

« L'entité alaouite », une création française

Sabrina Mervin

« La création d'une entité alaouite est propre au mandat », a écrit l'intellectuel syrien Edmond Rabbath [Rabbath, 1928, p. 151]. Le démantèlement de l'Empire ottoman et le traçage de frontières par la France et l'Angleterre, en 1920, entraînèrent en effet la naissance de quatre "entités", dans la zone sous mandat français : le Grand-Liban, Damas, Alep, le territoire des Alaouites, auxquels sera ajouté, un temps, l'État des Druzes. Robert de Caix, l'idéologue du parti colonial, s'était appuyé sur ces "entités cohérentes" pour diviser la Syrie, qu'il voulait voir comme un "agrégat de municipes", autonomes vis-à-vis du pouvoir administratif, plutôt que comme un État moderne en devenir [Cloarec, 1998, p. 158]. Dans une lettre qu'il écrivit en avril 1920, les motivations de sa politique séparatiste apparaissent clairement : « La paix du monde serait en somme mieux assurée s'il y avait en Orient un certain nombre de petits États dont les relations seraient contrôlées ici par la France et là par l'Angleterre, qui s'administreraient avec le maximum d'autonomie intérieure, et qui n'auraient pas les tendances agressives des grands États nationaux unitaires » [Méouchy et Sluglett (éd.), 2004, p. 699]¹.

Ainsi fut créé le Territoire des Alaouites, qui fut érigé en État des Alaouites, avec Lattaquieh pour capitale, en 1922. L'autorité mandataire lui donna successivement différents statuts, jusqu'à son intégration à l'État syrien indépendant, dont il devint une *muhâfaza*, en 1937. Délimité par la Méditerranée, à l'Ouest, il s'articulait autour d'un ensemble de montagnes, le Jabal Ansarieh. Toutefois, comme le note le géographe Jacques Weulersse, qui lui consacra sa thèse de doctorat, ses frontières avaient été créées en vue d'un but politique précis, « celui de séparer les populations minoritaires alaouites des musulmanes sunnites, et de créer ainsi un territoire aussi homogène que possible, où les premières deviendraient la majorité » [Weulersse, t. I, 1940, pp. 9-10]. Les alaouites, formant une communauté minoritaire issue de l'islam chiite, constituaient effectivement environ 70% de sa population.

Ce n'est pas l'histoire politique et administrative de cette "entité alaouite" qui va nous intéresser ici. Il s'agit plutôt d'envisager les soubassements sur lesquels elle fut fondée, à savoir les arguments qui servirent les visées séparatistes françaises, puis les changements induits à plus long terme, pour les alaouites, en tant que communauté religieuse. Ces bouleversements furent stigmatisés par deux changements de nom successifs : avant 1920, les alaouites étaient appelés nosaïris, ou ansariyyeh (d'où le nom des montagnes qu'ils habitent) et par la suite, on le verra, ils se donnèrent le nom de ja'farites.

¹ Ce document fut aimablement fourni par l'historien Gérard Khoury.

C'est dire que l'on va tenter ici de lever un pan de leur histoire contemporaine – qui reste à écrire - en se focalisant sur la tension qui s'instaura entre les aspirations de leurs élites religieuses et la mise en œuvre d'une politique coloniale, entre l'image que les alaouites construisaient d'eux-mêmes et les représentations émanant de l'extérieur. Il faut pour cela revenir quelques décennies en arrière.

Orientalistes, voyageurs et missionnaires

« Les Nosairis sont un des peuples qui ont eu le privilège d'exciter au plus haut point la curiosité scientifique de l'Europe », pouvait-on lire dans le *Journal asiatique* en 1879 [Huart, p.190]. La revue des orientalistes français avait alors publié plusieurs articles sur le sujet ainsi que des traductions de manuscrits. Les doctrines des nosairis avaient en effet piqué la curiosité des savants, pour plusieurs raisons.

En premier lieu, elles étaient secrètes, car transmises presque exclusivement oralement par des initiés perpétuant ainsi un groupe social distinct du commun des adeptes, qui demeuraient ignorants en la matière et se contentaient d'observer des rituels simples et peu contraignants. Tous respectaient la discipline de l'arcane, tant et si bien que peu d'informations filtraient sur les croyances et les pratiques des nosairis. Aussi, pour les sociétés savantes d'Europe, comme pour les consulats sur place, chaque découverte de manuscrit était l'occasion de lever un coin du voile sur les mystères des nosairis. *Le Journal asiatique* en publia certains, traduits et commentés, tels ceux trouvés par Catafago, chancelier du consulat général de Prusse à Beyrouth [Catafago, 1848]. La pièce maîtresse du corpus ainsi constitué fut un ouvrage publié par 'Sulaymân efendi', un nosairi d'Adana converti au judaïsme, puis au protestantisme, sous l'aile protectrice des missionnaires de Lattakieh et de Beyrouth [Salisbury, 1864] ; il fut ensuite assassiné par ses anciens coreligionnaires [Massignon, 1920, p. 273]. Sans vraiment questionner les conditions de rédaction de l'ouvrage, qui demeurent floues, les orientalistes y appuyèrent leurs exposés sur la religion nosaïrie, dont les croyances et les pratiques ne cessaient de les intriguer. Ainsi de René Dussaud, dans un ouvrage publié en 1900, qui sert encore de base, aujourd'hui, aux études en ce domaine.

