de la *ḥalqa* mamelouks en tant qu'officiers; d'autres, à l'instar de l'émir al-Sayyid (m. 884/1479) devenaient de grands maîtres spirituels. Quoi qu'il en soit, c'est à l'époque mamelouke qu'apparurent les premières institutions religieuses druzes.⁴⁴ L'arrivée des Ottomans ne changea rien à la politique locale. La famille Ma'n⁴⁵ remplaça les Buḥtur dans la gouvernance de la région et, au début du XI^e/XVII^e siècle, le ma'nide Faḥr al-Dīn exerça sa tutelle sur l'ensemble du Liban, dépassant ainsi les seuls districts druzes.⁴⁶ Bien qu'à cette époque al-Ašrafānī vécût dans la *wilāya* (district) de Damas, il profita de la popularisation du druzisme, que nous situons aux alentours du XI^e/XVII^e siècle.⁴⁷

Une pensée ou une production littéraire peut être considérée comme populaire dès lors qu'elle est destinée à la plus grande majorité des adeptes, quel que soit leur degré d'initiation. Le saint homme, à l'exemple d'al-Ašrafānī et avant lui l'émir al-Sayyid, est le principal agent de la popularisation du druzisme; il est dépeint par ses hagiographes comme le détenteur de la science ésotérique, alors que les textes rédigés *a posteriori* sous son nom ne sont pas toujours de nature savante. Dans un langage parfois simple, la littérature populaire druze du XI^e/XVII^e siècle véhicule un enseignement religieux ou un message eschatologique pouvant être investi par l'ensemble des Druzes, pourvu qu'ils soient croyants. L'ouvrage d'al-Ašrafānī s'inscrit ainsi dans cette production littéraire du XI^e/XVII^e siècle, qui s'attèle à diffuser, au sein de la communauté, la doctrine et les croyances druzes, mais aussi

43 Voir Salibi 1961: 74–97.

44 Pour un exposé plus complet, voir Halawi 2018.

45 Voir Salibi 1973.

46 Pour plus de précisions, voir Salibi 1993: 42–43.

47 A ce sujet, voir Halawi (à paraître).

l'histoire druze des origines, comme le montre à cette époque la production d'un catéchisme.⁴⁸ Al-Ašrafānī, de son côté, s'intéresse à rendre accessible l'histoire théologique druze qui se trouve décrite dans les Épîtres du Canon mais de manière bien plus complexe. Précisons que la sacralité de la *'Umdat* – œuvre, on l'a vu, considérée comme peu savante au moment de son élaboration – eut lieu plus tard, à une date difficile à déterminer, mais que nous pouvons toutefois situer au XIII^e/XIX^e siècle du fait que seules les œuvres de cette période en font mention – cela explique sa diffusion limitée, sous forme manuscrite, en Orient comme dans le monde occidental. Cette histoire théologique se présente comme une histoire de l'humanité dont le point d'orgue est l'émergence du druzisme.⁴⁹

La *'Umdat al-ʿarīfīn* se veut ainsi une histoire allant de la création du monde à la naissance du mouvement druze dans le Caire fatimide du V^e/XI^e siècle. Elle s'articule dans un style peu recherché, entremêlant récit historique et considérations religieuses. L'auteur construit son récit de façon chronologique: les chapitres portent le nom des saints, des prophètes, des chefs religieux et des maudits dont les agissements et les enseignements sont relatés. Dans la première partie, al-Ašrafānī s'intéresse aux saints⁵⁰ à caractère mythique ayant fondé l'ordre terrestre du monde actuel. Le premier cycle de notre ère intervient, selon l'auteur,

48 Selon les manuscrits qui nous sont parvenus et qui, dans leur ensemble, sont conservés dans les bibliothèques occidentales, un catéchisme druze composé sous forme de questions-réponses fut élaboré à partir du XII^e/XVIII^e siècle. La similitude de la structure de ce texte avec le catéchisme chrétien qui était répandu alors dans les montagnes syro-libanaises reflète une proximité culturelle évidente entre les deux communautés rurales druzes et maronites. Toutefois, une première élaboration d'un catéchisme druze, bien que la datation des manuscrits en notre possession ne permette pas encore de l'affirmer, remonterait sans doute au siècle précédent; le XI^e/XVII^e siècle druze est en effet marqué par la production et la diffusion d'un enseignement populaire attesté par la diffusion en masse de prières et poèmes spirituels. De multiples versions de ce catéchisme existent, dont celles falsifiées ou comportant des ajouts auxquelles fait référence Daniel De Smet (voir De Smet 2007: 90–91). L'hypothèse avancée par Samy Swayd selon laquelle le catéchisme druze ne serait pas un écrit druze s'applique aux seules versions falsifiées de ce texte. (voir Swayd 1998: 53, 58–59).

49 Sur la formation du druzisme à l'époque d'al-Ḥākīm dans les chroniques arabes médiévales, voir al-Ḍahabī 1993 (années 401–420): 28, 238–247; al-ʿAdīm: vol. 1, 248–249; al-Aṭīr 1893: vol. 9, 221–223; al-Dawādārī 1961: 259, 334; al-Anṭākī 1997: 46–61; al-Maġribī 1970: 49–75; Taġribirdī 1963: vol. 4, 176–191; Ḍāfir 1972: 43–63, 409–410; al-Maqrīzī 2001: vol. 1, 395–398; al-Nuwayrī 1992: vol. 28, 197–199; al-Quḍāʿī 1995: 574–575; al-Jawzī 2005: 157–159.

50 Ils sont successivement les suivants: Ādam al-Šafāʿ; Ādam al-ʿĀṣī; Ādam al-Ṭālīṭ al-Nāsī al-Ġirmānī; Ḥuġaġ Šaṭnīl; Anīl et Ṭāyūḥ; Šaršar; Hābil; Hirmis al-Harāmisa; Ḥārat b. Tirmāḥ al-Ašbahānī; al-Habbāl; Qābil; Nūḥ b. Lamak; Hūd; Šālīḥ; les enfants de Nūḥ; Ibrahīm b. Āḍar; Lūt; Ġibrāʿīl; Ishaq; Yaʿqūb b. Ishaq; al-Asbāt les enfants de Yaʿqūb; al-Ḥaḍīr; Ismaʿīl b. Ibrahīm al-Ḥalīl; al-ʿĪš le frère de Yaʿqūb; Mūsā b. ʿUmrān, Šuʿayb; Šaʿyāʿ et Yūnis b. Mattā; Ilyās; Luqmān; Dāwūd; Sulaymān; Irmiyāʿ b. Ḥilqiyā; Ḥizqīl; Miḥāʿīl; Dāniāl.

des millions d'années après la création de l'Intellect métaphysique. L'initiateur – ou plus précisément le premier instauré – de ce cycle est Ādam al-Şafā'⁵¹ qui est assisté de Ādam al-'Āşī,⁵² de Ādam al-Ṭālīt al-Nāsī l-Ġirmānī⁵³ et des Ḥuġaġ Şaṭnīl.⁵⁴ La plupart de ces saints, tels Adam, Ève et Noé, sont des personnages bibliques et coraniques trouvant leurs représentants dans l'hellénisme selon l'ismaélisme en Islam. Toutefois, al-Aşrafānī leur attribue des rôles propres à la gnose druze, fondés sur les enseignements de son Seigneur – il s'agit de Ḥamza ou d'al-Ḥākīm à travers les écrits de Ḥamza – dans les Épîtres de la Sagesse et des

51 Il s'agit de Ādam al-Şafā' al-Kullī. Le néoplatonisme musulman le nomme le Ādam al-Kullī (Adam Universel) ou l'Intellect Universel qui n'est autre que le *Noûs* de l'hellénisme néoplatonicien. Chez les Druzes, son surnom est Şaṭnīl, et il est l'intellect ('*aql*) au début de l'ère humaine, lorsque la forme humaine de Dieu (*nāsūt*) se manifesta sur terre sous l'enveloppe corporelle d'al-Bār. Il est le premier instauré (*mubda'*) de ce cycle ayant eu lieu trois cent quarante millions d'années après la création du monde: ce sont soixante-dix cycles séparant la création de l'Intellect métaphysique de la prosternation des anges devant Ādam al-Şafā'. Son cycle eut une durée d'environ mille deux cents ans.

