



HAL
open science

Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (taqrîb) des alaouites vers le chiisme

Sabrina Mervin

► **To cite this version:**

Sabrina Mervin. Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (taqrîb) des alaouites vers le chiisme . Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens P Laut, Ulrich Rebstock. Islamstudien ohne Ende, Festschrift für Werner Ende, LIV, Ergon Verlag, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, pp.281-288, 2002, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 978-3447049979. halshs-01860770

HAL Id: halshs-01860770

<https://shs.hal.science/halshs-01860770>

Submitted on 23 Aug 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme

par Sabrina Mervin

Longtemps persécutés, taxés d'infidélité, accusés de s'adonner à des pratiques rituelles immorales, les nusayris vécurent repliés dans leurs montagnes du Jabal Ansarieh, pauvres et coupés du monde. Les récits des voyageurs, arabes et étrangers, donnaient d'eux des représentations lacunaires, méprisantes et, souvent, fantasmées. Les premiers orientalistes ne les rangèrent même pas parmi les musulmans¹ ; ni eux, ni leurs successeurs ne manquèrent de reprendre certains *topoi* à leur compte. Ainsi, par exemple, de celui qui rapporte que l'on construisit, à plusieurs reprises dans l'histoire, des mosquées et des écoles pour les nusayris qui, chaque fois, les transformèrent en étables. Aujourd'hui encore, certains auteurs musulmans se réfèrent, à l'égard de ces *ghulât*, à la fameuse *fatwâ* d'Ibn Taymiyya qui les considère comme « plus infidèles encore que bien des idolâtres », déclare licites leur sang et leurs biens, et encourage le *jihâd* contre eux, en le comptant parmi les « devoirs les plus sacrés »².

Toutefois, cet isolement politique, économique, social et doctrinal des nusayris ne résista pas aux événements qui bouleversèrent la région, à partir de la fin de l'Empire ottoman. Les *tanzîmât*, la chute de l'Empire, la montée du nationalisme arabe et du panislamisme, le mandat français sur la Syrie, puis la formation d'un État moderne indépendant furent autant d'occasions qui, peu à peu, les mirent en demeure de sortir de leurs montagnes et d'élaborer un discours destiné à l'extérieur de la communauté, afin de lui faire une place dans la "Syrie arabe" et de l'intégrer dans la *umma* islamique.

Un mouvement de rapprochement (*taqrīb*) vers le chiisme duodécimain s'esquissa à partir du début du siècle et se développa jusqu'à nos jours ; chaque pas en avant dans cette direction constitua une étape vers la reconnaissance officielle des nusayris en tant que *tâ'ifa* islamique. Le mouvement s'accompagna de changements de noms successifs de ladite *tâ'ifa*, marquant ainsi les transformations de ses représentations identitaires, internes ou externes.

Premières rencontres

¹ Ainsi de Lammens, par exemple. Pour des études plus récentes sur les doctrines classiques, voir les travaux de Heinz Halm et Meir Bar-Asher.

² Cf. M. St. Guyard, «Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis» *Journal asiatique*, août-sept. 1871, vol. 18, p. 158-198.

A partir de 1850, de timides tentatives d'intégration des nuḡayris à l'Empire furent entreprises par l'administration ottomane, dans le cadre des *tan'imât* ; parallèlement, des cheikhs nusayris firent construire des mosquées - jusque là inexistantes dans leurs villages - notamment celle de Draykish³. Le premier pas vers l'extérieur fut effectué plus tard, en 1911, lorsque des nusayris partirent rencontrer des ulémas et des lettrés chiites duodécimains, à Saïda. Sulaymân al-Ahmad (1866-1942) et 'Abd al-Latîf Mirhij (1878-1915), pionniers de la réforme et de la *nahda* au Jabal Ansarieh, étaient du voyage. A Saïda, ils nouèrent des relations avec des 'Âmilites, notamment le fondateur de la revue *al-'Irfân*, Ahmad 'Ârif al-Zayn, et le *mujtahid* de Tyr, 'Abd al-Husayn Sharaf al-Dîn, mais aussi avec l'irakien Muhammad Husayn Âl Kâshif al-Ghitâ'. Par la suite, Sulaymân al-Ahmad entra en contact avec Muhsin al-Amîn, le réformiste 'âmilite qui résidait à Damas, et avec d'autres chiites irakiens comme Hibat al-Dîn al-Shahrastânî et Muhammad Ridâ al-Shabîbî. Il entretint avec eux, et d'autres, une correspondance suivie et se fit envoyer leurs œuvres.

