



HAL
open science

Les conciliations dans les conflits politiques entre émirs mamelouks

Clément Onimus

► **To cite this version:**

Clément Onimus. Les conciliations dans les conflits politiques entre émirs mamelouks. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2016, 140, p. 211-226. halshs-04133387

HAL Id: halshs-04133387

<https://shs.hal.science/halshs-04133387v1>

Submitted on 15 Oct 2023

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.

Clément Onimus*

La conciliation dans les conflits entre émirs du sultanat mamelouk au tournant des XV^e et XVI^e siècles

Résumé : Au tournant des XV^e et XVI^e siècles, les émirs du sultanat mamelouk s'opposèrent dans le cadre de nombreux conflits. Mais ils n'abandonnaient pas toujours la conclusion de la *fitna* au sort des armes. Autant que la *fitna*, la conciliation (*sulḥ*) était un élément central de l'habitus émiral. Lorsque les conditions spatiotemporelles la rendaient possible, différents acteurs, sultan, intercesseur, négociateur, intervenaient dans un processus de médiation qui transformait l'interaction conflictuelle binaire en une interaction plurielle fondée sur la réintégration des belligérants dans le système clientéliste du collège des émirs. Pour ce faire, ces acteurs choisissaient dans un répertoire rituel différents gestes qui construisaient la concorde et recomposaient matériellement et symboliquement l'échiquier politique mamelouk.

Mots-clés : émir, médiation, *sulḥ*, conflit, *fitna*, rituel, interaction, clientélisme

Abstract: *The Role of Conciliation in Conflict Resolution among the Emirs of the Mamluk Sultanate at the turn of the 15th and 16th Centuries.* Conflict frequently opposed the emirs of the Mamluk Sultanate, but the resolution of the *fitna* was not always settled by contest of arms. Just as much as *fitna*, settlement by mutual agreement (*sulḥ*) also played a key part in emiral habitus. Whenever spatiotemporal conditions made it possible, different actors – Sultan, intercessors, and negotiators – were involved in a mediation process that transformed binary conflictual interactions into plural ones, leading to reconciliation and reintegration of the parties into the emiral patronage system. In order to accomplish this, the belligerents would

* Maître de conférences, Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis



select from a catalogue of ritual gestures intended to restore harmony while symbolically and materially reshaping the Mamluk political scene

Keywords: emir, mediation, sulḥ, conflicts, fitna, rituals, interactions, patronage

Introduction

Le milieu des émirs constituait le groupe dominant de la société syro-égyptienne sous le sultanat mamelouk. Le terme « émir » désignait des officiers militaires à qui le sultan confiait des *iqṭā'*-s de façon à ce que chacun d'entre eux achète, équipe et entretienne un bataillon d'esclaves-soldats – les mamelouks – dont il avait le commandement. À l'époque dite « circassienne » (784-922/1382-1517), ces émirs étaient eux-mêmes pour la plupart d'anciens mamelouks ayant gravi les grades militaires¹. Outre leur fonction militaire, des charges et dignités pouvaient leur être attribuées, telles que des offices de gouverneurs provinciaux (*nā'ib al-salṭana*), de commandant en chef de l'armée d'Égypte ou de Syrie (*atābak al-'asākir*), d'émir des armes (*amīr silāḥ*), d'émir de l'écurie (*amīr akhūr*), de porte-écritoire (*dawādār*) et bien d'autres. Sur le long terme, ces fonctions ont évolué sous l'effet de mutations profondes que connut le régime mamelouk (Martel-Thoumian, 1992; Levani, 1995) mais l'ambition d'y accéder est demeurée une constante dans les carrières des émirs.

La quête du pouvoir, des dignités et des richesses régissait le comportement et l'activité de ces émirs sur l'arène politique du sultanat. Cent à deux cents émirs² se concurrençaient pour atteindre les offices les plus élevés, obtenir les *iqṭā'*-s les plus productifs et imposer leur patronat à un nombre toujours plus élevé de clients avec l'intention d'englober l'ensemble de la société émirale dans leur réseau³. Cette compétition éclatait en conflits (*fitna*) fréquents voire permanents qui opposaient les différentes factions d'émirs. Le terme « *fitna* » évoque habituellement une rupture dans la communauté des croyants, et tout particulièrement la « grande discorde », étudiée par Hichem Djaït, qui fut à l'origine de la division de la communauté musulmane entre sunnites et chiïtes (Djaït, 1989). Mais sous les Mamelouks, la *fitna* était de fait un phénomène récurrent qui, bien que condamné par les '*ulamā'*', faisait partie intégrante des pratiques politiques des émirs et mamelouks. Certaines étaient de simples querelles mais on craignait qu'elles ne dégénèrent et prennent la forme de guerres internes d'importance variable, dans lesquelles de petites armées s'affrontaient lors de sièges ou de

1 Les grades correspondaient au nombre de mamelouks que l'émir devait acheter : émirs de 10, de 40 ou de 100.

2 Khalil b. Shāhin al-Zāhirī donne un total de cent soixante-quatre émirs au milieu du IX^e/XV^e siècle (Khalil al-Zāhirī, *Zubda* : 113).

3 Sur le caractère clientéliste de la société mamelouke, voir Eychenne, 2013. Jane Hathaway (1995 et 1998) montre aussi toute l'importance du clientélisme dans la construction des maisons de l'élite de l'Égypte ottomane.

batailles rangées⁴. Jo Van Steenberghe a dénombré soixante-quatorze conflits entre émirs sous les derniers Qalāwunides (Van Steenberghe, 2006 : 124) et j'en ai compté cent trois sous les Barqūqides (Onimus, 2013 : 517). Carl Petry (1994 : 79, 88) montre qu'au tournant des IX^e-X^e/XV^e-XVI^e siècles – période sur laquelle porte cet article – la société militaire s'est à nouveau particulièrement concentrée sur les rivalités et les tensions endémiques dans lesquelles elle était engagée. Les querelles n'étaient donc pas seulement une situation récurrente. Elles étaient omniprésentes et structuraient la société émirale autour de la distribution conflictuelle des dépouilles du sultanat. Robert Irwin (1986 : 152-159) explique combien ce factionnalisme mamelouk – qui relevait souvent de la démonstration de force théâtrale – avait un caractère cohésif : il se pérennisait malgré le règlement périodique des conflits car il contribuait, paradoxalement, à servir les intérêts de l'autorité centrale. Si le conflit organisait la vie publique des émirs dans un cadre de comportements agonistiques, il n'en demeure pas moins que tout conflit était destiné à être résolu⁵. D'une façon générale, c'est la victoire de l'une des factions et la défaite de la faction antagoniste qui entraînait la restauration de la concorde... jusqu'à ce qu'un autre émir se risquât à défier à nouveau l'émir dominant⁶ ou le sultan lui-même. À l'issue du conflit, donc, le sultan ou l'émir dominant proclamait l'*amān* par le truchement de hérauts de manière à signifier à tous que le temps du conflit était clos.

