HAL
open science

Le bayt à l'époque mamlouke. Une entité sociale à revisiter

Mathieu Eychenne

▶ To cite this version:

Mathieu Eychenne. Le bayt à l'époque mamlouke. Une entité sociale à revisiter. Les Annales Islamologiques, 2008, 42, pp.275-296. halshs-00370217

HAL Id: halshs-00370217
https://shs.hal.science/halshs-00370217v1

Submitted on 8 Jan 2013

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

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

INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

حوليات إسلامية

Annales islamologiques

42 • 2008

Dossier : Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le Dār al-islām médiéval (VIIe-XVe siècles)

	IX	Abstracts.
Dossier sous la responsabilité de Vanessa Van Renterghem		**G[illegible]on sociale dans le *dār al-islām* médiéval (VIIe-XVe siècles).**
Vanessa Van Renterghem	XXIX	Introduction.

1. Catégories et catégorisations : des sources au travail de l'historien.

Cyrille Aillet	1	Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles).
Maribel Fierro	29	Genealogies of Power in Al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries.
Annliese Nef	57	La désignation des groupes ethniques de la Sicile islamique dans les chroniques en langue arabe : source d'information ou *topos* ?
Sarah Bowen Savant	73	"Persians" in Early Islam.
Boris James	93	Ethnonymes arabes (*ʿağam, ʿarab, badw, turk, …*) : le cas kurde comme paradigme des façons de penser la différence au Moyen Âge.

2. Visions normatives et réalités sociales.

Arietta Papaconstantinou	127	Between *Umma* and *D*[illegible]. The Christians of the Middle East under the Umayyads.
Mathieu Tillier	157	La société abbasside au miroir du tribunal : égalité juridique et hiérarchie sociale.
Christina De La Puente	187	Slaves in Al-Andalus through Mālikī *Wathā'iq* Works (4th–6th Centuries H/10th–12th Centuries CE): Marriage and Slavery as Factors of Social Categorisation.

3. *Fonctionnement des groupes et construction des identités.*

Antonella Ghersetti	**213**	La représentation des pique-assiette dans la littérature d'*adab*.
Vanessa Van Renterghem	**231**	Le sentiment d'appartenance collective chez les élites bagdadiennes des ve-vi^e^/xie-xiie siècles.
Allaoua Amara	**259**	La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (xie-xve siècle).
Mathieu Eychenne	**275**	Le *bayt* à l'époque mamlouke. Une entité sociale à revisiter.

VARIA

Roberta Cortopassi, Roland-Pierre Gayraud	**299**	Un fragment d'Istabl ʿAntar et les tapis de Fustat.
Daniel Crecelius, Gotcha Djaparidze	**313**	Georgians in the Military Establishment in Egypt in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.
F.-X. Fauvelle-Aymar, Bertrand Hirsch	**339**	Établissements et formations politiques musulmans d'Éthiopie et de la corne de l'Afrique au Moyen Âge : vers une reconstruction.
Axelle Rougeulle	**377**	Ḥayrīǧ, Šarwayn, Ḫalfāt, les ports anciens du Mahra (Yémen, *c.* ixe-xiie siècles).
Frédéric Imbert	**409**	Une nouvelle inscription de Saladin sur la muraille ayyûbide du Caire.

متنوّعات

محمد نصر عبد الرحمن	**١**	الحياة الاقتصادية فى الهند فى عصر بنى تغلق (٧٢١-٨١٦ هـ/ ١٣٢١-١٤١٤م).
هبة محمود سعد عبد النبى	**٢٥**	الزواج في أسر سلاطين المماليك.
عبد الرحيم خلف عبد الرحيم	**٤٩**	دراسة فى الفنون المملوكية من خلال منشآت وتحف الأمير طقزدمر الحموى.

MATHIEU EYCHENNE

Le *bayt* à l'époque mamlouke

Une entité sociale à revisiter

La maison militaire (*bayt* pl. *buyūt*), « institution centrale et essentielle de la société mamlūke tant sous les Ottomans que sous le sultanat [1] », est, en tant qu'« unité de base du groupe mamlūk [2] », un élément fondamental de la structuration de l'élite militaire et de l'armée. Une définition classique de la maison militaire désigne en premier lieu « les Mamlūks acquis, formés et affranchis par un maître (*ustāḏ*) à qui ils restaient attachés par loyauté et, plus officiellement, par un lien juridique de clientèle (*walā'*) [3] ». Comme l'a montré M. Chapoutot, l'appartenance à la maison militaire et le rattachement à un maître permettaient à ses membres de se reconstruire une identité [4]. Vendus ou capturés dès l'enfance, coupés de leurs racines et islamisés, les Mamlouks recréaient des liens de parenté élective, une famille d'adoption, et cultivaient, autant qu'il leur était possible, leurs différences. Introduits dans la maison – celle du sultan ou celle d'un émir – comme esclaves militaires, ils étaient, pendant comme après leur formation, élevés avec les enfants du maître (*maḫdūm*), et bénéficiaient parfois auprès de lui d'une plus grande sollicitude que ses propres enfants. Le maître était leur père de substitution (après le marchand qui les avait achetés), il les mariait souvent avec ses propres filles sinon avec ses esclaves femmes de même origine. Ils recréaient ainsi dans la maison un microcosme, entièrement dévoué à la cause du maître de maison [5]. Les liens de camaraderie (*ḫušdāšiyya*) tissés avec ceux qui avaient été capturés et éduqués en même temps qu'eux, étaient aussi des éléments essentiels à leur équilibre, leur permettant de se reconstruire une identité. Les eunuques du

1. Holt, « Mamlūks », p. 310.
2. Chapoutot-Remadi, « Liens propres et identités séparées », p. 176.
3. Holt, « Mamlūks », p. 310.
4. Chapoutot-Remadi, « Liens propres et identités séparées », p. 175-185.
5. *Ibid.*, p. 176.

harem pour ceux qui avaient été élevés dans les maisons ou de la chambrée pour ceux qui étaient encasernés, constituaient un autre point d'ancrage. Enfin, l'homosexualité qui liait souvent, en dépit des interdits, le maître à son favori, ou les mamlouks entre eux, générait à son tour des proximités et des solidarités particulières. L'émancipation qui couronnait l'existence des plus chanceux ou des plus braves d'entre eux, leur permettait d'accéder à leur tour à l'émirat et au statut de maître d'une maison militaire contribuant à reproduire le système. À l'intérieur de la maison, ou de l'ensemble même de l'élite militaire mamlouke (du simple mamlouk toujours esclave au grand émir affranchi et même au sultan), une hiérarchie subtile faite de références à l'ethnie, à l'ancienneté, au grade, à la faveur plus ou moins grande du maître, structure le groupe. La force de ces liens recréés dans la servitude et idéalisés garantissait la cohésion du groupe tout entier en dépit des rivalités, du factionalisme et des affrontements inévitables suscités par la nécessité de conquérir une place enviable sinon la première place [6].

La maison (*bayt*) en tant qu'entité sociale était visible dans l'espace urbain par la construction d'une demeure (*dār*) ou d'un palais (*qaṣr*) par l'émir. Cette inscription dans la ville lui conférait une dimension sociale plus large que celle d'une simple entité militaire dans la mesure où ces demeures rassemblaient des individus de conditions sociales et de statuts juridiques extrêmement divers. Les grandes demeures des émirs étaient non seulement des lieux de résidence mais également des lieux de vie et de sociabilité qui permettaient à l'émir de rendre visible toute sa puissance sociale et politique. La maison peut être décrite comme une manifestation et un symbole d'incarnation de soi [7], la demeure mamlouke doit se concevoir comme la matérialisation de la *makāna* et de la *waǧāha* de son fondateur autrement dit de son capital symbolique, comme l'espace domestique où s'agence le service (*ḫidma*) rendu à l'émir par ses serviteurs, ses clients, ses compagnons (*ḫūšdāš*) et ses partisans. C'est le lieu où s'organise la *ṣuḥba* et les autres formes quotidiennes ou occasionnelles de sociabilité que l'émir entretient avec ses amis, ses clients et ses dépendants. Toute la munificence du maître se manifeste et les gens se massent à sa porte lorsqu'il y tient conseil (*maǧlis*) afin de solliciter son intercession, sa médiation, ou simplement sa générosité. La maison apparaît donc comme la concrétisation des liens tissés par son fondateur avec les plus grands, l'expression d'une position d'éminence et d'influence acquise auprès du sultan et le moyen lui permettant de constituer sa propre clientèle et d'asseoir son prestige social. Ces liens multiples (électifs et affectifs, matrimoniaux, de dépendance et de clientèle, de compagnonnage, etc.) fédèrent autour de l'émir une multiplicité d'individus aux statuts juridiques et aux fonctions différentes, tous ceux qui, de près ou de loin, vivent par et pour la maison. Tous n'habitent pas, bien entendu, la demeure du maître, mais tous font, d'une manière ou d'une autre, partie de sa maison au sens social du terme.

Le *bayt*, centré et hiérarchisé autour de l'émir mamlouk qui l'a fondé, correspond donc à une entité militaire, politique, sociale et économique construite par et pour l'émir lui-même dont la cohésion et la cohérence reposent sur la base des liens personnels que celui-ci, en tant

6. *Ibid.*, p. 175-185.

7. Luz, « Urban Residential Houses in Mamluk Syria », p. 339.

que maître, entretient avec chacun des membres de la maison. Par conséquent, le *bayt* a également une incidence sur la structuration des autres groupes sociaux. Les liens de clientèle et d'interdépendance qui se créent en son sein, gages de la solidité de son tissu social, entraînent l'émergence d'intérêts et de solidarités permettant de façonner le sentiment d'une appartenance commune.

