

L'époque mamelouke (Égypte-Syrie, 1250-1517)

Étape charnière de l'histoire de la
civilisation islamique

Éric Geoffroy

PID_00177414



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Histoire de l'époque mamelouke	7
1.1. Les ayyubides	7
1.2. Le système mamelouk	7
1.3. Les grandes étapes de l'évolution politique	9
1.3.1. La première période mamelouke	9
1.3.2. La seconde période mamelouke	12
1.4. L'État sultanien	14
1.5. L'effort de guerre mamelouk au proche-Orient	15
1.6. La puissance mamelouke et la route des épices, la mer Rouge et l'Afrique	17
1.7. La fin du sultanat mamelouk	18
1.8. Les mamelouks après la conquête ottomane	20
1.9. Bilan	21
2. La culture islamique à l'époque mamelouke	24
2.1. Les milieux religieux	24
2.1.1. Les ' <i>ulamâ'</i> '.....	25
2.1.2. Les soufis	28
2.2. Aspects de la culture islamique	32
2.2.1. Le cosmopolitisme	32
2.2.2. Les grands courants du sunnisme mamelouk	32
2.2.3. La production littéraire : héritage culturel, encyclopédisme et polygraphie	33
2.2.4. La place de la femme	36
2.2.5. Une époque de déclin culturel ?	37
Bibliographie	39

Introduction

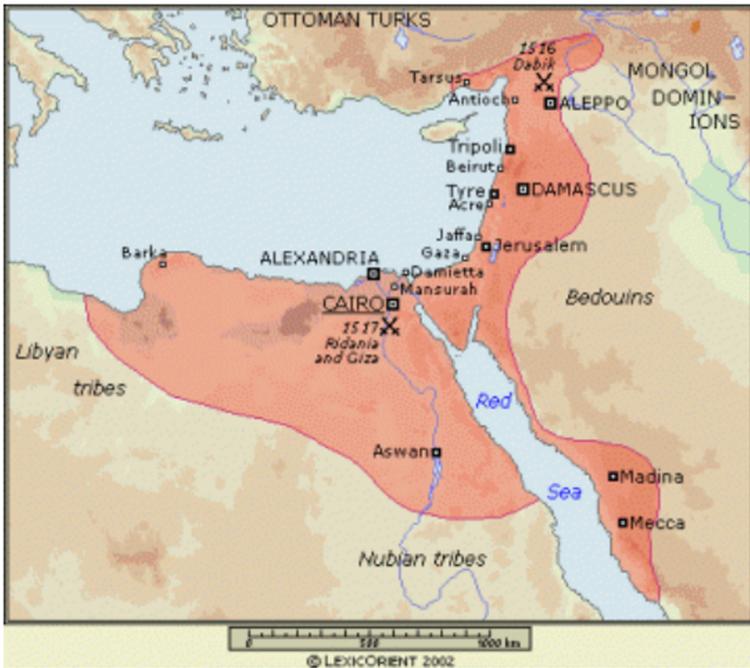
Entre les VIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, l'histoire de la civilisation islamique est riche. La période tardive de l'islam classique (entre les XIII^{ème} et XV^{ème} siècles) est souvent négligée dans les études. Or elle revêt une extrême importance en ce qui concerne l'histoire politique, culturelle et religieuse de la civilisation islamique.

Tout d'abord, le régime politique mamelouk est l'un des plus originaux que l'on puisse trouver dans l'histoire des civilisations. Qu'on en juge : de 1250 à 1517, l'Égypte, la Syrie et le Hedjaz (l'ouest de l'Arabie, où se trouvent les lieux saints de l'islam) sont gouvernés et défendus militairement par des étrangers, qui sont de plus des « esclaves » (*mamlûk*). Les plus hautes fonctions de l'État (sultan, émirs, hauts fonctionnaires, chefs d'armée...) sont ainsi détenues par des **étrangers nés esclaves** ! Ces esclaves sont importés des steppes d'Asie centrale, du Turkestan et du Caucase, formés militairement et islamisés dans la ville du Caire. Comme d'autres dirigeants turcs auparavant, tels que les seldjoukides, les mamelouks vont être les meilleurs défenseurs de l'islam, notamment en mettant fin à la présence des croisés en Syrie, et surtout en arrêtant le déferlement des mongols venant de l'est. À la suite de Saladin, ils seront aussi les **champions de l'islam sunnite**, en favorisant son aspect mystique.

À cette époque, la culture islamique assure la transmission vers la période moderne d'un patrimoine religieux et littéraire considérable, accumulé au cours des siècles précédents. Mais peut-on parler de « décadence » pour cette période, et surtout sa fin, soit le XV^{ème} siècle ?

Avant d'aborder ces questions, rappelons les dynasties qui ont gouverné l'Égypte et la Syrie avant les mamelouks :

- les tûlûnides, de 868 à 905
- les ilkhishidides, de 935 à 969
- les fatimides (chiïtes), de 969 à 1171
- les zanguïdes, de 1104 à 1174 (en Syrie)
- les ayyubides, de 1174 à 1250



Carte du sultanat mamelouk du XIIIème au XVIème siècle

1. Histoire de l'époque mamelouke

1.1. Les ayyubides

Les ayyubides, vassaux des zanguides, sont d'origine kurde. En effet, les seldjoukides avaient enrôlé des kurdes dont ils avaient fait leurs meilleurs officiers. En 1164, Nûr al-Dîn, prince zanguide de Damas, envoie l'un de ses officiers, Shirkûh, en Égypte, où le calife fatimide lui demande momentanément son aide. Shirkûh s'y rend en compagnie de son neveu Saladin (Salâh al-Dîn Ayyûbî, d'où le nom de la dynastie) et se fait nommer vizir du calife. À la mort de Shirkûh en 1169, Saladin lui succède : il détrône très habilement le calife fatimide (chiïte ismaélien) et proclame aussitôt le sunnisme comme religion officielle. Trois ans plus tard, Nûr al-Dîn meurt. Saladin a désormais le champ libre pour unifier la Syrie et l'Égypte, le Hijâz (actuelle Arabie) et une partie de l'Irak. Il fonde la dynastie des ayyubides et le calife abbasside reconnaît cette nouvelle hégémonie faite au nom du sunnisme. Saladin se fait désormais le champion de l'islam sunnite en combattant principalement les francs. À Hittin, près du lac de Tibériade, il remporte en 1189 une victoire décisive qui lui ouvre les portes de Jérusalem.

Le rôle de Saladin est capital dans le triomphe de l'orthodoxie sunnite. Il développe ainsi un réseau impressionnant de *madrassa*. On compte, entre autres, la fameuse Salâhiyya édifîée au Caire et qui porte son nom. Les ayyubides reconnaissent les quatre écoles juridiques dans les *madrassa* et les cours de justice.

Les *madrassa*

Implantées en Iran puis à Bagdad au XI^{ème} siècle, ces instituts supérieurs d'enseignement des sciences islamiques connaissent une grande extension dans les domaines ayyubide et mamelouk, où elle doivent contribuer à renforcer un islam sunnite menacé par la propagande ismaélienne, le pouvoir fatimide et les croisés. Elles prennent alors leur indépendance par rapport à la mosquée et concentrent en leur sein l'enseignement de la plupart des sciences. Le prestige dont jouissent les '*ulamâ*' à cette époque est en grande partie lié à leur essor.

Après la mort de Saladin, les princes ayyubides font voler en éclats l'unité syro-égyptienne. Les fils et les frères du grand restaurateur de l'islam sunnite oublient de lutter contre les francs. Ils se mettent à recruter de plus en plus d'esclaves turcs – nos mamelouks –, pour maintenir une armée importante. Ces esclaves turcs finissent par réagir en se substituant au sultan ayyubide.

1.2. Le système mamelouk

On désigne par le terme de *mamlûk* (مملوك ; pluriel : *mamâlîk*, مماليك : celui qui est possédé) les membres d'une milice formée d'esclaves affranchis. Dès le IX^{ème} siècle, les califes et les souverains du moyen-Orient achètent des esclaves, gé-

néralement d'origine turque, pour les enrôler dans l'armée. Être esclave n'était pas synonyme d'esclavage dans le sens commun du mot ; dans les fonctions militaires en particulier, l'esclave pouvait occuper un haut rang. Les *mamlûk* des ayyubides constituaient ainsi la cavalerie d'élite de ces derniers. Ils sont en effet issus de la garde servile du sultan ayyubide, qu'ils renversèrent à l'occasion de la IX^{ème} croisade (Mansûra, dans le Delta égyptien, en 1250).

Le pouvoir mamelouk est d'un type très original, car détenu par des hommes nés esclaves. Les mamelouks recrutent leurs futures élites parmi des enfants capturés dans des pays non musulmans, ce qui permet par exemple de contourner les règles interdisant aux musulmans de se faire la guerre entre eux. Les jeunes esclaves sont importés principalement du Kiptchak (Russie méridionale) et du Caucase, puis éduqués et exercés aux armes dans les casernes du Caire : une armée d'origine étrangère en vient ainsi à incarner l'« État » (*al-dawla*).

Le parcours d'un mamelouk

Élite de l'élite, promis aux plus hautes destinées, y compris l'accès au pouvoir, un mamelouk doit remplir trois conditions, de même importance :

- Être d'origine non musulmane (comme les janissaires ottomans).
- Être né dans un pays étranger, de préférence dans la steppe du Kiptchak – au moins jusqu'au XIV^{ème} siècle – ou dans un autre pays aux habitants « à la peau claire » (il n'exista jamais de mamelouks de couleur).
- Avoir été acheté enfant ou adolescent, c'est-à-dire jeune esclave. Tout mamelouk doit être passé par l'esclavage.

[André Clot (1996). *L'Égypte des Mamelouks*. Paris : Perrin (p. 44)]

Cette oligarchie militaire, qui s'autogénère par l'importation d'éléments extérieurs au pays, se compose de groupes de pression rivaux (chaque émir avec ses *mamlûk*) ; du jeu de ces factions émerge le sultan, choisi par consensus ou imposé par son groupe. Chaque sultan arrivant au pouvoir doit donc acheter d'autres esclaves que ceux qui l'entourent déjà (*al-mamâlîk al-sultâniyya*, *al-julbân*), afin de renforcer son assise politique ; il peut avoir confiance en eux, car il sait que leur intérêt est de le soutenir. Il choisit parmi eux sa garde personnelle (*al-khâssakiyya*), qui a une grande influence sur la vie politique. Certains de ces mamelouks sultaniens, une fois formés sur le plan militaire, sont affranchis, et c'est en leur sein que se recrutent les émirs, dont certains deviendront sultans. On cite des cas où, le sultan étant mort, des mamelouks refusent, par fidélité à leur ancien chef, d'être affranchis par son successeur et renoncent ainsi à leur carrière.

La logique fondamentale du système mamelouk **nie le principe héréditaire**, car le père esclave, qu'il le soit resté ou qu'il ait été affranchi, ne transmet pas, en principe, ce statut à son fils. Celui-ci fait partie des *awlâd al-nâs*, enfants des mamelouks qui naissent libres et musulmans, mais, considérés comme « moins résistants », ils épousent des femmes autochtones et se fondent dans la population locale. Une telle logique nécessite une continuelle importation

d'esclaves, très coûteuse, et implique la négation du principe dynastique ; peu importe la manière d'arriver au sultanat, ce qui compte pour son détenteur c'est d'être efficace et d'avoir assez d'autorité sur les autres émirs. Ceci vaut surtout pour la deuxième période du régime mamelouk, celle qui voit gouverner les circassiens, ou tcherkesses.



Mosquée du sultan Qalāwūn (Le Caire)

1.3. Les grandes étapes de l'évolution politique

La période mamelouke se divise en deux :

- Les mamelouks du fleuve (mamelouks bahrites), qui sont des turcs kiptchaks qui ont gouverné de 1252 à 1382, sont nommés ainsi parce qu'ils étaient sur l'île de Rawda (*bahr* signifie « mer », « fleuve »).
- Les mamelouks de la tour (mamelouks bourjites), d'origine circassienne et géorgienne, sont appelés ainsi car ils habitaient les tours de la Citadelle (*burj* signifie « tour »). On les appelle aussi mamelouks circassiens, étant originaires de Circassie. Ils ont gouverné jusqu'à la prise du pouvoir par les ottomans en 1517.