En 1912, Sulaymân al-Ahmad proposa de diffuser la revue *al-'Irfân* dans sa région, tâche dont il s'acquitta fort bien puisque, quand il vint y faire une tournée en 1925, Ahmad 'Ârif al-Zayn s'aperçut qu'elle y était plus connue qu'il ne l'imaginait. Par ailleurs, il y retrouva, écrivit-il, d'autres cheikhs de ses "vieux amis". Ils œuvraient, eux aussi, pour la rationalisation des croyances et des pratiques et la propagation du savoir, tels Mu'allâ al-Ghânim, résidant dans un petit village proche de Tartous où il avait installé une école dans sa maison, ou bien Ahmad Habîb (1887-1944), alors muftî de Banias⁴.

Au moment où le nationalisme arabe commençait à s'exprimer, des relations durables s'instauraient donc entre les cheikhs nuḡayris et des figures politico-religieuses du chiisme imâmite arabe, et des échanges doctrinaux s'ébauchaient. Cependant, un nusayri d'Adana, Muhammad Amîn Ghâlib al-fiawîl, profita de la fonction de préfet de police qu'il exerça en différents points du pays nusayri pour glaner des informations sur l'histoire de sa communauté, qu'il consigna en turc, avant 1919, puis traduisit en arabe. L'ouvrage fut publié en 1924 sous le titre *Târîkh al-'alawiyyîn*. Il fit référence, et fut régulièrement réimprimé, après sa deuxième édition, en 1966⁵. Pour la première fois, avec ce livre, le nom "alaouites" (*'alawiyyûn*) avait été publiquement utilisé par un auteur qui voulait ainsi rapprocher les nusayris du chiisme imâmite.

Toutefois, le mot était déjà employé par les Français pour désigner cette minorité religieuse qu'ils allaient isoler du reste de la Syrie, tout comme les Druzes. On trouve la

³ Voir, à ce sujet, Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite*, Paris, Kathala-Cermoc-Ifead, 2000, p. 323 et les références indiquées ; al-Yûbîl al-dhahabî li-l-'allâma Sulaymân al-Ahmad, Saïda, 1938, p. 13 ; Na'îm Sa'îd al-Jurdî, «al-Târîkh al-qarîb li-l-Sâhil al-sûrî. Ittijahân li-l-nahda : dînî mutaqaaddim wa adabî 'ilmî», *al-Nûr*, Londres, n° 99, août 1999, p. 84.

⁴ Ahmad 'Ârif al-Zayn, «Bayna Jabal 'Âmil wa Jibâl al-'Alawiyyîn», *al-'Irfân*, 10/6 (mars 1925), p. 558.

⁵ 'Abd al-Rahmân al-Khayyir, *Naqd wa taqrî' kitâb Târîkh al-'alawiyyîn*, Damas, 1992, pp. 7-11.

trace de son utilisation par un officier français basé à Antioche dès 1919, et Louis Massignon nota, en 1920, que les nusayris se donnaient désormais ce nom. Il fut ensuite conseillé, dans les milieux mandataires, de préférer le terme alaouites à ceux d'ansariehs et de nusayris, parce qu'ils étaient « considérés par eux comme blessants »⁶. La promotion du terme alaouite soutenait surtout l'action française consistant à créer de toutes pièces une entité territoriale et politique autour de cette communauté. Quant aux sunnites, minoritaires, qui habitaient les villes de cette région (Lattaquieh, Baniyas, etc.), ils étaient dénommés : musulmans.

L'intervention française

En septembre 1920, les Français proclamèrent la création du Territoire autonome des Alaouites. Leur projet d'administration de ce Territoire incluait une organisation totale du système judiciaire, qu'ils considéraient comme inexistant ; il fallait, entre autres mesures, nommer des juges alaouites⁷. En septembre 1922, la décision fut prise de créer une juridiction alaouite pour les affaires relatives au statut personnel. Jusque là, les alaouites relevaient officiellement de cadis sunnites hanéfites, mais en fait, dans les villages, leurs propres cheikhs appliquaient le droit coutumier (*'urf*)⁸. Les doctrines des alaouites, essentiellement ésotériques, ne comptaient, en effet, pas de *fiqh* élaboré.