Le vocabulaire des relations sociales

Dans la maison de l'émir, sociabilité et solidarité

Une étude détaillée du vocabulaire employé pour désigner les parents plus ou moins proches, les dépendants, les clients et toutes les personnes gravitant autour de l'émir et formant son entourage, permet de montrer l'étendue des liens et des solidarités contractés dans le cadre des maisons des émirs, mais ne permet toutefois pas à elle seule d'en saisir toutes les nuances [8]. Certains des termes se placent au niveau des liens familiaux ou affectifs et relèvent de la sociabilité comme *aṣḥāb* (amis, camarades, compagnons); *aḥbāb* (amis, proches, parents) ; *aqārib* (proches, siens, famille) ; *atrāb* (amis d'enfance, pareils, congénères) ; *ʿušarāʾ* (amis, associés, compagnons, camarades, familiers) ; *ḫulaṭāʾ* (ici dans le sens de compagnons, associés). D'autres termes font plutôt référence à un lien fondé sur la dépendance comme *tābiʿ* pl. *atbāʿ* (partisan, homme de paille, subalterne, disciple) ; *alzām* [9] (compagnons inséparables) ; *muḍāfūn* (ceux qui se joignent, qui s'ajoutent) ; *isbāb* (clients, ceux qui sont liés, attachés) [10] ; *taʿallāq* (sous-ordres, dépendants, ceux qui sont attachés à quelqu'un). L'expression « ceux qui trouvent refuge chez lui (*man yalūḏu bihi*) » est encore plus indéfinie, *lāḏa, yalūḏu bi* signifiant « s'abriter dans, chercher refuge, recourir à, se retrancher ».

Ces termes définissent différents cercles d'appartenance des individus qui côtoient la maison d'un émir. Ils évoquent en premier lieu ce qui est de l'ordre du « privé » ou « particulier » (*al-ḫawāṣṣ* [11]) d'un émir ou d'un sultan. En d'autres termes, les individus affectés à son usage exclusif et dont il est le propriétaire (mamlouks, *ǧāriyya*-s, etc.). Puis, ces termes font également référence à la parenté (*ahl*) plus ou moins proche et plus ou moins naturelle, *ahlihi*, (« ses gens ») peut signifier la parenté mais aussi dans un sens plus large, tous ceux sur lesquels l'émir

8. Eychenne, *Une société clientéliste dans le Proche-Orient médiéval*, p. 55.

9. La signification de ce terme collectif reste vague. Pour une tentative de définition du terme *alzām*, voir Richards, « Mamluk Amirs and Their Families and Households », p. 35-36. Les *alzām* (sing. *lāzim*) sont à distinguer des Mamlouks d'un émir. Peut-être, s'agissait-il d'individus, qui, se retrouvant sans emploi après le décès de l'émir qui les employait, entraient de manière volontaire et libre au service d'un nouveau maître. Pour D.S. Richards « *this word may or may not have had any technical sense. However, [I] do not rule out the possibility that it referred to individuals who had bound themselves to a master under some (perhaps lengthy) contract of service, as opposed to their having been purchased* ». Plusieurs exemples donnés par Richards montrent que les *alzām* résidaient vraisemblablement dans la maison de l'émir.

10. Le terme vient de *sabab* (pl. *asbāb*) qui signifie « lien, attache, lien de parenté ».

11. Orhonlu, « Khāṣṣ », p. 1125. Le mot *ḫāṣṣ* (pl. *ḫawāṣṣ*) apparaît dans la littérature turque du XIIIe siècle pour désigner une personne proche du souverain ou une chose lui appartenant.

exerce une autorité « paternelle ». Il convient cependant de noter que l'on retrouve des termes identiques lorsqu'il s'agit de décrire les personnes qui composent l'entourage d'un notable civil [12]. Enfin, ils caractérisent les relations construites et acquises par l'émir (clientèles, réseaux).

Dans la maison d'un émir, se côtoyaient : la famille (parents, épouses, enfants), les esclaves militaires (mamlouks), les eunuques (*ṭawāšī* [13], *ḫuddām* [14]), les serviteurs domestiques de condition servile ou libre (*ʿabīd* et *ǧawārī*), les administrateurs civils (*wukalāʾ*, *kuttāb*, *mubāširūn*), les clients, les dépendants, les courtisans, les amis, ou les compagnons (*ḫušdāšiyya*) de l'émir. C'est ainsi que « [la maison] réunit un certain nombre d'hommes et de femmes dont le premier souci est d'être nombreux, solidaires et tous embarqués dans la grande aventure qui peut mener à la richesse et au pouvoir suprême [15] ».

Il existe donc, au sein de la maison, le sentiment de défendre des intérêts communs, un destin collectif, à travers lequel chacun peut espérer se construire un destin individuel. La notion d'intérêt ne renvoie pas à une catégorisation sociale ou à l'appartenance à un groupe social, puisque, nous l'avons vu, la maison est une entité qui transcende les groupes sociaux, réunissant dans une même structure des individus issus de toutes les catégories, et qui, par cette appartenance, se constituent chacun à son échelle un capital symbolique.

Une des caractéristiques du capital symbolique tel qu'il se manifeste dans la société *mamlouke* réside en effet dans l'établissement d'un lien personnel avec une personne jouissant d'un certain pouvoir et d'une certaine autorité. Le sultan, les grands émirs ou les hauts fonctionnaires étant les principaux détenteurs de capital symbolique, aussi bien que de capital économique, attiraient tout naturellement les offres de service. Il convient donc de tenter d'étudier plus en détail le vocabulaire utilisé pour décrire la nature de la relation personnelle qui s'établit entre deux individus dont la position sociale est inégale. Pour ce faire, nous nous concentrerons sur les liens unissant les civils aux militaires. Le vocabulaire utilisé dans les textes n'est pas spécifiquement – ou plutôt pas uniquement appliqué aux relations de ce type et fait référence à des pratiques communes à l'ensemble des membres de la société *mamlouke*.

12. Voir à titre d'exemple al-Ǧazarī, *Tārīḫ* II, p. 534. En 732/1333, lorsque les fils (*awlād*) du *qāḍī l-quḍāt šāfiʿī* ʿAlam al-Dīn al-Iḫnāʾī quittent Damas pour se rendre en Égypte, ils sont accompagnés de près de 70 personnes appartenant à l'entourage de leur père. L'auteur décrit l'hétérogénéité du groupe de la façon suivante : « (…) *sāfarū awlādu qāḍī l-quḍāt ʿAlam al-Dīn al-Iḫnāʾī al-Šāfiʿī wa ahluhu wa ʿabīduhu wa ġilmānuhu wa ǧamāʿatuhu wa hum naḥū sabʿīn nafar min Dimašq ilā Miṣr baʿd ṣalāt al-ẓuhr* (…). » On distingue ainsi deux termes caractérisant des membres de la parenté ou de la famille (*awlād*, *ahl*) et deux termes mentionnant des individus au service du cadi (*ʿabīd*, *ġilmān*). En ce qui concerne le terme *ǧamāʿa*, sa signification précise est difficile à établir. S'agit-il d'un groupe d'amis ou de disciples ou bien de soldats composant sa garde personnelle ?

13. Pellat, « Khaṣī », p. 1118. Selon al-Maqrīzī, le terme *ṭawāšī* vient du turc *ṭābūšī* et de l'ottoman *tapuġči*, qui signifie « serviteur » et désigne également en Égypte une position militaire dans la garde rapprochée.

14. Weinsick, « Khādim », p. 931. Le terme *ḫādim* (pl. *ḫuddām*), qui vient de l'arabe *ḫadama*, qui signifie « *servir* (un maître) », et désigne un serviteur, un domestique. Selon Weinsick, « il a acquis par euphémisme, d'abord en arabe, le sens d'eunuque, de sorte qu'il demeure souvent ambigu. À côté des esclaves, *ʿabd*, il y a toujours eu dans l'islam des serviteurs libres ».

15. Chapoutot-Remadi, « Liens propres et identités séparées », p. 176.

Les échelons de l'ascension sociale

Si faire partie d'une maison facilite l'ascension sociale, il est intéressant de s'interroger sur le processus qui permettait à des civils de s'introduire dans la maison d'un émir jusqu'à faire partie de son entourage le plus proche. Un recours au vocabulaire utilisé dans les sources s'impose donc. La première étape consistait à offrir son service afin de côtoyer un personnage important (ou plus important que soi-même) dans le but de tirer bénéfice de sa position de faveur. Cette étape est fondamentale dans le processus car elle met en jeu une gradation subtile qui permet à un individu de se faire remarquer puis engager. Elle consiste à fréquenter, accompagner puis servir, c'est-à-dire à entrer progressivement dans l'entourage de quelqu'un. Cette étape donnait accès à un emploi au service d'un émir. De simple client, on devenait serviteur. Il restait alors à acquérir une parcelle d'influence ; pour cela, il fallait satisfaire son patron dans la fonction à laquelle on était affecté de façon à gagner sa confiance et à obtenir progressivement des prérogatives plus importantes. Enfin, il devenait possible de consolider sa position en obtenant l'amitié de son employeur et en devenant un de ses intimes.

La première étape du processus, qui consiste à entrer dans l'entourage du sultan ou des émirs *mamlouks*, est exprimée par l'utilisation du verbe *iltaṣaqa bi* dont le sens est « s'agglutiner à, se coller à, s'incruster, adhérer à ». Le terme *iltiṣāq* désigne par conséquent l'adhérent, ou plutôt dans ce contexte, le client[16]. Le lien (*ṣila*) qui s'instaure entre deux individus est exprimé par le terme *ittaṣala bi* (se lier à, s'attacher à) souvent employé dans des expressions comme *ittaṣala bi-ṣuḥbat al-amīr* (se lier à la suite d'un émir) ou *ittaṣala bi-ḫidmat al-amīr* (se lier au service de l'émir). Le lien, alors évoqué, introduit l'établissement d'une relation hiérarchique entre deux individus de rang inégaux. Ḏubyān Nāṣir al-Dīn dit Ibn al-Šayḫī, selon Ibn al-Ṣuqāʿī, gagna les faveurs de l'émir Baybars al-Ǧāšankīr qui alla jusqu'à le nommer gouverneur du Caire (*wālī*). Il s'attacha à lui et, après avoir été son auxiliaire et son bras droit, il accéda à la fonction de vizir[17].

L'emploi du terme *iḫtaṣṣa bi* (être / devenir particulier / privé / propre / spécifique) semble quant à lui faire référence à l'entrée d'un individu dans un cercle de plus grande proximité, celui où s'établissent des liens d'intimité et où se développe l'affinité permettant de bénéficier de manière directe des retombées du prestige de celui que l'on sert[18].