52 Il est l'équivalent d'Adam dans les enseignements bibliques et coraniques, et celui de la *Psychè* dans le néoplatonisme. D'après l'auteur, il serait mentionné à six reprises dans le Coran. Al-Aşrafānī le désigne au féminin une seule fois et précise qu'il est mort un an après Ādam al-Şafā'. Il était la *Ḥuġġa* (Preuve ou Argument) de ce dernier et son successeur après sa mort. L'auteur lui attribue le nom d'Aḥnūḥ et fait de lui l'incarnation du '*ilm al-ḥaqīqī* (savoir véritable) car, ayant reçu la *mādda* (influx) de l'Intellect, il devient le premier émané (*munba'at*). Il porte le surnom d'al-'Āşī (le Rebelle) parce que, selon al-Aşrafānī, il a désobéi à Ādam al-Şafā' et s'est laissé tenter par Satan qui s'est présenté à lui sous le nom d'*al-Hubbāl*. Dans la gnose druze ainsi que dans le shi'isme ismaélien, Ādam al-'Āşī représente al-Nafs al-Kulliyya (l'Âme Universelle).

53 Son surnom est Ḥawwā' (Ève), la femme d'Adam. Il est également surnommé Şarḥ et al-Nāsī (celui qui oublie) parce que le serment le concernant aurait été oublié. Al-Aşrafānī évoque l'absence d'*al-Nāsī* dans le Coran et l'assimile au mari/femme de Ādam al-'Āşī. Il dit qu'il est la deuxième *Ḥuġġa* (Argument) de Ādam al-Şafā' et lui attribue le rôle du *Asās al-Ḥudūd* (Fondement des Degrés). Il représente *al-kalīma al-azaliyya* (la Parole ou Verbe éternel), soit le troisième *ḥadd* (pl. *ḥudūd*). Dans la gnose druze, le *Asās* (Fondement) est le dépositaire (*waşiy*) de l'interprétation allégorique de la religion annoncée par la *Nāṭiq* (le Parlant, l'Énonciateur ou le Prophète). Les *Ḥudūd* (Degrés ou Dignitaires) ont le rôle d'organiser la prédication (*da'wa*) druze; ils sont au nombre de cinq: le '*Aql* (Intellect), le *Nafs* (Âme), la *Kalīma* (Verbe), le *Sābiq* (Précédent) et le *Tālī* (Suivant). Selon al-Aşrafānī, Ādam al-Nāsī serait al-Ūrānī l-awwal (Ouranos le premier) chez les Grecs. Il est également le frère et l'associé d'Uḥnūḥ (Hénoch ou Idrīs) ainsi que le prophète Şay'it ayant reçu de la part du *Rabb* (Seigneur) cinquante livres d'enseignements portant son nom.

54 Les *Ḥuġaġ Şaṭnīl* (Arguments de l'Intellect Universel) sont mentionnées dans l'Épître 12 intitulée *al-Sīra al-Mustaqīma* (la Voie Droite); les cycles depuis Adam jusqu'à celui d'al-Ḥākīm y sont relatés selon la doctrine druze. Al-Aşrafānī emprunte toutefois les explications attribuées à l'émir al-Sayyid: les *ḥuġaġ*, au nombre de douze sont ainsi Uḥnūḥ (Hénoch), Şarḥ ou *al-kalīma al-azaliyya* (le Verbe éternel), Yūşu' – ou Yasū' – qui représente *al-Sābiq* (le Précédent), Dāwūd correspondant à al-Muqtanā Bahā' al-Dīn – missionnaire druze dirigeant la *da'wa* (prédication) après la disparition de Ḥamza –, 'Īsā b. Lamāḥ ... Iflātūn b. Qaysūn (Platon) et Qaydār b. Lamk.

explications du vénéré ‘Abd Allāh al-Tanūḥī – qui n’est autre que l’émir al-Sayyid susmentionné – et du Ṣayḥ Abū Hilāl al-Fāḍil (m. 1050/1640).⁵⁵

La deuxième partie de la *‘Umdat al-‘arifin*, s’intéressant d’abord aux philosophes grecs et à l’histoire du judaïsme et du christianisme, consacre sa plus grande partie à l’avènement de l’Islam. Al-Ašrafānī accorde trois chapitres aux philosophes-imams grecs Pythagore, Platon, Aristote, Socrate et d’autres cités dans l’ordre de leur apparition dans le récit. L’auteur s’intéresse ensuite à quelques saints et prophètes judéo-chrétiens tels que Mūsā (Moïse) et son frère Hārūn (Aaron), ‘Īsā b. Maryam (Jésus fils de Marie), Yasū’ al-Masīḥ (Jésus-Christ) et d’autres. Les chapitres relatant l’histoire musulmane débutent par la vie et mission du prophète Muḥammad, puis les actions de ses compagnons dont ‘Alī b. Abī Ṭālib. L’auteur attribue un chapitre à chacun d’eux de même qu’aux fils de ‘Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, ce qui le distingue des auteurs du Canon druze selon lesquels la lignée alide ne revêt aucune importance dans la formation du dogme.

La troisième partie de l’ouvrage d’al-Ašrafānī est entièrement consacré à l’émergence du mouvement druze. Les cinq premiers imams-califes fatimides occupent les premiers chapitres de cette partie. Un chapitre est ensuite consacré au calife al-Ḥākim afin d’expliquer son statut exceptionnel et sa divinité, du moins comment celle-ci est envisagée dans le dogme. Les chapitres suivants s’intéressent aux premiers missionnaires druzes notamment l’imam Ḥamza et al-Muqtanā, de même qu’aux familles ayant adhéré au mouvement dès la première heure, à savoir les Tanūḥ, les ‘Abd Allāh et les Sulaymān.⁵⁶ L’auteur accorde enfin un chapitre à chacun des *ḍidd*-s (adversaires), al-Darazī, Sikkīn et Muṣ‘ab, afin de reprendre ce que les Épîtres disent de leurs tentatives de corrompre la doctrine druze en se déclarant imams eux-mêmes, voire en se conférant un statut divin.

L’ouvrage d’al-Ašrafānī se contente d’éclairer la vie et le rôle théologique de certains saints, prophètes, imams ou califes en citant le Coran, les Évangiles et la Torah, mais en exploitant essentiellement les Écrits sacrés druzes, c’est-à-dire les Épîtres de la Sagesse et la littérature exégétique du IX^e/XV^e siècle. Bien que la *‘Umdat al-‘arifin* n’appartienne pas au genre littéraire *ta’rīḥ* (histoire ou chronique), l’ouvrage relate l’histoire de l’humanité depuis la création du monde, classe les événements par ordre chronologique et réserve un chapitre à chaque règne califal. Toutefois, al-Ašrafānī aborde l’histoire à la manière des Épîtres; il ne

⁵⁵ Sur ce personnage sur lequel nous avons de très peu d’informations, voir W. H. Halawi, *Les Druzes aux marges de l’Islam* (à paraître). Précisons tout de même qu’il était un maître spirituel ayant eu un nombre relativement important de disciples et d’étudiants et qu’il serait l’auteur d’un précis de droit druze.

⁵⁶ Le missionnaire al-Muqtanā s’adresse en effet aux chefs de ses familles dans sa correspondance; voir *Rasā’il al-Ḥikma. Livre saint des Druzes* (Ḥamza b. ‘Alī/al-Tamīmī, Isma’il/al-Samūqī, Bahā’ al-Dīn 1986): II, 380; III, 758–760; 762–763; 776; 793–795; 796.

relate pas une histoire événementielle mais plutôt une histoire théologique. Les faits qu'il rapporte sur les prophètes ou les califes sont intimement liés au statut que ces derniers se voient conférés dans la doctrine religieuse druze. Il est ainsi patent d'observer l'interprétation qu'al-Ašrafānī donne des agissements d'al-Ḥākīm, qualifiés souvent dans les chroniques médiévales de cruelles et sangui- naires;⁵⁷ à l'instar des auteurs des Épîtres, al-Ašrafānī y voit la preuve de la divinité du calife. Le récit dans la *ʿUmdat* correspond en définitive à ce que nous appelons une histoire théologique universelle, voire une histoire universelle druze.