Pourtant, à cette époque, 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 chiite, spécialement l'interprétation juridique de l'imam Djaffar Sadiq, adoptée d'ailleurs par les chiites de Tyr et de la région de Saïda »⁹. Ce fonctionnaire avait certainement rencontré Sulaymân al-Ahmad ou l'un de ses compagnons de réforme qui avaient déjà rapproché leurs doctrines du chiisme duodécimain et se proclamaient musulmans. Ce furent ces cheikhs qui prirent les choses en mains : il fallait former une judicature, des cadis et des muftis capables d'exercer rapidement des fonctions officielles.

Sulaymân al-Ahmad s'adressa à ses correspondants imâmites en leur demandant de lui fournir des ouvrages de référence. Muhammad Husayn Âl Kâshif al-Ghitâ', de Najaf,

⁶ Cf. archives du ministère des Affaires étrangères, Syrie-Liban, Fonds Beyrouth, cabinet politique 1926-1941, carton 568, «Ansarie ou alaoui (du каза d'Antioche)», 15/3/1919 (signé : Materne), p. 1 ; carton 464, «Les Ansariehs ou alaouites», s.d., non signé, p. 1 ; Louis Massignon, «Les "Noseïris" de Syrie : leurs origines, répartition actuelle de leurs clans», *Revue du Monde Musulman*, 38 (mars 1920), p. 272.

⁷ Archives MAE, Fonds Beyrouth, carton 464, «Projet d'organisation de la province autonome des Monts Ansariehs», 28/7/1920.

⁸ Cf. arrêté n° 623, 15/9/1922 ; archives MAE, Fonds Beyrouth, carton n° 464, «Rapport pour l'exposition de Marseille», 9/11/1922, p. 2.

⁹ Archives MAE, Fonds Beyrouth, carton 377, «Considérations générales sur les caractéristiques du droit musulman», p. 23.

'Abd al-Husayn Sharaf al-Dîn et Ahmad 'Ârif al-Zayn, du Jabal 'Âmil le conseillèrent sur le choix à faire et lui envoyèrent des ouvrages de base, surtout de *fiqh* et de *tafsîr*. Il se tourna aussi vers Muhsin al-Amîn, à Damas, en le questionnant sur la loi (*qânûn*) qu'appliquaient les juges chiites et sur la situation qui prévalait, en la matière, en Iran. Muhsin al-Amîn lui répliqua que les ouvrages de *fiqh* étaient leur seule référence et qu'il n'y avait pas eu, jusqu'alors de juges chiites - en effet, ceux-ci n'obtinrent la création d'une juridiction ja'farite, au Liban, qu'en 1926. Il expliqua ensuite de façon simple comment, en Iran, c'étaient les *mujtahid* qui émettaient les jugements ¹⁰. On voit bien ici, que les alaouites n'avaient que peu de connaissances en *fiqh*. D'ailleurs, dans la littérature qui traite les biographies de ces cheikhs alaouites ¹¹, il apparaît clairement qu'ils étaient de deux types : d'une part, ceux qui cultivaient les connaissances ésotériques traditionnelles des doctrines alaouites ; d'autre part, ceux qui se rapprochèrent du chiisme duodécimain et s'initièrent à ses sciences religieuses, surtout le *fiqh*. Toutefois, les ouvrages étudiés en la matière, contrairement aux *tabaqât* des imâmites, ne sont pas mentionnés. Le *fiqh* en question paraît donc bien sommaire, jusqu'à l'introduction, par Sulaymân al-Ahmad, de livres imâmites dans la montagne.

Les autorités françaises s'aperçurent que les juges alaouites qu'ils avaient nommés déclaraient appliquer le *fiqh* ja'farite, ce qui, semble-t-il, contrariait leurs vues. Sulaymân al-Ahmad, qu'ils avaient nommé à la tête des magistrats, fut convoqué par le gouverneur et interrogé à ce sujet. Un désaccord s'ensuivit, et le cheikh abandonna ses fonctions en signant sa lettre de démission : Sulaymân al-Ahmad, *qadî al-qudât* des musulmans alaouites ¹².