1.3.1. La première période mamelouke

La famille ayyubide a perdu le pouvoir au Caire dès 1250, à la suite de la révolte des mamelouks d'al-Sâlih Ayyûb, les « sâlihî » ou « bahrites ». Ce rôle moteur joué par les mamelouks bahrites n'a pas donné immédiatement à l'évolution politique un caractère particulier. Une nouvelle famille régnante aurait pu s'affirmer autour d'Aybak, puis de Kutûz, quand en 1260, **Baybars**, l'un des chefs des bahrites qui avait rallié Kutûz dans la résistance aux Mongols et avait participé à la lutte sans en avoir tiré tous les profits escomptés, assassina le prince et fut désigné par les émirs pour le remplacer. Appuyé sur le groupe

peu nombreux mais solidaire des bahrites et présentant son action comme la continuation de celle de son maître al-Sâlih Ayyûb, Baybars, devenu al-Malik al-Zâhir, assuma principalement la tâche de lutter contre la pression mongole et de réorganiser l'État musulman : un califat fut recréé au Caire, où un membre de la famille abbasside s'était réfugié, et en 1261 Baybars fut investi légalement du sultanat comme l'avaient été les seldjoukides en Irak.

On considère généralement Baybars comme le fondateur du nouveau régime : il est certain qu'à sa mort à Damas en 1277 les principaux aspects de l'organisation militaire et administrative du nouveau sultanat sont en place. Mais le sultanat devait revenir à son fils Berke Khân qui fut effectivement installé. Lorsqu'en 1280, un ancien compagnon d'armes de Baybars, Qalâwûn – un « sâlihî » comme lui et de surcroît beau-père du nouveau prince –, s'appuyant sur ce qui restait des bahrites et sur les mamelouks du sultan défunt, força à l'abdication le nouveau sultan qui n'avait pas eu le temps d'asseoir sa stabilité sur l'appui de mamelouks à lui, on peut considérer que, sans que les contemporains en aient eu immédiatement conscience, commençait d'apparaître la logique d'un système politique qui n'avait rien de dynastique et qui, un quart de siècle plus tôt, s'était déjà caractérisé par l'impossibilité de la transmission familiale du pouvoir.

Baybars

« Baybars est né vers 1223, dans une tribu turque de la steppe du Kiptchak, au nord de la mer Noire, et a fui, comme les autres, l'invasion mongole. Un marchand d'esclaves l'acheta, l'emmena en Syrie où un émir l'acquiesça à son tour. Au Caire, où il avait accompagné son maître, il attira l'attention du sultan par sa beauté. De taille élevée, les yeux bleus dont l'un était partiellement recouvert d'une taie, la peau mate, d'une endurance physique qu'il accroît encore par des exercices sportifs violents [...], il est le type même du soldat de fortune qui forge son destin l'épée à la main. Sans pitié, sans scrupules, tous les moyens lui sont bons pour parvenir à ses fins. Avant même d'accéder au trône, il a tué de sa main deux sultans – Touranchah et Kutuz. D'autres crimes suivront. menteur, traître, cruel : un de ses biographes pense que "les fastes glorieux souverains effaceront devant l'Histoire les perfidies de l'officier", ce qui est exact. Et le monde dans lequel il visait n'était pas un univers de tisane.

Ses crimes vont de pair avec un grand attachement à la religion musulmane. Sunnite fervent – il déteste les chiites –, il fera construire mosquées, *madrâsas* et autres bâtiments religieux, et il trouvera le temps, entre deux campagnes militaires, d'accomplir le pèlerinage de La Mecque. Personnage contrasté, stratège génial, administrateur hors-pair, nous le verrons tenir à bout de bras un empire grand par l'étendue, aux populations diverses et difficiles, agité de révolte et de complots jusque dans son entourage le plus proche. »

André Clot (1996). *L'Égypte des Mamelouks*. Paris : Perrin (p. 39-40).

Al Malik al Mansûr **Qalâwûn** fut la seconde grande figure du nouveau sultanat. Il poursuivit l'œuvre de Baybars : il compléta la lutte contre les mongols, et détruisit systématiquement ce qui restait de l'aventure des Croisades sur le littoral palestinien : à sa mort en 1290, la tâche était bien près d'être achevée. Comme Baybars, il tenta de maintenir la dévolution du sultanat dans sa famille, et en apparence, il eut plus de succès puisqu'on a pu parler pendant près d'un siècle d'une « dynastie de Qalâwûn ». En fait, les lois du système politique mamelouk ne devaient pas cesser de jouer.

Avec Qalâwûn, a pris fin la première « génération » mamelouke (celle des « sâlihî »), et une seconde « classe d'âge » s'est constituée, celle de ses propres mamelouks ou « mansûrî », en particulier le régiment dit « burjite » parce que caserné maintenant dans les tours ou *burj* de la Citadelle (l'île du Nil n'était plus utilisée), en majorité d'origine circassienne. À la mort de Qalâwûn, le sultanat n'échut que pour peu de temps à son fils Khalîl (1290-1293), pourtant fort capable : c'est lui qui récolta le fruit des efforts militaires de son père en Palestine et mena à bien la prise d'Acre (1290) et la liquidation des dernières places croisées. Il fut assassiné par un mamelouk de son père, et après lui, pendant près de vingt ans (le temps de la « génération mansûrî »), le sultanat fut contrôlé par des émirs issus de ce groupe (sous les sultans Lâjin et Baybars II) ou par un groupe rival constitués d'émirs d'origine diverse, hostiles aux mansûrî. À deux reprises, parce que les rapports de force tardaient à s'établir, on plaça temporairement au sultanat un autre jeune fils de Qalâwûn, Muhammad, mais il ne s'agissait que d'une solution d'attente. Si ces luttes pour le pouvoir ne constituaient pas une gêne majeure pour la population, elles n'étaient pas favorables non plus à l'efficacité du régime : en 1300, les mongols occupèrent à nouveau Damas.

Le long sultanat d'al Malik al Nâsir **Muhammad fils de Qalâwûn** (1311-1341) marqua l'apogée de la première époque mamelouke. À l'est, le danger mongol était écarté suite à l'affaiblissement de l'État ilkhanide, et la paix fut conclue avec les mongols en 1323 ; en 1337, l'autorité du sultan s'affirma jusqu'en Cilicie arménienne et en Anatolie ; au sud, dans la haute vallée du Nil, en 1317, un prince nubien musulman fut installé en Nubie. En Égypte, depuis 1316, une nouvelle répartition des fiefs (*iqtâ'*), imposée après la levée d'un nouveau cadastre, assura au sultanat plus de puissance, et par la suite, la haute administration de l'État fut modifiée pour un meilleur service de l'autorité sultanienne. De nouveaux quartiers furent créés au Caire, où venaient s'investir en constructions civiles et religieuses les ressources d'un empire. La capitale médiévale connut alors son plus grand développement.

La disparition du grand sultan ne changea pas la situation globale de l'empire. Depuis l'effondrement des ilkhanides, plus de danger sérieux ne semblait pouvoir venir de l'est et, privé de la protection mongole, le royaume de petite Arménie fut définitivement réduit. Pierre I^{er} de Chypre, roi en titre de Jérusalem, lança un raid sur Alexandrie et les villes côtières syriennes en 1365 : cela parut un anachronisme, même aux européens, d'autant que la fin de la paix mongole faisait désormais de l'Égypte un passage obligé pour le commerce des épices. Une source nouvelle d'enrichissement apparaissait pour l'empire mamelouk. Mais la dévolution du sultanat au sein de la famille de Qalâwûn est alors marquée par une grande incertitude.

La longue stabilité du règne d'al Malik al Nâsir Muhammad (31 ans) fut en effet suivie par le passage au pouvoir de douze sultans (dont un à deux reprises) entre 1341 et 1382, soit en 41 ans. Le plus souvent portés trop jeunes au sultanat (souvent à moins de 15 ans), ces fils et petits-fils d'Al Nâsir Mu-

hammad y restèrent trop peu pour qu'on puisse voir en eux autre chose que des prête-noms ; le second sultanat d'Al Malik al Nâsir **Hassan** de 1354 à 1361, qui voulut sans doute créer une aristocratie mamelouke de type héréditaire, est pratiquement le seul à avoir correspondu à un exercice effectif du pouvoir sultanien. Ceux à qui appartient le pouvoir réel sont, comme on pouvait s'y attendre, pendant une vingtaine d'années, des émirs d'Al Malik al Nâsir Muhammad (les Nâsirî), et de médiocre fidélité, tel cet Ylbugha al 'Umarî qui, pour la première fois dans l'histoire mamelouke, mit fin au sultanat de son maître et déposa aussi son successeur. Ce fut un mamelouk d'Ylbugha, le circassien **Barqûq** qui en 1382 écarta la famille de Qalâwûn et rendit sa réalité au sultanat. L'insolite n'est pas qu'à côté d'un sultanat attribué d'office aux descendants de Qalâwûn, les luttes pour le pouvoir aient continué entre les groupes et les émirs mamelouks, mais qu'elles n'aient abouti à l'installation durable de l'un d'entre eux qu'en 1382.

1.3.2. La seconde période mamelouke

L'arrivée au sultanat d'Al Malik al Zâhir Barqûq inaugura une nouvelle période. C'est en 1382 qu'on fixe généralement le début de l'époque des **mamelouks circassiens** : les contemporains les distinguèrent des mamelouks précédents qu'ils appelaient « turcs ». L'origine ethnique des mamelouks compta désormais, et seuls les circassiens purent participer à la compétition pour le pouvoir. En réalité, le sultanat de Barqûq ressembla à celui de ses prédécesseurs. Il ne se maintint pas sans mal (1382-1399) et il en fut même un moment chassé à la suite de combats de rue dévastateurs entre les circassiens et les autres. Il parvint cependant à rétablir la discipline parmi les émirs et l'ordre dans l'empire.

Mais il tenta encore une fois l'aventure dynastique. Comme Baybars et Kalawûn, il voulut léguer le sultanat à son fils **Faraj**, ce qui eut pour résultat de produire entre les émirs du sultan défunt et le nouveau prince d'interminables affrontements qui ne trouvèrent leur épilogue qu'en 1412 dans la défaite et la mort du sultan à Damas. Cette longue période de désordres politiques correspondit en fait aux épreuves que traversait alors le proche-Orient mamelouk.

Depuis la fin du XIV^{ème} siècle la situation générale s'était modifiée : en Anatolie méridionale, la principauté ottomane naissante commençait à menacer les intérêts du sultanat. Si ce danger fut écarté, ce fut par le fait de la nouvelle attaque mongole : en 1401, Tamerlan arriva jusqu'à Damas avant de repartir briser les forces ottomanes à Ankara (1402). En Égypte, la famine consécutive à l'insuffisante crue du Nil en 1403, suivie de la peste en 1406, réduisirent l'administration de l'État à l'impuissance et firent perdre au pouvoir sultanien, déjà ébranlé par l'invasion et la contestation des émirs, le contrôle de parties entières du territoire. Lorsque les émirs anciens mamelouks de Barqûq parvinrent enfin à l'emporter sur Faraj en 1412, ils confièrent le sultanat au calife abbasside Al Musta'în, et sans doute la caution califienne n'était-elle pas inutile après la crise qu'avait traversée le régime.

Quand le rapport de force entre les émirs se fut établi, le sultan-calife fut déchu et remplacé par l'émir **Shaykh**, un mamelouk de Barqûq. Son sultanat (1412-1421) fut consacré à une restauration de l'ordre mamelouk sur le territoire et permit même une reprise de la politique d'hégémonie en Anatolie du sud, après l'effondrement provisoire de la puissance des ottomans sous les coups de Tamerlan.