16. Le terme est employé par Ibn al-Dawādārī pour évoquer les différentes étapes de la carrière d'un des clients de l'émir ʿAlī Ibn Hilāl al-Dawla, inspecteur des bureaux de l'administration sultanienne (*šādd al-dawāwīn*) en Égypte : ʿAbd Allāh al-Barīdī, juif samaritain connu avant sa conversion à l'islam sous le nom d'Ibn Sadīd al-Sāmirī, fut le client de différents émirs et administrateurs civils de l'État *mamlouk* comme l'émir Arslān al-Dawādār al-Nāṣirī, le *nāẓir al-ḫāṣṣ* Karīm al-Dīn al-Kabīr, le *kātib al-sirr* ʿAlī ʿAlāʾ al-Dīn Ibn al-Aṯīr, le *nāẓir al-ḫāṣṣ* al-Tāǧ Isḥāq ʿAbd al-Wahhāb et avant d'entrer au service du *šādd al-dawāwīn* Ibn Hilāl al-Dawla. Cf. Ibn al-Dawādārī, *Kanz*, IX, p. 376.

17. Ibn al-Ṣuqāʿī, *Tālī*, nº 110, p. 95 (trad.) & p. 73 (texte arabe). Selon la traduction de Jacqueline Sublet, « (…) il gagna les faveurs de l'émir avec l'émir Rukn al-Dīn Baybars al-Ǧāšankīr qui alla jusqu'à le nommer gouverneur au Caire ; il s'attacha à lui et, après avoir été son auxiliaire et son bras droit, accéda à la fonction de vizir » (*tawaṣṣala ilā l-amīr Rukn al-Dīn Baybars al-Ǧāšankīr ilā an tawallā l-wilāyat bi-l-Qāhira wa iltazama bi-mustaẓahir wa ʿaḍadahu ilā an tawallā l-wizāra*).

18. Al-Ṣafadī, *Aʿyān* III, p. 1516-1517. Ṣafadī donne l'exemple du médecin Muḥammad b. Ibrāhīm Ṣālaḥ al-Dīn Abū ʿAbd Allāh dit Ibn al-Burhān (m. 743 H./1342) qui était intime du *nāʾib al-salṭana*

Pour les auteurs d'époque mamlouke, un administrateur entrait au service (*daḫala l-ḫidma*), se mettait / se plaçait / se liait au service (*ittaṣala bi-ḫidma*), s'attachait au service (*taʿallaqa bi-ḫidma*) d'un sultan, d'un émir ou d'un haut commis de l'État. Ces termes nous suggèrent une action libre et consentie de sa part, à l'inverse d'un *mamlouk*, qui lui, se trouve au service du sultan ou d'un émir par la contrainte. Les émirs comme les civils concevaient leurs liens de loyauté, de dépendance et leurs obligations réciproques comme un service volontaire ou *ḫidma*[19]. Les devoirs relevant de la *ḫidma* n'étaient pas définis dans un sens légal et contractuel, mais s'exprimaient à travers un cérémonial d'hommage et des pratiques qui leur étaient associés. La *ḫidma* se référait en premier lieu aux liens domestiques de la maison (*bayt*). Ce type de gouvernement domestique était le fondement du pouvoir sultanien. La *ḫidma*, rendue quotidiennement au souverain par l'ensemble des grands émirs et des hauts fonctionnaires de l'administration et les principaux dignitaires religieux, telle qu'elle se déroulait au Caire dans l'enceinte de la Citadelle, servait de modèle à des pratiques similaires dans le cadre des maisons des émirs. La plupart des liens de subordination, de dépendance et de clientélisme développés dans le cadre des maisons des émirs étaient, à l'image de la cour du sultan, conçus comme relevant de la *ḫidma*. Le dépendant ou le partisan d'un émir, qu'il soit civil ou militaire, était considéré comme son serviteur. L'émir ou le sultan, au service duquel ils se plaçaient, était le maître (*maḫdūm*) de ses secrétaires et ses administrateurs[20] tout comme il était le maître de ses *mamlouks*.

Les termes *qarraba* (approcher, rapprocher), *qāraba* (être proche, approcher, s'apparenter à, côtoyer) et *dannā / adnā lī* (*approcher, rapprocher, se rapprocher de*) sont utilisés pour décrire l'entrée d'une personne dans l'entourage intime d'un sultan ou d'un émir et introduire la fréquentation assidue : « il avait fait de lui son intime et son familier (*kāna qadd adnāhu wa qarrabahu*) ». La fréquentation des intimes et des familiers, quant à elle, était exprimée par les verbes *lazima bi* ou *lāzama* qui signifient « s'attacher au pas de, accompagner partout / toujours, poursuivre quelqu'un ». À un degré moindre, le verbe *taraddada*, qui signifie « fréquenter quelqu'un souvent », servait à définir une pratique sociale dont la visite (*ziyāra*), et partant, la fréquentation du *maǧlis* d'un émir ou d'un notable, était l'expression la plus courante. Cette fréquentation, bien que régulière, n'était pourtant ni constante ni permanente. Fréquenter la porte de quelqu'un (*lāzama bāb fulān*) était le moyen habituellement employé pour approcher ceux qui possédaient richesse et pouvoir ; ce faisant, on affirmait publiquement sa dépendance vis-à-vis d'eux. Selon Ibn al-Ṣuqāʿī, le secrétaire au bureau à la correspondance (*kātib dīwān al-darǧ*), ʿAbd Allāh b. Muḥammad Fatḥ al-Dīn al-Ḥalabī dit Ibn al-Qayṣarānī, fréquenta ceux qui composaient le gouvernement (*lāzama al-dawla al-ṣāḥibiyya al-Bahāʾiyya*) du *ṣāḥib* ʿAlī

Arǧūn al-Nāṣirī puis, après lui, il devint l'intime de l'émir Tuquztimur (*kāna ḫaṣīṣan bi-l-nāʾib al-amīr Sayf al-Dīn Arǧūn ṯumma innahu iḫtaṣṣa baʿdahu bi-l-amīr Sayf al-Dīn Tuquztimur*).

19. Le terme *ḫidma* appartient aussi bien au vocabulaire du gouvernement politique qu'à celui de la mystique. Sur ce point, voir Garcin, « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte », p. 29.

20. Les secrétaires désignaient eux-mêmes l'émir qu'ils servaient par le terme « *maḫdūm* » (maître) comme le mentionnent les sources rapportant des dialogues.

Bahā' al-Dīn Ibn Ḥinnā grâce auxquels il fit carrière (*taqaddama bihim*). Ils lui confièrent le règlement de leurs affaires (*qaḍā l-ašġāl ʿindahum*) et, parce qu'il était proche d'eux, les gens le servirent (*ḫadamūhu al-nās li-qurbihi minhum*). Ces appuis lui permirent de devenir vizir de Damas (*taraqā ilā an walā l-wizāra*) sous le règne du fils du sultan Baybars, al-Saʿīd Barakat Ḫān, au début de l'année 678/1279. Dès lors, note Ibn al-Ṣuqāʿī, « il se comporta d'une façon tout à fait contraire à ce que les gens pouvaient espérer de lui et fut détesté de tout le monde » au point d'être destitué et renvoyé en Égypte cette même année pour y retrouver son poste de secrétaire au bureau de la correspondance au Caire [21].

On remarque également l'emploi du verbe *ḫālaṭa* qui signifie « vivre en compagnie de, fréquenter, se mêler à » et du substantif *muḫālaṭa* désignant la compagnie, la fréquentation de quelqu'un. Le verbe *taḫālaṭa*, quant à lui, signifie « se fréquenter, se voir » et semble indiquer des pratiques de sociabilité dont l'objet premier n'est pas la recherche du bénéfice social mais plutôt le résultat d'une affinité [22]. Le terme *ʿišra* signifie « communauté, compagnie, intimité, fréquentation, relations amicales et sociales », et à l'instar du terme précédent, semble accorder à la relation qu'il cherche à décrire le même aspect de sociabilité. Le *ʿašīr* (pl. *ʿušarā'*) et le *muʿāšir* sont donc « le compagnon, l'ami, l'associé, le familier ». Cette racine est utilisée sous la forme *ʿāšara* qui signifie « vivre avec quelqu'un, cultiver la société de, fréquenter, avoir des contacts / des relations / des accointances avec, être en contact avec, frayer avec quelqu'un » et sous la forme *taʿāšara*, « se connaître, se fréquenter, se voir ». « *Muʿāšara* » est donc le terme qui désigne « l'accointance, le contact, la pratique des individus, les relations, la fréquentation, la compagnie, l'intimité [23] ».

Pour parachever son ascension, il était primordial d'accroître son influence auprès de celui qu'on avait choisi de servir, le moyen d'y parvenir était de gagner non seulement sa confiance mais aussi son cœur. D'où l'importance que prennent dans les textes, les termes traduisant l'amitié, l'affection, et en général le sentiment de gratitude et de fidélité réciproque qui lie deux personnes. Cette conception « utilitaire » de l'amitié (*ṣadāqa*, *ṣuḥba*) qui suppose à la fois confiance, réciprocité, et échange de services, n'excluait pas bien évidemment l'affection qui peut naître entre des personnages de même rang ou de rangs inégaux, et ne préjuge en rien de la sincérité des sentiments. Elle nous concerne cependant davantage dans la mesure où elle

21. Ibn al-Ṣuqāʿī, *Tālī*, nº 32, p. 32-33 (trad.) et p. 22-23 (texte arabe).

22. Al-Ṣafadī, *Aʿyān* II, p. 328. Ainsi, selon Ṣafadī, le *šayḫ* ʿAbd al-Salām b. ʿAbd al-Qādir Rukn al-Dīn al-Kilānī, grande figure spirituelle de l'époque, mort en 730/1330 à Damas, s'était rendu plusieurs fois au Caire où il fréquentait les émirs (*ḫālaṭa l-umarā'*). Pour un administrateur civil comme le secrétaire Abū Bakr b. ʿAbd al-ʿAḍīm al-Miṣrī dit Ibn al-Raqāqī (m. 710/1310), le fait d'occuper de nombreuses charges en Égypte et en Syrie comme celles d'administrateur du Trésor (*nāẓir bayt al-māl*), d'administrateur des maisons du sultan (*nāẓir al-buyūt*) et d'administrateur des bureaux (*nāẓir al-dawāwīn*), lui permit de forger des alliances et de nouer des contacts avec les « Grands » (*kāna lahu mubāširāt wa ḫalaṭa bi-l-akābir wa muʿāširāt*). Cf. Al-Ṣafadī, *Aʿyān* I, p. 449.