L'aspect archaïque des doctrines, ainsi que leur caractère syncrétique, alimentaient leur questionnement sur les origines, religieuses et 'ethniques' des nosairis. C'était là un trait d'époque et une manière de chercher à quoi rattacher ce groupe isolé dans ses montagnes. Un rattachement qui pouvait, éventuellement, servir les missionnaires, comme les politiques. Les croyances et les pratiques nosaïries avaient en effet des points communs avec le christianisme. Ainsi, ils vénéraient une trinité : l'essence (*ma'nâ*), le nom (*ism*), et la porte (*bâb*) ; ils célébraient des fêtes chrétiennes, et avaient adopté des saints chrétiens. Par ailleurs, ils avaient une vision cyclique de l'histoire, comme les ismaéliens, dont ils se rapprochaient par d'autres aspects, tant et si bien que certains auteurs, tel Volney les avaient confondus [Volney, 1959, p. 216]. Enfin, leurs croyances étaient parcourues d'idées gnostiques, et certaines de leurs pratiques renvoyaient à l'ancien paganisme local.

Ainsi, René Dussaud y vit un culte d'origine cananéenne ou phénicienne qui se teinta ensuite de motifs empruntés aux monothéismes apparus successivement dans la région, le christianisme, puis l'islam. Le jésuite belge Henri Lammens critiqua cette théorie de façon catégorique, dans les premiers écrits qu'il publia sur la question : selon lui, les nosairis étaient d'anciens chrétiens. « Nous croyons donc être dans le vrai en affirmant que la religion nosaïrie est une déformation non du dogme coranique, mais de la vérité chrétienne. Les

Nosâiris ont certainement été chrétiens ; ils ont dû le demeurer même après la conquête musulmane. Privés d'un sacerdoce constitué, ils auront peu à peu mêlé à leurs croyances primitives, pour les voiler peut-être, des éléments chi'ites » [Lammens, 1899, p. 587].

L'intérêt que porta le révérend Samuel Lyde aux nosâiris était, à la base, plus pratique, puisqu'il avait pour objectif, à long terme, de les évangéliser. Pour cela, il fallait selon lui leur donner d'abord accès à l'éducation et fonder des écoles [Lyde, 1856, p. 280-281]. C'est ainsi que ce missionnaire anglican s'installa dans la région, où il résida quelques années, et qu'il rédigea une monographie traitant à la fois des doctrines et de la situation des nosâiris [Lyde, 1860].

Hormis les quelques manuscrits dont ils disposaient, ces érudits se fondaient, pour écrire l'histoire des doctrines nosâiries, sur l'hérésiographie sunnite. Or, celle-ci était franchement défavorable aux intéressés, taxés d'hérésie. L'un des documents de référence en la matière n'était autre que la fameuse fatwâ du hanbalite Ibn Taymiyya (m. 1328) que publia Stanislas Guyard dans le *Journal asiatique*, avec sa traduction [Guyard, 1871]. C'étaient donc des sources extérieures, hostiles à la communauté, qui la présentaient comme déviante.

De même, les voyageurs qui rapportaient le récit de leur périple au pays des nosâiris se faisaient souvent l'écho des propos entendus auprès d'informateurs extérieurs à la communauté. Il n'est que de lire les approximations et les jugements de valeur qu'ils transmirent pour s'en convaincre. Volney, qui voyagea dans la région au début des années 1780, divisa ainsi les nosâiris en trois sectes : « les Chamsié, ou adorateurs du soleil ; les Kelbié, ou adorateurs du chien ; et les Qadmousié, qu'on assure rendre un culte particulier à l'organe qui, dans les femmes, correspond à Priape... » [Volney, 1959, p. 216]. Le ton était donné. D'abord, l'allégation contient des erreurs qui furent reprises par d'autres auteurs. Ensuite, elle va dans un sens dépréciatif. Enfin, par le biais d'un pudique euphémisme, elle fait allusion à des orgies rituelles, auxquelles aucun auteur ne déclare avoir assisté, mais qui alimentèrent bien des fantasmes, des projections et des représentations par la suite. Si certains, comme Félix Dupont, drogman au consulat de France de Lattaquié, se contentèrent de faire état de ce qu'on leur avait rapporté [Dupont, 1824, p. 131-132], d'autres, comme Vital Cuinet, n'hésitèrent pas à blâmer des « mœurs dégoûtantes » [Cuinet, 1891, p. 124]. Dans toute cette littérature, le nosâiri apparaît surtout comme 'l'autre' qui inquiète et fascine à la fois.

Les balbutiements d'une construction identitaire

Le manque de sources nosâiries ne facilite pas la tâche de l'historien soucieux de confronter la vision des orientalistes à une vision émanant de l'intérieur. D'une part, les nosâiris avaient une tradition écrite peu développée et, d'autre part, elle a été peu accessible. Restent les archives ottomanes et les archives diplomatiques qui viennent compléter les récits des voyageurs. En outre, des travaux récents, notamment ceux de Dick Dowes et de Stefan Winter, éclairent la connaissance que nous avons de la période ottomane.

Il en ressort que les nosâiris subissaient durement le joug des Ottomans et que l'insécurité régnait dans leurs régions. De nombreux récits rapportent les exactions dont ils furent victimes de la part des collecteurs d'impôts, et les formes d'oppression qui leur étaient réservées. Les Ottomans, se fondant sur la fatwâ d'Ibn Taymiyya, les rejetaient hors de l'islam, voire les considéraient comme des apostats, et les traitaient en conséquence. Aussi ceux du Jabal Ansariyeh vivaient-ils repliés dans leurs montagnes, isolés. Lorsque certains se

révoltaient, tous étaient susceptibles d'en subir les conséquences [Hokayem, 1988, *passim*]. «Tous les paysans ou pasteurs qui sont rencontrés, quoique innocents et n'ayant jamais appartenu aux arrondissements révoltés, sont arrêtés, garrotés, jetés dans des cachots infects ; et le plus souvent, ils sont condamnés au pal, genre de mort qui est particulièrement réservé aux malheureux Nesseriés » [Dupont, 1824, p. 138]. Lyde rapporte lui aussi les nombreux actes de violence dont il fut témoin dans les années 1850.