Il arrivait que pour éviter un tel règlement armé, les deux factions belligérantes choisissent de trouver une solution négociée. Les sources emploient alors le terme de « *ṣulḥ* » pour désigner le *processus* de conciliation qui menait de l'état de sédition – la *fitna* – à l'état de sécurité – l'*amān*⁷. De même que le terme de « *fitna* » désignait tout conflit entre émirs – querelle comme guerre – le terme de « *ṣulḥ* » était employé pour signifier la conciliation issue de ces deux types de phénomènes conflictuels. Il faut lier ce terme à la notion de « *maṣlaḥa* », de « bon gouvernement »⁸ car si la pratique de la *fitna* s'intégrait dans l'*habitus* émiral, c'est bien la paix qui demeurait l'état de référence vers lequel il fallait tendre aux yeux de ceux qui rédigeaient nos sources, les '*ulamā*'. Ce processus était une réalité sociale et politique qui ne relevait pas de la procédure juridique si bien que la terminologie employée demeure imprécise : les catégories juridiques qui définissent, en droit, ce phénomène, sont souvent absentes des chroniques, et les mots pour les désigner restent confus. Le *ṣulḥ*, la conciliation, était ainsi une notion sociopolitique et non juridique. Elle doit donc être étudiée dans la lignée des perspectives anthropologiques que plusieurs historiens modernes ont développées dans leurs travaux sur le sultanat

4 Précisons, par souci de clarté, que les sources emploient bien le même terme, « *fitna* », pour désigner les deux natures de ce même phénomène.

5 Sur la question des conflits dans l'Europe féodale, Claude Gauvard (2005 : 13) suggère que la violence médiévale obéit à un code et, comme telle, ne pouvait être ni spontanée ni illimitée.

6 J'emploie l'expression « émir dominant » pour désigner l'émir qui gouverne réellement lorsque le sultan est défaillant. Les sources parlent en général de « *mustabidd* » qui pratique l'« *istibdād* ».

7 Dans d'autres contextes, le terme « *amān* » peut prendre les sens de « pardon » ou « sauf-conduit ».

8 Sur cette notion à l'époque mamelouke, voir Martel-Thoumian, 2000 : 227-313.



mamelouk, en particulier Mounira Chapoutot-Remadi (2000: 178-185), mais aussi sur la question de la violence guerrière que la conciliation permet d'éviter ou à laquelle elle met fin (Zouache, 2009: 12-17).

Au tournant des IX^e-X^e/XV^e-XVI^e siècles, qui composent le cadre chronologique de cette étude, plus d'une trentaine de ces conciliations sont mentionnées dans les sources. Le choix d'Ibn Iyās pour mener cette recherche préliminaire sur la question de la conciliation s'impose : l'auteur, au même titre qu'Ibn Tagrī Birdī pour la période précédente, est un lettré issu du milieu émiral. Nous pouvons donc espérer de sa part plus de détails et surtout une attitude moins condamnatrice des pratiques émirales que chez d'autres historiographes contemporains. Cette vision cairote de la société militaire est complétée par les écrits d'un auteur damascène, Ibn Ṭūlūn, afin d'élargir l'angle de vue à l'ensemble du royaume. L'étude des chroniques de ces deux auteurs – et du manuel de chancellerie de Khalīl b. Shāhīn al-Zāhirī – devrait permettre une première approche de ce phénomène à une époque de recrudescence de la conflictualité mamelouke.

Il faut comprendre pourquoi les émirs optaient parfois pour ce procédé qui semble *a priori* contraire à la norme conflictuelle de leur habitus, quelle situation permettait de le mettre en œuvre, comment, et par le biais de quels individus la conciliation pouvait être menée à bien. En somme, dans quelle mesure le processus de conciliation peut-il être appréhendé dans une perspective interactionniste ?

La situation de conciliation

La conciliation était un processus qui faisait évoluer une situation sociale : l'interaction, de conflictuelle, devenait pacifique. Le fondement de cette conciliation était la résolution des causes du conflit entre émirs. Celles-ci pouvaient être multiples mais, d'une façon générale, elles reposaient sur une question de distribution des pouvoirs et des ressources du royaume. Ainsi, dans la plupart des cas, il s'agissait d'une querelle pour l'obtention d'un office ou d'un *iqṭā'*⁹.

À un niveau supérieur, la compétition se jouait pour l'influence sur le souverain et la capacité à décider de cette distribution des pouvoirs et des ressources entre les différents émirs. En effet, si seul le sultan avait l'autorité légitime pour décider de cette distribution, les émirs se concurrençaient, soit pour devenir eux-mêmes sultan soit pour obtenir assez d'influence dans l'audience sultanienne de façon à ce que leur parole fût applicable. Ainsi, ils pouvaient garantir auprès des autres émirs que leur influence auprès du sultan leur permît de décider eux-mêmes de la distribution des pouvoirs (Van Steenberghe, 2006: 67-71). En échange des offices, ils étendaient leur réseau de fidèles et intégraient dans leur clientèle une part grandissante de la

9 En 877/1472, une dispute éclata devant le sultan entre le porte-écritoire Yashbak et l'émir Khāyrbak min Ḥadīd au sujet d'*iqṭā'*-s localisés au Fayyūm, que Yashbak avait pris à Khayrbak pour les donner à son protégé, l'émir Shīḡāh, au grand dam de Khayrbak (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 77).

société émirale¹⁰. La vigueur des maisons émirales, au cœur de la vie sociale du milieu des émirs et de la compétition qui l'animait, dépendait ainsi de l'extension de leur patronage (Hathaway, 1998 : 111 ; Chapoutot-Remadi, 2000 : 179).