3 Histoire théologique des origines

Le Šayḥ al-Ašrafānī organise son ouvrage en trois parties significatives: la cosmogénèse et la création du monde terrestre; l'avènement du monothéisme juif, chrétien et islamique; l'émergence du druzisme. Ainsi al-Ašrafānī affirme-t-il que l'histoire de l'humanité trouve son aboutissement dans le druzisme, celui-ci étant salvateur mais aussi le dernier monothéisme avant la fin des temps. De surcroît, en réinterprétant le rôle des saints et des prophètes et en plaçant les premiers missionnaires druzes au centre de son *Histoire* universelle, al-Ašrafānī définit un nouvel ordre théologique du monde. Et c'est bien le dessein de l'auteur que d'arrêter son récit au moment de la naissance du mouvement druze. Les événements et l'évolution des Druzes après la période de la *da'wa* (prédication) ne suscitent d'ailleurs pas son intérêt.

Le Šayḥ al-Ašrafānī élabore somme toute un récit de la genèse du druzisme. Il répond de la sorte au besoin de la communauté druze de son époque de posséder sa propre histoire des origines, l'histoire de la *da'wa* ayant jusqu'alors été du ressort des initiés lesquels sont en mesure de comprendre son sens caché (*bāṭin*).⁵⁸ Rappelons que l'auteur, dans son introduction, réserve la lecture de son texte aux seuls croyants, les lecteurs du Livre de Dieu; son public dépasse ainsi l'élite druze

⁵⁷ Le melkite al-Anṭākī, contemporain d'al-Ḥākīm et farouchement opposé à la politique religieuse qu'il mena durant une partie de son règne contre les chrétiens, va jusqu'à diagnostiquer chez le calife une maladie mentale sévère. Pour un exposé plus complet sur le récit d'al-Anṭākī, voir Halawi 2007: 105–117. L'historiographie druze n'hésita pas à prendre à son compte cette indication, comme le montre très bien l'ouvrage avant-gardiste de de Sacy 1838: vol. 1, IV–V. Voir également Bianquis 1986: 284–285.

⁵⁸ A l'instar des autres doctrines shi'ites, le druzisme a une vision duelle du monde céleste et terrestre, qui se traduit par un sens caché ou ésotérique (*bāṭin*) associé à chaque message révélé ou exotérique (*ẓāhir*). Précisons que ces deux composantes de la connaissance ne sont en aucun cas exclusives l'une de l'autre. À ce sujet, voir Amir-Moezzi/Jambet 2004: 31–35.

des initiés, rompus quant à eux à la lecture des Épîtres sacrées. Il se place, on l'a vu, dans la continuité de la littérature populaire produite au XI^e/XVII^e siècle. En d'autres termes, al-Ašrafānī tente de populariser, ou de rendre plus accessible l'histoire théologique des origines du mouvement druze telle qu'elle est décrite dans le Canon druze, ce en proposant un récit linéaire construit dans un langage accessible. Une comparaison entre la terminologie des Épîtres de la Sagesse et celle employée dans l'*Histoire* d'al-Ašrafānī est éclairante à ce sujet.

Dans les Épîtres de la Sagesse, les indications concernant un personnage, un prophète ou un saint peuvent figurer à plusieurs endroits du texte; al-Ašrafānī les classe par ordre chronologique; ainsi, chaque chapitre, on l'a vu, est consacré à une figure clé, à l'exemple d'al-Darazī, de Ḥamza, de la vie de Muḥammad et celle de ses compagnons, des califes fatimides. Bien que l'auteur se montre fidèle au texte canonique druze, il se réfère également à d'autres écrits – qu'il ne cite pas toujours – afin de compléter son récit. Les Épîtres sont en effet un texte dogmatique qui n'a pas pour rôle de dresser une notice biographique de toutes les personnes évoquées; elles s'emploient plutôt à les situer dans la cosmologie druze en contredisant ou en corrigeant les interprétations bibliques, coraniques ou allégoriques faites à leur égard. Al-Ašrafānī affirme que, pour ce faire, il s'appuie en premier lieu sur les explications (*šurūḥāt*) des *šayḥ*-s religieux druzes qui complètent le mieux le contenu des Épîtres; il n'en dit toutefois pas plus. Il affirme également qu'il se fonde sur les Livres révélés et sur les œuvres des philosophes grecs; pour autant, l'interprétation qu'il en donne est toujours calquée sur celle que l'on trouve dans les Épîtres.

Ainsi, pour relater l'histoire des débuts de l'humanité, al-Ašrafānī écrit ce qui suit concernant Ādam al-Šafā', l'Intellect Universel selon le dogme druze:

Mon Seigneur Ḥamza montre qu'ils (les croyants des doctrines antérieures) n'attribuèrent à Ādam ni père ni mère et qu'ils affirmèrent qu'il fut créé de terre. Le nom de Ādam indique en fait qu'il est le Maître des Degrés (*Ḥudūd*),⁵⁹ en plus d'être leur imam [...] et son surnom (Ādam) veut dire le Père des êtres tel que l'indique al-Šādiq.⁶⁰ [Ce dernier] explique que les

59 Les *Ḥudūd*, pluriel de *ḥadd* (degré), sont intrinsèques à la construction cosmique druze. Ils sont au nombre de cinq et représentent l'Intellect, l'Âme, le Verbe, le Précédent (ou l'Aile droite) et le Suivant (ou l'Aile gauche). À l'époque d'al-Ḥākim, l'Intellect était représenté par Ḥamza et le Suivant par al-Muqtanā. L'Intellect, selon les enseignements druzes, fut créée par Dieu pour être Sa création la plus parfaite. Même s'il ne peut pas être aussi parfait que Dieu, l'Intellect demeure la plus parfaite de toutes Ses créations. L'Intellect contrôle et guide les quatre autres *ḥudūd* mais reste à son tour guidée par Dieu.

60 Il s'agit du sixième imam shi'ite Ġa'far al-Šādiq (m. 148/765).

êtres sont les Unitaires (*Muwaḥḥidūn*)⁶¹ et que [le terme] Père est destiné à ceux ayant prêché pour lui (Ādam) et ayant accepté de lui l'unicité (*tawḥīd*).⁶²

Dans l'Épître 12 – intitulée La Voie droite (*al-Sīra al-mustaqīma*) – du Canon druze, un récit similaire est attribué à l'imam Ḥamza:⁶³

Selon [les doctrines antérieures], Ādam n'a ni père ni mère. Or il est absurde qu'un Énonciateur (*nāṭiq*) ne soit pas issu d'un corps, semblable à lui, mâle et femelle. Quant à la terre naturelle, les seules créatures qu'elle peut créer sont les fourmis, les serpents [...] mais il est impossible que les humains soient créés de terre. Et s'il est vrai ce qu'ils disent que la supériorité de Ādam est due au fait qu'il ne soit pas sorti du rein [d'un géniteur], qu'il ne soit pas entré dans l'utérus [d'une génitrice] et qu'il ne fut pas souillé de sang, il fallait alors que le Créateur (al-Bārī) ait créé Muḥammad de terre [au lieu de] de l'avoir sorti du rein d'un infidèle (*kāfir*) et de l'avoir souillé par le sang d'une ignorante (*ḡāhila*) et infidèle (*kāfira*) [...]. Le Créateur ordonna à tous les êtres de lui (Ādam) obéir aussi bien qu'ils doivent obéissance à [leur] Créateur; toute personne qui lui (Ādam) obéit, obéit au Créateur; mais toute personne qui lui désobéit, désobéit au Créateur. Car il est Son lieutenant (*ḥalīfa*); et c'est à travers lui que l'on accède [à la connaissance] du Créateur. [...] Il (Ādam) fut surnommé Ādam, c'est-à-dire le Maître des Degrés (*Ḥudūd*) et leur imam. Il fut aussi appelé le Père des êtres, les êtres ici étant les Unitaires (*Muwaḥḥidūn*); car ceux-ci prêchèrent pour Ādam et apprirent de lui [la doctrine de] l'unicité (*tawḥīd*). Il (Ādam) fut ainsi leur Père dans la religion.