La situation des nosaïris commença à changer avec les réformes ottomanes, qui visaient à en faire des citoyens de l'Empire et à les inclure dans le *millet* des musulmans. Pour la Porte, il s'agissait, aussi, de mieux les contrôler, de les enrôler dans l'armée, et de barrer la voie aux missionnaires chrétiens. Si la mise en œuvre de ces réformes dans la montagne eut un effet limité, un premier pas avait été franchi. Des gouverneurs cherchèrent à améliorer la situation des nosaïris et, dans les années 1880, des mosquées et des écoles furent construites [Douwes, 1999, p. 166-168 ; Mervin, 2000, p. 323]. Certains observateurs affirmèrent qu'elles restèrent vides et que les efforts déployés par l'administration ottomane demeurèrent vains. Toutefois, l'historiographie produite par des membres de la communauté, depuis quelques années présente, une autre facette de cette période, vue comme les premiers pas d'un essor dû, aussi, aux efforts des religieux nosaïris [Jurdî, 1999 ; Hasan, 1998].

À la fin du XIXe siècle, les nosaïris se déclaraient eux-mêmes musulmans. Cuinet nota « l'ostentation » qu'ils y mettaient, alors que, selon lui, ils étaient « des idolâtres des pires et plus ignobles catégories » [1891, p. 123]. Il revint ensuite sur ses affirmations et fit état de la volonté ottomane des les « convertir » à l'islam en construisant des écoles et des mosquées. « Ils ne se sont pas montrés insensibles à tant de sollicitude, ajoutait-il, et déjà, on peut remarquer chez eux de sérieux progrès intellectuels avec une amélioration appréciable du sens moral » [Cuinet, 1896, p. 19 et p. 141]. Lammens, de retour d'un voyage autour de Safita, se montra moins convaincu. « On a réuni les chefs principaux qui, pour éviter de plus grandes extrémités, ont dit amen à toutes les propositions de la Porte... ». Mais, selon lui, « les Nosaïris ont continué à pratiquer leur religion comme auparavant. Seuls les cheikhs se sont vus obligés de voiler leurs femmes et de les enfermer, et de renoncer à boire des spiritueux, au moins en public » [Lammens, 1900].

En 1903, le même Lammens rendit visite à un chef religieux nosaïri, dans l'Antiochène, « avec l'intention d'écouter, de faire causer ». Celui-ci se plaignit des vexations dont sa communauté était l'objet, et regretta qu'elle ne bénéficiât d'aucune protection extérieure. « Si vous deveniez chrétiens ? Cette démarche conférerait aussitôt à la France le droit d'intervenir en votre faveur », suggéra le jésuite. Devant la réserve de son interlocuteur, il poursuivit en lui rappelant les projets de la Porte à l'égard des nosaïris, et lui demanda s'ils préféreraient se laisser absorber par les musulmans. « Jamais ! », répondit le cheikh, qui ajouta : « Nous détestons les musulmans. Quant aux Turcs, vous savez ce que nous avons souffert... ». S'ensuivit une conversation sur les croyances des nosaïris, entrecoupée de citations du Coran, où le chef religieux engloba tous les chiïtes, imâmites et autres, parmi ses coreligionnaires. Ce qui, pour Lammens, fournissait « une présomption favorable » à la théorie reconnaissant dans les nosaïris une secte chiïte [Lammens, 1915, p. 144-147].

L'animosité marquée par le cheikh contre les musulmans ne visait que les sunnites, ceux-là même qui avaient exclu les nosaïris par leurs fatwâs, et les Turcs, qui les avaient opprimés. Ils se rattachaient à l'islam chiïte, au sens le plus large, puisque le cheikh cita à la

fois les imâmites de Perse et les Kizilbach d'Anatolie. S'ils étaient effectivement isolés dans leurs montagnes, les nosaïris établirent des contacts sporadiques avec des oulémas chiites duodécimains ; des sources internes font état d'une correspondance de ce type dans la seconde moitié du XVIII^e siècle [Hasan, 1998, vol. 2, p. 58]. Il se pourrait qu'un travail de recherche systématique, dans les sources manuscrites, ouvre d'autres perspectives sur la période antérieure au XX^e siècle, pour lequel on dispose d'écrits imprimés.

La revue *al-'Irfân*, publiée à Saïda par des chiites duodécimains du Jabal 'Âmil, fut le pilier autour duquel se nouèrent des liens solides et durables entre des cheikhs nosaïris et des oulémas chiites duodécimains, et elle rendit compte régulièrement de leurs débats. En 1911, un petit groupe de nosaïris, dont Sulaymân al-Ahmad (1866-1942) et 'Abd al-Laffîf Mirhij (1878-1915), qui allaient être les pionniers de la réforme au Jabal Ansariyyeh, fit le voyage jusqu'à Saïda où ils rencontrèrent les animateurs de la revue. Il y avait là son fondateur, ainsi que des oulémas 'âmilites comme 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn, mais aussi un clerc irakien, Muhammad Husayn Âl Kâchif al-Ghitâ'. Ensuite, ils entrèrent en contact avec d'autres Irakiens, ainsi qu'avec Muhsin al-Amîn, un 'Âmilite qui résidait à Damas, d'où il exerçait son magistère. Sulaymân al-Ahmad, afin de resserrer les liens et de propager la culture dans sa communauté, se chargea de diffuser la revue *al-'Irfân*, dans laquelle il publia lui-même. Il y fit aussi apporter des ouvrages, par l'intermédiaire de ses amis duodécimains, et fut tout aussi attaché à y promouvoir l'éducation que la réforme des pratiques religieuses. Sa renommée franchit les montagnes et dépassa les cercles chiites : en 1922, il fut nommé membre de l'Académie arabe de Damas [Mervin, 2000 ; 2002].