Si ces querelles étaient parfois étouffées au prix de quelques insultes et rixes, il arrivait que la guerre éclate. Dans un cas comme dans l'autre, le recours à une conciliation ne se tenait que dans un cadre spatiotemporel particulier. Elle devait avoir lieu avant qu'une bataille décisive ne s'engage et dans un lieu neutre. Ainsi, en 902/1497, le conflit entre l'émir Qanṣūh Khamsmiya et l'émir Āqbirdī se porta hors du Caire, au Khān Yūnus, près de Gaza, dans lequel se réfugia Āqbirdī. Assiégé, il ouvrit, avant l'assaut, des pourparlers qui durèrent toute la nuit jusqu'à l'arrivée d'alliés qui vainquirent et tuèrent Qanṣūh (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 336-342). De la même façon, en 903/1497, l'émir Āqbirdī était toujours en guerre contre la faction de l'émir Qanṣūh Khamsmiya et se trouvait avec ses troupes en Anatolie, dans la principauté turcomane de 'Alī Dawlāt. Le sultan, sous la houlette des partisans de Qanṣūh Khamsmiya, ordonna la préparation d'une expédition militaire mais, avant le départ de l'armée, il organisa la réconciliation (vaine) des deux partis (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 374-375). Ces exemples sont significatifs de cette temporalité de la conciliation, qui ne peut s'épanouir, par définition, qu'entre l'éclatement du conflit et un éventuel règlement armé qu'elle tente ou permet d'éviter.

Le lieu de la négociation est rarement mentionné. La nécessité fait souvent de la zone interstitielle qui opposait les deux factions un espace privilégié, par exemple la place Rumayla quand l'une des factions tenait la citadelle du Caire¹¹. Lorsque le sultan lui-même n'était pas partie prenante du conflit, son audience pouvait être cet espace de neutralité nécessaire à la négociation¹².

Une querelle entre émirs du sultanat mamelouk n'étant jamais idéologique (Irwin, 1986 : 152), les circonstances de son apparition laissaient souvent la place à une solution négociée. Autant le conflit que ses différents modes de résolution faisaient partie intégrante des pratiques politiques des émirs. Dans l'évaluation rationnelle des risques et des enjeux que, selon Irwin, chaque émir mesurait, éviter l'incertitude du combat et remettre en jeu pacifiquement l'objet de la discorde représentait une option d'où pouvait naître la conciliation. La violence pouvait alors – dans ce cadre conflictuel – demeurer limitée voire démonstrative, la culture du conflit intégrant alors celle du compromis¹³. Les acteurs devaient mettre en œuvre cette volonté conjointe d'éviter le conflit au moment où le compromis était encore

¹⁰ On trouve une multitude de ces *fitna*-s, généralement courtes et peu meurtrières. Certaines périodes, comme le début du règne du sultan Faraj de 802 à 808/1400-1406, apparaissent, dans les chroniques, comme d'incessantes successions de querelles d'influences qui explosaient fréquemment en batailles d'ampleur médiocre entre plusieurs émirs et leurs factions (Onimus, 2013 : 469-477).

¹¹ Par exemple en 898/1493, quand les Mamelouks réclament une prime, ils se réunirent sur la place al-Rumayla pour négocier avec les émirs et le sultan (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 288).

¹² C'est le cas dans les querelles mentionnées ci-dessus entre Yashbak et Khayrbak ou Anasbāy et Nawrūz.

¹³ Dans le cadre de la France médiévale, Dominique Barthélémy met aussi en rapport une « culture de la faide » et une « culture du pacte » (Barthélémy, 2001 : 12-13).



possible et ils devaient trouver un lieu neutre où l'arbitrage pouvait être libre de l'influence de l'un ou l'autre. La conciliation n'était possible qu'avec la neutralité d'un moment, d'un espace et d'un individu qui permettaient la suspension des hostilités. En somme, afin d'éviter le combat, les émirs devaient créer une situation sociale particulière, obéissant à un espace-temps spécifique, qui leur permettait, au lieu de chercher à s'anéantir l'un l'autre, de redéfinir leur position respective dans l'interaction. En 904/1499, une nouvelle armée fut envoyée attaquer l'émir Āqbirdī dans la principauté de 'Alī Dawlāt. De guerre lasse, le gouverneur d'Alep, Qaşrawh, demanda qu'il y ait une conciliation (*yas'al fī l-ṣulḥ*) par l'entremise de l'émir de l'écurie Qānībāy Qarā. Āqbirdī accepta et les pourparlers purent s'ouvrir (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 410-411). Dans cette négociation, par l'initiative de Qaşrawh, Alep devint le lieu neutre des négociations avant l'arrivée de l'armée à Mar'ash où elle était censée porter la guerre. Alors que Qaşrawh et Qānībāy Qarā étaient en guerre contre Āqbirdī au nom du sultan, ils saisirent le moment opportun pour redéfinir leur position et devenir des négociateurs tout en permettant à Āqbirdī de redevenir un interactant dans l'arène politique et non plus sur-le-champ de la guerre. En un lieu et en un temps particulier, la situation d'interaction a changé de nature pour ouvrir de nouvelles possibilités dans le jeu politique.

Les intermédiaires

Dans la redéfinition de la nature de l'interaction, les intermédiaires jouaient un rôle crucial. La conciliation transformait une interaction duale entre deux émirs en une interaction complexe entre trois voire quatre individus : les deux parties et différents intermédiaires. En dépit de l'imprécision de la terminologie des sources historiographiques, on peut distinguer plusieurs types d'intermédiaires selon leur fonction dans l'interaction.

Le jugement du sultan

Il faut tout d'abord insister sur le rôle du sultan en tant que restaurateur de la concorde dans le royaume. Lorsqu'un litige apparaissait entre deux émirs, le recours au jugement du sultan était la solution la plus fréquente. En tant que souverain, le sultan était juge dans le cadre du tribunal des *mazālim* (Tillier, 2009 : 44-66), aussi est-ce vers lui plutôt que vers le chambellan – et jamais vers les cadis – que se tournaient les émirs. Sous le régime mamelouk en effet, et particulièrement à l'époque circassienne, les émirs avaient peu recours à la justice légale prononcée par les cadis (*sharī'a*) devant lesquels ils se sentaient supérieurs. Mais, ils se soumettaient à un droit coutumier désigné par le terme « *siyāsa* » (Rapoport, 2012) qu'il appartenait au chambellan ou au sultan d'appliquer¹⁴.