23. Al-Maqrīzī, *Muqaffā* II, nº 810, p. 245. Certains émirs aimaient la fréquentation des ulémas, comme par exemple, l'émir Āqqūš al-Afram, *nā'ib al-salṭana* de Damas, qui « fréquentait les gens de savoir et de lettre » (*kāna yuʿāširu ǧamāʿa min ahl al-ʿilm wa l-adab*) ce qui en retour lui valut d'être fortement aimé des gens de Damas.

joue un rôle fondamental dans les relations sociales et politiques comme le souligne à juste titre M. Chamberlain « ces liens s'exprimaient dans le langage de l'intimité des maisons [...]. On peut le voir particulièrement en examinant comment socialement et politiquement les liens utiles étaient conçus en termes d'amour [affection]. Il y avait des termes plus ou moins interchangeables pour l'amour incluant : *ḥubb, maḥabba* et *mawadda, tawaddud* [...]. Les puissants affichaient publiquement leur amour pour les autres à travers cadeaux, prébendes et honneurs. [...] Étant donné la constante formation et réformation des factions militaires autour des maisons des émirs et des sultans, l'amour était davantage un instrument politique qu'une émotion [24]».

Ainsi, les auteurs puisent constamment dans le registre des émotions et des sentiments pour décrire le lien qui se crée entre deux individus. « Il eut des égards pour lui / il lui montra de la déférence (*akramahu*) » est une expression fréquemment utilisée pour dire qu'une personne entrée dans l'entourage d'un émir ou du sultan se mit à bénéficier de sa protection et de sa sollicitude. Il en est de même pour l'expression *ʿaẓẓamahu* qui signifie : « il lui fit honneur, il l'admira, il chanta ses louanges » ou pour une expression comme « il avait de l'inclination pour untel » (*māla ilā fulān*). On note également l'emploi des expressions *ḥanā ʿalā (éprouver de la sympathie, de la tendresse, avoir un penchant pour) et aṯnā ʿalā (faire l'éloge de, rendre hommage à)*. Ces termes rendent compte de la façon dont l'émir, ou le sultan, exprime ses sentiments à l'égard d'une personne d'un rang inférieur avec laquelle il noue une relation personnelle. Ils expriment la « générosité nécessaire » qui vient sanctionner le statut social d'un individu et le bénéfice social que chacun pouvait tirer des relations entretenues avec des personnes plus puissantes. En contrepartie, les personnes qui entraient dans l'entourage du sultan ou de l'émir contribuaient à son capital symbolique.

Les références à l'amitié qui lie l'émir à son protégé sont relativement nombreuses. Ainsi, le terme *ṣadāqa*, relativement peu fréquent, semble s'appliquer à des relations entre égaux (tels les émirs Salār al-Tatarī et Lāǧīn al-Manṣūrī, devenu sultan sous le nom d'al-Manṣūr Lāǧīn) ou, s'agissant d'un émir et d'un civil, entre personnages occupant des fonctions d'importance comparables (Ibn Saʿīd al-Dawla, homme de confiance de l'émir Baybars al-Ǧāšankīr, et l'émir Ibn al-Šayḫī qu'il contribua à faire nommer vizir d'Égypte) [25]. L'exemple de l'amitié entre l'émir Barakat et Maḥmūd Ǧamāl al-Dīn al-Qayṣarī est, à bien des égards, révélateur des implications clientélistes que pouvait revêtir l'amitié entre un émir et un civil [26]. En revanche, les références à la *ṣuḥba* introduisant des notions d'allégeance ou d'alliance dans l'amitié s'utilisent plus fréquemment pour caractériser l'amitié entre des personnages dont l'un jouit d'une position nettement supérieure.

Au-delà du compagnonnage, la *ṣuḥba* traduit l'affiliation à un groupe ou la subordination à un détenteur de pouvoir [27]. Dans le cadre de pratiques soufies ou de la transmission du

24. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, p. 114.
25. Eychenne, « Le sultan al-Ašraf Ḫalīl et son vizir », p. 257.
26. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Durar* IV, nº 4897, p. 206.
27. Eychenne, « Le sultan al-Ašraf Ḫalīl et son vizir », p. 258.

savoir, elle caractérise aussi le lien entre un *šayḫ* et ses disciples. En effet, dans le contexte des pratiques soufies, la *ṣuḥba* est le terme le plus général pour désigner la relation de maître à disciple, le compagnonnage spirituel. Le verbe *ṣāḥaba* fait par conséquent référence à des liens mettant en jeu des pratiques très diverses. Comme le remarque E. Geoffroy, « il peut signifier la fréquentation d'un maître (par un disciple) comme impliquer l'obédience absolue d'un novice à son cheikh ». Le sens diffère si le terme est appliqué à un soufi confirmé. Nous n'avons plus alors affaire à un lien de maître à disciple mais à « une fraternité dans la Voie[28] ». Le terme *ṣuḥba* impliquait concrètement la fréquentation physique, à différents degrés d'intimité, d'une personne par une autre.

Le vocabulaire par lequel s'exprime le lien social met en avant la notion de rapport de clientèle ou de patronage que l'on pourrait définir comme un rapport de dépendance personnelle, non lié à la parenté, qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client, qui contrôlent des ressources inégales. Christian Windler le définit ainsi pour les sociétés d'Ancien Régime en Europe : « Le lien entre patron et client peut se définir comme une relation informelle entre des personnes ou des groupes de personnes inégales, fondée sur l'échange de services, plus ou moins inégaux selon le pouvoir respectif des patrons et des clients. Il s'agit d'une relation de caractère personnel, qui laisse pourtant aux clients la possibilité, au moins théorique, de changer de patron. Cette liberté de choix, l'absence d'hommage et de sanctions légales distinguent le lien clientélaire du rapport féodal. Les liens clientélaires sont en général moins durables que les liens lignagiers. La recomposition des réseaux clientélaires reflète la dynamique sociale du pouvoir politique. L'analyse micro-historique met en évidence la variété et les transformations de ces réseaux de relations, contredisant une image de groupes sociaux impersonnels et compacts, qui obéiraient passivement à certaines normes et intérêts collectifs[29]. »

Cette notion de clientélisme, débarrassée de toute connotation péjorative, que l'on retrouve fréquemment pour exprimer les relations entre les émirs et les élites civiles, est le principal générateur de la cohésion sociale de la société mamlouke. Ce clientélisme, qui sous-tend tous les rapports aussi bien privés que publics, crée en effet du lien social indépendamment des clivages structurels et quelles que soient les disparités des origines, des statuts, des cultures, des ressources, etc. Dans le contexte de la société mamlouke, c'est dans le cadre des maisons des émirs que ce rapport de clientèle trouve sa plus parfaite expression.

La formation des liens de clientèle et de service

Dans l'intimité de l'émir. Formation et pérennité des liens personnels

L'administrateur civil appartenant au bureau (*dīwān*) d'un émir n'est pas un simple fonctionnaire au service de son maître. L'insertion dans la maison entraîne une relation d'intimité qui débouche souvent sur la mise en place de liens personnels et d'une solidarité dépassant

28. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 191.

29. Médard, « Le rapport de clientèle », p. 103-131 ; Windler, « Clientèles royales », p. 298-299.

l'appartenance à des groupes sociaux inégaux. Le secrétaire (*kātib*) ou l'administrateur du bureau (*nāẓir al-dīwān*) étaient chargés de gérer au quotidien la maison de l'émir, de pourvoir à son approvisionnement en veillant à ce que les repas de l'émir, de sa famille, de ses mamlouks, de ses intimes et de son entourage soient servis.

Le secrétaire se rendait tous les jours ou tous les mois auprès des services administratifs (*dīwān al-buyūt*, *šarabḫānāh*, *ḥawā'iǧḫānāh*, etc.), qui, au Caire se trouvaient à la Citadelle et étaient chargés de délivrer les gratifications, la nourriture, les biens de consommation courante, le fourrage pour les chevaux, qui étaient attribués à son maître par le bureau du vizir (*dīwān al-wazīr*).

La quotidienneté du service rendu à un émir par ses administrateurs civils ainsi que les pratiques qui lui étaient associées transparaissent peu dans les différentes sources. Néanmoins, il semble que ce soit un élément fondamental pour comprendre les liens personnels qui pouvaient unir un émir à ses administrateurs. Une grande partie des relations sociales des administrateurs civils attachés au service d'un émir, tout comme celles des mamlouks avec leur maître avaient pour cadre la vie communautaire des maisons. En entrant au service d'un émir, un civil entrait par conséquent dans son intimité, influençant le comportement de son maître, prenant part à ses joies comme à ses peines, à ses soucis et à ses ambitions, tempérant ses emportements ou provoquant sa colère.

Les exemples dont nous disposons, nous montrent, que, dans le cadre de la vie quotidienne des maisons, l'on ne peut se contenter d'envisager les relations entre les émirs et les civils simplement comme des rapports de subordination, produits de normes sociales figées. Dans ce cadre qui favorise l'intimité, les représentations collectives, bien que façonnant une partie de l'identité des acteurs, s'estompent ou s'effacent au profit des relations interpersonnelles, donc complexes, qui lient les individus concernés. En fait, il convient d'envisager une plus grande liberté de comportement : les émirs gardent moins de retenue vis-à-vis de leurs administrateurs et eux-mêmes éprouvent moins de crainte envers leurs maîtres, que celle que la distance sociale bien réelle, entre les protagonistes pourrait le laisser penser. Il s'établit entre eux, en effet, des relations souvent ambiguës faites à la fois de rapports hiérarchiques et de rapports d'amitié, de relations de clientèle et de relations sociales, de distance et de connivence.