Les cheikhs nosaïris du Jabal Ansariyyeh amorçaient, encore très timidement, un mouvement de réforme religieuse et culturelle au sein d'une société économiquement et socialement "en retard" par rapport à leurs coreligionnaires du nord, plus mêlés aux populations voisines, et qui disposaient d'élites urbaines [Weulersse, 1940, p. 59]. Ainsi, au même moment, un érudit d'Adana, Muhammad Amîn al-Tawîl ancien préfet de police de l'administration ottomane, s'employa de son côté à faire connaître l'histoire des nosaïris et de leurs doctrines. Son travail l'ayant fait voyagé dans les provinces, où il avait pu glaner sources et informations, il composa un ouvrage qu'il rédigea, d'abord, en turc. Lorsque les Français cédèrent la Cilicie aux Turcs, en 1920, il alla s'installer à Antioche, puis à Lattaquieh, et traduisit le livre en arabe, en le mettant à jour. Il fut publié en 1924 sous le titre : *Histoire des alawîs*. [Tawîl, 1966, p. 6-7]. Les nosaïris, entre-temps, avaient officiellement changé de nom, et des érudits comme Tawîl, qui avaient d'abord entretenu de bonnes relations avec les Français, n'étaient pas étrangers à cette affaire. Reste que l'objectif de son ouvrage était de rattacher les nosaïris aux chiites duodécimains. Il participait d'une ouverture des nosaïris sur le monde, et de leur volonté de s'intégrer à la *umma*.

Comment les nosaïris devinrent alaouites

La politique française, quant à elle, s'attachait à défendre les particularismes locaux. La littérature orientaliste comme les rapports produits par les consulats avaient préparé le terrain en soulignant la haine que les nosaïris éprouvaient pour les Turcs. Déjà, en 1824, Félix Dupont, le drogman du consulat de France à Lattaquié, avait adressé un mémoire à Silvestre de Sacy où il notait que les nosaïris détestaient les Turcs, dont ils étaient les ennemis jurés, mais qu'ils aimaient assez les chrétiens et accueillaient les étrangers avec hospitalité. On a vu

l'attitude de Lammens face au chef religieux auquel il rendit visite en 1903. S'il constata que les nosaïris se considéraient comme des membres de la famille chiite, il n'en insista pas moins sur les emprunts de leur religion au christianisme, puis se demanda ce qui restait de l'islam, après ce syncrétisme [Lammens, 1915, p. 150]. Dans un article sur les nosaïris du Liban, il écrivait : « Qu'advient-il de ce peuple, le jour, plus ou moins prochain, où la Syrie sera pleinement ouverte aux idées européennes ? Nous ne le savons. Mais s'ils se décident à abandonner leurs anciennes croyances, ce ne sera pas au profit de l'islam orthodoxe. » Car pour lui, les nosaïris vouaient au sunnisme une haine entretenue par la mémoire populaire le souvenir qui gardait des oppressions anciennes [Lammens, 1902, p. 476].

En 1916, les Français commencèrent à s'intéresser de près aux nosaïris, avec l'objectif de chercher le concours des populations syriennes, en cas d'intervention militaire. Le lieutenant Trabaud, qui occupait l'île de Rouad, établit des contacts avec eux. Le père Jaussen, basé à Port-Saïd pour les services de renseignements, fut chargé de rédiger un rapport sur les populations de Syrie, dont les nosaïris. Il y fit une description du pays et de son histoire, puis y traita la situation présente. Après avoir souligné la haine que les nosaïris portaient « à tout ce qui est turc ou mahométan », il notait « l'absence de famille suffisamment puissante pour lever l'étendard de la révolte » contre les Turcs, et la désunion régnant entre les clans nosaïris. Toutefois, selon ses informations, de nombreux déserteurs étaient repliés dans les montagnes, et il considérait que les circonstances étaient « très en faveur d'une intervention au Jabal Ansarieh et dans le Liban ». [Kornallis, 1986, p. 284-285]. Au début de 1917, un émissaire fut envoyé aux Etats-Unis, afin d'obtenir l'appui du chef de la communauté nosaïrie émigrée. Celui-ci accepta de coopérer et mit cinq cents hommes à la disposition des Français [Cloarec, 1998, p. 190]. D'autres rapports, émanant de différents postes, faisaient état des bonnes dispositions des nosaïris à l'égard des Français, qu'ils étaient prêts à rejoindre sur le terrain militaire ; ils déploraient seulement la faiblesse de leurs moyens ².

L'armée française débarqua en 1918 et dissout les gouvernements locaux liés à Faysal. Les nosaïris n'envoyèrent aucun membre de leur communauté les représenter au Congrès syrien en 1919, et les Français proclamèrent la création du Territoire des Alaouites en septembre 1920. Il leur fallut néanmoins "pacifier" la région, après le soulèvement d'un chef tribal, Saleh al-Ali, dans les montagnes ; celui-ci fit sa soumission en juin 1922. L'État des Alaouites fut créé.