¹⁴ Un exemple particulièrement parlant de ce phénomène est évoqué par Ibn Iyās : en 915/1510, le grand

Par exemple, en 875/1471, le sultan fut saisi d'un différend entre le gouverneur et le commandant de la citadelle d'Alep et donna raison au second (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 53). De la même façon, en 909/1504, une dispute éclata entre l'émir des armes Qurqmās et le commandant en chef Qayt : le premier accusa le second d'avoir délibérément laissé s'échapper les fils du prince de La Mecque qui étaient prisonniers dans sa demeure. Le sultan se chargea de restaurer la concorde entre les deux rivaux (*dakhala bayna-humā al-sultān bi-l-ṣulḥ fa-iṣṭalahū ṣulḥan* : « le sultan intervint entre eux comme conciliateur, et ils se réconcilièrent ») (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 62). Pour pouvoir juger en toute équité, le sultan était parfois incité à ordonner qu'une enquête soit menée pour départager les deux parties. Ainsi en 921/1515, quand une querelle éclata entre le gouverneur de Şafad, Tarābāy et le commandant en chef, Sūdūn al-'Ajāmī (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 437). Assurer la paix intérieure et empêcher l'éclatement de la *fitna* étaient des aspects essentiels de la fonction souveraine. L'appel au sultan pour juger était ainsi souhaité par les émirs car tous savaient que le souverain avait la capacité politique et symbolique de faire exécuter et respecter sa décision, éventuellement par la force. Un tel jugement permettait de criminaliser la révolte et d'en faire l'objet de peines judiciaires¹⁵. On craignait ainsi que l'absence du souverain ne provoque l'éclatement de discordes entre les émirs au point que les sujets s'émerveillèrent, en 882/1477, que la paix se maintienne dans de telles circonstances (Ibn Iyās, *Histoire*, II : 151). Le recours au jugement du sultan n'était pas toujours inspiré par le souci de la justice souveraine. Il s'agissait plutôt de tâcher, dans une situation d'hostilité indécise, d'engager sur la balance tout le poids du pouvoir militaire et politique du sultan, de manière à influencer le rapport de force. En faisant mine de faire appel au jugement du souverain, les émirs n'hésitaient pas à calomnier leur concurrent, l'accusant de fomenter une rébellion¹⁶, de façon à ce que le sultan ne fût plus juge mais partie prenante du conflit. Jo Van Steenberghe montre ainsi, pour l'époque du sultan al-Nāṣir Muḥammad (710-741/1310-1341), le rôle crucial du sultan et des relations interpersonnelles que chaque émir construisait avec lui, dans l'organisation de cette élite militaire tant du point de vue de l'accession au pouvoir que de la résolution des querelles politiques (Van Steenberghe, 2005 : 195-199). Dans le cas du jugement, l'interaction conflictuelle entre deux émirs changeait de nature avec l'intervention du sultan. Un des deux adversaires devenait un rebelle et l'exclure du jeu politique devenait la prérogative d'un des acteurs qui, en tant que souverain, devait être secondé par tous.

juge mālikite renonça à juger un criminel en apprenant qu'il était au service d'un puissant émir (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 167).

15 Pour plus de détails sur les crimes et les peines à la fin de l'époque circassienne, voir Martel-Thoumian, 2012.

16 Quand, en 915/1509, Sibāy s'empressa d'arriver de Damas au Caire en sept jours à dos de cheval de poste, ce fut pour accuser, voire calomnier, le chambellan de Damas, Arikmās, auprès du sultan de peur que ce rival ne le calomnie en premier et n'obtienne son arrestation (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 162-163).

Le sultan pouvait donc, pour restaurer la concorde, assumer son rôle de juge suprême des émirs. À de nombreuses reprises dans l'histoire du sultanat, le pouvoir effectif fut aux mains d'un émir dominant ou d'une coterie d'émirs alliés ou concurrents alors que le sultan, mineur ou impuissant, ne détenait qu'une autorité légitime¹⁷. En 884/1479, l'émir dominant était Yashbak. C'est à ce titre qu'il organisa la réconciliation entre deux émirs en conflit – alors que le pouvoir souverain était défaillant (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 148). L'exemple est significatif de l'ambiguïté de ce type de situation : il est difficile de déterminer si l'émir dominant agit comme un juge, c'est-à-dire en ayant un pouvoir de coercition, une capacité de contraindre une des parties à comparaître et d'imposer sa sentence aux deux, ou s'il agit en tant qu'arbitre, c'est-à-dire si les deux parties avaient fait appel à lui d'un commun accord. En fait, l'équivocité de son statut reflète celle du jugement du sultan. Dans les deux cas, la coercition était contrebalancée par l'autonomie politique de chaque émir : toute sentence risquait de provoquer l'éclatement de la *fitna* et d'anéantir le processus de paix.

L'intercesseur

Un autre acteur intervenait alors entre les deux parties et y compris auprès du sultan : l'intercesseur. La médiation dans le conflit prenait souvent la forme d'une intercession (*shafā'a*). Quand un émir était en rébellion contre le sultan ou en conflit avec l'émir dominant, il arrivait qu'un autre émir, bénéficiant de la faveur du sultan ou de l'émir dominant, intercède pour obtenir le pardon et la réintégration du rebelle dans l'audience sultanienne et dans la clientèle du dominant. Ce fut le cas en 910/1505, lorsqu'Arikmās, après s'être évadé de prison, demanda au commandant en chef Qurqmās d'intercéder en sa faveur et de demander l'*amān* au sultan. Ce dernier consentit à ne pas le mettre à mort mais l'exila (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 75). De la même façon, quelques années plus tard, l'émir Muḥammad subit les foudres du sultan et fut interdit de présence lors de son audience. Craignant un châtement plus grave, il demanda l'intercession de l'émir Ṭūmānbāy qui obtint sa grâce en baisant les pieds du souverain (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 182). Dans ce dernier cas, un élément qui est d'habitude implicite apparaît clairement : l'intercession était un acte de faveur (*ni'ma*) qui impliquait en échange un service (*khidma*). Elle faisait, d'une façon ou d'une autre, entrer le solliciteur dans la clientèle de l'intercesseur qui lui-même était intégré dans la clientèle du patron à qui était demandé la faveur. Il s'agit donc d'une pyramide clientéliste dont la réalisation était différée. En l'occurrence, la *khidma* rendue fut exceptionnellement pécuniaire : Muḥammad paya 5 000 dinars à Ṭūmānbāy pour son intercession. Ce dernier acheta donc son