En fait, c'est seulement à partir du sultanat d'Al Malik **al Ashraf Barsbây** en 1422 que se produisit une progressive renaissance mamelouke. Ce second âge mamelouk n'aurait sans doute pas existé si l'empire n'avait bénéficié au proche-Orient d'une situation politique qui lui fut favorable pendant de longues années. Barsbây eut l'idée de se réserver, à partir des années 1425-1427, **le monopole de la vente des épices aux occidentaux**, ce qui impliquait un strict contrôle de la mer Rouge et du Hedjaz par où durent transiter les épices, et la lutte contre les pirates chrétiens qui menaçaient ce commerce en Méditerranée : Chypre, suspecte de les favoriser fut l'objet de deux raids mamelouks (1425 et 1426) qui se terminèrent par la capture du roi emmené prisonnier au Caire. Le sultanat disposait désormais d'une source de revenus que les émirs n'avaient pas et sa stabilité fut confortée. Le rythme de succession des classes d'âge mameloukes s'en trouva ralenti, amenant au sultanat des hommes plus âgés qui ne tentèrent plus vraiment de créer des dynasties. Barsbây, mort en 1438 à plus de 60 ans, était comme Shaykh un mamelouk de Barqûq ; il en fut de même de ses successeurs, les sultans **Jaqmaq** (1438-1453) et **Aynal** (1453-1461) qui finirent octogénaires. Ce ne fut qu'avec le sultan **Khushqadam** (1461-1467) qu'arriva au sultanat un mamelouk de Shaykh (âgé de 69 ans lors de son accession au pouvoir), et avec Qâytbây, un mamelouk de Barsbây, presque sexagénaire au moment de son installation en 1468.

Le long sultanat d'Al Malik **al Ashraf Qâytbây** (1468-1496) constitua l'apogée du second âge mamelouk : Le Caire devait rester marqué dans sa structure et son architecture par ce renouveau qui suivit la crise du début du siècle. Mais la situation redevint difficile dans les 20 dernières années de celui-ci. La rivalité avec les ottomans reparut en Anatolie : elle conduisit, à partir de 148,3 à des affrontements directs avec les forces ottomanes. Lorsque la paix fut rétablie pour un quart de siècle avec les ottomans en 1491, le dernier mot était resté aux mamelouks, mais au prix d'un effort qui avait compromis l'équilibre interne de l'empire.

La mort de Qaytbây fut suivie de violentes luttes pour le pouvoir entre les factions circassiennes affaiblies, qui n'hésitèrent pas à recourir aux renforts de groupes bédouins, au grand scandale des populations urbaines. Le sultanat du dernier grand sultan mamelouk, Al Malik al Ashraf **Qânsûh al Ghâwri** (1501-1516), marqua un retour à la vie normale. Mais, lorsque les portugais pénétrèrent dans l'océan Indien au tournant du siècle, l'État mamelouk fut alors frappé dans l'une des ressources essentielles pour sa stabilité : en dépit de la construction d'une flotte, les intrus ne purent être chassés. Lorsque le sultan voulut de surcroît exploiter les difficultés de l'ottoman en Anatolie et

reprendre une politique impériale dont il n'avait plus les moyens, le sort de l'État mamelouk fut réglé en une seule bataille, à Marj Dabiq, au nord d'Alep, en août 1516.

1.4. L'État sultanien

La seule autorité légitime dans la société musulmane est celle du **califat**. Lorsqu'un rescapé de la famille abbasside se présenta au Caire, revendiqua le titre califien avec le nom de règne d'al-Mustansir et réclama une aide pour reprendre Bagdad aux mongols, Baybars se fit conférer par lui une investiture qui fit de lui légalement le « sultan » (1261), avant que l'Abbasside ne reparte, à la tête d'une troupe dérisoire, se faire tuer au combat en Irak. Un autre rescapé ayant été proclamé sous le nom d'al-Hâkim (1262), mais s'étant installé au Caire en raison de la vanité des espoirs de reconquête, la prière fut faite en son nom. La crise éclata bientôt entre les deux hommes (1265) et le calife fut placé pendant de longues années en résidence surveillée.

Par la suite, les tensions furent nombreuses entre ces **califes sans pouvoir** et les sultans qui ne leur demandaient qu'une investiture de pure forme : cette investiture conféra aux sultans mamelouks un grand prestige dans le monde musulman. Entouré des quatre grands cadis (institués ces années-là par Baybars) représentant les quatre écoles juridiques de l'islam, le calife fut la caution de légitimité du pouvoir, le symbole de l'État musulman, à qui en période de crise il arriva même que l'on confie le **sultanat**.

Le pouvoir sultanien était celui d'un émir parvenu à la tête de l'État. Son entourage était d'abord constitué par ce qu'on pourrait appeler la Maison militaire sultanienne, c'est-à-dire l'ensemble de ses mamelouks (Qalâwûn aurait eu jusqu'à 7.000 mamelouks), et des « **émirs de 100** » remplissant autour de lui les fonctions traditionnelles des cours irano-turques : l'*ustadâr* ou responsable de l'administration des revenus et des dépenses sultaniens, le *dawâdar* ou porte-écritoire qui présentait la correspondance et la rédaction des pièces, le *khârindâr* ou trésorier, etc. Ces grands émirs qui résidaient dans de vastes hôtels particuliers de la capitale avec leurs mamelouks (parfois fort nombreux, en raison des possibilités d'achat que leur donnaient leurs fonctions), et leurs propres officiers (*ustadâr*, *dawâdar*, *khâzindâr*, etc.), constituaient la haute société militaire – avec ses uniformes ornés de fourrures, ses blasons de fonction, ses usages hérités des peuples des steppes, sa langue (le turc plus que l'arabe) –, répartie en autant de maisons émiraux dont la Maison sultanienne était la plus éminente et le modèle.

Mais le sultan n'était pas que le premier des émirs, il était aussi le chef de l'État. Peut-être faut-il voir chez les émirs un certain sens de la continuité de cet État, dans l'installation provisoire au sultanat, à la mort de chaque sultan, de tant de leurs jeunes enfants, sans projet de les y maintenir, mais pour que le siège du sultan ne demeure pas vide en attendant que le successeur soit trouvé.

La gestion fort compliquée des ressources disponibles et des hommes fut assurée comme dans l'État ayyubide par des secrétaires, égyptiens en Égypte, syriens en Syrie, connaissant bien le pays. Dans la capitale sultaniennne, ce furent parfois des musulmans, mais plus souvent encore des chrétiens ou des convertis de fraîche date – plus ou moins volontairement –, faisant carrière chez les émirs ou le sultan.

Le lien entre Le Caire et les provinces se fit par le moyen de la poste sultaniennne officielle à cheval ou *barîd*, organisée par Baybars sous la forme d'un corps spécial de cavaliers utilisant des relais construits à intervalles calculés sur les pistes et toujours pourvus de chevaux ; créée d'abord à des fins militaires de surveillance de la frontière de l'Euphrate et des mongols, elle fut étendue aux autres régions et placée sous la direction du secrétaire d'État pour servir à l'administration des temps de paix. À côté de l'Égypte divisée en 19 provinces d'importance variable, la Syrie garda du temps des principautés ayyubides des cadres administratifs plus fournis rappelant l'organisation de la capitale, autour de « vice-rois », en particulier à Damas.

1.5. L'effort de guerre mamelouk au proche-Orient

Le sultanat mamelouk a été la perpétuation d'une organisation socio-militaire de fait, née dans **la résistance à l'agression mongole**. L'Anatolie seldjoukide était devenue un protectorat mongol, même si les tribus turcomanes, jusque-là soumises au pouvoir seldjoukide, acceptaient mal cette tutelle. Le roi de petite Arménie et le prince croisé d'Antioche avaient participé au triomphe mongol de 1260 en entrant avec Hulegu dans Alep et Damas conquises. Le reste des places franques avaient observé une neutralité qui avait permis la victoire mamelouke, mais cette neutralité des francs avait surtout résulté de l'impossibilité où ils s'étaient trouvés de se décider pour un parti ou pour l'autre, et ces enclaves occidentales au proche-Orient redevenaient un danger. Face à cette conjonction de périls réels ou virtuels, la puissance mamelouke n'aurait pas été suffisante pour contenir l'invasion si les divers khanâts mongols n'avaient été divisés.

Baybars sut utiliser avec adresse, voire témérité, les possibilités qu'offrait la situation. Profitant des répit accordés au monde mamelouk par les conflits des mongols de Perse avec ceux du Kipchak d'abord, de Transoxiane ensuite, profitant également de la mort de Hulagu en 1265, il réduisit de 1265 à 1268 les plus dangereux points d'appui chrétiens de Syrie (Césarée, Athlith, Hayfâ, Arsûf, Safad, Jaffa, Beaufort, Antioche enfin), puis d'autres encore en 1270, lors de l'annonce d'une nouvelle croisade qui fut au dernier moment détournée sur Tunis (Safithâ, Le Crac, Monfort) ; par deux fois, il envahit le royaume de petite Arménie (en 1266 et en 1275) et en 1277, répondant à l'appel d'un officier seldjoukide révolté contre la docilité trop grande de ce qui restait de l'ancien sultanat à l'égard des mongols, il pénétra en Anatolie, tenant un moment Kayseri et recevant déjà l'appui de certains éléments turcomans. À sa mort, la même année, la puissance mongole ouvertement défiée restait tout

aussi menaçante. Mais une politique avait été tracée. La Syrie-Palestine devait être reconquise sur les croisés ; ce qui pouvait être fortifié contre l'éventualité d'un retour occidental ou mongol (par exemple Safad) devait être renforcé ; ce qui ne le pouvait (Césarée, Ascalon) devait être rasé ; le territoire syro-palestinien devenait un glacis stratégique où aucune incursion ennemie ne devait pouvoir trouver de point d'appui. L'occupation de la petite Arménie, par où le commerce occidental pouvait avoir accès aux produits d'Orient amenés par les routes mongoles, était également **un objectif aussi bien économique que stratégique**. Enfin la protection des musulmans turcomans d'Anatolie sous domination mongole s'imposait comme un devoir au sultan de l'islam.

La politique de Baybars fut fidèlement et audacieusement suivie par ses successeurs, servie par les mêmes hasards heureux, les conflits internes à l'empire mongol, les morts prématurées de grands souverains ilkhanides suivis de princes incapables et contestés. Les contacts diplomatiques des mongols avec l'Occident se faisant néanmoins plus nombreux, il devenait urgent pour les mamelouks d'en finir avec les places franques de Palestine, qui pouvaient accueillir les forces de nouvelles croisades : Qalâwûn prit Markab (1285) et Tripoli (1289), la mort seule l'empêchant de s'attaquer à Saint-Jean-d'Acre, enlevée par son fils al-Malik al-Ashraf Khalîl en 1291. Les derniers croisés se réfugièrent à Chypre.

La réaction mongole devait néanmoins venir, mais dans un contexte différent. Après deux règnes malheureux, le fils du Mongol Arghun, Ghâzân (1295-1304), qui venait de passer du bouddhisme à l'islam, s'imposa au pouvoir : la lutte contre les mongols perdait son caractère de guerre sainte. Le harcèlement mamelouk s'étant poursuivi, Ghâzân décida l'invasion : muni de fatwas déclarant licite la guerre contre les mamelouks agresseurs, il occupa la Syrie jusqu'à Damas (1300) puis, comme jadis Hulagu, il fut rappelé vers l'est ; les contingents laissés sur place se retirèrent d'eux-mêmes ; en 1301 Alep fut à nouveau atteint et abandonné ; en 1303, une troisième invasion fut cette fois militairement repoussée près de Damas ; le dernier grand *Ilkhan* mourut peu après. Désormais le péril mongol décrût, les problèmes internes à l'État ilkhanide interdisant toute action sérieuse.

Le royaume chrétien de petite Arménie fit les frais de la débâcle. Il avait déjà chèrement payé de trois invasions mameloukes successives les hésitations mongoles tout au début du siècle. En 1323, en même temps qu'il signait la paix avec le jeune *Ilkhan* Abû Sa'îd, le sultan fit envahir la petite Arménie. Le port d'Ayâs fut définitivement occupé en 1347, et Tarse et Adana, en 1359 ; le royaume disparut en 1375, lorsque les arméniens eurent tenté d'intéresser une dernière fois l'Occident à leur sort en portant au trône de petite Arménie un Lusignan de Chypre.