La similarité est patente entre ces deux passages et ne laisse aucun doute sur la source principale d'al-Ašrafānī. Le discours de ce dernier est toutefois concis: il n'aborde pas la vision coranique selon laquelle l'humanité fut créée de terre,⁶⁴ ni

61 Les *Muwaḥḥidūn*, pluriel de *Muwaḥḥid* (Unitaire), est le nom que les Druzes se donnent. Ils le préfèrent à celui de Druzes, car il ne contient aucune connotation relative à al-Darazī. Ce dernier est maudit dans le druzisme; le terme *durūz*, pluriel de *durzī* (druze), en dérive. Les religieux druzes voient dans l'appellation *Muwaḥḥidūn* un nom plus exact rappelant l'Unité de Dieu (*tawḥīd*), pierre d'angle de leur dogme. Toutefois, les auteurs druzes actuels emploient le terme druze/druzes pour désigner leurs coreligionnaires, et le terme *durziyya* (druzisme) pour désigner leur doctrine; ils les associent en général aux termes *muwaḥḥidūn* – exemple: *al-Muwaḥḥidūn al-Durūz* (les Unitaires druzes) – et *tawḥīd* – exemple: *al-tawḥīd al-durzī* (le druzisme unitaire). À titre d'exemple, voir Abū Šaqrā 1984; Ṭalī' 1961; Zahr al-Dīn 1994 (1991); Ḍubyān 1992.

62 Le *tawḥīd* (unicité) est le nom que les Druzes donnent à leur doctrine. Le terme revoie au principe de l'Unité de Dieu dont les Druzes se veulent être les seuls véritables détenteurs – d'où leur nom de *Muwaḥḥidūn* (Unitaires). En effet, les savants druzes accusent les autres musulmans d'incroyance (*kufṛ*) et d'associationnisme (*tašbīh*) car, selon eux, ils emploient des attributs humains pour désigner l'Ineffable. De plus, l'islam selon eux évoque Dieu et l'Univers ou l'Existence, ce qui mène à la notion de pluralité. Or une pluralité n'est possible que dans un espace et un temps limités. Voilà pourquoi, d'après le dogme druze, Dieu ne peut pas être Unique si quelque chose (*šay'*) – l'Univers ou l'Existence – est en dehors de lui et Il ne peut pas être Éternel s'il est cerné dans un temps et un espace déterminés.

63 Pour une édition en arabe de cette Épître, voir De Smet 2007: 551–559. La traduction est la nôtre.

64 Cf. Coran 35: 11.

ne se livre à la digression que l'on trouve dans l'Épître 12 concernant la conception du prophète de l'islam. Est-ce pour ne pas exposer Muḥammad à l'avanie, étant donné que son ouvrage ne s'adressait pas uniquement à l'élite druze? En tout cas, à la différence des Épîtres, al-Ašrafānī réserve un chapitre entier pour relater les grandes lignes de la vie et la prédication de Muḥammad; il s'appuie pour ce faire sur la *Sīra* d'Ibn Hišām, cite le Coran et utilise probablement d'autres textes qu'il garde sous silence. Notons que, dans ce chapitre, il se contente d'expliquer le rôle et le statut de Muḥammad dans la chaîne des prophètes ou des *nāṭiq-s* (Énonciateurs).⁶⁵ La *Umdat* se distingue également des Épîtres par les nombreux emprunts qu'al-Ašrafānī fait à la littérature juridico-théologique druze du IX^e/XV^e siècle.⁶⁶ La référence à l'imam al-Šādiq (m. 148/765), cité en tant qu'autorité spirituelle,⁶⁷ en dit long sur l'influence de cette production savante à l'époque prémoderne sur les auteurs druzes postérieurs; le même phénomène est observé chez le Šayḥ al-Fāḍil, contemporain d'al-Ašrafānī. Nous y reviendrons plus loin.

Quelle place l'histoire des débuts du druzisme occupe-t-elle dans l'ouvrage d'al-Ašrafānī? Comme on l'a vu, un tiers de la *Umdat* porte sur l'émergence du mouvement druze, ce qui représente le tiers de l'histoire de l'humanité aux yeux d'al-Ašrafānī. Et le calife-divin al-Ḥākim, l'imam absolu Ḥamza et son successeur al-Muqtanā y occupent une place centrale. Leur vie et leurs actions mais aussi leur statut sont conformes aux informations présentes dans les Épîtres de la Sagesse. Mais, pour dresser un bilan détaillé de la vie d'al-Ḥākim, le Šayḥ al-Ašrafānī utilise – sans le préciser – la chronique d'al-Anṭākī (m. 458/1066)⁶⁸ et cite le *Ta'riḥ*

65 Le *Nāṭiq* veut littéralement dire « celui qui parle » (le Parlant ou l'Énonciateur). Dans le shi'isme, l'importance du *Nāṭiq* provient de sa connaissance initiatique acquise auprès d'un imam caché appelé *Bāb* (*Porte*), et transmise à un *šāmit* (silencieux). Ainsi, Salmān le Perse était le *Bāb* de 'Alī b. Abī Ṭālib qui était lui-même le *Bāb* de Muḥammad. Le *Nāṭiq*, en détenant la connaissance divine, est donc l'annonciateur de la nouvelle loi religieuse, tel que Muḥammad a annoncé la *šarī'a* (loi) musulmane. Pour plus de précisions, voir Corbin 1971: t. 3, 231 et 257; Amir-Moezzi 2006: 344. De son côté, la doctrine druze confère à Salmān le Perse le statut de l'Intellect à l'époque de Muḥammad, celui-ci constituant avec ses compagnons/successeurs – que la tradition islamique appelle les « califes bien guidés » – le groupe des adversaires maudits. Quant au *Bāb* durant le *da'wa* druze, il était le Devançant (*al-šābiq*) lequel est le quatrième Dignitaire (*ḥadd*). Dans la hiérarchie ismaélienne, le *Bāb* est le nom du Dignitaire qui occupe le deuxième rang après celui de l'imam.

66 Il s'agit de trois recueils de traités exégétiques, dont l'un est théologique et deux juridiques. Ces Grandes Exégèses inédites ont faussement été attribuées à l'émir al-Sayyid, alors qu'il s'agit de l'œuvre de ses disciples et de leurs continuateurs. Pour un exposé plus complet et une reconstitution de ces œuvres, voir W. H. Halawi, *Les Druzes aux marges de l'Islam* (à paraître).

67 La figure d'al-Šādiq et l'utilisation du Hadith shi'ite dans la littérature juridique druze du IX^e/XV^e siècle fera l'objet d'un travail ultérieur.

68 Yaḥyā Ibn Sa'īd al-Anṭākī, *Histoire de Yaḥyā Ibn Sa'īd d'Antioche* (al-Anṭākī 1997). Sur cet auteur, voir *supra*.

d'al-Dahabī (m. 748/1348)⁶⁹ en déformant son récit pour le rendre plus favorable aux missionnaires druzes du Caire.

Dans son processus de réécriture de l'histoire druze des origines, al-Ašrafānī procède de la sorte: il rassemble, par thème et par personnage, les informations qui se trouvent dans les chroniques les plus connues à son époque à l'instar de celle d'al-Dahabī; puis il s'appuie sur les Épîtres pour rectifier ou encore corriger le récit des chroniqueurs arabes, en général défavorable à l'égard d'al-Ḥākīm et des sectateurs qui professèrent sa divinité. En se fondant sur le Canon druze, al-Ašrafānī légitime son discours aux yeux de ses coreligionnaires; en sus, il théologise l'histoire de la naissance du druzisme et, par conséquent, la place hors de portée des non-druzes. L'auteur emploie l'argument qui décrète que les étrangers au druzisme sont incapables – intellectuellement et spirituellement – de comprendre les événements survenus sous le règne d'al-Ḥākīm, car ils en font une lecture littérale dépourvue de sens. En somme, aux yeux d'al-Ašrafānī, l'histoire des débuts du druzisme se soustrait à l'histoire événementielle et intègre le monde de la gnose druze; celle-ci détermine ainsi l'explication des faits historiques dont le sens apparent (*ẓāhir*) cache et protège un sens caché (*bāṭin*) réservé à une élite, les Druzes.

La *'Umdat al-ʿarīfīn* n'est certes pas une œuvre originale, puisqu'al-Ašrafānī ordonne de manière chronologique l'histoire théologique druze des origines en se calquant sur la vision dogmatique des auteurs du Canon et, de surcroît, s'appuie en grande partie sur les explications des savants du IX^e/XV^e siècle. Mais il a le mérite d'avoir établi un récit linéaire accessible à l'ensemble des Druzes, voire d'avoir popularisé le discours savant des auteurs prémodernes. Jusqu'à la fin du X^e/XVI^e siècle, ce récit des origines était en effet soit confiné dans les Épîtres et, donc, accessible aux seuls initiés, soit développé dans une littérature exégétique gardée secrète par les maîtres spirituels de l'époque.