¹⁷ C'est tout le propos de la thèse de Jo Van Steenberghe sur les derniers Qalāwunides (Van Steenberghe, 2006). Dans sa récente synthèse sur le sultanat mamelouk, Julien Loiseau dénonce l'interprétation trop simplificatrice, en termes de pouvoir monarchique ou oligarchique, qui a longtemps dominé l'analyse de ces différentes périodes (Loiseau, 2014 : 109).

influence auprès du sultan. En 885/1480, c'est le commandant en chef de l'armée, Azbak, qui se chargea d'organiser la négociation entre le sultan et l'émir Timrāz al-Shamsī qui refusait de lui obéir et de prendre son poste comme gouverneur de Damas sous prétexte qu'il était pauvre et que sa garde-robe était insuffisante – car tenir un office important donnait à l'émir le devoir de distribuer des richesses telles que des robes d'honneur (*khil'a*). L'intercession d'Azbak permit de résoudre le différend, à savoir que l'office de gouverneur de Damas fut accordé à un autre émire et que Timrāz fut honoré (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 170).

En 879/1474, deux émirs, le porte-écritoire Yashbak et le vizir Khushqadam, se querellèrent. Yashbak refusa de monter à la citadelle pour participer à l'audience du sultan. De crainte que la *fitna* n'éclate, le commandant en chef de l'armée, Azbak, organisa la réconciliation. Il réunit plusieurs émirs pour se rendre chez Yashbak et intercédait auprès du sultan qui, à son tour, honora Yashbak afin que Khushqadam lui-même n'ait pas d'autre choix que de l'honorer aussi et obtenir ainsi la paix (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III : 97). L'exemple est significatif du rôle complexe que jouaient les intercesseurs. En l'occurrence, deux intermédiaires assumèrent deux étapes distinctes de la conciliation : alors que la *fitna* se profilait, un émire réalisa symboliquement la réintégration d'un pair dans le collège des émirs et intercédait auprès du sultan, ce qui l'amena à intervenir à son tour pour donner raison à cet émire contre son rival. Et la paix fut préservée. Les intercesseurs n'étaient donc pas seulement des porte-parole. Ils intervenaient dans le processus, organisaient les conditions permettant la pacification et parfois menaient les négociations, non sans engager leurs propres intérêts.

Les médiateurs

Ces négociations étaient parfois menées par un médiateur désigné *ad hoc*. Lorsqu'un différend apparut entre le gouverneur de Damas, Sībāy, et le gouverneur de Şafad, Jān Birdī al-Ghazālī, le sultan désigna un négociateur parmi ses fidèles, le *khāṣṣakī*¹⁸ Ṭūmān Bāy. Il mena une mission de conciliation fructueuse qui permit d'éviter la guerre et fut rémunéré pour son succès (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV : 210). Dans cet exemple, l'intermédiaire était moins un intercesseur qu'un représentant plénipotentiaire du sultan : un négociateur à qui étaient confiées les fonctions de médiateur à cause de l'éloignement géographique entre le lieu des négociations (la Syrie) et le siège du sultanat (Le Caire).

Contrairement à ce négociateur, il arrivait que certains médiateurs n'engagent dans la médiation que leur statut. Un individu au capital symbolique élevé – mais sans pouvoir politique, comme les cadis ou le calife – se joignait à l'intercesseur afin de garantir la probité de l'interaction. En 817/1414, alors que l'émire Shaykh venait de déposer le sultan-calife al-Musta'in pour s'autoproclamer sultan, son rival Nawrūz, gouverneur de Damas, convoqua les cadis pour obtenir une *fatwā* l'autorisant à le

¹⁸ C'est-à-dire un membre du régiment d'élite des mamelouks sultaniens.



combattre. Les cadis refusèrent de se prononcer, mais proposèrent leur médiation pour négocier (Ibn Ṭūlūn, *I'lām* : 60). De la sorte, les cadis demeuraient dans leur position de garants de la paix intérieure mais surtout ils ne prenaient pas parti contre Shaykh qu'ils savaient coupable de trahison mais dont ils craignaient la victoire – qui ne tarda pas. Ce que révèle cet exemple, c'est aussi la manière dont, dans l'arène politique, les acteurs de la justice abandonnaient leur rôle judiciaire – en l'occurrence ils ne furent pas convoqués pour être juges mais muftis – pour adopter une nouvelle fonction : celle de garants de la bonne tenue des négociations.

À d'autres reprises, les cadis apparaissent lors de négociations, par exemple pendant une révolte de Damas où le gouverneur les envoya sur le *muṣallā* (un lieu sacré et neutre) rencontrer les chefs des quartiers révoltés non pas pour rendre justice mais pour accompagner le chambellan chargé des négociations (Ibn Ṭūlūn, *I'lām* : 162). Toujours à Damas, en 911/1506, les cadis intervinrent pour encourager la réconciliation de plusieurs émirs qui s'étaient fâchés avec le gouverneur de la ville (Ibn Ṭūlūn, *I'lām* : 196-197). Là encore, les cadis n'intervinrent ni pour rendre justice ni pour négocier la paix – ils n'en avaient pas le pouvoir – mais pour engager leur capital symbolique dans la tenue de négociations. Ainsi, leur seule entrée dans l'arène politique força les émirs à négocier – quitte à différer la réalisation du rapport de force qui eut lieu huit jours plus tard avec la destitution du gouverneur.

Les cadis, comme le calife¹⁹, n'intervenaient jamais en tant que juges et parfois ils étaient secondés par d'autres membres de l'élite religieuse lors de ces missions de conciliation car ce n'était pas pour leurs compétences juridiques ou judiciaires qu'ils étaient appelés sur l'arène politique, mais pour le capital symbolique attaché à leur rôle social et religieux. Leur exclusion du milieu émiral assurait aux émirs leur neutralité et garantissait non seulement que la conciliation était valide mais aussi que l'évolution du rapport de force qui résultait de la négociation ne menaçait point l'ordre social dans son ensemble.

Les intermédiaires jouaient donc un rôle crucial dans les conciliations. Neutres ou engagés dans les conflits d'intérêts, ils étaient des interactants à part entière. Leur intervention permettait la recomposition d'une situation sociale conflictuelle et binaire en une interaction politique et clientéliste complexe et plurielle.