L'historien al-Yūsufī rapporte une conversation qu'il eut avec le secrétaire de l'émir Baktimur al-Sāqī, un dénommé al-Muhaḏḏab [30]. Au cours de cette conversation, le secrétaire raconte au chroniqueur un entretien qu'il eut avec son maître à propos des intentions du sultan al-Nāṣir Muḥammad de le nommer à un poste de responsabilité dans l'administration sultanienne. Le sultan al-Nāṣir Muḥammad s'entretint avec son favori, l'émir Baktimur al-Sāqī sur l'opportunité de nommer al-Muhaḏḏab à la fonction d'intendant du domaine privé du sultan (*nāẓir al-ḫāṣṣ*). Une fois, l'entrevue terminée, l'émir fit appeler al-Muhaḏḏab pour lui rapporter la teneur de la conversation et lui faire part de la proposition du sultan [31]. Le secrétaire entra auprès de l'émir et s'installa en face de lui. L'émir dit alors : « Ô al-Muhaḏḏab, je veux te

30. Sur ce secrétaire, cf. Ibn Abī l-Faḍā'il, *Nahǧ*, p. 60.

31. Al-Yūsufī, *Nuzhat*, p 151-152.

confier une affaire. Donne-moi sincèrement ton avis. » Puis, il continua : « Le sultan veut que tu sois son secrétaire et son administrateur et que tu remplaces al-Našū car le sultan déteste son comportement injuste. » Le secrétaire fut dans un premier temps, séduit par l'idée de s'élever dans la hiérarchie administrative. Il demanda néanmoins à son maître un temps de réflexion avant d'arrêter sa décision. Il dit alors à l'émir : « Ô ḫawand, j'étais un secrétaire chrétien travaillant pour le nāẓir du sultan et j'étais heureux ; grâce à toi, j'ai vu le bienfait de l'islam et je m'en suis rapproché en entrant à ton service, et dans la religion de l'islam, j'ai vu le conseil avisé de la foi ; ainsi, si l'émir veut cela [ma nomination] et s'il me veut du bien, alors je suis à tes ordres ; et si, il n'est pas d'accord, le mamlouk[32] ne fera rien si ce n'est comme il lui sera ordonné de faire. »

L'émir mit alors en garde son secrétaire et il lui dit : « Si tu me demandes de te conseiller, par Dieu, tous les gens qui travaillent pour le sultan sont obligés d'être injustes. Ô al-Muhaḏḏab, si tu es chez moi et si tu es satisfait de ton travail auprès de nous, le sultan ne t'obligera pas à entrer à son service. Ô al-Muhaḏḏab, le sultan n'est pas comme les gens pensent et il ne veut de bien à personne. Il voudra prendre les richesses, [commettre] l'injustice et la tyrannie, alors, que Dieu le Très-Haut nous préserve de lui. » Alors que le secrétaire s'apprêtait à partir, l'émir souleva l'extrémité de sa banquette et lui offrit une bourse qui contenait 300 dinars pour qu'il prépare son départ au pèlerinage.

De cet échange, nous pouvons tirer plusieurs enseignements : d'une part, le secrétaire fait preuve envers l'émir à la fois d'une grande humilité, comme il sied à une personne de rang inférieur, et d'une grande loyauté. Mais, en même temps, il laisse entendre qu'il pourrait être tenté par la proposition qui lui est faite, tout en la déclinant. Il montre ainsi à l'émir, qui en est à l'origine, que sa conversion à l'islam lui a ouvert les yeux sur ce qui et bon et juste, alors que nous savons par ailleurs qu'il n'a jamais rompu ses liens avec la communauté copte. Il camoufle son ambition et son intérêt pour le pouvoir et la richesse sous les dehors de l'obéissance et du respect de l'autorité, alors qu'il avait participé au pillage du trésor du sultan organisé par l'émir Ibn Hilāl al-Dawla et qu'il ne se priva pas de se servir abondamment dans celui de l'émir Baktimur al-Sāqī tant du vivant de celui-ci qu'après sa mort. Il serait donc naturel de voir de la duplicité dans son comportement. Or, l'attitude d'al-Muhaḏḏab se révèle surtout typique de celle d'un client envers son patron : chacun a conscience de la place qu'il occupe dans la hiérarchie sociale. Quelle que soit la « complicité » qui s'établit entre eux, elle ne peut faire oublier la distance sociale qui les sépare.

La retenue dont fait preuve le secrétaire contraste avec la confiance apparente que lui manifeste l'émir lorsqu'il tient sur le sultan des propos, qui, s'ils étaient divulgués, risqueraient de lui coûter la position privilégiée qu'il occupe alors auprès de lui. Mais l'émir peut se permettre une telle liberté de parole, sachant que, quoi qu'il dise, son secrétaire ne pourra s'en servir contre lui. D'autre part, sous le prétexte d'épargner à son secrétaire l'obligation de commettre des exactions s'il entrait au service du sultan, il lui déconseille ce qu'il fait lui-même sans apparemment en éprouver de gêne. Nous savons en effet qu'il ne s'est pas privé d'abuser de la

32. *Ibid.*

position de faveur qu'il occupait auprès du sultan pour promouvoir ses intérêts [33]. Son secrétaire, qui par ailleurs tient les comptes détaillés des nombreux cadeaux que reçoit son patron et des avantages matériels et financiers dont il jouit, ne peut être dupe de la posture de son maître. Ce dernier ne souhaite évidemment pas que celui qui reçoit ses confidences et partage ses secrets entre au service du sultan, surtout à un poste impliquant une si grande proximité. Il y a donc dans cette anecdote tous les ingrédients de la relation clientéliste telle que nous entreprenons de la définir dans le cadre de la société mamlouke : allégeance et soumission d'un côté, paternalisme de l'autre, et, de part et d'autre, des arrière-pensées, chacun tentant d'évaluer les avantages et les inconvénients de la situation et de défendre au mieux ses intérêts. La fin de l'entrevue est tout aussi révélatrice : pour épargner à son secrétaire le risque d'avoir à refuser une proposition du sultan (en fait pour le mettre à l'abri de la tentation d'accepter cette proposition), Baktimur al-Sāqī lui offre un cadeau princier et l'envoie en pèlerinage au Ḥiǧāz.

Des émirs mamlouks sous influence ?

Dans son pamphlet anti-chrétien [34], rédigé à la fin du XIIIe siècle, le fonctionnaire musulman Ġazī Ibn al-Wāsiṭī, mort en 712/1312, dénonce avec virulence la complicité des émirs et des fonctionnaires chrétiens et la duplicité de ces derniers. Selon lui, l'avènement du pouvoir mamlouk engendra, dès l'époque du sultan al-Muʿizz Aybak, l'accroissement de l'influence des chrétiens dans l'administration, renouant ainsi avec une situation, à son sens, caractéristique de l'époque fatimide, et ce en dépit des réglementations mises en place sous le pouvoir ayyūbide visant à restreindre l'emploi des *ḏimmī*-s. Sa critique, bien que fortement subjective, nous fournit toutefois des informations précieuses sur la manière dont les intérêts particuliers des émirs étaient administrés à cette époque et vient éclairer une tendance qui ne cessera de s'affirmer tout au long du XIVe siècle. Selon lui, chaque émir se devait d'employer à son service un secrétaire chrétien qui l'accompagnait dans ses déplacements et administrait ses affaires. L'influence de ces secrétaires chrétiens était telle qu'ils guidaient l'émir jusque dans le choix de ses serviteurs, civils ou militaires. L'auteur semble sous-entendre qu'ils lui imposaient leurs choix. Le secrétaire avait, entre autres choses, son mot à dire concernant les mœurs (consommation de vin par exemple) de son patron, la sociabilité de l'émir (choix des invités de l'émir) et son exercice de la charité personnelle. Le secrétaire poussait l'émir à accroître sa fortune, lui prodiguant des conseils quant à l'entretien des roues à eau et des propriétés, l'administration des recettes et l'augmentation des dépenses, pour finalement utiliser l'influence qu'il avait acquise auprès de l'émir pour mieux le circonvenir [35].

33. Sur al-Muhaḏḏab, voir Ibn Abī l-Faḍā'il, *Nahǧ*, p. 60. Sur l'implication d'al-Muhaḏḏab dans les détournements du trésor du sultan al-Nāṣir Muḥammad, voir Eychenne, *Une société clientéliste dans le Proche-Orient médiéval*, p. 397-431.

34. Ġazī Ibn al-Wāsiṭī, *Radd ʿalā ahl al-ḏimma*, texte présenté, édité et traduit en anglais dans Gottheil, « An Answer to the Ḏimmis », p. 383-457.

35. Gottheil, « An Answer to the Ḏimmis », p. 440.

De cette description se dégage avant toute chose l'existence d'une relation personnelle entre l'émir et son secrétaire. Les accusations faites aux secrétaires chrétiens de profiter de leur position de faveur auprès des émirs pour avantager les leurs et brimer les musulmans sont récurrentes, tout comme le reproche fait aux émirs de se servir d'eux pour exercer leur tyrannie et pressurer la population musulmane : « Il suffit d'entendre leurs propos [ceux des secrétaires chrétiens] et de voir leurs actes, leurs vêtements, leurs habitations et tous leurs comportements extérieurs. [...] Ils fréquentent les émirs, les militaires et les grands propriétaires pour mieux répandre la corruption et porter ainsi préjudice aux musulmans en toute occasion. Ils feignent la sincérité dans les informations qu'ils fournissent aux émirs, enjolivent leurs renseignements et fardent leurs propos, cependant qu'ils mangent leurs biens, se conduisent à leur service de façon malhonnête et leur font prendre le mensonge pour la vérité, afin de nuire aux musulmans, à leurs personnes, leurs femmes et leurs biens [36]. »