1.6. La puissance mamelouke et la route des épices, la mer Rouge et l'Afrique

Si le sultanat mamelouk s'est efforcé de contrôler les rivages de la Méditerranée de la Cyrénaïque à l'Anatolie, l'indispensable complément de cette politique a été d'étendre son influence en mer Rouge et vers l'intérieur du continent africain.

L'installation du régime mamelouk n'avait en effet pas changé le désir des occidentaux d'accéder aux épices. La reprise de l'offensive contre les places croisées gênait évidemment les échanges, même si l'interdiction faite par la papauté de livrer aux musulmans des produits susceptibles d'être utilisés dans la guerre (fer, bois, poix) était souvent détournée. En Égypte, les accords furent renouvelés avec les vénitiens, les génois (si précieux pour le rôle qu'ils jouèrent dans l'importation des premiers mamelouks), et établis avec les catalans. La création de l'empire mongol et le choc provoqué par la chute d'Acre firent naître en Occident le désir de se fournir en marchandises arrivées par la route mongole, par l'intermédiaire de Chypre et de la petite Arménie. Mais le déclin de l'État ilkhanide dans le premier quart du XIV^e siècle, puis le contrôle de la petite Arménie, ramenèrent vers l'Égypte la majeure part du trafic dans la seconde moitié du siècle. Le raid de Pierre I^{er} de Lusignan, roi de Chypre, sur Alexandrie et les ports syriens en 1365 ne pouvait pas changer une situation d'ensemble.

Si les italiens et les catalans possèdent le monopole du transport en Méditerranée, ce sont les marchands Karimî qui dominent le trafic en territoire musulman. Ils connaissent alors leur apogée. En haute-Égypte d'abord, puis en Syrie lorsque peu à peu la menace mongole disparaît, ils ne dédaignent pas de s'intéresser au développement des productions locales (céréales, sucre, coton, natron, produits de l'artisanat urbain), font affaire avec les émirs et le sultan, et jouent le rôle de banquiers. Mais leurs activités vont loin vers le Yémen, l'océan Indien ou l'Afrique soudanaise, et supposent la sécurité des routes du sud.

Le sultan de l'islam se devait sans doute de protéger les lieux saints du Hedjaz ; c'était une tradition des pouvoirs égyptiens antérieurs aux mamelouks. Les ayyubides avaient laissé depuis le premier tiers du XIII^e siècle leurs lieutenants rasulides s'affranchir de leur autorité au Yémen et dominer les villes saintes. L'installation d'un pouvoir fort au Caire, surtout avec Baybars, restaura la puissance égyptienne telle qu'elle était du temps des premiers ayyubides et les sultans s'attribuèrent le droit de confirmer officiellement dans leurs pouvoirs, lors des successions, les sharifs (ou descendants du Prophète) de La Mecque et de Médine, arbitrant avec une satisfaction évidente les querelles familiales, même si des interventions armées furent parfois nécessaires. À partir de 1265, le pouvoir égyptien envoya chaque année lors du pèlerinage une délégation officielle guidée par un palanquin symbolique, vide, le *mahmal*, représentant l'autorité du sultan. Au Yémen, les rasulides installés à Zabid dont

ils faisaient un centre de diffusion du sunnisme, étaient assez occupés par les luttes qu'ils avaient à soutenir contre les imams zaydites de Sa'da pour ne pouvoir se dispenser de reconnaître la suzeraineté du Caire. L'hégémonie mamelouke s'affirmait donc sans conteste en mer Rouge. Pour assurer la protection des routes maritimes toujours exposées à la piraterie des riverains, un détachement mamelouk fut envoyé en 1265 jusqu'à Suâkin.

Par la mer Rouge et Suâkin, l'État mamelouk était en rapport avec l'Éthiopie chrétienne dont le métropolite était nommé par le chef de l'église copte, sur requête du négus au sultan. C'était une autre forme de l'influence égyptienne. Cependant, le sultan mamelouk n'en dut que plus strictement surveiller la route du sud lorsqu'après la conversion de l'Ilkhan mongol à l'islam, l'Occident chercha en Afrique un nouveau Prêtre Jean pour prendre l'islam à revers.

Mais l'expansion de l'islam continuait aussi, soutenue par la puissance mamelouke, vers la haute vallée du Nil, le royaume chrétien de Dongola en Nubie. Le soin de défendre la région frontière d'Assouan était traditionnellement confié à la tribu arabe des Banû Kanz qui avait insensiblement progressé vers le sud aux dépens des Nubiens, provoquant ainsi des raids nubiens de représailles en particulier contre Aydhab, le port de débarquement des épices.

L'islamisation de l'Afrique de l'ouest (jusqu'où se rendaient les marchands karimî) devait s'en trouver facilitée au moment où ses princes devenus musulmans, passaient par Le Caire, sur le chemin du Hedjaz, tel Mansa Mûsa du Mali en 1324, apportant au sultan mamelouk de l'or, des esclaves, et l'attention admirative de nouveaux convertis cherchant dans la capitale califienne de l'islam, des modèles d'organisation du pouvoir et de la société, et des éléments de culture.

1.7. La fin du sultanat mamelouk

Le sultanat de Qâtbây (1468-1496) a été l'aboutissement heureux du second âge mamelouk. Cependant, déjà, la conjoncture démographique redevient défavorable avec des crises alimentaires et épidémiques importantes qui atteignent le proche-Orient en 1467-1470, en 1491-1492 et 1504-1506 ; l'État s'affaiblit d'autant, et lorsque le renouveau du danger ottoman exige l'envoi de l'armée aux frontières, les populations échappent à son autorité.

En **Anatolie**, le danger ottoman reparut lorsque Mehmed II s'en prit aux intérêts mamelouks en attaquant les karamanides et en se lançant contre les ramadânides fidèles au sultanat du Caire. Après la disparition de Mehmed II en 1481, Kaytbây accueillit au Caire le frère et rival de Bâyezîd II, le prince Jem en fuite, et entreprit de réaffirmer en Anatolie la vieille mission des sultans mamelouks garants de l'ordre turcoman, ce qui conduisit au conflit et à de violents combats avec les forces ottomanes elles-mêmes (1483-1488). Cette guerre semble avoir marqué un tournant réel dans l'histoire de l'empire mamelouk. Lorsque le conflit prit fin (1491), les mamelouks avaient seulement

maintenu leurs positions, et ce, au prix d'un effort démesuré qui avait compromis l'équilibre interne de l'empire : des soulèvements de recrues avaient provoqué l'abdication temporaire du sultan, les populations urbaines se révoltaient contre les exactions fiscales, les bédouins dominaient la campagne, la peste enfin faisait sa réapparition.

Ce fut seulement en 1501, après de longs affrontements entre factions militaires – signe de la crise qui affectait l'empire mamelouk – qu'arriva au pouvoir Qânsuh al Ghâwrî. Depuis 1500, les portugais étaient dans l'océan Indien ; ils compromettaient déjà le ravitaillement en épices, si important pour le sultanat, et allaient menacer l'entrée de la mer Rouge, bientôt peut-être les lieux saints du Hedjaz. Les ottomans acceptèrent de fournir bois et fer pour construire une flotte qui commença à être opérationnelle en 1505. Cependant, après la victoire portugaise sur la flotte mamelouke au large du Gujerat, devant Diu (1509), on se contenta de vouloir tenir solidement les positions en mer Rouge, ce qui conduisit à l'occupation partielle du Yémen (1517). Mais le sultanat mamelouk avait alors cessé d'exister.

En dépit de cette aide **contre les Portugais**, pour le sultanat du Caire, les ottomans restaient des rivaux en Anatolie. Lorsque le mouvement chiite des safavides, qui avait mis fin au pouvoir des Ak Koyunlu en Iran, menaça à son tour le pouvoir ottoman, le gouvernement mamelouk ne vit pas dans ce nouveau pouvoir shi'ite un allié, mais ne fit rien pour venir en aide aux ottomans ébranlés, alors que le vieux Bâyezid II restait sans réaction. Son fils Sélim dut affronter et vaincre seul les troupes de l'ennemi shi'ite (d'ailleurs en contact avec l'Occident) à Chaldirân, au nord-est de l'Anatolie, en 1514 ; puis, jugeant qu'il était désormais le seul prince capable de protéger l'islam sunnite menacé aussi bien en Asie antérieure qu'au Hedjaz, et redoutant que les forces mameloukes massées aux frontières n'aident son ennemi, il marcha sur le territoire mamelouk. L'affrontement eut lieu au nord d'Alep, à Mardj Dabiq en août 1516/rajab 922 : les armes à feu ottomanes eurent raison des cavaliers mamelouks et le vieux sultan mourut dans la bataille. Son neveu Tumanbay le remplaça au Caire pour tenter de résister. De nouveaux affrontements dans la banlieue de la ville, puis à Guizeh (avril 1517/rabi'I 923), menèrent à la capture du dernier sultan et à son exécution à la porte du Caire.



Mausolées des Mamelouks (Le Caire)



Tombes mameloukes (Le Caire)

1.8. Les mamelouks après la conquête ottomane

Après leur arrivée dans le domaine mamelouk en 1517, les ottomans maintiennent des chefs mamelouks à des positions clés en leur donnant le titre de beys. Ceci permet à ces derniers de tenter une révolte en 1766 sous la direction de 'Alî Bey al-Kabîr. Cette révolte est maîtrisée en 1777 par les ottomans.

En 1798, Napoléon Bonaparte écrase les mamelouks lors de la campagne d'Égypte, à la bataille des Pyramides. Il choisit l'un d'eux, Rustam Raza, pour l'attacher à son service personnel jusqu'à la fin de son règne. Après le retrait des troupes françaises en 1801, les mamelouks doivent combattre à la fois les ottomans et les britanniques. En 1806, Méhémet Ali est nommé gouverneur d'Égypte par les ottomans. Apprenant que les Mamelouks cherchent à l'assassiner, il fait massacrer leurs chefs le 1^{er} mars 1811 dans une embuscade, et pourchasse le reste des troupes. C'est la fin des Mamelouks d'Égypte.

On peut comparer les Mamelouks aux janissaires, corps d'esclaves au service des sultans ottomans. Les janissaires étaient recrutés parmi les populations chrétiennes des Balkans et convertis à l'islam.

1.9. Bilan

Les deux siècles et demi de régime mamelouk, qui correspondent pour nous à la fin de l'époque médiévale, ont nécessairement laissé aux pays qui ont évolué dans ce cadre un héritage d'autant plus important et durable que l'inclusion par la suite de ces pays dans l'empire ottoman comme simples provinces n'a pu susciter sur place des développements indépendants.

Pendant plus de deux siècles, les groupes dominants de l'État militaire ont été constitués de cadres importés, le plus souvent d'origine turque, sans lien naturel avec les pays où ils vivaient, sans transmission héréditaire de situations acquises, entretenus par les revenus fiscaux des « fiefs » (*iqtâ'*) dont la stricte gestion a empêché la constitution d'une féodalité ; la coupure était donc totale entre l'État et les populations. Sous des noms différents et des modalités de gestion variables, cette expérience politique n'a pas disparu avec le sultanat du Caire ; d'une certaine façon, l'État ottoman en a tiré les leçons dans l'organisation de son armée et de son administration.