4 Renouveau historiographique et construction d'une identité religieuse

L'*Histoire* d'al-Ašrafānī sur la période d'origine du druzisme a marqué l'historiographie druze. En énumérant ses sources dans l'introduction de son ouvrage, l'auteur cherche à mettre en exergue ses larges connaissances en matières théologique et historique. Il se veut ainsi un vrai savant, ce qui tranche avec la figure de saint décrite par al-ʿArīḏī. En effet, al-Ašrafānī revêt le rôle du sage

⁶⁹ al-Dahabī 1993, tome années 401–420.

détenant la vérité absolue; un tel statut lui est procuré par la maîtrise des Livres révélés et de la Sagesse druze, et par l'accès aux exégèses attribuées à l'émir al-Sayyid. Les ouvrages des auteurs arabes médiévaux paraissent ainsi d'une moindre importance, pouvant informer sur un empire ou une dynastie mais aucunement indiquer le véritable rôle des prophètes et des saints antérieurs, et encore moins révéler les arcanes de la divinité. Les historiens et exégètes arabes, n'ayant pas intégré à leur corpus les enseignements de la Sagesse druze, demeurent aux yeux d'al-Ašrafānī dans l'ignorance. Ils peuvent parfois tendre vers la connaissance de Dieu tels que les *Iḥwān al-Šafā'* (Frères de la Pureté) sans jamais véritablement la comprendre.⁷⁰

Les sources du Šayḥ al-Ašrafānī se composent d'un corpus de soixante-treize ouvrages. Nous en distinguons quatre groupes: les Livres révélés, les ouvrages de quelques philosophes grecs, ceux de certains auteurs arabes médiévaux et les exégèses des *šayḥ-s* druzes du IX^e/XV^e siècle. Afin d'alléger son récit, l'auteur précise avoir exclusivement fait référence aux six Livres révélés au cours de l'ouvrage. Il s'agit, écrit al-Ašrafānī, « de la Torah devancière, des Psaumes éclairants, de l'Évangile⁷¹ pur, du Coran respecté, de l'interprétation allégorique de la Loi [musulmane]⁷² et de la Sagesse sainte (*al-Ḥikma al-šarīfa*). » Appeler le Canon druze « *al-Ḥikma al-šarīfa* » n'est pas quelque chose de nouveau à l'époque d'al-Ašrafānī, étant donné qu'il emprunte l'expression aux savants druzes du IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècle. Il est ainsi plus juste d'utiliser le terme *Ḥikma*⁷³ pour désigner le recueil canonique druze, même s'il est communément nommé « les Épîtres de la Sagesse (*Rasā'il al-Ḥikma*) » depuis environ deux siècles. Al-Ašrafānī se réfère également à l'œuvre de l'émir al-Sayyid (m. 884/1479) au long de son texte. Il lui accorde un statut supérieur à celui des autres *šayḥ-s* druzes et place ses écrits à mi-chemin entre la *Ḥikma* sainte et les exégèses des religieux les plus éminents au sein de la communauté; nous y reviendrons.

70 Les épîtres des Frères de la Pureté occupent une place importante dans les écrits exégétiques druzes, si bien que les religieux, lors de leurs réunions hebdomadaires, en lisent à voix haute certains passages en présence d'initiés fraîchement admis au sein du groupe – ces derniers doivent ensuite se retirer afin que les initiés confirmés entament la lecture de la *Ḥikma* et de ses exégèses. L'emploi des textes attribués aux *Iḥwān al-Šafā'* dans la littérature druze, dont l'œuvre d'al-Ašrafānī, mérite une étude approfondie qui étaye la réception de cette pensée dans le druzisme.

71 Le terme coranique « Évangile » est toujours au singulier en islam.

72 « *Ta'wīl al-šarī'a* » dans le texte arabe. L'auteur fait clairement référence à la littérature exégétique shi'ite.

73 Le Canon druze intitulé la *Ḥikma* est un recueil de cent-onze traités attribués aux trois missionnaires ismaéliens du V^e/XI^e siècle, Ḥamza b. 'Alī, Ismā'il al-Tamīmī et Bahā' al-Dīn al-Muqtanā.

Toutefois, l'auteur associe curieusement la *Ḥikma* druze aux Livres révélés de Dieu, alors que celle-ci n'est pas considérée comme ayant été révélée par un Énonciateur; elle est résolument l'enseignement de l'imam Ḥamza lequel précise avoir préalablement obtenu l'aval d'al-Ḥākim pour rédiger ses traités.⁷⁴ D'après la doctrine druze, le calife al-Ḥākim, rappelons-le, n'est en aucun cas un Envoyé de Dieu ni Son Messenger, étant donné qu'il fut lui-même la manifestation du divin et qu'il s'adressa aux humains par l'entremise de l'imam.

Dans la longue histoire des religions, toute nouvelle révélation monothéiste a toujours complété et expliqué différemment la précédente au point de chercher à la supplanter par sa propre conception du monde et de la divinité. Le druzisme tente de s'inscrire dans ce schéma et se veut un système religieux à part entière venant remplacer la dernière prophétie coranique et ses interprétations allégoriques. La *Ḥikma* délivre donc un enseignement spirituel, un message divin qui est l'ultime au sein de l'histoire de l'humanité et le seul à mettre en lumière les Écrits saints révélés auparavant. Ce syncrétisme religieux est toutefois exclusif car, même si les premiers missionnaires druzes et à leur tête l'imam Ḥamza reconnaissent le statut particulier des Écrits révélés antérieurs, ils considèrent que seuls leurs enseignements ésotériques en fournissent le sens véritable. Dans cette affirmation, similaire à celle présentée dans le Coran par rapport aux Gens du Livre, deux éléments corollaires doivent être mis en exergue: les croyants et savants des autres doctrines religieuses ignorent le vrai sens de leurs Écrits, dont les musulmans qu'ils soient sunnites, shi'ites ou ismaéliens; la gnose salvatrice ne peut être révélée au commun des mortels que lorsque Dieu se dévoile sur terre sous une forme humaine – bien que celle-ci soit utopique car elle n'a rien de véritablement humain mis à part son enveloppe corporelle.

Ainsi, selon les Druzes, le Coran n'est qu'un Livre révélé, le véritable et unique Livre saint étant la *Ḥikma* laquelle, rappelons-le, n'est pas une révélation ou un message envoyé par Dieu par l'intermédiaire d'un quelconque prophète. L'imam Ḥamza s'efforça de rectifier le sens donné au texte coranique. Dans l'Épître 12, il pointe l'infidélité (*kufir*) des parents du prophète Muḥammad,⁷⁵ analyse son cycle

74 Dans l'Épître 6, entre autres, l'imam Ḥamza précise qu'il a « élevé [cet écrit] vers Sa divine majesté » et que le traité fut « reçu et authentifié » par Lui; voir De Smet 2007: 498.

75 Ce court passage de l'Épître 12 (dont un court extrait est traduit *supra*), attribué à Ḥamza, critique vivement la conception musulmane des deux parents de Muḥammad. Selon l'auteur, tous les musulmans considèrent qu'ils sont nés incroyants (*kāfir-s*). Le Prophète aurait ainsi choisi entre ses parents et sa mission: afin de prêcher le message divin et former la *umma* (communauté) des fidèles, il les aurait reniés et les aurait laissés partir en enfer.

cosmique, son *Asās* (Fondement)⁷⁶ et sa *Huğğā* (Argument);⁷⁷ dans l'Épître 6, il avance un sens nouveau, ésotérique, aux sept piliers de l'islam⁷⁸ dont la *walāya* (allégeance)⁷⁹ à l'imam et le *ğihād* (effort); il les rend invalides et les remplace par sept percepts moraux; enfin, dans l'Épître 14, il donne une interprétation allégorique (*ta'wīl*) de la *basmala* selon la gnose druze.⁸⁰

En fait, le druzisme ne rompt pas avec les doctrines religieuses et juridiques antérieures; il les abroge afin d'instaurer un système spirituel plus en adéquation avec la Volonté divine. Étant la dernière révélation en date, le Coran est plus systématiquement cité par les missionnaires druzes dans la *Hikma* que la Bible, la Torah ou les Psaumes. De même, la terminologie utilisée dans le Livre druze s'apparente davantage à la terminologie ismaélienne qu'à celle des Écrits chrétiens et juifs. Cette justification, avancée par al-Ašrafānī, n'a évidemment rien de convaincant, les missionnaires druzes ayant été eux-mêmes des propagandistes (*dā'ī-s*) ismaéliens⁸¹ avant de décider de fonder un mouvement nouveau lequel se présente historiquement comme un schisme au sein de l'ismaélisme.