La littérature pamphlétaire dresse en toute logique une image négative des secrétaires des émirs, sous-entendu des secrétaires coptes, enclins à tromper et à voler leur maître. Là, encore, il convient de lire entre les lignes. La description par Ibn al-Wāsiṭī des méthodes employées par un secrétaire pour entrer au service d'un émir à une portée plus générale et met en avant le caractère personnel des liens qui sont tissés à l'intérieur de la maison [37]. Un secrétaire tente tout d'abord de prendre de l'ascendant sur un des serviteurs (*ḫādim*) de la maison en lui offrant des présents puis il lui suggère de faire sa promotion : « Informe la maison du service que j'ai rendu et que mon affection pour l'émir est si grande que je souhaiterais faire beaucoup plus pour lui ; lui donner des conseils, prendre soin de ses propriétés et de ses récoltes (*taʿarraf al-dār min ḫidmatī wa maḥabbati li-l-amīr wa innī awfara ʿalayhi wa anṣaḥahu wa aḥfaẓa mālahu wa ǧilālahu*). » Il poursuit ensuite sa stratégie en apportant d'autres présents comme par exemple des vêtements en tissus d'Alexandrie d'un prix excessivement élevé. Il dit alors au serviteur : « Dis à la maison que ces nouvelles marchandises viennent juste d'arriver et que je voudrais les offrir aux membres de la maison. Si aucune de ces pièces ne leur plaît ou s'ils désirent quoi que ce soit d'autre, qu'ils me le fassent savoir. Ainsi, je pourrais conseiller à l'émir d'envoyer les céréales de ses terres (*iqṭāʿāt*) et de ses entrepôts (*ḥawāṣil*) à Alexandrie. » Le serviteur de l'émir se charge ainsi de faire naître chez les gens de la maison l'envie de posséder ces marchandises en suggérant que « la maison de tel émir possède une grande quantité de ces marchandises et [que] cela conviendrait magnifiquement pour la robe de telle ou telle dame [de la maison] ». Le secrétaire en est remercié et les gens de la maison lui demandent de conseiller à l'émir d'envoyer ses récoltes à Alexandrie afin qu'ils puissent acquérir les marchandises qui leur font envie.

Dans l'exemple donné par Ibn al-Wāsiṭī [38], le deuxième intermédiaire du secrétaire est un mamlouk de l'émir occupant une fonction plus élevée dans la maison. Ainsi, le secrétaire s'entretient avec l'*ustādār* de l'émir et lui vante les choses magnifiques que l'on trouve à Alexandrie

36. Gril, « Une émeute anti-chrétienne », p. 263.
37. Gottheil, « An Answer to the Ḏimmis », p. 441-443.
38. Gottheil, « An Answer to the Ḏimmis », p. 441-443.

et la vie agréable que l'on y mène. Il excite sa curiosité et ses sens en lui laissant entrevoir un échantillon des différentes distractions qu'il pourrait y trouver : la détente, les beaux vêtements, les relations amicales (*ʿišra*). Le secrétaire parvient ainsi à convaincre l'*ustādār* de l'introduire auprès de l'émir.

Une fois auprès de l'émir, l'*ustādār* et le secrétaire lui promettent d'importants bénéfices si celui-ci acceptait de vendre ses récoltes à Alexandrie et d'acheter des étoffes (*qumāš*) avec une partie de la somme. Séduit par la perspective d'accroître sa fortune, l'émir accepte et se procure une lettre du sultan à l'attention du gouverneur (*wālī*) d'Alexandrie. Il donne ensuite l'ordre au secrétaire et à l'*ustādār* de s'y rendre. Le secrétaire part le premier après s'être assuré du soutien et de l'affection des gens de l'entourage de l'émir (*ahlihi*). Aux différents stades de la transaction, il en profite pour escroquer l'émir : lorsque les marchandises sont chargées sur les bateaux au Caire, lors de la location des bateaux, lors de l'achat et de la vente du blé. De la même manière, il profite de l'achat des étoffes pour prendre une commission. S'étant assuré les services du page (*ġilmān*) de l'émir en lui faisant des cadeaux, il améliore ainsi sa propre condition grâce aux tissus qu'il rapporte dans la maison. Il couvre ses exactions en donnant des étoffes au *šayḫ al-kātib* comme s'il s'agissait de sa propre fortune et sollicite l'aide de la maison (*dār*) de l'émir et de ses *ġilmān* afin de prévenir les éventuels problèmes dont il pourrait être victime. Enfin, il fait fermer la porte de la maison devant ceux qui, connaissant sa supercherie, pourraient être à même de le dénoncer à son maître.

Le rôle que joue le secrétaire auprès de l'émir, et d'une manière générale auprès des autres membres de la maison, est ainsi mis en évidence. En dépit des escroqueries dont un secrétaire peut se rendre victime, la solidité du lien personnel qui l'unit à son maître n'est que très rarement altérée comme le montre l'exemple suivant rapporté par al-Maqrīzī au sujet de l'émir Baktimur al-Silaḥdār [39].

Selon le chroniqueur, l'émir était un homme léger et toujours souriant qui aimait le chant et la danse, faisait preuve d'un certain goût vestimentaire et il avait pour habitude de faire dresser des repas somptueux, faisant ainsi montre de générosité et de prodigalité. Un jour, son secrétaire fut accusé de corrompre ses mamlouks en leur faisant boire de l'alcool et en leur prodiguant des cadeaux. Le secrétaire fut également accusé d'avoir pris possession du chargement de 600 *irdabb*-s de céréales d'un bateau en provenance de Haute Égypte au moment où il allait être déposé dans les entrepôts, d'avoir vendu la cargaison et d'en avoir détourné le produit de la vente pour son compte personnel. L'émir convoqua son secrétaire et l'interrogea à ce sujet en présence de son accusateur. Le secrétaire ne fit rien d'autre que de le regarder longuement en souriant, puis il dit (à son accusateur) : « Ô misérable, par Dieu, tu contestes quelqu'un de puissant, fais attention. Quelqu'un qui vole 600 *irdabb*-s et salit sa réputation. Tu aurais mieux fait de parler de 1 000 ou 2 000 *irdabb*-s. » Il lui tourna le dos et partit en riant. L'émir se mit également à rire. On lui demanda ce que le secrétaire avait fait pour qu'il le laisse aller. L'émir dit : « J'ai été informé que c'est un homme généreux qui ne garde rien pour lui. Si ce qu'on lui

39. Al-Maqrīzī, *Muqaffā*, II, nº 936, p. 464.

reproche est vrai, à savoir le détournement de la cargaison, il a déjà dépensé l'argent qu'il en a retiré en mangeant et en buvant. [Cet argent] est parti et il ne lui reste rien pour lui. Nous ne pourrons rien obtenir de lui excepté une mauvaise réputation qui retombera sur nous. »

Lorsque Baktimur al-Silaḥdār avait été envoyé à Damas, le secrétaire [restant au Caire] ne s'était mis au service d'aucun autre émir jusqu'à son retour. De cela, l'émir lui fut reconnaissant. L'émir resta un an à Damas et, au cours de cette période, le secrétaire toucha la rétribution que son maître recevait du *ḥawā'iǧḫānāh* du sultan, à savoir de la viande, du pain blanc, du sucre et des épices, et ce, sans en informer l'émir. Il consomma cette rétribution à l'envi jusqu'à ce qu'un jour son maître se rende à un banquet organisé par l'émir Salār auquel assistait l'émir Baybars, l'*ustādār* et les grands émirs.

Devant la profusion d'aliments Baktimur se mit en colère et s'écria : « Oui par Dieu, ô émirs ! vous vous rassasiez de viande tandis que nous, nous l'achetons et n'en mangeons pas à notre faim ! » Ses propos mirent les émirs mal à l'aise et l'émir Baybars lui dit : « Si ta rétribution (*ratīb*) ne te suffit pas, alors nous l'augmentons. »

Baktimur répondit : « Depuis le jour de mon retour, je n'ai vu aucune rétribution. » Baybars pensa que la rétribution de l'émir ne lui était pas parvenue et en conçut de la honte. Lorsque les émirs partirent de chez le *nā'ib al-salṭana* Salār, Baybars convoqua le *dīwān al-buyūt* et ceux qui étaient chargés des rétributions et se mit à les blâmer. Les fonctionnaires lui dirent que la rétribution – viande, épices, fourrage (*ʿalīq*) – de l'émir Baktimur al-Silāḥdār avait été retirée jusqu'au jour précédent par son secrétaire. Ils rédigèrent tout cela sur une liste de compte qui fut envoyée à l'émir Baktimur.

Après être parti de chez Salār, l'émir Baktimur rentra chez lui, il convoqua son secrétaire et lui rapporta ce qui s'était passé. Le secrétaire sourit et dit : « Par Dieu, ô *ḫawand*, vous les avez rendus honteux. » Il resta debout en face de lui un instant et sortit. Une fois sorti, le secrétaire tomba sur le *naqīb* envoyé par Baybars et prit possession de la liste. Il rentra auprès de l'émir et dit : « Ô *ḫawand*, votre parole a été efficace auprès de l'émir, et Baybars me fait demander. »

Baktimur lui dit : « Rends-toi auprès de lui et s'il te mentionne quelque chose, présente-lui mes excuses et dit lui que mes paroles n'étaient que des plaisanteries. »

Le secrétaire fit croire à l'émir qu'il se rendait auprès de Baybars, il s'absenta un moment avant de revenir et de dire à Baktimur : « Ô *ḫawand* ! ne me demande pas ce qui s'est passé, à cause de cela ils ont fait appeler les fonctionnaires du *dīwān al-ḥawā'iǧḫānāh*, ils ont voulu les frapper et les spolier pour ne pas avoir mentionné à l'émir cette affaire. Alors je suis resté pour obtenir leur libération et les émirs m'ont dit : " Ô Šaraf al-Dīn, nous ne pouvons obtenir le secret de cette question que de toi. Nous sommes honteux envers l'émir [Baktimur] à cause de cette affaire. Je fus obligé de leur dire que j'avais informé l'émir que cette rétribution m'était bien parvenue et que je l'avais touchée. De ce fait, je délivrais les émirs de leur remords. »

L'émir Baktimur crut le récit de son secrétaire et en fut heureux. Mais il ne se passa pas longtemps avant que des personnes de son entourage ne lui révèlent les choses telles qu'elles s'étaient produites, cherchant à monter l'émir contre son secrétaire. L'émir ne se fâcha pas et leur dit : « [...] je ne savais pas qu'il prenait la rétribution pour lui ! Je m'étais demandé

comment le pauvre avait pu subvenir à ses besoins pendant notre absence du pays. Il devait être couvert de dettes et ainsi il a pris ma rétribution. »

On mesure mieux alors les rapports ambigus que le secrétaire d'un émir pouvait entretenir avec son maître. Mis devant l'évidence des détournements opérés par son secrétaire, l'émir fait preuve d'une indulgence amusée qui témoigne de la complicité qui les unit. Il est connu pour être lui-même aussi dépensier que généreux, et le comportement de son secrétaire si semblable au sien ne provoque chez lui nulle indignation. De plus sa réputation est en jeu, une condamnation aurait rejailli sur lui le faisant passer au mieux pour un naïf au pire pour un imbécile. La fidélité dont le secrétaire a fait preuve à son égard pendant sa longue absence, justifie à ses yeux les libertés qu'il se permet à son détriment. La relation de service suppose en effet que le maître fournisse à ses clients et serviteurs, les moyens matériels d'existence en échange de leur loyauté, l'émir aurait donc dû se préoccuper du sort de son secrétaire pendant son absence, ce qu'il avait omis de faire. Nous sommes loin de la caricature que tracent les pamphlets montrant les émirs complètement dominés et grugés par leurs secrétaires au point d'en perdre tout sens commun.