Les nosaïris avaient donc, officiellement, changé de nom. Les rapports militaires concordent pour dire que les autorités mandataires avaient procédé à ce changement pour les revaloriser, le terme nosaïri étant dépréciatif et « blessant ». En fait, il leur fallait relever l'image de cette communauté vivant de l'agriculture, dans le dénuement et l'illettrisme, que la bourgeoisie citadine de la côte, sunnite, avait longtemps méprisée... et, ce, d'autant plus que ladite bourgeoisie sunnite était favorable au gouvernement chérifien. La nouvelle dénomination soutenait surtout l'action française consistant à créer une entité territoriale et politique autour de cette communauté. Quant aux sunnites, minoritaires, qui habitaient les villes comme Lattaquieh et Baniyas, ils étaient dénommés : musulmans.

² Picard (lieutenant de vaisseau, chef du bureau des Renseignements de la Division Navale de Syrie), « Deuxième annexe aux renseignements généraux. Note sur les Ansariehs », Port-Saïd, 1/6/1917, 2 p. ; Materne, « Ansarie ou alaoui (du caza d'Antioche) », Antioche, 15/3/1919, 8 p. Archives MAE, Syrie-Liban, Fonds Beyrouth, cabinet politique 1926-1941, carton 568.

Le mot alaouite n'était pas une invention française, mais la francisation de *alawî*, qui était effectivement utilisé, au moins par une élite, pour éviter le terme nosaïri. Déjà, dans les années 1850, le révérend Samule Lyde observait que nosaïri était employé comme un terme de mépris ; les intéressés avaient adopté le terme *fellâh*, signifiant paysan [Lyde, 1853, p. 289-291]. Cinquante ans plus tard, Lammens avait fait la même remarque, mais avait aussi relevé lors de sa conversation avec le cheikh que celui-ci englobait ses coreligionnaires sous le vocable *alawîs* [1915, p. 140 et p. 146]. Enfin, Muhammad Amîn al-Tawîl, qui était en contact avec les Français, avait intitulé son ouvrage *Histoire des alawîs*. C'était les rattacher à 'Alî b. Abî Tâlib, cousin et gendre du prophète, et, pour tous les groupes chiïtes, le premier imâm. Les nosaïris se plaçaient ainsi sous l'ombrelle du chiïsme tout en insistant sur la dévotion particulière qu'ils avaient pour 'Alî.

Quelques mois avant la création du Territoire des Alaouites, Louis Massignon, qui avait servi dans l'armée d'Orient, chargé d'enquêter sur le statut syrien, publiait un article sur les Nosaïris. Il y écrivait : « En ce moment, la question de l'autonomie politique des Noseïris se pose, presque au même titre que celle des Druses, compliquant ainsi la tâche des réorganiseurs d'une Syrie vraiment libérée et libre ». Et, plus loin, il notait : « Les Noseïris se donnent à eux-mêmes aujourd'hui le nom d'Alawiyoûn, 'partisans d'Alî'. C'est en effet une secte chiïte initiatique... » [Massignon, 1920, p. 271-272]. Il ne partageait pas les vues de Robert de Caix sur l'opportunité de morceler la Syrie. En outre, alors qu'il disposait des mêmes sources que ses prédécesseurs orientalistes pour étudier les doctrines, il s'appuyait, d'abord, sur le discours des intéressés pour traiter de leur identité religieuse. Or, on l'a vu, ceux-ci se comptaient parmi les chiïtes. Ils allaient bientôt faire un pas de plus dans la voie du rapprochement avec les duodécimains.

Des alaouites aux ja'farites

Les Français ayant fondé la création d'un État sur une communauté, ils devaient en affirmer l'indépendance religieuse : il s'agissait d'entériner la séparation entre les alaouites et le reste de la Syrie et de décourager toute velléité de leur part de se rallier aux panislamistes ou aux nationalistes. En outre, à la demande des alaouites eux-mêmes, il fallait mettre cette indépendance en application.

Ainsi, en septembre 1922, un arrêté du gouverneur de l'État des Alaouites transforma les juridictions alaouites en organisations d'État et interdit aux tribunaux sunnites de connaître des affaires relevant de la compétence de leurs juges. Or, jusque là, les alaouites n'avaient pas recours à un droit islamique propre : ils se référaient à leurs coutumes, réglaient leurs différends entre eux, au sein de la communauté, et, parfois, recouraient aux tribunaux hanéfites des villes avoisinantes [Douwes, 2000, p. 1-4]. En tout cas, ils n'avaient pas de droit islamique écrit. Or, certains cheikhs alaouites revendiquaient déjà relever du droit ja'farite. « Une enquête que nous avons effectuée dans ces populations, en septembre 1922, rapporta un fonctionnaire français, nous a permis de constater que leurs tribunaux religieux appliquaient les dispositions du droit chiïte, spécialement l'interprétation juridique de l'imam Djaffar Sadiq, adoptée d'ailleurs par les chiïtes de Tyr et de la région de Saïda ». Ce fonctionnaire avait sans doute consulté Sulaymân al-Ahmad, qui, on l'a vu, entretenait des relations avec des chiïtes duodécimains. Comme il fallait former une judicature, des cadis et des muftis capables

d'exercer rapidement des fonctions officielles, il fut sollicité par les autorités mandataires qui le chargèrent de mettre cette juridiction en place et la superviser.