Un pas était franchi. Le *fiqh* ja'farite était déjà introduit dans les tribunaux alaouites et les muftis s'y référaient. Lorsqu'ils avaient des questions à poser, les alaouites s'en remettaient aussi à Muhsin al-Amîn, qui y répondait. « Tous les alaouites de l'État de Damas ont recours à lui pour régler leurs affaires, déclara Sulaymân al-Ahmad. C'est un vrai cadî alaouite très savant! » ¹³. En fait, c'étaient, bien évidemment, les alaouites qui avaient adopté certaines doctrines imâmites, et non l'inverse. Il semble que certains fonctionnaires français eux-mêmes avaient compris qu'ils ne pouvaient totalement rejeter

¹⁰ Cf. la correspondance du cheikh dans 'Alî Sulaymân al-Ahmad, *al-Imâm al-shaykh Sulaymân al-Ahmad*, s.e., s.d., pp. 92-100.

¹¹ Ainsi des *mustadrakât* composées par Ibrâhîm Harfûsh de l'ouvrage manuscrit de Husayn Mayhub harfûsh, *Kitâb khayr al-sanî'a fî mukhtaḍar târîkh ghulât al-shî'a*, vol. III et IV ; voir aussi 'Abd al-Rahmân al-Khayyir, «Min a'lâm al-fikr wa al-adab fî al-Lâdhaqiyya», *al-Mawsim*, n° 23-24, 1995, pp. 427-447.

¹² 'Abd al-Lafîf al-Yûnis, *Mudhakkarât*, s.e, Damas, 1992, p. 63 ; 'Alî Sulaymân al-Ahmad, *op. cit.*, pp. 37-39.

¹³ Voir les questions-réponses dans Muhsin al-Amîn, *Ma'âdin al-jawâhir*, matba'at al-'Irfân, Saïda, vol. I, 1347 (1929), p. 371 sq. Les propos de Sulaymân al-Ahmad furent rapportés par les services de renseignements du Grand Liban, cf. archives MAE, Fonds Beyrouth, carton 974, note du 15/9/1923 (Aley).

la communauté alaouite hors de l'islam : en 1926, le rédacteur d'un rapport la comptait parmi les communautés « néo-musulmanes », à l'instar des druzes ¹⁴.

Quant aux tribunaux, ils se mirent en place, même si, comme le constata Ahmad 'Ârif al-Zayn lors de sa visite en 1925, les juges n'étaient pas tous capables de connaître d'autres affaires que le mariage et la répudiation ¹⁵. C'était aussi l'avis des fonctionnaires français qui se félicitèrent de voir les cadis alaouites « prendre conscience de leur rôle » et les villageois « manifester de plus en plus leur confiance aux nouveaux tribunaux » ¹⁶.

L'effervescence réformiste et la quête de reconnaissance

Les nouveaux cadis alaouites durent imposer leurs vues à la population. Sur les questions simples qu'ils avaient à traiter, les normes du *fiqh* ja'farite ne correspondaient pas aux usages en cours dans la montagne : ainsi, par exemple, les pères confisquaient les douaires de leurs filles et exigeaient le versement de lourdes sommes aux prétendants ; les filles étaient déshéritées ¹⁷. Ils luttèrent contre ces pratiques et contre bien d'autres rites et croyances qu'ils qualifiaient de superstitions ou d'innovations blâmables (*bid'a*), suivant en cela le lexique réformiste. Toutefois, leur influence était encore limitée. Ahmad 'Ârif al-Zayn, qui ne connaissait des alaouites que quelques ulémas, fut surpris, lors de son voyage, de constater qu'il n'y avait pas de mosquées pour prier, seulement des *mazâr*, pratiquement pas de livres religieux, que les femmes se montraient tête nue et tendaient la main aux hommes, même au cheikhs. Bien plus, il passa une soirée, chez son ami le mufti Ahmad Habîb, à discuter de la métempsychose, où il se rendit compte que les « frères alaouites » restaient attachés à cette croyance et s'appuyaient, pour cela, sur leur interprétation (*ta'wîl*) d'un verset coranique ¹⁸.

Pourtant, à partir de la fin des années 1920, les réformistes alaouites passèrent à l'étape suivante de leur action, qui visait à organiser la communauté autour d'une seule chefferie religieuse et de la rassembler autour des mêmes croyances. Avant de prêcher l'union avec les autres branches de l'islam, il fallait réaliser l'unité de la communauté alaouite, déchirée par les luttes tribales autant que par les querelles entre les différentes sectes religieuses. C'est ce que proposa Sulaymân al-Ahmad lors d'une première réunion à

¹⁴ Archives MAE, fonds Beyrouth, carton 377, «Contrôle et administration des wakfs», rapport à la SDN, 1926, *passim*.