Le processus de négociation

Sultan, émirs belligérants, intercesseurs, médiateurs composaient les *dramatis personae* de la situation de conciliation. L'action elle-même se déroulait selon un processus plus ou moins récurrent qui se déclinait sur trois niveaux : l'économie politique, le contrôle social et l'honneur.

¹⁹ Si le calife est peu mentionné dans les conciliations de la fin de l'époque circassienne, il est très présent lors des multiples *fitna*-s que connut le règne du sultan Faraj (Onimus, 2013 : 601-602).

Dans le champ de l'économie politique peuvent être classés tous les actes qui, à l'issue de la négociation, conféraient un pouvoir concret à l'émir auquel la conciliation avait donné raison et garantissaient certains moyens d'action politique à son concurrent. Il s'agissait des clauses de la conciliation qui consistaient en la redistribution de l'objet du litige. En faisaient partie les actes de nomination ou de maintien à une fonction convoitée²⁰ – ou au contraire de non-nomination (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 170) – ou l'octroi d'un *iqṭā'* (*ibid*, III: 77). On peut y ajouter le pardon et l'amnistie d'un émire dominant envers un rebelle²¹. Toutes ces décisions résultaient de l'accord trouvé lors des négociations et conduisaient à une nouvelle distribution du pouvoir.

La redistribution de l'objet du litige mettait fin au conflit. La partie n'ayant pas obtenu ce qu'elle convoitait – parce que le rapport de force lui était défavorable – acceptait ainsi les termes d'une négociation qui semblaient contraires à ses intérêts mais qui permettaient sa réintégration dans l'échiquier politique mamelouk par le biais du jeu clientéliste. C'est ce qui se jouait dans le champ du contrôle social. En effet, la conciliation ne consistait pas uniquement en une distribution des offices et des concessions fiscales mais de manière plus subtile en une réorganisation du rapport de force social, c'est-à-dire des réseaux clientélistes que patronnaient quelques puissants émirs et qui composaient l'échiquier politique du milieu émiral. La partie dominante, en acceptant la sollicitation de l'intercesseur, lui accordait sa faveur, faveur qui était transmise par l'intercesseur au demandeur. En somme, le demandeur était intégré dans la clientèle de l'intercesseur qui était lui-même intégré dans la clientèle de l'émire dominant.

Ce phénomène clientéliste n'apparaît jamais explicitement dans les textes mais pouvait être signifié par certains actes rituels. Ainsi, la pratique du cortège était liée à l'organisation clientéliste de la société émirale: marcher devant un émire pour monter en sa compagnie à la citadelle ou pour l'accompagner de l'audience sultanienne à son palais était une forme symbolique de *khidma* et donc un signe d'appartenance à sa clientèle. Or les conciliations étaient souvent suivies de tels cortèges (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 314; IV: 76-81, 101, 162-163). Ces processions permettaient aussi de publier la paix en investissant l'espace public pour prendre les sujets à témoin de l'accord (Offenstadt, 2007: 234-235). La conciliation redéfinissait ainsi les réseaux de clientèle. Elle permettait l'intégration de l'ennemi dans sa

²⁰ En 903/1497, le sultan réconcilia deux factions en octroyant différents offices (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 374-375). En 904/1499, la *fitna* d'Āqbirdī s'acheva par des négociations qui lui accordèrent l'office de gouverneur de Tripoli (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 410-411). À la suite d'une conciliation, l'émire Sibāy fut nommé en 910/1505 émire des armes (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV: 76-81). Peu après, après une négociation, c'est Dawlatbāy qui obtint ce poste (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV: 101) puis, dans des circonstances analogues, Sibāy fut maintenu comme gouverneur de Damas en 915/1509 (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV: 162-163).

²¹ À la suite de conciliations, le sultan accorda sa grâce à Qanṣūh Khamsmiyya en 901/1496, puis à Dawlatbāy et à Sibāy en 910/1504-1505 puis 912/1506-1507 (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 314; IV: 76-81, 101) et à Ibn Sa'īd en 917/1511 (Ibn Ṭūlūn, *I'lām*: 213-214).



propre faction et « publiait » cette intégration par le moyen de certains rituels plus ou moins explicites qui témoignaient de la fin de la situation d'inimitié²².

Le jeu clientéliste validait donc le rapport des forces en présence – car, les conciliations comportaient bien souvent un vainqueur et un vaincu²³ – sans remettre en question l'ordre social²⁴. Au contraire, le rapport de force était ainsi intégré dans l'équilibre politique.

Les pratiques liées au champ de l'économie politique et du contrôle social ne se distinguaient pas toujours très clairement des pratiques liées au champ de l'honneur. Toute nomination était accompagnée d'actes honorifiques et toute expression de l'appartenance à la clientèle d'un émir conférait aussi de l'honneur au patron. Ainsi, les conciliations se concluaient presque toujours par des marques de déférence qui servaient à reconnaître la préséance d'un pair voire son patronage²⁵. Ces rituels honorifiques permettaient aussi de désigner l'individu auquel la conciliation avait donné raison. L'acte symbolique le plus fréquent consistait en l'octroi d'une robe d'honneur (*khil'a*) par le sultan – de préférence doublée de zibeline et parfois en « laine de Chine » (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 148, 170, 314, 410-411 ; IV: 76-81, 101, 162-163 ; Ibn Ṭūlūn, *I'lām*: 213-214) –, forme d'expression matérielle d'un don d'honneur, auquel était souvent ajouté le cadeau d'un cheval, d'une selle dorée et d'un caparaçon de brocart (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 148, 410-411 ; IV: 162-163). Il existait aussi d'autres marques honorifiques plus ponctuelles telles que l'invitation à prier dans la *maqšūra* (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV: 162-163 ; Ibn Ṭūlūn, *I'lām*: 213-214).

D'autres rituels étaient, à l'inverse, destinés à honorer l'émir auquel la conciliation n'avait pas donné raison, notamment par l'octroi d'une *khil'a* par le sultan. L'intégration dans la clientèle de l'émir dominant ne devait pas prendre l'apparence d'une soumission ; elle exigeait donc cette sorte de compensation. La réconciliation s'achevait souvent par un banquet (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 148, p. 374-375 ; IV: 162-163 ; Ibn Ṭūlūn, *I'lām*: 213-214), rite de paix classique (Offenstadt, 2007: 213) mais acte symbolique équivoque car s'il représentait un honneur fait à l'invité, il pouvait autant signifier l'égalité des convives festoyant à la même table comme

22 Cet aspect social de la conciliation atténue la rupture entre les pratiques émirales en temps de discorde et en temps de concorde. Abbès Zouache incite ainsi à s'interroger sur le continuum entre guerre et paix : « S'interroger sur la violence, c'est également se pencher sur la spécificité des comportements humains, en temps de paix et en temps de guerre » (Zouache, 2009:15).