D'autres exemples montrent, à travers des incidents ordinaires de la vie, ou d'autres événements plus dramatiques, que le secrétaire partageait la vie de son maître et entretenait avec l'émir un degré d'intimité tel qu'il pouvait lui faire des remarques impertinentes autant qu'humoristiques propres à apaiser sa colère, l'interroger sans détours, et prendre part à ses chagrins les plus intimes. Autant que gestionnaire, il se révèle confident.

Al-Maqrīzī raconte l'anecdote suivante au sujet de l'émir Bīlīk Badr al-Dīn al-Aydamurī (m. 687/1288) [40] : « Un jour, on lui lut ses [registres] de compte et il trouva mentionné, au nom de son fils Bilğik, la [dépense d'une] somme de 1 000 dirhams. Il en fut extrêmement agacé et dit à son ustādār : « Par Dieu ! Tu es fou ? Tu as versé 1 000 dirhams tirés de ma fortune ? » et il voulut le punir. Son secrétaire avait connaissance de la situation et dit : « Ne soit pas cruel, ô *ḫawand*, il ne s'agit pas de 1 000 dirhams mais de 999 dirhams, pas un de plus. » Alors la colère de l'émir s'apaisa. »

Au sujet du même émir, il rapporte une seconde anecdote illustrant le rapport d'intimité qui pouvait se créer entre un émir et son secrétaire. Le fils de l'émir décéda alors qu'il se trouvait en campagne à Sīs. Le sultan ordonna que personne ne lui révèle son décès. Quiconque le lui dirait serait pendu. Personne ne prit donc le risque de le lui dire jusqu'à ce qu'il revienne de son expédition. Une fois rentré, il s'informa de son fils et on lui répondit qu'il était parti à la chasse. Il chevaucha en direction du sultan, qui l'accueillit à la Qubbat al-Naṣr, le fit descendre de cheval, le prit dans ses bras et le renvoya à sa maison, puis lui envoya sur le champ le *nā'ib al-salṭana* Ṭurunṭāy al-Manṣūrī. Celui-ci lui baisa la main, se mit à genoux et baisa le sol, puis lui fit part des condoléances du sultan. Ṭurunṭāy al-Manṣūrī lui dit : « Le sultan te fait dire : ta tête survit à [celle de] ton fils. » L'émir Bīlīk lui demanda : « Bilğik est mort ? » « Oui » répondit Ṭurunṭāy. Alors il sourit et dit : « Bilğik est mort. Le sultan est en vie et mille personnes comme Bilğik sont mortes » et il ne laissa transparaître aucune tristesse. Lorsque Ṭurunṭāy

40. Al-Maqrīzī, *Muqaffā* II, n° 1019, p. 582-583.

al-Manṣūrī eut pris congé de lui, son secrétaire, étonné de sa réaction, lui demanda la raison de son attitude et lui dit : « Tu n'as pas exprimé de tristesse lorsque le sultan t'a présenté ses condoléances ? » Alors l'émir lui répondit : « Par Dieu, je te faisais crédit d'être intelligent, par Dieu, lorsque Ṭurunṭāy a dit : Ton fils est mort, j'ai ressenti une flèche dans mon cœur mais les rois ne veulent de personne qu'il leur laisse voir de la tristesse [41]. »

Pérennité des liens personnels, amitié et solidarité

Les liens personnels tissés dans l'enfance ou la jeunesse, ou bien établis au hasard des affectations des uns et des autres, suivent les individus tout au long de leur vie. Les exemples sont nombreux de personnages activant à l'occasion d'un revers de fortune une amitié ancienne qui leur permettra de rétablir leur situation compromise. Généralement c'est un civil qui, pris dans la rivalité et les luttes d'influence, sollicite la protection d'un émir avec lequel il a autrefois entretenu des relations plus ou moins étroites [42]. L'exemple suivant est intéressant à plus d'un titre car il met en scène un mamlouk devenu émir, tentant de faire appel à l'amitié d'un notable civil et enchaînant sur la situation inverse illustrant ainsi l'indispensable réciprocité des échanges de services. Il montre enfin, qu'en dépit de l'aspect indéniablement clientéliste pris par le lien d'amitié entre un émir et un notable civil, les sentiments n'en sont pas complètement exclus.

L'émir Āqṭāy Fāris al-Dīn al-Atābak al-Ṣāliḥī al-Naǧmī dit al-Mustaʿrab (m. 672 H./1273) [43] était à l'origine un mamlouk du notable damascène Muḥammad Ǧamāl al-Dīn Ibn Yaman. Il fut par la suite transféré dans la maison du sultan al-Ṣālīḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb qui l'éleva au rang d'émir et l'éduqua pour en faire un des plus importants émirs.

Alors qu'il servait chez Ibn Yaman à Damas, il avait l'habitude de fréquenter un des Banī Barduwayl – il s'agissait de trois frères – qui étaient ses voisins dans le Darb al-Qaṣṣāʿīn. Lorsque al-Ṣāliḥ Ismāʿīl prit le pouvoir et se rendit maître de Damas, il donna ordre de faire emprisonner tous les mamlouks de Naǧm al-Dīn Ayyūb ainsi que l'émir Āqṭāy. L'émir tomba malade en prison et fut transféré au Māristān al-Nūrī. Une fois guéri, il fut libéré mais on lui intima l'ordre de partir en Égypte sous peine d'être à nouveau arrêté. Il envoya alors son *ġilmān* [44] muni d'une lettre (*waraqa*) auprès de son ami Ibn Barduwayl pour lui demander de

41. Al-Maqrīzī, *Muqaffā* II, nº 1019, p. 582-583.

42. Cf. Eychenne, *Une société clientéliste dans le Proche-Orient médiéval*, p. 267-268. Notamment, l'exemple des liens entretenus avec l'émir Balabān, datant de l'époque où ils exerçaient tous deux leurs activités à Ṣafad, réactivés par Ḥasan Naǧm al-Dīn al-Ṣafadī dans ses démêlés avec Ibn Ḥalawāt.

43. Ibn Šākir al-Kutubī, *ʿUyūn*, III, p. 37-38. Voir également al-Yūnīnī, *Ḏayl*, III, p. 45 ; Al-Ṣafadī, *Wāfī*, IX, p. 318.

44. Sourdel, « ghulām », p. 1104. Le terme *ġulām* (pl. *ġilmān*) désigne en arabe « un jeune homme ou un jeune garçon [...] puis par extension, soit un serviteur parfois âgé et très souvent, mais non nécessairement, un serviteur esclave, soit un garde, esclave ou affranchi, que relient à son maître des liens personnels [...] ». Sur la possession de *ġilmān*, Dominique Sourdel note que « tout personnage d'un certain rang, dans la société arabo-musulmane des premiers siècles, avait à son service outre d'éventuels *ġilmān* de condition libre, des *ġilmān* de condition servile dont l'origine exacte ne nous est généralement pas indiquée et qui sont généralement distingués des eunuques *ḫadam* ».

lui accorder un prêt pour son voyage. Ibn Barduwayl lut la lettre, puis répondit au *ġilmān* : « Je ne le connais pas. » Le *ġilmān* insista lui rappelant son amitié passée : « C'est ton ami et ton compagnon » (*huwwa ṣāḥibak wa ʿašīrak*). Ibn Barduwayl répéta : « Je ne le connais pas ». Le *ġilmān* retourna auprès de l'émir et lui raconta ce qui s'était passé. Finalement, l'émir parvint par la ruse à s'enfuir en Égypte sans l'aide de son ami.

Plusieurs années plus tard, en 658/1260, les habitants de Damas furent contraints de fuir pour échapper à l'invasion mongole. Comme de nombreux notables de la ville, les Awlād Barduwayl s'enfuirent en Égypte. Arrivés au Caire, ils se rendirent à la porte de l'émir et se firent annoncer. Le serviteur alla trouver son maître et lui dit : « Un tel, un tel et un tel sont à la porte. » L'émir dit alors : « Fais entrer un tel et un tel », et il poursuivit : « Quant à un tel, je ne le connais pas. » Les deux frères Ibn Barduwayl entrèrent et l'émir les salua et les accueillit à bras ouverts. Alors, ils dirent : « Ô *ḫawand*, un tel est ton mamlouk » (*Yā ḫawand mamlūkak fulān*). L'émir répondit : « Je ne le connais pas » et ils insistèrent : « Ô *ḫawand*, c'est ton mamlouk qui n'a pas cessé d'être à ton service et à tes ordres » (*Yā ḫawand mamlūkak allāḏi kāna lā yazāl fī ḫidmatika wa bayn yadīka*). L'émir dit à nouveau : « Je ne le connais pas et je ne connais pas d'autres fils de Barduwayl à part vous deux. » Puis, après plusieurs interventions pressantes de la part des deux frères, l'émir autorisa enfin le troisième frère à entrer. L'émir se mit alors à leur raconter l'histoire qui les avait opposés quelques années auparavant, les trois frères se sentirent des plus honteux et s'excusèrent. L'émir se montra alors des plus aimables avec eux et les couvrit de marques d'affection.