Le druzisme primitif fait en définitive preuve d'un antinomisme virulent, en abrogeant toutes les lois positives de son époque. Les partisans de ce mouvement

76 Dans le druzisme, le *Asās* est le dépositaire du sens caché (*bāṭin*) du message apparent (*ẓāhir*) du *Nāṭiq* (le Parlant ou le Prophète). Cela est conforme à la gnose ismaélienne considérant qu'un cycle (*dawr*) est composé de sept périodes. Chacune d'elles débute par un *Nāṭiq* (Énonciateur) prêchant une nouvelle croyance. Il est assisté par un *Waṣiyy* (Dépositaire spirituel) qui est aussi le *Asās* portant en lui le secret du message apparent du prophète. Le *Asās* forme le fondement de l'imamat et le transmet aux sept imams de sa descendance, les seuls détenteurs de la véritable gnose. Pour plus de précisions, voir Corbin 1982.

77 Les enseignements druzes attribuent à Muḥammad douze *Huğğā-s* (Preuves) dont Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān et Mu'āwiya. Selon l'Épître 12, ce dernier aurait contesté la décision de Muḥammad d'accorder à 'Alī b. Abī Ṭālib le rôle d'*Asās* (Fondement) et de *Waṣiyy* (Légataire). La doctrine shi'ite duodécimaine considère que les douze imams constituent la Preuve (*Huğğā*) vivante de Dieu. Avec le prophète Muḥammad et sa fille Fāṭima, ils forment les Quatorze Impeccables ou les Quatorze Preuves. Voir Amir-Moezzi 2018. Dans la doctrine ismaélienne, la *Huğğā* eut une autre interprétation: elle fut le statut des dirigeants du mouvement ismaélien et l'intermédiaire des Ismaéliens avec leur imam caché. Plus tard, ces dirigeants furent élevés au rang d'imam et la *Huğğā* fut interprétée comme ayant été engendrée par la *taqiyya* (dissimulation) pour des raisons sécuritaires. Pour plus de précisions à ce sujet, voir Daftary 2007 (1990).

78 Voir *Rasā'il al-Hikma. Livre saint des Druzes*, Épître 6 (Ḥamza b. 'Alī/al-Tamīmī, Isma'il/al-Samūqī, Bahā' al-Dīn 1986: I, 60–84).

79 Pour plus de précisions sur la *walāya* (allégeance) et son importance centrale dans la croyance shi'ite, voir Amir-Moezzi 2003 et maintenant dans Amir-Moezzi 2006: chapitre 7.

80 Voir *Rasā'il al-Hikma. Livre saint des Druzes*, Épître 14 (Ḥamza b. 'Alī/al-Tamīmī, Isma'il/al-Samūqī, Bahā' al-Dīn 1986: I, 169–182).

81 Voir Hodgson 1962: 5–20.

sont ainsi appelés *ḡulāt* (exagérateurs)⁸² car, comme d'autres groupes en Islam, ils exagèrent le statut du calife al-Ḥākim en le divinisant. Mais en ne reconnaissant ni l'autorité du prophète Muḥammad ni celle de l'imam 'Alī de même que leurs compagnons, le dogme druze va plus loin que les doctrines des autres sectes pratiquant le *ḡuluww* (exagération), si bien que d'aucuns l'ont considéré comme étranger à l'islam et, de là, les Druzes comme des non-musulmans. Le défi des savants druzes de l'époque prémoderne fut alors de prouver leur islamité, voire leur supériorité au sein de l'Islam. L'émir al-Sayyid, figure emblématique du IX^e/XV^e siècle, est ainsi décrit par ses contemporains comme un spécialiste du Coran, un *faqīh* (expert en droit musulman) et un *muḥaddiṭ* (transmetteur de hadith). Dans la notice biographique que lui accorde Ibn Sibāṭ, chroniqueur druze du début du X^e/XVI^e siècle, nous lisons ce qui suit:⁸³

Il se nourrissait du Livre de Dieu (le Coran) vénéré, saint et pur, qu'il étudiait et récitait par cœur. Il continua de l'étudier jusqu'à graver ses chapitres dans son cœur. [...] Il atteignit un tel degré d'étude qu'il devint connu et reconnu. [...] Il développa les sciences du *fiqh* et du *ḥadīṭ*, [...] ordonna avec vigueur la mémorisation du [Livre] vénéré et son apprentissage par les jeunes et par les plus âgés. [...] Dans les villages, il ordonna la construction de mosquées, [...] établit des fondations pieuses (*awqāf*), [...] attira les juristes (*fuqahā'*) vers les contrées et instaura le sermon du vendredi. [...] Il suivait les traces des *fuqahā'* et des '*ulamā'*, s'informait sur les Amis de Dieu (*awliyā'*) et sur les ascètes (*zuhhād*). [...] Il réunit les exégèses (*ṣurūḥāt*) et les explications (*tafāsīr*) du Saint Coran [...], ainsi que [les récits] sur la vie des prophètes (*aḥbār al-anbiyā'*), [ceux] sur la vie du prophète [de l'islam] (*al-aḥbār al-nabawiyya*), les livres de *fiqh* [...]. Il simplifiait un savoir étendu, en clarifiant ses difficultés et ses vastes sujets, lisait le livre saint et ses explications, discutait de la science du *fiqh* et du *ḥadīṭ* [...].⁸⁴

Les relations qu'entretiennent les Druzes avec le Coran et les sciences islamiques étaient donc un enjeu majeur au sein de la communauté à la fin du IX^e/XV^e siècle. Cela relevait de leur identité religieuse et de leur intégration dans le paysage culturel du Bilād al-Šām. Bien qu'Ibn Sibāṭ brosse le portrait d'al-Sayyid avec une grande part d'exagération, il lui attribue la mission d'islamiser la région rurale de Syrie, le Ġarb et le Šūf, d'où il était originaire et où habitait un nombre important de familles druzes.⁸⁵

En fait, l'islamité des Druzes fut mise en lumière à l'époque prémoderne, non à cause de la pratique de la *taqiyya* comme certains historiens ont pu le croire, mais à cause d'une évolution doctrinale ayant eu lieu dans les villages syriens entre le

⁸² La doctrine druze est dans la continuité de la vision des groupes sectaires appelés *ḡulāt* par les hérésiographes. Sur les *ḡulāt* et la doctrine du *ḡuluww*, Voir Asatryan 2017; Halm 1982; Moosa 1988; Tucker 2008.

⁸³ Sibāṭ 1993: II, 879–884.

⁸⁴ Pour un exposé plus complet de ce passage, voir Halawi 2018: 482.

⁸⁵ Sur cette réforme d'al-Sayyid, voir Halawi 2014: 107 sqq.

V^e/XI^e et le IX^e/XV^e siècle. En témoigne la formation du *maḏhab* druze à la fin IX^e/XV^e siècle et, par conséquent, l'élaboration et la systématisation d'une doctrine juridique destinée à organiser le fonctionnement de la communauté. Dans les traités inédits de droit druze de cette époque,⁸⁶ les juristes affichent leurs divergences avec les autres *maḏhab*-s islamiques; ils posent toutefois les règles d'un *fiqh* (droit substantif) qui ne trouve pas ses fondements dans la *Ḥikma*. Les savants druzes possédaient alors une bonne connaissance du droit musulman, certains ayant effectué un ou plusieurs séjours à Damas pour acquérir les sciences religieuses sous l'autorité de maîtres locaux. Cela ne doit pas laisser penser à une orthodoxisation du druzisme, puisque les juristes druzes n'hésitent pas à se montrer excessivement virulents à l'égard des doctrines juridiques sunnites et shi'ites.⁸⁷ Toutefois, des similitudes évidentes peuvent être relevées avec le *fiqh* notamment mālikite et šāfi'ite concernant le mariage et le divorce.⁸⁸

De son côté, al-Ašrafānī s'inscrit dans cette même démarche d'islamisation du druzisme, en s'intéressant particulièrement à l'histoire druze des origines. Sans ignorer les particularités dogmatiques druzes, il place la naissance du druzisme dans la continuité des religions monothéistes antérieures, en particulier l'islam. Il intègre pour ce faire la *Ḥikma* à la liste des Livres révélés, puis présente la naissance du mouvement druze comme l'aboutissement de toutes les religions antérieures. En comparant les chapitres qui composent la partie concernant l'islam à ceux traitant du druzisme, il est patent d'observer comment l'auteur décrit la succession des événements comme s'ils étaient intimement liés par une suite historique logique. Ainsi, l'islam est l'œuvre du prophète Muḥammad, comme le dogme druze est celui d'al-Ḥākīm; la formation de l'islam politique est attribuée aux compagnons et successeurs du Prophète, comme le druzisme est celui de l'imam Ḥamza et de ses lieutenants. Cette logique historique, quoiqu'elle relève d'une construction idéologique, donna à l'œuvre d'al-Ašrafānī toute son importance dans l'historiographie druze.