C'est cette **aristocratie militaire** toujours renouvelée, détentrice du pouvoir et des richesses, qui est à l'origine du **développement des villes**. Les ressources tirées du grand commerce y ont sans doute contribué, mais seulement là où les émirs et le sultan les ont réinvesties. 'Aydhâb, Alexandrie, Beyrouth n'ont guère été marquées par les seules richesses qui y transitaient. Damas – quand la ville servait de centre de défense contre un ennemi mongol encore redoutable, puis ensuite de centre politique de la Syrie du Sud –, Alep – quand c'était une base de départ contre les arméniens de Cilicie puis ensuite le centre politique et militaire de la Syrie du nord face aux ottomans –, se sont au contraire développées parce qu'un certain nombre d'émirs y résidaient. Mais c'est évidemment au Caire que vit le plus grand nombre d'émirs autour du premier d'entre eux, le sultan. Ce sont ces émirs qui y construisent, outre leurs résidences et leurs tombeaux, des mosquées, des *madrasa*, des marchés, des bains, et sont à l'origine de la création de nouveaux quartiers : ne pouvant espérer transmettre à leurs héritiers leur situation ni garantir leur fortune de l'arbitraire sultanien, ils constituent leurs possessions en biens inaliénables (*waqfs*), les bâtiments



de rapport (bains, marchés, fours, pressoirs, ateliers, appartements locatifs...) servant à l'entretien et au fonctionnement des installations religieuses, éducatives ou charitables dont leurs descendants seront les gestionnaires pensionnés.

Le **Caire**, après des extensions considérables sous Baybars et al-Malik al-Nâsir Muhammad ibn Qalâwûn, est devenue au début du XIV^{ème} siècle la plus grande ville du monde musulman. Cependant, ce n'est pas ce type de ville ouverte sur l'extérieur qu'il faut inscrire au bilan des siècles mamelouks. La grande capitale du XIV^{ème} siècle a subi les effets de la conjoncture, la crise démographique, l'effondrement du début du XV^{ème} siècle. Une **ville nouvelle** s'est édifiée dans son cadre ruiné au XV^{ème} siècle, et cette ville-là va durer jusqu'aux temps modernes. Elle est, au contraire de la précédente, resserrée sur elle-même, plus méfiante à l'égard de campagnes mal contrôlées, davantage marquée par les monuments religieux de l'islam : c'est le beau Caire du sultan Qâytbây.

Sous la protection de l'État, d'importantes communautés chrétiennes et juives subsistent au proche-Orient et traversent sans trop de mal les périodes de crise. Néanmoins, le nombre de leurs fidèles a diminué. En Égypte, la deuxième moitié du XIV^{ème} siècle semble avoir été une étape importante (au moins dans le Delta) dans le sens d'une réduction de la communauté copte à la minorité qu'elle est restée jusqu'à nos jours. L'arabisation se généralise, et l'islam, encore minoritaire dans certaines campagnes, s'impose dans les villes. Le syriaque se maintient surtout chez les chrétiens de Syrie à des fins liturgiques.

Par le système de l'*iqṭâ'*, dont les produits sont investis dans les villes, le régime militaire a fixé pour longtemps le **rapport entre villes et campagnes**. Les paysans, qu'ils soient musulmans ou chrétiens, se voient imposer des prestations fiscales de plus en plus lourdes, à mesure que les épidémies ont réduit leur nombre. À la faveur sans doute de la même conjoncture démographique, les bédouins, de moins en moins nomades, ont fait accepter leur présence et se sont peu à peu introduits jusque dans les cadres du maintien d'un ordre établi qui va durer.

Les sociétés urbaines aussi ont acquis des traits durables. L'effondrement du sultanat mamelouk sous les coups des ottomans marque la fin d'un régime, non d'une société. Le groupe dominant, détenteur de la richesse, est donc celui des émirs et représentants de l'État militaire. C'est de lui que la **société civile dominée (les sujets, *ra'iyya*)** tire directement ou non, une grande part de sa subsistance. Les plus riches en sont les grands marchands, d'esclaves ou d'épices, intéressés aussi par les productions agricoles ou artisanales, à qui le sultan et les grands émirs confient leurs intérêts financiers. Après une première époque où les émirs dominant la gestion de l'État, de grandes familles d'administrateurs civils, parfois d'anciens minoritaires convertis, se sont constituées dans la seconde période mamelouke, mais leur fortune est fragile. Les petits marchands et les artisans, plus ou moins considérés selon leur métier,

Voir aussi

Voir la partie consacrée aux « milieux religieux ».

ne sont pas encore groupés en corporations. Ils participent, avec la population flottante des ruraux réfugiés et des marginaux, aux émeutes lors des crises alimentaires ou monétaires. Un troisième groupe, celui des hommes de savoir et de religion, les '*ulamâ*', s'interpose alors parfois entre les sujets et les émirs.

Les émirs turcs qui sont à la tête de l'État n'ont pas toujours été les soudards incultes et mal islamisés que les '*ulamâ*' arabes se sont plu à stigmatiser. Une production en langue turque, d'abord technique (art de la guerre à cheval, hippologie, droit) puis littéraire (poésie) a vu le jour dans les cercles mamelouks, soumise à l'influence des productions d'Anatolie et d'Azarbaïdjan ; et des émirs ou des fils d'émirs ont contribué de façon notable à l'historiographie arabe en langue arabe.

Le pouvoir mamelouk, refuge des lettrés

Il reste que le plus grand service qu'aient rendu les émirs mamelouks à la culture de ce temps est d'avoir défendu contre une avance mongole d'abord destructrice, ces territoires où se sont réfugiés parmi d'autres, des familles de lettrés fuyant l'invasion.

2. La culture islamique à l'époque mamelouke

L'historiographie européenne a longtemps accordé peu d'attention à l'évolution des pays musulmans du proche-Orient au bas Moyen Âge. Ces pays n'ont semblé connaître aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles qu'une évolution sans grand intérêt sous un régime politique primaire et brutal. Vue d'Orient, la perspective est inverse. Le sultanat mamelouk du Caire apparaît comme la grande puissance musulmane du moment, l'« empire musulman » par excellence, où s'élabore la dernière grande synthèse culturelle de l'islam – religion et civilisation – arabe avant les temps modernes, à qui nous devons bien souvent nos connaissances sur les époques plus anciennes de l'islam. Le climat de conformisme intellectuel qui marque cette élaboration n'enlève rien à son importance historique, car ce legs culturel va constituer pour plusieurs siècles, sous les ottomans, un acquis qui ne sera pas vraiment renouvelé.

2.1. Les milieux religieux

Procédons maintenant à une rapide radiographie de la société mamelouke. On peut rapidement esquisser un parallèle avec les **trois ordres** de l'Occident chrétien médiéval :

- La caste mamelouke étrangère, détentrice de la puissance militaire et politique. Elle est désignée par l'expression *arbâb al-suyûf* (« **ceux qui portent l'épée** »).
- Il y a les lettrés, c'est-à-dire « **ceux qui portent la plume** » (*arbâb al-aqlâm*), qui représentent l'élite civile. Ils occupent les hauts postes administratifs, ou forment le vaste corps des '*ulamâ'*', des « savants » détenant les charges religieuses ; ces deux types de fonctions ne sont pas toujours bien délimités.
- Le gros de la population constitue **la masse laborieuse** des paysans, artisans et petits commerçants.

À l'évidence, les hommes de religion se situent institutionnellement dans le milieu des '*ulamâ'*'. Mais il existe un autre milieu, beaucoup plus fluide et diffus, qui traverse les trois classes évoquées, et prend une importance croissante à l'époque concernée : celui du soufisme. Toutefois, malgré la liberté qu'accorde la mystique, **les soufis** appartiennent de façon privilégiée au vaste milieu des '*ulamâ'*'.

2.1.1. Les '*ulamâ*'

Le terme '*ulamâ*' qualifie tous ceux qui ont suivi un cursus en sciences islamiques, et dont la compétence est reconnue dans une ou plusieurs de ces disciplines. Ils sont donc les dépositaires du savoir et de la loi révélée. Comme les autres fonctionnaires, ils sont nommés et rétribués par le pouvoir sultanien, mais dépendent aussi des financeurs de fondations pieuses, généralement des émirs. Ils ne constituent pas un « clergé », ni même un corps homogène car les tâches qu'ils assument sont d'importance variable. Ainsi ceux qui ont les charges les moins prestigieuses, donc les moins rémunérées, se livrent-ils à d'autres travaux. Les disparités existant au sein de ce milieu sont renforcées par son caractère cosmopolite.

Le Caire, pôle d'attraction des savants du monde musulman

Le Caire est devenue, surtout à partir des mamelouks, une capitale d'empire jouissant d'un formidable pouvoir d'attraction aux yeux des savants musulmans de tous horizons. De façon générale, l'*homo islamicus* se définit comme un voyageur, un éternel pèlerin en quête de la science. Dans ce monde islamique encore ouvert, dont la *koinè* est l'arabe, on n'hésite pas à parcourir des milliers de kilomètres pour étudier auprès de grands savants. Beaucoup de ces lettrés sont venus de l'extérieur de l'empire mamelouk, tel le Maghrébin Ibn Khaldûn fixé au Caire à la fin du XIV^{ème} siècle. C'est à cette société intellectuelle cosmopolite installée dans les établissements religieux des villes syriennes et égyptiennes qu'est due la culture de ce temps.

Les disparités sont également fonction de la situation géographique. Il y a loin des petits juristes de campagne aux prestigieux savants de Damas ou du Caire, dont la réputation gagne dès leur vivant les frontières du monde musulman. Suyûtî (m. 1505), par exemple, est sollicité pour ses avis scientifiques (*fatwâ*) de l'Inde à l'Afrique sahélienne (le *Takrûr*). De toute évidence, Damas n'offre pas des horizons aussi larges que Le Caire. Dans la métropole égyptienne, un inconnu d'origine rurale ou provenant d'un milieu défavorisé peut faire carrière. Par sa valeur personnelle, ou par les appuis dont il bénéficie auprès des émirs, il peut gravir l'échelle du *cursus honorum* propre aux sciences islamiques. Cela lui sera plus aisé si son profil de '*âlim*' (« savant ») se double du charisme propre aux soufis. Au Caire, il y a peu de coupure entre les différents milieux religieux.

Le parcours exemplaire de al-Ansârî

Prenons, par exemple, le cas de Zakariyyâ al-Ansârî, orphelin pauvre issu du monde rural, que sa mère confie encore enfant au Caire à un cheikh qui veillera sur son éducation religieuse : il deviendra l'un des plus grands savants de son époque et, grâce à sa longue vie, formera trois générations de savants de rite chaféite.

Damas, quant à elle, et à l'exception de la première moitié du XIII^e siècle, est une ville provinciale où quelques familles détiennent les postes importants, souvent transmis de génération en génération. De nos jours encore, les savants en titre sont parfois issus de ces familles.

Les charges principales des '*ulamâ'*' sont la judicature et l'enseignement des sciences religieuses. La société islamique traditionnelle a pour idéal de vivre suivant les normes de la loi révélée, ce qui, par voie de conséquence, instaure une primauté certaine du domaine juridique au sein des sciences islamiques. Au **grand cadi**, ou juge suprême (*qâdî al-qudât*), est donc dévolu **un rôle d'arbitre absolu dans les affaires tant privées que publiques de la cité**. Ce personnage est au sommet de la hiérarchie religieuse et jouit d'une autorité morale considérable. La charge de grand cadi, qui reste souvent le privilège des familles notoires de '*ulamâ'*', constitue le couronnement d'une carrière. La solennité marquant l'entrée en charge d'un grand cadi, nommé par le sultan, reflète bien l'importance du poste. À Damas, par exemple, le nouveau promu était reçu à la Citadelle par le gouverneur et l'armée au grand complet.

« Les poètes lui adressaient leurs félicitations en vers et, si c'était le vendredi, tous se rendaient en cortège à la grande mosquée. »

L. Pouzet (1988). *Damas au VII^e/XIII^e siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (p. 112).

Bien qu'exerçant un véritable pouvoir (les textes emploient le terme *hukm*¹), le titulaire de cette fonction est soumis aux aléas de la politique. Son influence lui est souvent disputée par le sultan, qui se considère lui aussi comme le garant de l'application de la *Sharî'a*. Ainsi voit-on à plusieurs reprises le sultan reprocher aux cadis un laxisme en la matière, et prononcer lui-même les peines légales. Mettant à son profit la devise « diviser pour régner », le sultan mamelouk Baybars retira en 1264 le monopole de la charge de grand cadi au rite chaféite, en créant cette fonction pour les trois autres rites hanafite, malékite et hanbalite.