L'interrelation entre élites militaire et civile débute souvent dès l'enfance, et ces liens, même s'ils ne génèrent pas automatiquement des sentiments très profonds, restent suffisamment forts pour qu'on puisse plus tard y faire appel. Dans la maison, les mamlouks favoris de l'émir ne sont pas les seuls à recevoir une éducation en même temps que ses fils. Il semblerait que la sollicitude du maître puisse s'étendre aux enfants (ou du moins à certains d'entre eux) des secrétaires et autres civils y occupant des fonctions administratives. On sait que le métier de secrétaire se transmet au sein de la famille par un apprentissage et une formation dispensée par le père ou l'oncle, on doit ajouter que l'éducation dispensée dans la maison de l'émir génère elle aussi de précieuses relations que le secrétaire en herbe pourra un jour utiliser à son profit.

La rencontre entre le secrétaire Taqyī al-Dīn Ibn al-Ǧawǧarī et le sultan al-Manṣūr Qalāwūn remonte à l'époque où le sultan n'était encore qu'un émir. Le père du secrétaire servait chez Qalāwūn et Ibn al-Ǧawǧarī fut élevé dans cette maison. Devenu adulte, il occupa des charges dans l'administration sultanienne sans faire jouer, semble-t-il, ses appuis acquis dès l'enfance. En 687/1288, le sultan al-Manṣūr Qalāwūn, préparant une expédition militaire donna ordre de convoquer administrateurs damascènes et les livra à l'émir Sanǧar al-Šuǧāʿī, le vizir d'Égypte. Celui-ci leur extorqua l'ensemble de leur fortune, et, pendant toute la durée de son vizirat, laissa Ibn al-Ǧawǧarī sans emploi et destitua tous ceux qui dans l'administration faisaient partie de son entourage. Le comportement injuste et tyrannique de Sanjar al-Šuǧāʿi, ainsi que les spoliations qu'il opéra à l'encontre des notables d'Égypte et de Syrie dépassèrent toutes les limites. À cette époque, Ibn al-Ǧawǧarī se rendit alors auprès de l'émir Ṭurunṭāy al-Manṣūrī, le *nā'ib al-salṭana* d'Égypte, et discuta avec lui de l'acquittement de son traitement quotidien.

L'émir lui demanda alors : « Peux-tu témoigner contre al-Šuǧāʿī ? ». Le secrétaire lui révéla de nombreuses injustices que le vizir avait commises. Il l'informa notamment depuis que le sultan était au pouvoir, le nombre des personnes destituées et spoliées n'avait cessé de croître. L'émir Ṭurunṭāy le prit avec lui et le fit entrer auprès du sultan. Il le lui présenta et le sultan le questionna sur son état et sur l'endroit où il servait. Pris de pitié pour lui car il avait été élevé dans sa propre maison et qu'il aimait son père, le sultan blâma Sanǧar al-Šuǧāʿī pour ne l'avoir pourvu d'aucun emploi. Ibn al-Ǧawǧarī témoigna contre le vizir et fit connaître au sultan les plaintes et les actions déloyales et les vexations dont il était l'objet. Ainsi, le sultan Qalāwūn l'écouta et fit arrêter le vizir[45].

Conclusion

La maison de l'émir est le lieu où les civils et les militaires se côtoient, apprennent à se connaître, et où, finalement, ils nouent des relations de travail et d'amitié (ou au contraire développent des inimitiés) qui vont les suivre pendant une grande partie de leurs carrières. Entré au service de l'émir, tant pour le servir que pour s'en servir et se constituer carrière et profit, chacun d'eux en effet a, dans l'exercice de ses fonctions, besoin de l'appui voire de la complicité des autres. Civils et militaires ont ainsi des prérogatives qui parfois se recoupent, parfois se complètent et leur laissent souvent une grande liberté d'action. En particulier le secrétaire et l'*ustādār* travaillent ensemble et partagent des responsabilités complémentaires : l'un gère les biens, l'autre dirige la maison, l'un fait rentrer l'argent, l'autre le dépense. Ils partagent souvent les informations « sensibles » du maître, et sont tentés de profiter ensemble de cette connivence obligée. Le lien personnel, qui se forge dans le cadre des maisons, peut lier indifféremment l'émir à son *nāẓir al-dīwān*, celui-ci à l'*ustādār*, ou à un autre administrateur civil ou militaire, etc., la somme de ces liens bilatéraux finit par constituer un réseau de relations dans lequel les individus évoluent et qu'ils vont, chacun pour sa part, s'efforcer d'instrumentaliser à leur profit. La maison de l'émir fonctionne alors comme le creuset dans lequel s'élabore le clientélisme social : c'est-à-dire un mode de relations dans lequel chacun, à quelque niveau que ce soit, doit faire bénéficier autour de lui de son influence et distribuer dans la mesure de ses moyens cadeaux et soutiens, un mode de relations fait de services rendus, où l'on est tour à tour demandeur ou dispensateur. Les plus influents se constituent déjà des embryons de réseaux personnels qu'ils développeront et renforceront au fur et à mesure de leur avancement. Il est alors naturel que ce clientélisme social débouche sur un clientélisme politique dans la mesure où, simples mamlouks ou secrétaires, les uns et les autres vont s'efforcer de gravir les échelons qui les mèneront à l'émirat ou aux plus hautes fonctions dans l'administration sultanienne. C'est ce processus qui explique les relations étroites que certains émirs entretiennent avec des administrateurs civils, relations qui s'accompagnent très souvent, comme on l'a vu, d'une grande amitié.

45. Haarmann, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, p. 102.

Références bibliographiques

Outils de travail

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyde-Paris, 1960-2005, 11 vols.
Holt, P.M., « Mamlūks », VI, p. 305-315.
Orhonlu, C., « Khāṣṣ », IV, p. 1125-1127.
Pellat, Charles, « *Khaṣī* », IV, p. 1118-1124.
Sourdel, Dominique, « Ghulām », II, p. 1104-1117.
Weinsick, A.J., « Khādim », IV, p. 931-932.

Sources

Al-Ǧazarī, *Tārīḫ ḥawādiṯ al zamān wa anbā'ihi wa wafayāt al-akābir wa-l-aʿyān min abnā'ihi*, ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī (éd.), 3 vols, Al-Maktabat al-ʿAṣriyya, Sayda et Beyrouth, 1998.
Al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-kabīr*, Muḥammad al-Yaʿlāwī (éd.), 8 vols, Dār ġarb al-islām, Beyrouth, 1991.
Al-Ṣafadī, *Wāfī bi-l-wafayāt*, IX, Josef Van Ess (éd.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974.
Al-Ṣafadī, *Aʿyān al-ʿaṣr wa aʿwān al-naṣr*, 4 vols, Dār al-fikr, Beyrouth, 1998.
Al-Yūnīnī, *Ḏayl mir'at al-zamān*, 3 vols, Dār al-kutub al-islāmiyya, Le Caire, 1992.
Al-Yūsūfī, *Nuhzat al-nāẓir fī sirāt al-Malik al-Nāṣir*, Aḥmad Ḥuṭayṭ (éd.), Beyrouth, 1986.
Ibn Abī l-Faḍā'il, *Kitāb al-nahǧ al-sadīd wa-l-durr al-farīd baʿd Tārīḫ Ibn ʿAmīd*. Voir édition et traduction allemande dans Kortantamer, Samira, *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaḍḍal b. Abī l-Faḍā'il*, Freiburg im Breisgau, 1973.
Ibn al-Ṣuqāʿī, *Tālī kitāb wafayāt al-aʿyān*, Jacqueline Sublet (éd. et trad.), IFD, Damas, 1974.
Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-mi'a al-ṯāmina*, Farīd al-Mazīdī (éd.), 4 vols, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1996.
Ibn Šākir al-Kutubī, *ʿUyūn al-tawārīḫ*, III, Nabīla ʿAbd al-Munʿim Dāwud et Fayṣal al-Sāmir (éd.), Wazārat al-iʿlām et Dār al-rašīd li-l-našr, Bagdad, 1984.

Études

Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, 1190-1350, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Chapoutot-Remadi, Mounira, « Liens propres et identités séparées chez les Mamelouks bahrides », Christian Décobert (éd.), *Valeur et distance : identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, p. 175-188.
Eychenne, Mathieu, « Le vizir al-Ašraf Ḫalīl et son vizir. Liens personnels et pratiques du pouvoir dans le sultanat mamlouk », *AnIsl* 39, 2005, p. 249-273.
—, *Une société clientéliste dans le Proche-Orient médiéval. Liens personnels et réseaux de pouvoir entre les élites civile et militaire sous les Mamlouks baḥrides (Égypte – Syrie, 1250-1382)*, Thèse soutenue à l'université de Provence Aix-Marseille I, 2007.
Garcin, Jean-Claude, « Les soufis dans la ville mamelouke d'Égypte. Histoire du soufisme et histoire globale », dans Richard McGregor et Adam Sabra (éd.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Ifao, Le Caire, 2006.
Geoffroy, Éric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Ifead, Damas, 1995.
Gottheil, Richard, « An Answer to the Ḏimmis », *JAOS* XLI, 1921, p. 383-457.
Gril, Denis, « Une émeute anti-chrétienne à Qūṣ au début du VIIIe/XVe siècle », *AnIsl* 16, 1980, p. 241-274.
Haarmann, Ulrich, *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*, Robischon, Freiburg, 1969.

Luz, Nimrod, « Urban Residential Houses in Mamluk Syria : Forms, Characteristics and the Impact of Sociocultural Forces », dans Michael Winter et Amalia Levanoni (éd.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

Médard, Jean-François, « Le rapport de clientèle. Du phénomène social à l'analyse politique », *Revue française de science politique* 26/1, 1976, p. 103-131.

Richards, D.S., « Mamluk Amirs and Their Families and Households », dans Thomas Philipp et Ulrich Haarmann (éd.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 32-54.

Windler, Christian, « Clientèles royales et clientèles seigneuriales vers la fin de l'Ancien Régime », *Annales HSS* 52/2, 1997, p. 293-320.