23 « Les compromis ne signifient pas l'équité, ils consacrent plus souvent des rapports de force, ils les euphémisent » (Barthélémy, 2001: 19).

24 L'anthropologue Lawrence Rosen, qui a travaillé sur les tribunaux marocains du xx^e siècle, montre combien la justice était intégrée dans les réseaux sociaux et comment la réconciliation menée par le *cadi* avait pour fonction de mener les justiciables à une position à partir de laquelle ils pouvaient renégocier leurs relations (Rosen, 1989: 17).

25 En 884/1479, Yashbak perdit sa crosse lors d'une partie de polo. L'émir Jānim, un des plus puissants émirs, descendit de cheval pour la lui ramasser. Un tel acte de déférence permit l'ouverture des négociations qui menèrent à une conciliation entre Yashbak et l'émir Qānṣūh Khamsmiyya, un protégé de Jānim (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 148). L'acte de déférence le plus fréquent consistait à baiser le sol devant l'individu dont on demandait la faveur ou l'intercession ou au contraire pour clore la conciliation et affirmer son intégration dans la clientèle d'un autre émir (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 314).

l'inégalité puisqu'un des convives offrait le festin à son nouveau commensal comme un patron assurait la subsistance de ses clients. Ces rituels permettaient à l'émir qui n'avait pas eu gain de cause de sauver sa face et de préserver son honneur. L'échec dans l'interaction ne devait ni le déshonorer ni l'exclure (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 314; IV: 76- 81, 101, 410-411; Ibn Ṭūlūn, *I'lām*: 213-214). Au contraire, pour que la conciliation soit acceptée, elle devait préserver l'honneur de chacune des parties. Paradoxalement, les rites d'humilité avaient la même vocation intégratrice. Ils étaient pratiqués par les rebelles qui sollicitaient le pardon et leur réintégration dans la société émirale. Cela consistait à monter à l'audience sultaniennne en portant un foulard en toile de Ba'labakk en guise de linceul de façon à inspirer la pitié de ses anciens ennemis (Ibn Iyās, *Badā'i'*, III: 314; IV: 76- 81, 101)²⁶. La conciliation était un processus intégrateur employé lorsque la discorde avait désintégré l'unité du groupe social dominant. Il était donc essentiel qu'elle préserve la « face »²⁷ de chacun des interactants de manière à ne pas susciter le déshonneur et le retour de la faide.

Au-delà du litige matériel, étaient en jeu le statut social et l'honneur des émirs. La conciliation, médiée par le pouvoir mamelouk, ne relevait pas véritablement du domaine judiciaire parce que le capital symbolique de chaque émir y jouait une part essentielle : il faisait l'objet d'un moyen terme dans le règlement du conflit, qui permettait la reconnaissance du rapport de force et l'intégration des deux parties dans le milieu émiral.

Outre les échanges symboliques, des rites pouvaient engager les parties devant Dieu lors de la conclusion d'une conciliation, de façon à garantir le respect de l'accord par la crainte de la damnation éternelle comme par exemple le serment sur le Coran de 'Uthmān (Ibn Iyās, *Badā'i'*, IV: 101). Ces pratiques, qui semblent intégrer dans l'interaction un juge plus élevé que le souverain lui-même dans un temps bien plus long que la vie humaine, rappellent combien la paix comme la guerre étaient intrinsèquement liées au sacré (Zouache, 2009: 19).

Tous ces rites n'avaient pas seulement vocation à affirmer la paix, mais chacun la construisait d'une manière ou d'une autre (Gauvard, 2005: 204). Ils pouvaient avoir lieu dans le même processus de réconciliation comme ils pouvaient être ponctuellement présents sans qu'un ordre particulier ne s'impose. Contrairement au système judiciaire, aucune «procédure» ne s'imposait, mais un «processus». Aucun cérémonial clairement défini n'était de rigueur : les différents interactants choisissaient parmi un répertoire rituel en fonction du sens – parfois équivoque – que portait chacune des actions symboliques²⁸.

La pratique et la compréhension de la signification de ces actes participaient à la construction de l'unité sociale du milieu émiral : autant la pratique de la

26 Au sujet du pardon et de ses rituels, voir Martel-Thoumian, 2012: 205.

27 Voir l'analyse de la « face » menée par Goffman, 1974: 9-42.

28 Nicolas Offenstadt parle d'un « éventail de rites de paix qui ne sont pas tous présents à chacune des performances rituelles » (Offenstadt, 2007: 225).



fitna était structurante dans l'organisation de ce groupe, autant la reconnaissance des rites d'interaction et des pratiques symboliques de conciliation contribuait à l'affermissement du lien social entre les émirs. Le processus de conciliation suivait une sémiotique des actes, des personnes et des institutions qui façonnaient l'identité sociale du groupe des émirs et validaient l'évolution d'un rapport de force sans risquer l'éclatement d'un conflit. Il correspondait à une interaction destinée à mener la société émirale vers un nouvel équilibre par la recomposition politique, sociale et symbolique du rapport de force entre les officiers du sultanat.

Conclusion

D'une certaine façon, le *ṣulḥ* des émirs mamelouks au tournant des IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècles se trouvait donc à mi-chemin entre le jugement sultanien, l'arbitrage, la conciliation et l'accord diplomatique :

- jugement sultanien parce qu'il reposait bien souvent sur une intervention et des honneurs accordés par le sultan ;
- arbitrage parce que, dans ce régime où chaque émir était assez autonome politiquement pour contester l'autorité du sultan, le jugement de ce dernier ne s'imposait qu'avec l'accord des plaideurs ;
- conciliation parce que la négociation et l'intervention sultanienne n'étaient acceptées que dans la mesure où elles permettaient de trouver un moyen terme en préservant l'honneur de chacun ;
- accord diplomatique parce qu'entre les émirs belligérants, les alliances et capitulations prenaient souvent l'apparence de relations diplomatiques entre princes étrangers.