Les historiens druzes actuels, à l'instar de Nejla Abu-Izzeddin⁸⁹ et Sami Makarem,⁹⁰ décrivent l'émergence du mouvement druze en suivant la même logique qu'al-Ašrafānī. Makarem présente ainsi le dogme druze comme une médiane entre l'islam apparent (*ẓāhir*) ou sunnite et l'islam ésotérique (*bāṭin*) ou shi'ite. Quant à Abu-Izzeddin, elle calque la disposition des chapitres de son

86 Pour un exposé plus complet et une reconstitution de ces traités inédits à partir des manuscrits conservés dans les bibliothèques universitaires, notamment en Occident, voir Halawi, *Les Druzes aux marges de l'islam* (à paraître).

87 À titre d'exemple, voir Halawi 2018: 491 sq.

88 Voir Halawi 2016: 114.

89 Abu-Izzeddin 1984.

90 Makarem 1974: 89 sqq.

ouvrage sur l'*Histoire* d'al-Ašrafānī: le règne d'al-Ḥākīm est relaté au sixième chapitre, à la suite des chapitres consacrés à la révélation prophétique et à la *da'wa* – terme que l'auteure traduit par « mission » – des califes fatimides antérieurs; de même que l'histoire de l'élaboration du dogme druze et de la rédaction de la *Ḥikma* est exposée à la suite du septième chapitre consacré à la littérature arabe savante des siècles précédents. Kais Firro n'en dévie pas non plus lorsqu'il s'agit de relater la naissance du druzisme.⁹¹ Dans son *History of the Druzes*, il décrit la relation entre la croyance druze et la figure historique d'al-Ḥākīm dans un discours amphigourique: « Since the time of the Druze *da'wa* in the 11th century, the Druzes have reconstructed the history of mankind in accordance with their beliefs: Ḥākīm as well as the unitarian *dā'īs* are no longer historical figures – they are what the Druze Epistles teach. Thus, history become ahistoric, and the ahistoric history. »⁹²

Il convient de conclure à la réécriture, entre le IX^e/XV^e et le XI^e/XVII^e siècle, d'une histoire druze des origines conférant au druzisme un caractère islamique et aux Druzes une identité qui présente une certaine harmonie avec l'Islam. Dans son ouvrage, la *ʿUmdat al-ʿārifīn*, al-Ašrafānī ne dissimule pas le dogme druze; il décrit plutôt son émergence comme un événement intrinsèque à l'histoire de l'humanité, à l'instar des autres doctrines monothéistes. Le druzisme, survenu après l'islam, révèle à ses yeux la désuétude des prophéties; il abroge les lois antérieures afin d'instaurer un nouvel ordre spirituel garantissant le salut éternel des croyants. Si l'auteur utilise le Canon druze, attribué aux missionnaires du V^e/XI^e siècle, afin de construire une histoire théologique de la naissance du druzisme, il s'appuie par ailleurs sur la littérature exégétique du IX^e/XV^e siècle pour produire un récit linéaire de l'histoire du monde depuis Adam jusqu'à la *da'wa* (prédication) druze sous le règne d'al-Ḥākīm.

Dans le sillage des savants druzes du IX^e/XV^e siècle, al-Ašrafānī relate ainsi l'avènement du druzisme primitif au V^e/XI^e siècle dans la continuité de l'islam, ce dans un contexte fatimide; de là, il ne discerne aucunement la *da'wa* druze d'avec la *da'wa* ismaélienne. La *ʿUmat* se distingue toutefois des œuvres exégétiques du IX^e/XV^e siècle en consignant par écrit une histoire druze des origines destinée à l'ensemble des Druzes, les initiés comme les non-initiés. Cette réécriture de l'histoire au XI^e/XVII^e siècle participe de la popularisation du druzisme dont témoignent d'autres textes rédigés à cette époque. D'où l'influence *post mortem* tout à fait remarquable de la *ʿUmdat*, alors que le personnage historique d'al-Ašrafānī n'avait pas marqué ses contemporains. Sa vie est ainsi demeurée ignorée jusqu'à présent et, par conséquent, a fait dernièrement l'objet d'une notice

91 Voir Firro 2011.

92 Firro 1992: 15.

hagiographique. Toutefois, son ouvrage a revêtu une importance considérable au sein des communautés druzes du Bilād al-Šām et a fortement marqué l'historiographie druze. La *Umdat* est en somme devenue une source historique pour écrire l'histoire druze des origines. Les historiens druzes actuels la citent abondamment, bien qu'elle soit toujours inédite et, qui plus est, gardée secrète au sein de la communauté.

Bibliographie

- Abu Izzedin, N. M. (1984): *The Druzes. A New Study of their History, Faith and Society*. Leyde: Brill.
- Abū Šaqrā, S. (1984): *al-Tawḥīd al-durzī fī maḍmūnihi al-insānī*. Ammaṭūr (Liban): Maktabat al-anwār.
- Aigle, Denise (1995a): « Charismes et rôle social des saints dans l'hagiographie médiévale persane ». *BEO* 67: 14–36.
- Aigle, Denise (1995b) « Sainteté et miracles en Islam médiéval: l'exemple de deux saints fondateurs iraniens », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*. SHMES (éd.). Paris: Publications de la Sorbonne (Série Histoire Ancienne et Médiévale; 34), 47–73.
- Aigle, Denise (2000): « Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident ». *Remmm* 89–90: 39–71.
- Aigle, Denise (dir.) (1995): *Saints Orientaux*. Paris: Éditions de Brocard (Col. Hagiographies Médiévales Comparées).
- Aigle, Denise (dir.) (2000a): *Figures mythiques des mondes musulmans*. *Remmm* 89–90.
- Aigle, Denise (dir.) (2000b): *Miracle et Karāma. Hagiographies médiévales comparées 2*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Section des sciences religieuses; 109). Turnhout: Brepols.
- al-Anṭākī, Yaḥyā Ibn Sa'īd (1997): *Histoire de Yaḥyā Ibn Sa'īd d'Antioche*. Édition critique du texte arabe préparée par I. (Patrologia Orientalis; 212-47/4). Kratchkovsky, traduction française annotée par F. Micheau et G. Troupeau. Turnhout: Brepols, Turnhout.
- al-Aṭīr, Ibn (1893): *al-Kāmil fī l-tārīkh*. Éd. C. J. Tornberg. Leiden: Brill.
- al-'Adīm, Ibn (1951–1954): *Zubdat al-ḥalab fī ta'rīḥ Ḥalab*. Éd. S. Dahan. Damas: Institut Français de Damas.
- al-'Arīḍī, Abū Šālīḥ (2000 [1994]): *Kitāb Manāqib al-'a'yān*. Aley (Liban): al-Išrāq. (1^{ère} éd. 1994).
- al-Dawādārī (1961): *al-Durra al-muḍī'a fī akhbār al-dawla l-fāṭimiyya*. Éd. S. D. al-Manajjid. Le Caire: Institut Allemand d'Archéologie.
- al-Dīn, 'Abd al-Ġaffār Taqīyy (1902): *Kitāb al-nuqaṭ wal-dawā'ir*. Éd. C. F. Seybold. Kirchhain N.-L.: Max Schmiersow.
- al-Ḍahabī (1993): *Ta'rīḥ al-islām wa-wafayyāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*. Éd. A. Tadmuri. Beyrouth: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Jawzī, Sibṭ Ibn (2005): *Mir'āt al-zamān fī ta'rīkh al-'a'yān*. Éd. J. Rassi. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- al-Mağribī (1970): *al-Nuğūm al-ḏāhira fī ḥulā ḥaḍrat al-Qāḥira*. Éd. H. Nassar. Le Caire: Dār al-Kutub.