Sulaymân al-Ahmad se tourna vers ses amis duodécimains, tant pour les consulter sur le processus à suivre que pour leur demander des ouvrages de référence en droit islamique sur lesquels fonder les décisions des futurs tribunaux. Des ouvrages furent envoyés de Damas, du Liban-Sud et d'Irak Ainsi, les alaouites adoptèrent le droit des chiites duodécimains, dit ja'farite. Ce qui n'était pas pour satisfaire les autorités françaises, précisément soucieuses de distinguer les alaouites des musulmans. Le gouverneur convoqua Sulaymân al-Ahmad pour l'interroger à ce sujet. Un désaccord s'ensuivit et le cheikh renonça à ses fonctions en signant sa lettre de démission : Sulaymân al-Ahmad, grand juge des musulmans alaouites. Pour la première fois, les deux mots étaient accolés dans un document officiel.

Sulaymân al-Ahmad, et quelques clercs alaouites qui semaient la réforme religieuse et sociale dans les montagnes avaient aussi des liens avec les sunnites de Damas et soutenaient l'union avec la Syrie. En 1936, à la veille de la signature du traité franco-syrien, ils publièrent solennellement un texte où ils proclamaient à la fois leur arabité et leur adhésion à l'islam. Ils sollicitèrent d'Amîn al-Husaynî, le mufti de Jérusalem, un avis sur la question. Celui-ci répondit dans une *fatwâ* détaillée stipulant que les alaouites étaient des musulmans, et qu'ils appartenaient à la communauté des croyants. Ce fut, certes, une opération politique visant à contrecarrer la politique mise en place par la France. Cependant, ce fut aussi un pas décisif dans le rapprochement des alaouites vers le chiisme duodécimain et leur incorporation dans la *umma*.

Ce processus se poursuivit après l'indépendance de la Syrie et l'intégration définitive de la région des alaouites dans l'État, en 1943³. Sous l'égide du *marja'* des duodécimains Muhsin al-Hakîm, et avec l'aide de oulémas libanais, puis irakiens, des mosquées et autres lieux de culte furent ouverts dans les montagnes et de jeunes alaouites furent envoyés à Najaf, afin d'y être formés en sciences religieuses. Les clercs alaouites s'organisèrent en association afin de promouvoir ce rapprochement et de diffuser l'enseignement religieux. Celle-ci s'appelait : la Société de bienfaisance islamique ja'farite. Aux critiques formulées par les alaouites qui ne se reconnaissaient plus dans ce mouvement, ses animateurs répondaient qu'il s'agissait d'un retour au chiisme, dont les alaouites avaient été longtemps coupés, parce qu'ils vivaient isolés dans leurs montagnes. Cette idée est toujours développée, aujourd'hui, dans certains milieux duodécimains et alaouites [Mervin, 2002] .

En 1952, les clercs ja'farites furent reconnus officiellement par l'État syrien comme un corps constitué. Ils se mirent à publier des ouvrages sur leurs doctrines, proches de celles des duodécimains et à réagir aux accusations et aux polémiques. 'Abd al-Rahmân al-Khayyir (m. 1986) se fit l'idéologue de cette tendance parmi les alaouites, qui acquit plus de visibilité et devint en quelque sorte leur religion officielle après l'arrivée au pouvoir de Hafez al-Asad, lui-même alaouite, en 1970. Depuis, bien des réseaux et alliances politiques de la Syrie s'expliquent par cette inscription des "alaouites ja'farites", qui ont un accès privilégié aux rouages de l'État, dans l'islam chiite.

³ Sur l'intégration des alaouites à l'État syrien, on pourra bientôt consulter les chapitres 2 et 3 de l'ouvrage de Joshua Landis [2006].

Si c'est, aujourd'hui, la version officielle de la religion alaouite, c'est aussi, sans doute, l'arbre qui cache la forêt. On ne sait quasiment rien des doctrines et des pratiques observées par les alaouites ayant refusé de suivre ce mouvement de réforme, qui a engendré une sorte de schisme interne dans la communauté. En outre, un autre schisme s'est produit, sous le mandat français. Alors que certains alaouites voulaient se moderniser, s'ouvrir vers l'extérieur, et donc se rapprocher de l'islam, d'autres opéraient un repli communautaire, dans une sorte de crispation sur les spécificités des doctrines nosaïries, revues et portées à leurs extrêmes. Le mouvement fut créé par un berger, Sulaymân Murchid, nouveau prophète qui se déclara dieu, mais ne renonça pas pour autant à la vie matérielle, ni aux biens de ce monde, ni au pouvoir, puisqu'il fut aussi député. Au vu de son succès auprès de ses coreligionnaires, les Français avaient préféré s'en faire un allié. Ils furent d'ailleurs fascinés par ce personnage haut en couleurs, et ont laissé des écrits en conséquence, dont une sorte de roman de sa vie, un pavé qui dort, dans les archives. Cette secte, la *murchidiyya*, est aujourd'hui très vivace parmi les alaouites [Franke, 1994].

Quelques remarques prospectives :

la production du savoir sur la question alaouite

Une réflexion approfondie sur la manière dont la question des alaouites a été traitée, depuis les orientalistes du XIXe siècle jusqu'à aujourd'hui, serait un miroir très révélateur des conditions de la production du savoir dans le cadre colonial, mais aussi post-colonial, et pourrait alimenter les débats sur le sujet. On ne fera ici que l'esquisser.

On l'a vu, comme dans d'autres régions, les écrits des orientalistes ont pu inspirer, nourrir les politiques coloniales. D'un autre côté, le personnel diplomatique en poste, tout comme les missionnaires, fournissaient des données et des analyses aux institutions de recherche. Tous ont contribué à forger une image des alaouites qui s'est perpétuée sous le mandat français, celle d'une communauté 'à part', mais avec de sérieuses nuances. Il ne fallait plus les dévaloriser, mais donner une vision positive de cette vaillante communauté et de son beau pays, que l'exercice du mandat amenait au progrès. Ainsi, des ouvrages destinés à un large public, des guides touristiques furent écrits ; une monographie scientifique, solidement documentée, fut rédigée, par un géographe [Weulersse, 1940].