Chaque métropole du territoire mamelouk a ses quatre *qâdî al-qudât*, et chacun d'entre eux choisit plusieurs suppléants (*nâ'ib al-qâdî*). Le plus souvent, le jeune *nâ'ib* commence à exercer en milieu rural avant d'être nommé dans une ville et de gravir les échelons de la hiérarchie. Les appuis facilitent évidemment l'ascension des magistrats.

L'autre tâche essentielle qui incombe aux '*ulamâ'*' – c'est-à-dire à « ceux qui savent » – consiste à **transmettre le savoir**. Là aussi, il y a loin du répétiteur (*mu'îd*) qui apprend le Coran aux enfants, ou du *mu'allim* qui enseigne dans

Référence bibliographique

É. Geoffroy (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas/Paris : IFEAD (p. 145 notamment).

⁽¹⁾L. Pouzet (1988). *Damas au VII^e/XIII^e siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (p. 107).

une mosquée de quartier, au grand savant, sommité dans telle ou telle discipline, qui donne ses cours dans une *madrasa*. Pour un futur enseignant, les opportunités sont beaucoup plus grandes s'il sort d'une université du Caire – notamment d'al-Azhar – plutôt que d'un établissement de province. De même cherchera-t-il à étudier auprès de professeurs renommés et ayant un vaste réseau de relations. Les postes d'enseignants sont plus stables que ceux des cadis, car plus techniques et sans interférence avec le pouvoir.

L'éventail des sciences enseignées est immense, et concerne de près ou de loin la religion, si l'on excepte la médecine et les mathématiques. La science du *fiqh*, ou jurisprudence islamique, occupe une place prédominante. De par ses innombrables ramifications (*furû'*), elle régit quasiment la vie quotidienne des gens, et fait du *faqîh* ou « juriste » la figure la plus commune du savant. Mentionnons toutefois, parmi les autres sciences, celles qui concernent la langue arabe, le dogme islamique (*usûl al-dîn*), la théologie (*al-kalâm*, *al-tawhîd*), la lecture du Coran (*al-iqrâ'*), l'interprétation du Coran (*al-tafsîr*), la tradition prophétique (*al-hadîth*) ou encore l'histoire...

Dans cette culture coranique dont la rhétorique représente un élément majeur, **la science religieuse est indissociable de la parole publique**. Le prédicateur du vendredi (*khatîb*), du moins dans les grandes mosquées, est donc un personnage très en vue, qui appartient toujours à l'élite des juristes-professeurs. Sa charge vient directement après celle de grand cadi dans la hiérarchie religieuse et, comme lui, le *khatîb* est directement investi par le pouvoir. Il peut avoir un impact considérable au niveau politique, lorsqu'il admoneste par exemple le sultan qui assiste à son prêche.

La pratique du sermon (*wa'z*), quant à elle, présente un caractère beaucoup plus spontané. Elle est liée au don d'élocution et à la faculté de séduction d'un auditoire, et non à une fonction officielle. C'est le charisme qui fait le sermonnaire (*wâ'iz*), non la charge. Il faut ici encore distinguer entre les sermonnaires ambulants, hauts en couleurs, sortes de bouffons populaires qui abusent de la crédulité publique, et les savants reconnus, appartenant souvent aux milieux du soufisme, qui tentent de distiller à leur public un enseignement religieux à la fois attrayant et de bonne tenue.

Références bibliographiques

L. Pouzet (1988). *Damas au VIIème/XIIIème siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (pp. 136-141).

É. Geoffroy (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas/Paris : IFEAD (pp. 156-163).

Référence bibliographique

L. Pouzet (1988). *Damas au VIIème/XIIIème siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (pp. 131-132).

Le *muhtasib* appartient également au monde des '*ulamâ'*. En charge de la *hisba*, il a pour mission de « commander le bien et d'interdire le mal », selon un précepte coranique bien connu. Lui incombe le contrôle de la moralité publique – dans des lieux tels que les marchés, les bains ou les cimetières –, la surveillance de la pratique religieuse extérieure (l'assistance à la prière du vendredi, par exemple) ou encore l'application des prescriptions relatives aux « gens du Livre », juifs et chrétiens. Mais la fonction perd à cette époque son caractère proprement religieux, pour se concentrer sur la police des marchés : le *muhtasib* veille à la régularité des transactions commerciales, à la qualité des produits, à la valeur des monnaies, etc.

Enfin, il ne faut pas oublier la masse des fonctionnaires religieux « de base », attachée au culte rendu dans les mosquées et les autres établissements religieux : l'*imâm* des cinq prières – qui peut être d'ailleurs un savant réputé –, le lecteur de Coran (*qâri'*), les prédicateurs des petites mosquées, etc.

2.1.2. Les soufis

En islam, la polarité exotérique (*zâhir*)/ésotérique (*bâtin*) est très marquée. Il n'y a jamais eu de rupture complète entre ces deux aspects, mais des tensions prononcées. Les '*ulamâ'* – et plus particulièrement parmi eux les « juristes » ou *fuqahâ'* – régissent la dimension exotérique, tandis que les soufis, ou spirituels musulmans, vivifient la dimension ésotérique. Bien que, selon Ibn Khaldûn par exemple, le Prophète et ses compagnons aient vécu dans une parfaite osmose le *zâhir* et le *bâtin*, la scission entre les « hommes de la lettre » et les « hommes de l'esprit » fut assez marquée environ jusqu'au XI^e siècle.

La période qui nous occupe voit précisément l'exotérique et l'ésotérique converger, concorder chez les hommes de religion, du moins les plus exigeants avec eux-mêmes. Beaucoup de '*ulamâ'* portent l'idéal vers lequel a tendu notamment Ghazâlî (m. 1111), celui de **réaliser en soi l'unité de la loi et de la voie**, de l'exotérique et de l'ésotérique. Cette osmose ne s'est pas effectuée à l'échelle collective ; globalement, le milieu des *fuqahâ'* reste imperméable à l'aventure spirituelle que proposent les *fuqarâ'*, ou « pauvres en Dieu ». Il n'empêche que se dégage de plus en plus le profil du savant soufi, simple affilié au soufisme ou lui-même maître spirituel. Il s'agit parfois de quelqu'un qui s'est adonné aux sciences exotériques jusqu'à l'âge de quarante ans – âge qui marque le début de la révélation chez le prophète Muhammad – puis qui se retire pour se consacrer à la vie spirituelle.

L'appui du pouvoir

La politique initiée par Saladin, suivie par les mamelouks et plus tard par les Ottomans, favorise l'ancrage et le rayonnement du soufisme dans la culture islamique. Dans son œuvre de promotion du sunnisme, Saladin² s'appuie sur une mystique bien tempérée, orthodoxe, « officielle » car financée en partie par l'État, qui doit contrebalancer les influences spirituelles étran-

Référence bibliographique

On trouvera une description assez complète des tâches du *muhtasib* dans :

L. Pouzet (1988). *Damas au VII^e/XIII^e siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (pp. 141-148).

⁽²⁾ Il fait exécuter le mystique iranien « Suhrawardî al-Maqtûl » à Alep en 1191.

gères, ismaélienne, mazdéenne ou autres. Au siècle suivant, la dislocation de l'Empire abbasside sous les coups des mongols ruine le sentiment de sécurité qu'éprouvaient jusqu'alors les musulmans, et entraîne l'effondrement des structures religieuses traditionnelles. L'enseignement des sciences exotériques montre d'ailleurs des signes de sclérose. L'autorité des **cheikhs soufis** en sort renforcée, car ceux-ci proposent de nouveaux réseaux de solidarité, ainsi qu'une vision du monde cohérente car elle transcende les aléas de l'histoire. C'est à cette époque que se développent les « voies initiatiques particulières » ou confréries (*tarîqa*, pluriel *turuq*). Les émirs sollicitent désormais le charisme des cheikhs, plus rassembleurs que la plupart des '*ulamâ*'.

La hiérarchie ésotérique des saints

La croyance en un État ésotérique des saints (*dawla bâtinîyya*), qui double et fait ombrage, en quelque sorte, au pouvoir des émirs, semble partagée par les différentes couches de la société. En témoigne l'attribution aux saints de titres d'ordinaire réservés aux puissants de ce monde. Muhammad al-Hanafî, par exemple, cheikh cairote du XV^{ème} siècle, est communément appelé « le sultan Hanafî ».

La perception populaire des mamelouks

Il faut rappeler ici que, aux yeux de la population et surtout des '*ulamâ*', les mamelouks, turcs mal arabisés et mal islamisés, exercent un pouvoir usurpé ; certains '*ulamâ*' leur reconnaissent toutefois d'être le bras armé efficace de l'islam.

La tâche essentielle qu'attribuent à la communauté des saints certaines paroles du prophète Muhammad est d'assister et de protéger les créatures, de prendre sur eux les calamités venant du ciel.

« Si le Pôle spirituel – qui se trouve à la tête de la hiérarchie – et son entourage ne supportaient pas les épreuves du monde, dit un maître, celui-ci serait anéanti en un instant. »

Sha'rânî (1985). *Durar al-ghawwâs fî fatâwî al-Khawwâs*. Le Caire : Al-makatab al-azhariyay lil-turâth (p. 38).

Comme c'est le cas pour les institutions mondaines, cet État ésotérique comporte des juridictions de tailles restreintes, régies par des assemblées régionales de saints (*dîwân al-awliyâ'*). Le rôle cosmique du *walî* (saint) s'applique en effet à un domaine plus ou moins large, en fonction de son degré spirituel : chaque *walî* connaît l'étendue du territoire sur lequel il a autorité. Quelque interprétation que l'on fasse de ces données, il est indéniable qu'elles correspondent à un rôle social très tangible.

Exemples

Tel cheikh ne mange ni ne dort lorsqu'un malheur frappe les musulmans, tel autre prend sur lui les maladies des personnes « utiles à la société » ; un troisième encore, à l'instar du joueur de flûte de la légende allemande, délivre un village des rats qui l'infestaient.

Ce n'est pas seulement la masse anonyme qui revêt les cheikhs soufis des attributs du pouvoir, mais aussi les sultans. Il ne fait pas de doute que les dirigeants temporels donnent dans leur ensemble du crédit à cette souveraineté qui se superpose à la leur ; du moins ont-ils conscience du pouvoir surnaturel des cheikhs (*khâtir*), et, à lire maintes anecdotes, ils craignent que celui-ci se retourne contre eux ! Ils éprouvent plus que tout autre groupe social le fameux *i'tiqâd*, « croyance en la sainteté » des cheikhs. Avancer qu'ils cherchent par là à justifier leur pouvoir, face à des populations fascinées par la sainteté, est trop réducteur. Le prince quête chez le saint le *madad*, l'assistance spirituelle. Lorsque, en 1516, le sultan al-Ghawrî demande aux cheikhs soufis de l'accompagner dans la bataille qu'il va livrer aux ottomans, il ne s'agit pas pour lui d'une tactique politique mais du désir de s'assurer leur secours dans cette opération fatale. Les relations entre autorité spirituelle et pouvoir temporel ne sont certes pas toujours aussi idylliques, et évoluent parfois en confrontation directe.

Les détenteurs du charisme

De toute évidence, les soufis, tour à tour saints vengeurs ou généreux dispensateurs de la *baraka* muhammadienne, ont plus d'impact dans la société que ceux, parmi les « juristes », qui se bornent à gérer les rites. On peut respecter un « docteur de la loi », mais on vénère un saint. Par ailleurs, rappelons que, à l'exception de quelques cas, les cheikhs ne vivent pas en reclus. Ils ont le plus souvent femme et enfants, auxquels il faut ajouter leurs enfants spirituels, les disciples. Très souvent sollicités par la population, ils ne sauraient être perçus comme des « quiétistes » se préoccupant uniquement du salut de leur âme. Au demeurant, dans les rapports parfois tendus que nourrissent « juristes » et soufis, les émirs jouent un rôle d'observateurs ou d'arbitres qui tourne généralement à l'avantage des seconds. À maintes reprises, ils fustigent la corruption des notables religieux, alors qu'ils louent le désintéressement et la sincérité des cheikhs.

Référence bibliographique

Sur les relations entre « Le prince et le saint », voire :

É. Geoffroy (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas/Paris : IFEAD (pp. 119 et sq.).