- al-Maqrīzī (2001): *Itti'āz al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-khulafā'*. Éd. M. 'A. Q. 'Aṭā. Beyrouth: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- al-Nuwayrī (1992): *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Éd. M. D.al-Rays, M. M.Ziyada. Le Caire: Dār al-Kutub wa-l-Waṭā'iq al-Qawmiyya.
- al-Quḍā'ī (1995): *Tārīḥ al-Quḍā'ī: K. 'Uyūn al-ma'arīf wa-funūn aḥbār al-ḥulafā'*. Éd. Ğ. 'A.al-Maṣriy. La Mecque: Ma'had al-buḥūṭ al-'ilmiyya wa-iḥyā' al-turāṭ al-islāmiyṭ.
- Al-Quḍā'ī (1999): *Kitāb al-Inbā' bi-anbā' al-anbiyā' wa-tawārīḥ al-ḥulafā' wa-wilāyāt al-umarā'*. Éd. 'U.Tadmurī, al-Maktaba al-'Aṣriyya: Beyrouth.
- Amir-Moezzi, M.-A. (2003): « Notes à propos de la walāya imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) ». *Journal of the American Oriental Society* 122.4: 722–741.
- Amir-Moezzi, M. A. (2006): *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*. Paris: Vrin.
- Amir-Moezzi, M. A. (2007 [1992]): *Le guide divin dans le shīisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*. Paris: Verdier (1re éd. 1992).
- Amir-Moezzi, M. A. (2011): *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*. Paris: CNRS Éditions.
- Amir-Moezzi, M. A. (2014): « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII) ». *Journal Asiatique* 302.2: 411–438.
- Amir-Moezzi, M.-A. (2018): *La Preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre d'al-Kulaynī (IX^e-X^e siècle)*. Cerf: Paris.
- Amir-Moezzi, M. A. / Jambet, Ch. (2004): *Qu'est-ce que le shīisme?* Paris: Fayard.
- Amri, N. / Gril, D. (dir.) (2007): *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Ansari, H. (2017): *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme. Étude bibliographique et histoire des textes*. Leiden/Boston, Brill.
- Asatryan, M. (2017): *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and Theirs Beliefs*. Londres/New York: I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies.
- Azzi, Joseph (1992): *Entre la raison et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*. Paris: Jacques Bertoin.
- Bianquis, T. (1986): *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*. Damas: IFD.
- Brett, M. (2017): *The Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Chih, R. / Gril, D. (éd.): *Le saint et son milieu*. (Cahiers des Annales islamologiques; 19). Le Caire: IFAO.
- Corbin, H. (1971): *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Corbin, H. (1982): *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris: Berg International.
- Daftary, F. (2007 [1990]): *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press (1^{ère} éd. 1990).
- de Sacy, Silvestre (1838): *Exposé de la religion des Druzes*. Paris.
- De Smet, D. (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'īl at-Tamīmī*. (OLA; 168). Louvain: Peeters.
- De Smet, D. (2011): « La pratique de taqiyya et kitmān en islam chiite: compromis ou hypocrisie? », dans *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*. Dir. N.Nachi. Paris: Armand Colin.
- Firro, K. M. (1992): *A History of the Druzes*. (HdO I, Erg. Bd. 9) Leiden: Brill.

- Firro, K. M. (2011): « The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation ». *Arabica* 58: 76–99.
- Gril, D. (1996): « Le saint fondateur », dans *Les Voies D'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*. A. Popovic et G. Veinstein (dir.). Paris: Fayard, 104–120.
- Haider, N. (2014): *Shī'ī Islam. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halawi, W. H. (2007): « Les Druzes dans les chroniques arabes médiévales: une narration éclatée ». *Studia Islamica* 104/105: 103–132.
- Halawi, W. H. (2011): « Le Kitāb Durrat al-tāğ wa-sullam al-mi'rāğ d'Ibn Naşr: un éloge de Ğamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Tanūhī (820/1417-884/1479) ». *Arabica* 58: 128–164.
- Halawi, W. H. (2014): « La réforme druze dans les montagnes syriennes au IX^e/XV^e siècle ». *Remmm* 135.
- Halawi, W. H. (2016): « L'arbitrage et la médiation des cheikhs religieux chez les Druzes du Gharb au IX^e/XV^e ». *Remmm* 140.
- Halawi, W. H. (2018): « Le druzisme prémoderne en Syrie: émergence du droit druze et des premières institutions religieuses ». *Arabica* 65: 470–500.
- Halawi, W. H. (à paraître): *Les Druzes aux marges de l'Islam*.
- Halm, H. (1982): *Die islamische Gnosis. Die Extreme Shia und die 'Alawiten*. Zurich/Munich: Artemis Verlag.
- Halm, H. (2003): *Die Kalifen von Kairo. Die Fāṭimiden in Ägypten, 973–1074*. Munich: C. H. Beck.
- Ḥamza b. 'Alī / al-Tamīmī, Isma'īl / al-Samūqī, Bahā' al-Dīn (1986): *Rasā'il al-Ḥikma. Livre saint des Druzes*. Liban, 3 vol.
- Hodgson, M. G. S. (1962): « al-Darazī and Hamza in the Origin of the Druze Religion ». *JAOS* 82: 5–20.
- Kohlberg, E. (1995): « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Éd. H. G. Kippenberg et G. G. Strouma. Leiden: Brill.
- Layish, A. (1985): « Taqiyya among the Druzes ». *AAS* 19: 245–281.
- Moosa, M. (1988): *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press.
- Makarem, S. N. (1974): *The Druze Faith*. Delmar: Caravan.
- Rivoal, I. (2000): *Les Maîtres du Secret*. Paris.
- Roussel, C. (2011): *Les Druzes de Syrie. Territoire et mobilité*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo.
- Salibi, K. (1961): « The Buḥturids of the Ğarb. Mediaeval Lords of Beirut and the Southern Lebanon ». *Arabica* 8.1: 74–97.
- Salibi, K. (1973): « The Secret of the House of Ma'n ». *IJMES* 4.3: 272–287.
- Salibi, K. (1993): *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*. Paris: Naufal. (trad. fr. de *The Modern History of Lebanon*, 1965).
- Sibāṭ, Ibn (1993): *Şidq al-aḥbār. Tārīḥ Ibn Sibāṭ*. Éd. U. Tadmurī. Tripoli (Liban): Jarrous Press.
- Steigerwald, D. (1998): « Dissimulation (taqiyya) de la foi dans le shī'isme ismaélien », *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27: 39–59.
- Swayd, S. (1998): *The Druzes, An Annotated Bibliography*. (Institute of Druze Studies Series; 1). Los Angeles: ISES publications.
- Swayd, S. (2006): *Historical Dictionary of the Druzes*. (Historical Dictionaries of Peoples and Cultures; 3). Oxford: Scarecrow.
- Ṭağrībīrdī, Ibn (1963): *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa-l-Qāḥira*. Le Caire (facsimilé de l'édition du Dār al-Kutub al-Misriyya, 1963).
- Tucker, W. F. (2008): *Mahdis and Millenarians. Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. Londres/ New York: Cambridge University Press.
- Ṭalī', A. (1961): *Aşl al-muwaḥḥidīn al-durüz wa-uşūluhum*. Beyrouth.

- Walker, P. E. (2009): *Caliph of Cairo: Al-Hakim bi-Amr Allah, 992–1021*. Le Caire: American University in Cairo Press.
- Zahr al-Dīn, Ş. (1994 [1991]): *Tārīḥ al-muslimīn al-muwaḥḥidīn al-durūz*. Beyrouth: al-Markaz al-‘Arabī li-l-abḥāṭ (1re éd. 1991).
- Zāfir, Ibn (1972): *Aḥbār al-duwal al-munqaṭi’a*. Éd. A.Ferré. (Textes Arabes et Études Islamiques; 12). Le Caire: IFAO.
- Ḍubyān, Ğ. (1992): *Islāmiyat al-muwaḥḥidīn al-durūz*. Liban.