La politique séparatiste de la France était clairement assumée. Dans un avant-propos à un guide touristique, le commandant des troupes du Grand Liban et des Alaouites écrivait : « Parmi les Etats du Levant placés sous le Mandat de la France, celui des Alaouites constitue, par rapport au reste de la Syrie, un îlot ethnique et géographique dont les caractères propres offrent une analogie assez marquée avec ceux de la Kabylie, comparée au reste du Maghreb ». [Jacquot, 1929, p. 7]. Cette politique fit l'objet de critiques tout aussi assumées par les partisans du rapprochement des alaouites vers le chiisme duodécimain qui reprochent à « l'étranger » d'avoir tenté de diviser les musulmans en créant des juridictions spéciales pour les alaouites, tout comme il avait tenté de diviser les arabes et les berbères, avec l'instauration du Dâhir, au Maroc [al-Hâshimî, p. 321-322].

Les militaires en place s'intéressaient aussi aux doctrines. Ainsi, le colonel Nieger, qui administrait alors le pays, publia sept manuscrits nosaïris dans la *Revue du Monde Musulman*. Dans sa présentation des documents, Louis Massignon, directeur de la revue, estimait que les études de Dussaud et de Lammens avaient plutôt posé que résolu les questions fondamentales

à ce sujet. « Il est donc urgent, avant tout, ajoutait-il, d'augmenter notre matériel documentaire, sur ce curieux syncrétisme oriental, toujours vivant et agissant... » [Nieger, 1922, p. 56]. Sa remarque est toujours aussi pertinente aujourd'hui, puisqu'on a peu avancé dans la collecte des manuscrits, les travaux récents consistant plutôt en une relecture des documents disponibles.

Bien plus, Massignon a poursuivi ses travaux sur les doctrines et il préparait un « Guide de la littérature alaouite » qu'il voulait exhaustif. Il n'en publia qu'une « esquisse », où il précisa qu'il ne pouvait songer à achever ce travail sans l'accord des notabilités syriennes, tant dans les milieux alaouites où il avait déjà obtenu des appuis, que dans les milieux chiites ja'farites et dans les milieux sunnites. « Ils savent, poursuivait-il, que mon dessein n'est pas de pousser à la divulgation de 'livres secrets', d'ailleurs analysés sommairement depuis quatre-vingts ans et plus (...), mais de publier un manuel de bibliographie » [Massignon, 1939, p. 913-914]. On voit déjà combien le rapport du chercheur à son objet avait changé depuis les orientalistes du siècle dernier. Massignon continua de réfléchir sur la question. Dans un retour sur sa propre expérience, et avec le recul des années, il formula une critique acerbe des méthodes d'approche de ses prédécesseurs. Il y blâmait « l'imparfaite 'compassion' apostolique de certains missionnaires français qui, au bout de vingt ans d'efforts inimaginables, n'ont su faire de leurs 'convertis' nusayris que des 'informateurs' pour 'opérations militaires', finalement évacués sur la Haute-Volta comme gardes-chiourme des bagnes » [Massignon, 1960, p. 623]. Il regrettait que Dussaud et Lammens n'aient pas eu « une interprétation psychosociologique du nusayrisme où l'observateur 'transférerait' son 'banc d'essai' mental, par une science de la compassion, les comportements mentaux, les prières et les actes religieux nusayris ».

Certes, c'est là toute la démarche, très singulière, de Massignon dans son étude de l'histoire de l'islam, qui transparait, et toutes ses contradictions en tant qu'acteur d'une histoire qu'il n'avait pas voulue. Néanmoins, ses propos sont utiles pour envisager des travaux qui mêleraient l'histoire sociale, celles des doctrines et la micro-histoire, avec la sérénité qui s'impose. Les recherches sur les alaouites ont en effet pâti, depuis une cinquantaine d'années, de quelques tabous. D'abord, la discipline de l'arcane est toujours observée par les alaouites. En outre, dans les milieux scientifiques spécialisés sur le Moyen-Orient arabe, prendre les communautés religieuses minoritaires pour objet eut, un temps, des relents d'orientalisme, alors qu'il fallait s'intéresser à l'État et à la construction nationale, en recourant aux sciences sociales. Enfin, le sujet devint sensible après l'accession au pouvoir de Hafez al-Asad. La circonspection et l'autocensure firent le reste. Si quelques travaux émanèrent de chercheurs fréquentant le terrain, un bon nombre fut effectué sur documents uniquement, aux États-Unis ou en Israël, par des auteurs qui n'y ont pas accès.

Sabrina Mervin, CNRS/IFPO Beyrouth

Bibliographie

« Les Alaouites et le mandat français » (1934), *L'Asie Française*, n°319, pp. 106-110.