Tout homme de religion un peu en vue est à même d'intercéder auprès des dirigeants, mais en vertu de la *charisma*, la faveur divine dont sont investis les cheikhs, ceux-ci semblent plus promptement exaucés qu'autrui. Si le saint représente l'intermédiaire privilégié entre Dieu et les hommes, si une femme vient demander à tel cheikh l'entrée au Paradis³ en échange de trente dinars,

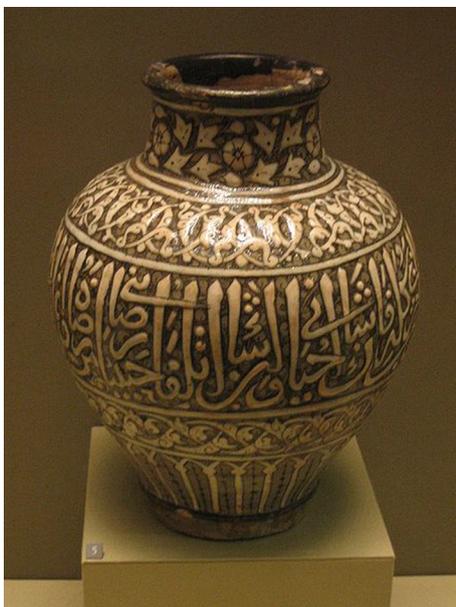
Référence bibliographique

É. Geoffroy (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas/Paris : IFEAD (pp. 112-113).

⁽³⁾Al-Sha'rânî (1954). *al-Tabaqât al-kubrâ*. Le Caire : Dar al-Fikr (vol. II, p. 102).

le saint a également pour mission d'élever vers les puissants de ce monde les requêtes du peuple anonyme. Le terme arabe *shafâ'a* recouvre les deux niveaux d'intercession, de même que le *jâh* du cheikh qui lui permet d'intercéder désigne un prestige spirituel d'abord, puis temporel. L'intercession demande une implication directe du cheikh dans l'arène sociale, qui le place du côté des pauvres et des opprimés. Elle suppose une humilité qui n'est pas toujours l'apanage des notables religieux. Zakariyyâ al-Ansârî, célèbre savant et soufi de la fin de l'époque mamelouke, évoqué précédemment, se présentait, dans ses requêtes adressées aux dirigeants, comme « le cheikh Zakariyyâ ». Après que Khadir (ou Khidr), le mystérieux initiateur des saints, l'ait repris sur cette titulature pourtant modeste, il se présente comme « Zakariyyâ, le serviteur des pauvres (*khâdim al-fuqarâ'*) ».

La soif de sainteté, patente dans la société, est étanchée en partie par les miracles, qui échoient en priorité aux soufis ; ceux-ci en font parfois un objet de surenchères et de compétition entre eux mais, plus généralement, ils les mettent au service de la communauté. La *karâma*, le miracle réservé aux saints par opposition à la *mu'jiza* réservée aux prophètes, ne signifie-t-elle pas la « générosité » ? Générosité divine envers le saint, afin que ce dernier puisse être également généreux avec les créatures. Cette grâce prend la forme de la multiplication du pain et de la nourriture, mais le plus souvent le cheikh puise des ressources du monde invisible, qu'il verse immédiatement à ceux qui l'ont sollicité.



Vase d'apoticaire (Égypte, XIV^{ème} siècle).

Référence bibliographique

N. al-Ghazzî (1945). *al-Kawâkib al-sâ'ira bi a'yân al-m'a al-'âshira*, édité par Jibrâ'il Jabbûr. Beyrouth : Dar al-Afâq al-jadîda (vol. I, p. 201).

2.2. Aspects de la culture islamique

2.2.1. Le cosmopolitisme

Des métropoles comme Le Caire, Damas ou Alep ont bénéficié dès le XIII^e siècle d'un apport continu de personnalités musulmanes provenant de diverses régions du monde islamique : les Andalous y fuient la *Reconquista* chrétienne tandis que les maghrébins s'y arrêtent après avoir accompli le pèlerinage à la Mecque ; elles sont une terre d'asile pour les Palestiniens chassés par les croisés, et surtout pour les orientaux (khurassaniens, persans, kurdes, etc) fuyant la vague mongole.

En dehors de ces causes immédiates d'exil, « la quête de la science » (*talab al-'ilm*) fait du savant un éternel pérégrin. Dans ce monde islamique alors ouvert, le *tâlib al-'ilm* n'hésite pas à parcourir, à l'instar des premiers collecteurs de hadiths, des milliers de kilomètres pour étudier avec tel ou tel savant notable. Ajoutons à cela que les soufis considèrent la pérégrination⁴ (*al-siyâha*), projection terrestre de la voie (*al-sulûk*), comme une discipline spirituelle majeure. Dans ce vaste réseau scientifique, le domaine mamelouk occupe une place géographique centrale. L'élite cosmopolite séjourne ou se fixe donc aisément dans la ville proche-orientale, foyer d'une culture islamique « mosaïque ».

⁽⁴⁾ Les nombreux hadiths sur le sujet ont certainement contribué à façonner cette mentalité de perpétuel passant ou étranger. Citons par exemple celui-ci : « Cherchez la science jusqu'en Chine ! ».

Au XV^e siècle, Damas et la Syrie vivent une période de reflux culturel, tandis que le Caire concentre plus que jamais savants et mystiques. Les sultans stimulent cette vitalité en invitant des personnalités venant de divers horizons. Cette métropole devient de façon très nette un passage obligé dans le cursus des provinciaux syriens. Les grands '*ulamâ*' et soufis égyptiens qu'elle abrite sont sans doute les plus prestigieux de l'aire islamique.

2.2.2. Les grands courants du sunnisme mamelouk

Après la *Reconquista* ayyubide du domaine fatimide, les mamelouks continuent l'œuvre de Saladin et de ses descendants : ils renforcent le bastion du sunnisme qu'est devenu le proche-Orient. Gouvernants et '*ulamâ*' s'accordent pour ne laisser aucune brèche ouverte au chiisme ou à la philosophie hellénistique (*al-falsafa*). Ce sunnisme est nourri de l'amour et de la dévotion portés au Prophète. Ceci se manifeste surtout par l'importance donnée à l'étude du hadith. Damas s'est spécialisée dans cette discipline aux XIII^e et XIV^e siècles, avec notamment Ibn Salâh, l'imam al-Nawawî, al-Dhahabî et al-Subkî, puis l'intérêt qu'elle suscite se généralise dans l'ensemble du domaine mamelouk. Au XV^e siècle, ses représentants illustres sont Ibn Hajar, Sakhâwî et Suyûtî.

Le sunnisme se compose, à cette époque, de deux principaux courants :

- Le premier, l'**acharisme**, constitue l'école de théologie dogmatique dominante au moyen-Orient, devant le maturidisme. L'acharisme est adopté et défendu surtout par les '*ulamâ*' du rite juridique chafiiite, mais on ne saurait pour autant les assimiler l'un à l'autre.
- Le second courant est le **hanbalisme**, rite juridique mais également école théologique. Ce mouvement traditionaliste est solidement implanté à Damas, depuis la fondation du quartier de Sâlihiyya par la famille des Banû Qudâma al-Maqdisî. Dans cette ville naît le **néo-hanbalisme**, rénovation du hanbalisme pour certains, déviation de cette doctrine pour d'autres. Ibn Taymiyya (m. 1328), son promoteur, aura une grande influence en Syrie sur des hanbalites (Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ibn Rajab) mais aussi sur des chafiiites (al-Dhahabî, Ibn Kathîr, Ibn Hajar).

Acharisme et hanbalisme s'opposent parfois, mais sont unis contre le mu'tazilisme, le chiisme et la *falsafa*. Leurs différences s'estompent d'ailleurs à la fin de l'époque mamelouke, car le soufisme dans lequel s'engagent de plus en plus les hanbalites constitue en quelque sorte un trait d'union entre eux. L'arrivée des ottomans et l'officialisation du rite hanafite portent surtout préjudice au hanbalisme, et les œuvres d'Ibn Taymiyya resteront longtemps interdites. Cette disgrâce est principalement due au fait que le docteur syrien avait condamné Ibn 'Arabî et son école, alors que les ottomans vénéraient le maître andalou bien avant la conquête du territoire mamelouk.

2.2.3. La production littéraire : héritage culturel, encyclopédisme et polygraphie

L'époque mamelouke se caractérise dès ses débuts par une grande production littéraire. La culture de cette époque est en effet marquée par le souci de sauver et de classer l'héritage culturel arabe, et c'est le plus souvent grâce aux travaux des temps mamelouks que les siècles postérieurs ont connu cet héritage culturel. Il n'est donc pas étonnant que l'encyclopédisme ait caractérisé cette production. Pour leurs besoins d'enseignement et de judicature, les '*ulamâ*' ont cherché à composer des instruments de travail exhaustifs, de grandes synthèses en matière de lexicographie (*Lisân al-'arab* d'Ibn Manzûr), de commentaire coranique (*tafsîr*), de tradition prophétique (*hadîth* : *Fath al-bârî* d'Ibn Hajar), de sciences du droit (*fiqh* : l'ensemble des fatwas d'Ibn Taymiyya), dont certaines, d'une grande rigueur intellectuelle, sont restées des références jusqu'à nos jours.

Savants et soufis de la fin de l'époque mamelouke voient en al-Ghazâlî (m. 1111) le fruit d'une union entre acharisme et chafiiisme. On ne s'étonnera donc pas qu'il représente pour eux une référence majeure. Son ouvrage fondamental, l'*Thyâ' 'ulûm al-dîn*, fait l'objet de nombreux commentaires et résumés. De

la même façon, l'œuvre juridique de l'imam al-Nawawî (m. 1277) bénéficie d'un grand intérêt, et son *Minhâj*, ouvrage de référence pour le rite chafiite, est couramment appris par cœur.

Les grands commis de l'État mamelouk ont enregistré de leur côté toutes les connaissances profanes que l'homme de plume se devait de posséder, les principales données de la nature et de la culture, les connaissances obligées de l'honnête scribe, la géographie politique des pays, voire les règles de l'administration et celles, encore plus techniques, de la chancellerie d'État (*Subh al-ashâ* d'al-Qalqashandî), dans de volumineuses compositions que l'on n'a pas encore fini d'éditer.

Mais c'est dans le **champ historique et biographique** que la production est la plus remarquable : à l'effort des '*ulamâ*', qui passent naturellement de l'étude des traditions à la composition de chroniques et de dictionnaires biographiques, s'ajoute le souci de l'enregistrement des événements et l'utilisation des archives officielles chez les administrateurs, les émirs ou leurs fils. L'Égypte du XV^{ème} siècle voit fleurir le genre de la « Description des villes et antiquités d'Égypte » (*Khitat*), somme d'histoire urbaine concrète consacrée au Caire par l'élève d'Ibn Khaldûn, l'historien al-Maqrîzî (m. 1442). On ne peut réduire l'activité de cette époque à la production de ces œuvres volumineuses (le dictionnaire biographique le plus volumineux est sans doute le *Wâfi bi l-wafayât* d'al-Safadî, qui comporte trente volumes) : on doit y ajouter un souci de la vulgarisation s'exprimant dans de très courts traités abordant les sujets les plus divers, qui sont diffusés parfois très loin.

La **polyvalence** des '*ulamâ*' constitue une autre caractéristique majeure de l'époque. Nous avons vu que les auteurs de nos sources sont à la fois juristes (*fuqahâ*), historiens, hagiographes, poètes, métaphysiciens, pamphlétaires... Tout musulman lettré doit embrasser un grand nombre de sciences, qu'elles concernent directement la religion ou non.

Un savoir basé sur la mémoire

Rappelons que l'apprentissage, dans la culture arabo-islamique, est fondé à un haut degré sur la mémoire ; l'étudiant doit ingérer les livres de référence dans chaque branche du savoir. L'arabe quelque peu cultivé connaît par cœur des centaines sinon des milliers de vers de poésie, et le Coran est en général retenu avant l'âge de dix ans.