¹⁵ Ahmad 'Ârif al-Zayn, «Bayna Jabal 'Âmil wa Jibâl al-'Alawiyyîn», *op. cit.*, p. 564.

¹⁶ Archives MAE, fonds Beyrouth, carton 974, note du gouverneur de l'État des Alaouites au Haut Commissaire, 13/3/1924, p. 4-5.

¹⁷ Archives MAE, fonds Beyrouth, carton 377, «Considérations générales sur les caractéristiques du droit musulman», (s. d.) p. 23 ; notice biographique de Muhsin 'Alî Salmân Harfûsh (1882-1936), cadi du tribunal de Jableh, dans Ibrâhîm Harfûsh, *Kitâb khayr al-sanî'a fî mukhtaḍar târîkh ghulât al-shî'a*, vol. IV, p. 426.

¹⁸ Ahmad 'Ârif al-Zayn, *op. cit.*, pp. 558-562.

laquelle il convia ses pairs, et qui fut suivie par d'autres rencontres et d'autres discussions à ce sujet au cours des années suivantes ¹⁹.

Pendant ce temps, une vie intellectuelle frayait timidement son chemin. Les réformistes écrivaient dans des revues, *al-'Irfân*, toujours, mais aussi *al-Amâlî*, publiée par le poète 'âmilite Muhammad 'Alî al-Hûmânî. La première revue qui parut dans la région fut *al-'Alawî*, bilingue français-arabe, à laquelle participa 'Abd al-Karîm al-Khayyir (1892-1947), homme de lettres, enseignant, et défenseur du nationalisme arabe. Tout aussi éphémères furent *al-Murshîd al-'arabî*, qui sortit en avril 1929 à Lattaquieh, ou bien *al-Nahda*, publiée en 1937 par le médecin Wajîh Muhyî al-Dîn (1908-1939), à Tartous ²⁰. Puis, en 1938, ce fut *Sawt al-haqq*, édité par 'Abd al-Latîf al-Yûnis et un fils de Sulaymân al-Ahmad, 'Alî. Dans ses mémoires, al-Yûnis raconte combien il lui coûta de lutter contre les traditions d'une société encore très repliée sur elle-même, qui n'admettaient pas l'autocritique et récusait le changement ; quant à son cousin Ghânim Yâsîn, il avait dû s'exiler en Amérique latine, en 1928, à cause de son comportement et de ses idées progressistes ²¹. Cette jeune élite éduquée se rangeait du côté des nationalistes arabes et prônait l'union du Jabal à la Syrie, alors que les traditionalistes souhaitaient demeurer indépendants.

A l'approche de la signature du traité franco-syrien, en 1936, les cheikhs réformistes avaient resserré leurs rangs : ils se proclamèrent musulmans, arabes, et pour l'unité syrienne. Dans une déclaration solennelle, ils précisèrent leurs positions doctrinales : tout alaouite qui prononce les deux professions de foi et accomplit les cinq piliers de l'islam est musulman ; tout alaouite qui ne professe pas l'islam, ou bien nie que le Coran est son livre saint et Muhammad son Prophète ne compte plus, aux yeux de la loi, parmi les alaouites. Ils ajoutèrent que les alaouites étaient des chiites musulmans, des partisans de l'imam 'Alî et des Arabes ²². On demanda au mufti de Jérusalem, Amîn al-Husaynî, de se prononcer sur la question. Il répondit par une *fatwâ* établissant qu'ils étaient musulmans et appartenaient à la *umma* : pour la première fois, les alaouites étaient reconnus comme musulmans par une autorité religieuse sunnite. Leurs efforts étaient récompensés. Des magistrats eurent néanmoins à renouveler leur attachement à l'islam pour répondre aux attaques, dès 1938, dans une *fatwâ* commune que publia *al-Murshîd al-'arabî* ²³. Un an plus tard, un fonctionnaire sunnite, Munîr al-Sharîf, publia *Man*

¹⁹ Cf. pour les détails, Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite*, *op. cit.*, p. 326.