- BAR-ASHER, M. et KOFISKY, A. (2002), *The Nusayri-'Alawi Religion. An enquiry into its theology and liturgy*, Brill, Jerusalem Studies in religion and Culture, Leiden.
- CATAFAGO, J. (1848), « Notice sur les Ansériens », *Journal Asiatique*, 4^e série, t. 11, pp. 149-168 ; t. 12, pp. 72-78.
- CLOAREC, V. (1998), *La France et la question de Syrie, 1914-1918*, CNRS éditions, Paris.
- CORNWALLIS, K (1986), “Jebel Nuseiriyah” *The Arab Bulletin*, Archive Editions, II, Londres, pp. 280-285.
- CUINET, V. (1891), *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique descriptive et raisonnée*, t. II, Ernest Leroux, Paris.
- (1896), *Syrie, Liban et Palestine. Géographie administrative, statistique descriptive et raisonnée*, Ernest Leroux, Paris.
- DOUWES, D. (1993), “ Knowledge and Oppression : The Nusayriyya in the Late Ottoman Period ”, *La Shî'a nell' Impero ottomano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, Rome, pp. 149-169
- (2000) *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression*, I.B. Tauris, Londres.
- DUPONT, F. (1824), “Mémoire sur les mœurs et les cérémonies religieuses des Nesseriés, connus en Europe sous le nom d'Ansari ”, *Journal Asiatique*, 5, pp. 129-139
- DUSSAUD, R. (1900), *Histoire et religion des Nosairis*, librairie. Émile Bouillon, Paris.
- FRANKE, P. (1994), *Göttliche Karriere eines syrischen Hirten : Sulaimân Murchid (1907-1946) une die Anfänge des Murchidiyya*, Klaus Schwarz Verlag, Islamkundliche Untersuchungen, band 182.
- GUYARD, M. S. (1871), “ Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis ” *Journal asiatique*, août-sept., vol. 18, pp. 158-98.
- AL-HASHIMI, A. (s. d.), *Âyat Allâh al-sayyid Hasan al-Chîrâzî. Fikr wa jihâd*, Qumm, s.d.
- HASAN, Dîb (1998), *A'lâm min al-madhhab al-ja'farî (al-'alawî)*, vol. 2, Dâr al-Sâhil li-lturâth, Beyrouth.
- HOKAYEM, A. (1988), *Les provinces arabes de l'Empire ottoman aux archives du Ministère des Affaires étrangères de France : 1793-1918*, Les éditions universitaires du Liban, Beyrouth.
- HUART, C. (1879), « La poésie religieuse des Nosairis », *Journal asiatique*, Paris, Ernest Leroux, 7^e série, vol. 14, août-sept. pp. 190-261.
- JACQUOT, P. (1929), *L'Etat des Alaouites terre d'art de souvenirs et de mystère. Guide touristique*, Imprimerie catholique, Beyrouth.
- AL-JURDI, N. S. (1999), « al-târîkh al-qarîb li-l-Sâhil al-sûrî. Ittijahân li-l-nada », *al-Nûr*, n° 99, Londres, pp. 84-87.
- LAMMENS, H. (1899-1900), « Au pays des Nosairis », *Revue de L'Orient Chrétien*, n°4, pp. 572-90, et n°5, pp. 99-117, 303-18, 423-44.
- (1899) « Les Nosairis. Note sur leur histoire et leur religion », *Etudes*, Paris, pp. 461-494.
- (1901), « Les Nosairis furent-ils chrétiens ? À propos d'un livre récent », *Revue de L'Orient Chrétien*, 6, p. 33-50.
- (1902), “ Les Nosairis dans le Liban ”, *Revue de l'Orient chrétien*, 7, pp. 452-77.
- (1915), “ Une visite au shaikh suprême des Nosairis Haidaris ”, *Journal Asiatique*,

janv-fév. 1915, p. 145-150.

LANDIS, J. (2006 ?), *Democracy in Syria*, New York, Macmillan, à paraître.

LYDE, S. (1856), *A visit to the secret Sects of Ansarieh and Ismaelee with a view to the establishment of schools*, Hurst and Blackett Londres.

——— (1860), *The Asian Mystery*, Longman Green, Londres.

MASSIGNON, L. (1920), « Les "Noseïris" de Syrie », *RMM*, 38, pp. 271-280.

——— (1939), « Esquisse d'une bibliographie nusayrie », *Mélanges syriens offerts à R. Dussaud*, t. 2, Paris, Geuthner, p. 9123-922.

——— (1960), « Les Nusayris », *Opera Minora*, vol. 1, pp. 619-624.

MEOUCHY, N. et SLUGLETT, P. (2004), *Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Brill, Leiden.

MERVIN, S. (2000), *Un réformisme chiïte*, Karthala, Paris.

——— (2002), « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (taqrīb) des alaouites vers le chiïsme », *Islamstudien ohne Ende, Festschrift für Werner Ende*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Ergon Verlag Würzburg, pp. 281-288.

MOOSA, M. (1987), *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse, New York.

NIEGER, cl. (1922), « Choix de documents sur le territoire des Alaouites », *RMM*, 19.

RABBATH, E. (1928), *L'évolution politique de la Syrie sous mandat*, Marcel Rivière, Paris.

RENAN, E. (1874), *Mission de Phénicie*, Imprimerie Nationale, Paris.

SALISBURY, E. (1864), "The Book of Syulaimân's First Ripe Fruit Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion", *Journal of the American Oriental Society*, vol. VIII, pp. 227-308.

AL-TAWÎL, M. A. G. (1966), *Târîkh al-'alawiyyîn, dâr al-andalus*, Beyrouth.

VOLNEY (1959), *Voyage en Égypte et en Syrie*, Mouton, La Hague.

WEULERSSE, J. (1940), *Le pays des Alaouites*, 2 t., IFD, Tours.

WINTER, S. (1999), « La révolte alaouite de 1834 contre l'occupation égyptienne », *Oriente Moderno*, 79/3, pp. 60-71.

——— (2004), « Les nusayris au regard des administrateurs provinciaux ottomans d'avant les *tanzimat* (1804-1834) », *Chronos*, n°9, Balamand (Liban), pp. 211-233.