L'« honnête homme » doit pouvoir écrire dans les domaines les plus divers du savoir ; c'est l'anti-spécialisation. À la fin de l'époque mamelouke notamment, les biographes ne mentionnent jamais une ou deux disciplines pour un savant, mais ils indiquent que ses compétences se partagent (*sharaka fi*) en diverses sciences – il maîtrise bien sûr certaines plus que d'autres (*kâna al-ghâlib 'alayhi...*).

Le volume du savoir atteint des proportions telles qu'il ne peut plus être conservé dans les mémoires ; des auteurs l'enregistrent alors dans des sommes (nous pensons à la *Nihâyat al-'arab fi funûn al-adab* d'al-Nuwayrî, par exemple,

ou aux *Masâlik al-absâr fi mamâlik al-amsâr* d'al-'Umarî). Malgré la variété des sujets traités, ces ouvrages s'inscrivent tous dans le cadre encyclopédique de la culture de leur temps. À la fin de l'époque mamelouke, le Syrien Ibn 'Abd al-Hâdî (m. 1503) présente, dans son compendium intitulé *Zabad al-'ulûm* (*La Quintessence des sciences*), une cinquantaine de disciplines rangées par ordre alphabétique.

Le modèle par excellence du polygraphe de cette période, mais aussi pour l'ensemble de l'Islam, est certainement **Suyûtî** (m. 1505) dont on peut dire, sans exagération, qu'aucun des domaines du savoir musulman n'a échappé à son acribie et qu'il s'est essayé quasiment à tous dans l'écriture, avec une remarquable capacité de synthèse. Selon les critères retenus pour considérer un écrit comme un ouvrage, la liste de ses œuvres comporte jusqu'à 900 titres. Il se considérait lui-même comme un *mujtahid*, ce qui fut violemment contesté par la majorité de ses contemporains, d'autant plus qu'il prétendait que pour avoir cette qualité il fallait connaître la logique – car il était aussi logicien, comme en témoignent deux de ses ouvrages qu'il a consacrés à cette matière. Il pensait, ou du moins espérait, être le « rénovateur » du XV^{ème} siècle. Il faut savoir, en effet, que selon une tradition attribuée au Prophète, Dieu envoie au début de chaque siècle un « rénovateur », compris évidemment comme un restaurateur de l'orthodoxie, dont la pensée et les écrits contribuent à remettre les musulmans dans « la voie droite ».

Les livres de Suyûtî, bien que souvent peu originaux, n'en sont pas moins importants car ce sont de véritables conservatoires dans lesquels l'on trouve des citations d'ouvrages, soit disparus, soit non encore édités, ou des états de la question sur le sujet traité. Plusieurs de ses décisions juridico-théologiques (fatwas) constituent des compendiums sur la matière abordée. Il écrivit aussi de nombreux pamphlets contre certains de ses contemporains. Son influence dans la transmission du savoir dépassa largement l'Égypte, et s'étendit même à l'Afrique noire, des étudiants ou des savants de cette partie du monde lui rendant visite en allant au pèlerinage.

On lui doit plusieurs recueils de traditions prophétiques, dont certains plus petits, ordonnés par thèmes, un ouvrage de méthodologie du droit, un recueil de décisions juridiques ou théologiques, des ouvrages de mystique, une histoire des califes, un livre des « classes » d'exégètes, plusieurs ouvrages sur le Prophète, maints recueils biographiques sur les savants d'Égypte ou sur les grammairiens et hommes de lettres, une somme exégétique dans laquelle il a consigné pour chaque verset les traditions exégétiques du passé, de nombreux ouvrages de philologie ou de grammaire (matières dans lesquelles il excellait), beaucoup de livres qui ressortissent aux belles-lettres, des « séances » (*maqâmât*), des compilations poétiques, par exemple sur les poèmes ou les vers écrits par des femmes, plusieurs livres d'érotologie, d'astronomie, de logique, etc.

Religieuse ou profane, la production littéraire de l'époque mamelouke est trop abondante pour avoir été d'un niveau égal. L'esprit ou le goût littéraire ne trouvent pas nécessairement leur compte dans les catalogues de miracles, les innombrables recueils de magie, ou les récits romanesques de la partie égyptienne des *Mille et une nuits* que boude le public arabe lettré. Et cependant, dans le bilan de cette époque, au-delà des évolutions politiques, plus que ces monuments souvent mamelouks qui donnent jusqu'à nos jours leur aspect particulier aux villes du proche-Orient, le legs culturel est ce qui a été le moins facilement remplacé dans les siècles suivants, ce qui a le plus compté.

2.2.4. La place de la femme

En dépit de certaines idées reçues, les femmes sont bien présentes dans la vie scientifique et spirituelle de l'époque. La plupart des '*ulamâ*', en effet, ont étudié auprès de « femmes savantes ». Les plus notoires parmi eux, comme Ibn Hajar, Sakhâwî et Suyûtî, ne s'en cachent point, et reconnaissent même que certaines de leurs congénères féminines surpassent les hommes.

Sakhâwî consacre le douzième et dernier volume de son *Daw' lâmi'* – soit un millier de biographies – aux femmes qui ont joué un rôle social et intellectuel au cours du XV^e siècle. Lui-même déclare avoir reçu une formation théologique auprès de vingt d'entre elles.

Les « femmes savantes » se distinguent surtout, à Damas comme au Caire, dans la discipline du *hadîth*, ou science de la tradition prophétique. Dès le début de la période ayyubide, elles tiennent des séances d'enseignement chez elles ou dans les lieux publics de la vie religieuse, et accordent des autorisations (*ijâza*) à certains de leurs étudiants.

« Lorsqu'elle mourut, la compétence des Égyptiens dans la transmission du *hadîth* faiblit considérablement », reconnaît Sakhâwî à propos de Sârra Bint Jamâ'a. De son côté, Suyûtî confesse avoir étudié le *hadîth* sous la direction de douze femmes.

Références bibliographiques

Ibn Hajar al-'Asqalânî (s. d.). *Al-Durar al-kâmina fî a'yân al-mi'a al-thâmina*. Beyrouth : Dar al-fikr (vol. VI, p. 399).

A. 'Abd al-Râziq (1973). *La femme au temps des Mamlouks en Égypte*. Le Caire : IFAO (pp. 70-71).

Référence bibliographique

Al-Daw' al-lâmi' fî a'yân al-qarn al-tâsi' (s. d.). Beyrouth : Dar al-kutub al-'ilmiyya (vol. XII, en de nombreuses occurrences).

Référence bibliographique

L. Pouzet (1988). *Damas au VII^e/XIII^e siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (p.191 et pp. 398-400).

Référence bibliographique

Al-Daw' al-lâmi' fî a'yân al-qarn al-tâsi' (s. d.). Beyrouth : Dar al-kutub al-'ilmiyya (vol. XII, p. 52).

Dans des circonstances exceptionnelles, une femme peut prononcer la *khutba* du vendredi. C'est ce qui advint à al-'Alîma (« la savante »), qui fit le prêche à Damas à l'occasion du décès du sultan ayyubide al-'Âdil, en 1218. Chose plus étonnante encore, ces « femmes savantes » portent parfois, semble-t-il, un grand turban, signe de distinction majeur – et habituellement masculin – dans la société islamique traditionnelle.

Des personnalités se dégagent, telle 'Â'isha al-Ba'ûniyya⁵ (m. 1516), à la fois poétesse, enseignante, mufti et soufie. Car les femmes participent à la vie spirituelle. Elles s'associent aux séances de *dhikr* des confréries, ou organisent leurs propres réunions. Certaines reçoivent le titre de *shaykhât*. Les maîtres soufis qui se sont exprimés sur ce point attestent que la femme peut atteindre les degrés supérieurs de la sainteté.

Exemple

Voici cette « gnostique » d'Alexandrie, à qui l'on attribue la virilité spirituelle, celle qui fait appeler les soufis réalisés « les Hommes » (*al-rijâl*) ; alors qu'elle expérimente un état d'union mystique, elle dit à son mari : « Qui, d'entre nous, est l'homme, et qui est la femme ? ».

2.2.5. Une époque de déclin culturel ?

Un des griefs retenus fréquemment par les orientalistes comme par les auteurs arabes contre la culture de la fin de l'époque médiévale est l'absence de production originale. De génération en génération, la pensée se serait sclérosée, les auteurs ne faisant que suivre les voies déjà tracées, comme l'indiquent les interminables « compléments » (*dhayl*) aux œuvres anciennes. C'est « l'ère des commentaires et des sur-commentaires » (*'asr al-shurûh wa l-hawâshî*), expression qui s'applique surtout à la période ottomane. On pourrait ainsi établir une proportion inversée entre la quantité (l'énorme production) et la qualité (absence de création, de mouvement dans la pensée).

Louis Gardet, par exemple, dans un colloque dont les conclusions auraient besoin d'être revues aujourd'hui, situe le début de l'ankylose au IX^e/XV^e siècle. Il explique cet immobilisme en partie par le fait que « l'esprit même d'une oligarchie militaire, quelle qu'elle soit, est rarement favorable au développement de la pensée », et N. Ziadeh évoque comme cause le contrôle de l'État mamelouk sur la vie intellectuelle. Une telle vision nous semble à la fois exagérer l'impact de ce contrôle, et minimiser la participation des émirs et de leurs fils à la culture.

Références bibliographiques

Louis Gardet (1957). « De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam ? », in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris : Besson et Chantemerle (pp. 93-105).

N. Ziadeh (1964). *Damascus under the Mamlûks*. Norman : University of Oklahoma Press (pp. 99-100).

Référence bibliographique

L. Pouzet (1988). *Damas au VII^e/XIII^e siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq (p. 398).

⁽⁵⁾ N. al-Ghazzî (1945). *al-Kawâkib al-sâ'ira bi a'yân al-mi'a al-'âshira*, édité par Jibrâ'il Jabbûr. Beyrouth : Dar al-Afâq al-jadîda (vol. I, pp. 287-292).

Référence bibliographique

Ibn 'Atâ' Allâh (1998). *La sagesse des maîtres soufis*, présenté et traduit par É. Geoffroy, Paris : Grasset (pp. 235-236 et 294).

Suyûtî représente pour Gardet le modèle de cette léthargie culturelle. C'est d'abord oublier que l'œuvre du polygraphe égyptien constitue un maillon essentiel dans la transmission du patrimoine islamique médiéval, ce dont Suyûtî était tout à fait conscient. C'est ensuite négliger l'apport personnel du savant sur le plan scientifique, dont témoignent son plaidoyer en faveur de la réouverture des « portes de l'*ijtihâd* » ou encore son rôle de pionnier dans l'intégration du soufisme à la culture islamique. En outre, la personnalité de Suyûtî présente des aspects modernes, comme sa formation en partie autodidacte et son désir de toucher des publics divers par des écrits à large diffusion : on peut parler à son égard de savant post-médiéval.

Par l'adaptation qu'ils font de leur patrimoine, les grands auteurs de l'époque mamelouke ne participent-ils pas à cette modernité ? Les œuvres d'al-Nawawî, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ibn Hajar et Suyûtî constituent la culture livresque largement diffusée du musulman contemporain ; il n'y a qu'à parcourir les stands des foires du livre arabe à Damas ou au Caire pour s'en convaincre. Ainsi la civilisation islamique, plurielle dans ses expressions et universelle dans ses dimensions et significations, après plus de sept siècles de grandeur et de partage avec les autres civilisations, a laissé des traces encore vivantes qui appellent au renouveau et à l'interprétation.

Bibliographie

Ayalon, David (1996). *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*. Paris : PUF.

Clot, André (1996). *L'Égypte des Mamelouks*. Paris : éd. Perrin.

Geoffroy, Éric (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas/Paris : IFEAD.

Geoffroy, Éric (2003). « Les hommes de religion dans le Moyen-Orient ayyoubide et mamelouk (XII^{ème}-XIV^{ème} siècles) », in *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*. Paris : Flammarion (pp. 93-108).

Pouzet, Louis (1988). *Damas au VII^{ème}/XIII^{ème} siècle, Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth : Dar al-Machreq.