²⁰ Na'îm Sa'îd al-Jurdî, «al-Târîkh al-qarîb li-l-Sâhil al-sûrî. Ittijahân li-l-nahda...», *op. cit.*, p. 86 ; 'Abd al-Rahman al-Khayyir, «Min a'lâm al-fikr wa al-adab fî al-Lâdhaqiyya», *op. cit.*, pp. 442-445.

²¹ 'Abd al-Latîf al-Yûnis, *Mudhakkirât*, *op. cit.*, pp. 38-41, p. 65.

²² Cf. Paulo Boneschi, «Une fatwâ du Grand Muftî de Jérusalem Muhammad 'Amîn al-Husaynî sur les 'Alawîtes», *Revue de l'Histoire des religions*, 122 (1940), pp. 44-47.

²³ Citée par le cheikh 'Alî 'Azîz al-Ibrâhîm, *al-'Alawîyyûn fî dâ'irat al-daw'*, Beyrouth, al-Ghadîr, 1999, pp. 93-96 ; 'Abd Allâh al-Hâshimî, *Âyat Allâh al-sayyid Hasan al-Shîrâzî. Fikr wa jihâd*, Qumm, s.d., pp. 323-325. Un opuscule de 'Abd Allâh Âl Fadl, plus développé, fut publié : *Taht râyat lâ illâha illâ Allâ*, matba'at al-irshâd, Lattaquieh, 1938.

hum al-'alawiyyûn ? (Qui sont les alaouites ?), ouvrage dont le but était de les intégrer à la nation.

La systématisation du rapprochement

D'autres déclarations de cheikhs alaouites se réclamant du chiisme duodécimain, tant par leurs croyances que par leur école juridique, se succédèrent, jusqu'aux années 1970. Des ulémas libanais, tel Muhammad Jawâd Mughniyya ou Yûsuf al-Faqîh,, s'intéressèrent à leur sort, mais ce fut surtout Habîb Âl Ibrâhîm, alors mufti de la Bekaa, qui déploya un zèle particulier pour réformer les alaouites, envoyé et financé dans ce but par le *marja'* Muhsin al-Hakîm. Il se rendit régulièrement dans la montagne, y distribua ses propres ouvrages, très pédagogiques, ainsi que bon nombre de livres d'exégèse coranique ou d'histoire²⁴. Il fit rénover et construire des mosquées et, surtout, aida les alaouites à fonder une association à Lattaquieh, en avril 1951, la Société de bienfaisance islamique ja'farite ; ils se dotaient ainsi d'une institution religieuse, qui fut officialisée par décret en 1962, et, par la même occasion, ils se donnaient le qualificatif de "ja'farites". Après 1962, d'autres associations seront fondées, à Jableh, Banias, Tartous, avec les mêmes objectifs : développer l'enseignement religieux, former les clercs et construire des mosquées²⁵. Aux alaouites étonnés de se voir accolés l'épithète de ja'farites, les fondateurs de ce mouvement répliquaient que les alaouites avaient toujours été ja'farites, mais que les circonstances historiques les avaient, pendant longtemps, coupés du chiisme. C'était donc, en fait, un mouvement de "retour" au chiisme primitif qui était le leur²⁶.

Forts de leur organisation nouvelle, en 1952, les cheikhs ja'farites parvinrent à obtenir une reconnaissance officielle de l'État syrien. En effet, ils envoyèrent deux cheikhs en délégation auprès du mufti, Muhammad Shukrî al-Ustwânî, qui, après discussion, reconnut la légitimité et la spécificité "ja'farite" de leurs doctrines. Ils eurent donc le droit de constituer un comité chargé de faire passer un examen aux futurs ulémas de leur *madhhab*, à Lattaquieh²⁷. Après la formation de ce comité, des cheikhs de la Société ja'farite publièrent des études sur leur école juridique²⁸.

Parallèlement à leurs efforts d'organisation, les alaouites avaient envoyé de jeunes clercs étudier à Najaf, dès la fin des années 1940. Leurs débuts furent difficiles : certains

²⁴ 'Abd Allâh al-Hâshimî, *ibid.*, p. 312.

²⁵ Hasan Nasr Allâh, *Târîkh Ba'labakk*, vol. I, p. 115-117 ; Kâmil Hâtîm, « Itâlat 'alâ hayât al-shaykh Habîb Âl Ibrâhîm », in *al-Muhâjir al-Âmilî al-shaykh Habîb Âl Ibrâhîm*, éd. al-mustashâriyya al-thaqâfiyya li-l-jumhûriyya al-islâmiyya al-îrânîyya fî Lubnân, pp. 128-129.