L'équivocité terminologique ainsi que rituelle de ce phénomène fait écho à l'ambiguïté de sa nature. Phénomène plus social qu'institutionnel ou juridique, le *ṣulḥ* était destiné à éteindre une querelle risquée en redéfinissant la position de chacun des acteurs sur la scène politique du sultanat. Nulle loi sinon la coutume ne l'organisait ; encore cette coutume ne concernait-elle pas le contenu, la teneur de l'accord, mais le rituel, le processus – plus que la procédure –, les acteurs et les signes qui faisaient que chaque membre de l'élite émirale s'y reconnaissait. Le cœur de l'interaction reposait sur le jeu de différents médiateurs, en particulier le sultan, les intercesseurs et négociateurs, mais aussi des intermédiaires symboliques dont, en quelque sorte, la seule présence passive sur scène suffisait à ouvrir la conciliation. Ces acteurs, certes, négociaient des clauses précises consistant en la redistribution des offices et des richesses du sultanat, mais ils usaient aussi de gestes choisis parmi un répertoire de rituels – proches de ceux que l'on trouve à la même époque dans l'Europe féodale – créant toute une mise en scène destinée à signifier la paix, et par là même à la construire. Cette conciliation reposait sur la validation du rapport de force entre les émirs et l'intégration d'un dominé dans la clientèle d'un dominant – permettant parfois une évolution de ce rapport de force – tout en

concédaient un accroissement du capital symbolique du dominé pour préserver son honneur et obtenir son acceptation de l'accord.

Références bibliographiques

Sources

- KHALİL B. SHĀHĪN AL-ZĀHIRĪ, *Zubda kashf al-mamālik*, éd. Ravaisse, Paris, 1894.
- IBN IYĀS, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, 3^e partie (872-906), V/3, éd. Paul Kahle et Muḥammad Muṣṭafā, Istanbul, Maṭba'at al-Dawla, 1932.
- , *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, 4^e partie (906-921), V/4, éd. Muḥammad Muṣṭafā, Le Caire, 1960 (2nde édition).
- , *Histoire des Mamelouks circassiens*, tome II, traduite par Gaston Wiet, Le Caire, Ifao, 1945.
- MUḤAMMAD B. ṬŪLŪN AL-ṢĀLIḤĪ AL-DIMASHQĪ, *I'lām al-warā biman wulī nā'iban min al-Atrāk bi-Dimashq al-Shām al-kubrā*, éd. Muḥammad Aḥmad Duhmān, Damas, Fār al-Fikr, 1984 (2nde édition).

Études

- BARTHÉLÉMY Dominique, 2001, « La vengeance, le jugement et le compromis », *Le règlement des conflits au Moyen Âge, XXXI^e Congrès de la SHMES (Angers, juin 2000)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 11-20.
- CHAPOUTOT-REMADI Mounira, 2000, « Liens propres et identités séparées chez les Mamelouks bahrides », dans Christian Décobert (dir.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Paris–Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose–Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, p. 175-188.
- DJAÏT Hichem, 1989, *La Grande Discorde, Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard.
- EYCHENNE Mathieu, 2013, *Liens personnels, clientélisme et réseaux de pouvoir dans le sultanat mamelouk (milieu XIII^e-fin XIV^e siècle)*, Damas, Ifpo.
- GAUVARD Claude, 1999, « Justice et paix » dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmidt, *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, p. 587-594.
- , 2005, *Violence et ordre public au Moyen Âge*, Paris, Picard.
- GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Les éditions de minuit.
- HATHAWAY Jane, 1998, « 'Mamluk households' and 'Mamluk factions' in Ottoman Egypt: a reconsideration », in Philipp, Thomas, et Haarmann, Ulrich (dir.), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1995, « The Military Household in Ottoman Egypt », *International Journal of Middle East Studies*, 27 n° 1, p. 39-52.
- IRWIN Robert, 1986, *The Middle East in the Middle Ages. The early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, Londres, Croom Helm.



- LEVANONI Amalia, 1995, *A Turning Point in Mamluk History, The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn, 1310-1341*, Leyde, New York, Cologne, Brill.
- LOISEAU Julien, 2000, *Reconstruire la maison du sultan, 1350-1450. Ruine et recomposition de l'ordre urbain au Caire*, Le Caire, Ifao.
- , 2014, *Les Mamelouks*, Paris, Seuil.
- MARTEL-THOUMIAN Bernadette, 2012, *Délinquance et ordre social. L'État mamelouk syro-égyptien face au crime à la fin du IX^e-XV^e siècle*, Bordeaux, Ausonius.
- , 2000, « Du bon gouvernement d'après la *Hadiyat al-'aqd al-qāṣir ilā al-malik al-Nāṣir* de 'Abd al-Ṣamad al-Ṣālīḥī », *Annales Islamologiques* 34, p. 227-313.
- , 1992, *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamelouk*, Damas, Publications de l'Institut français de Damas.
- OFFENSTADT Nicolas, 2007, *Faire la paix au Moyen Âge. Discours et gestes de paix pendant la guerre de Cent Ans*, Paris, Odile Jacob.
- ONIMUS Clément, 2013, *Les émirs dans le sultanat mamelouk sous les sultans Barqūq et Farağ (784-815-1382-1412), Restauration sultanienne et conflits émiraux*, Thèse de doctorat sous la direction de Messieurs les professeurs Jo Van Steenbergen et Jean-Michel Mouton, EPHE-Université de Gand.
- PETRY Carl F., 1994, *Protectors or praetorians? The last mamlūk sultans and Egypt's waning as a great power*, Albany, State University of New York Press.
- RAPOPORT Yossef, 2012, « Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks », *Mamlūk Studies Review*, 16, p. 71-102.
- ROSEN Lawrence, 1989, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TILLIER Mathieu, 2009, « Qāḍis and the political Use of the Mazālim Jurisdiction under the 'Abbāsids », dans Lange, Christian, et Fierro, Maribel, *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, Edimbourg, Edinburgh University Press, p. 42-66.
- VAN STEENBERGEN Jo, 2006, *Order out of Chaos; Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden-Boston, Brill.
- , 2005, « Mamluk Elite on the Eve of al-Nasir Muhammad's Death (1341): A Look behind the Scenes of Mamluk Politics », *Mamluk Studies Review*, 9 n° 2, p. 173-199.
- ZOUACHE Abbès, 2009, « Introduction », *Annales Islamologiques*, 43, p. 1-31.