²⁶ Habîb Âl Ibrâhîm, «al-Mu'tamar al-thânî li-l-jam'îyya al-khayriyya al-islâmiyya al-ja'fariyya», *al-Islâm fî ma'ârifihî wa funûnihî*, vol. IV, n° 4 (sept. 1951), pp. 479-481 ; Ahmad Zakî Tuffâha, «Nidâ' ilâ al-sha'b al-'alawî», *al-'Irfân*, 44/9, p. 992 (juin 1957).

²⁷ Ibrâhîm Harfûsh, *op. cit.*, vol. IV, p. 665 ; Hâshim 'Uthmân, «Safahât majhûla min jihâd al-shaykh Habîb Ibrâhîm», *al-Muhâjir al-Âmilî*, *op. cit.*, pp. 113-114.

²⁸ al-Jurdî, *op. cit.*, p. 87.

ne purent supporter l'exil et repartirent ; d'autres intégrèrent les doctrines du chiisme duodécimain ²⁹. Parmi eux, Muhammad Ridâ Shams al-Dîn, qui écrivit un ouvrage sur les alaouites, en 1956, afin de récuser les préjugés à leur égard ³⁰. Muhammad Zakî Tuffâha fit de même dans la revue *al-'Irfân*, mais, après un voyage au pays alaouite où il constata la prégnance de certaines croyances, il appela ses coreligionnaires à abandonner le *ghuluw* et la métempsychose, à respecter la *sharî'a*, à combattre l'ignorance et à envoyer leurs enfants dans des écoles religieuses. Une controverse s'ensuivit ³¹.

En 1958, au moment de la République Arabe Unie, des alaouites allèrent étudier à al-Azhar ³². Dans les années 1970, ils commencèrent à se rendre à Sayyida Zaynab, près de Damas, où Hasan al-Shîrâzî avait ouvert la première école religieuse, ainsi qu'à Qom. Ils nouèrent par ailleurs des relations avec le Conseil supérieur chiite libanais et avec son fondateur Mûsâ Sadr, qui appuya un rapprochement s'avérant autant doctrinal que politique ; rappelons que Hafez al-Asad, alaouite, arriva au pouvoir en Syrie en 1970. L'alliance de la Syrie avec l'Iran ou les partis chiites du Liban-Sud, son accueil des opposants chiites, irakiens et autres, la nouvelle visibilité du chiisme à Sayyida Zaynab, où se pressent les pèlerins, sont autant de manifestations d'une volonté de faire partie intégrante du "monde chiite".

Quant au rapprochement purement doctrinal, à lire les ouvrages des alaouites "ja'farites", il est achevé : leurs croyances ne diffèrent en rien de celles des chiites duodécimains ³³. Toutefois, l'ancienne religion des nusayris a, semble-t-il, encore des adeptes dans la montagne.

²⁹ Sulaymân Ahmad Khidr, «al-Ba'tha al-'alawiyya fî al-Najaf», *al-'Irfân*, 37/3, p. 337 (mars 1950).

³⁰ *Al-'Alawiyyûn fî Sûriyya*, matba'at al-insâf, Beyrouth, 1956, 63 p.

³¹ «Kitâb asl al-'alawiyyîn wa 'aqîdatuhum», *al-'Irfân*, 44/7, pp. 758-759 (avril 1957) ; «Nidâ' ilâ al-sha'b al-'alawî», 44/9, pp. 991-993 (juin 1957) ; «Nidâ' ilâ al-sha'b al-'alawî», 46/7, pp. 687-688 (mars 1959). Kâmil Hâtim, «Radd 'alâ nidâ», 46/9, p. 887-888 (mai 1959). Tuffâha, «Radd 'alâ radd», 47, pp. 288-290 (nov. 1959).

³² Martin Kramer, «Syria's Alawis and Shi'ism», *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Mansell Publishing, Londres, 1987, p. 245.

³³ Cf., par exemple, 'Abd al-Rahmân al-Khayyir (m. 1986), *Aqîdatunâ wa wâqî'unâ*, préfacé par 'Abd al-Rahmân al-Iryânî, ancien président de la République du Yémen, Damas, 120 p.