

Khaled Kchir

Chrétiens et musulmans en Egypte et en Syrie à l'époque mamlûke

Le thème de notre panel est à la fois intéressant et sensible. Notre souci majeur est de prendre du recul par rapport aux approches contemporaines qui regardent le passé avec des yeux d'aujourd'hui. Je me contenterai ici de citer ce qu'écrit J.R Michot commentateur-traducteur de la *Risâla Qubrusiyya* d'Ibn Taymiyya: "Le paradoxe qu'Ibn Taymiyya souligne par ailleurs avec étonnement, à savoir la nature des agissements de ceux à qui le Christ dit se laisser gifler sur les deux joues, n'a sans doute jamais été aussi évident qu'aujourd'hui. [Sic!] Quand j'ai commencé ce travail, la 'purification ethnique' faisait rage en Bosnie (...) Plus d'une fois, alors que je traduais l'Épître chypriote, je ne me suis pas cru qu'au Moyen Âge..." (p. 8).

Aussi nous ne comptons pas nous exprimer sur le rapport tendu entre chrétiens et musulmans aujourd'hui ou sur la tolérance.

Notre souci est plutôt d'essayer de reconstituer en historien des visions du monde des acteurs de l'époque mamlûke.

Conformément aux règles du métier, nous voulons suivre pas à pas les constructions discursives de nos sources. C'est la raison pour laquelle nous comptons diversifier nos angles de vue, afin qu'ils nous permettent d'approcher la société syro- égyptienne à la fin du Moyen Âge.

Des identités subjectives multiples définissent à notre avis un empire mamlûk pluriel. Il nous semble difficile de parler en termes globaux de musulmans, de chrétiens ou de juifs, car au sein de chaque ensemble existe une pluralité de sectes et de rites. Rien qu'à Damas, les deux communautés importantes étaient les melkites et les jacobites, à Alep s'y ajoutent les Arméniens.

Cet empire se caractérise par une diversité culturelle dont les corollaires sont une pluralité institutionnelle et sociale. Des entités historiques construites à différentes époques fondent cette diversité. La dernière arrivée sur la scène historique est celle des Mamlûks en tant que caste militaire qui a sauvé l'islam en récupérant son symbole (à savoir le califat) et en repoussant les armées étrangères (mongoles et croisés). De par leur installation de

fraîche date, ces militaires affranchis prendront la direction de la Umma par la force de leurs armes et occuperont un nœud central d'un écheveau de relations socio-économiques, culturelles et politiques.

Les portes de leurs chancelleries (contrairement à leurs casernes fermées) et toutes les instances de la gestion sociale seront ouvertes à toutes les forces et toutes les compétences sans exception. A côté du flux constant de l'esclavage, des réseaux de clientélisme tant personnel que territorial (au-delà du religieux) se mettront en place conformément à des idéaux secrétés progressivement par un brassage humain et culturel particulier.

L'équilibre fragile au sein de cet Etat reposait sur une subordination volontaire ou forcée à un sultanat dont l'existence était en construction continue: rituels anciens et nouveaux, une légitimité imposée et des apports multiples et divers des différentes composantes sociales ascendantes ou décadentes.

Dans ce travail nous essayerons d'aborder quelques aspects des relations qu'entretiennent des musulmans et des chrétiens à des moments divers c'est-à-dire par rapport aux contextes et en fonction des acteurs.

La place des chrétiens est fort importante à cette époque là. Nous l'aborderons à travers le point de vue des sources produites par des acteurs musulmans, elles seules fondent notre approche¹.

Dans cette étude nous adapterons notre focale pour essayer d'approcher la société mamlûke à deux niveaux : macro et micro historiques, en privilégiant ce dernier. Entre les deux, de nombreux niveaux intermédiaires'offrent à nous. La difficulté est d'en choisir un et de s'y placer à un moment « M » de cette période. C'est ainsi que se révélera à nous la complexité des facteurs qui entrent en jeu pour créer un événement.

Si je prends l'exemple des croisades que nous avons bien entérinées et définies, nous remarquons comme l'écrit B. Lewis que "les musulmans ne les connaissaient pas sous ce nom. Les vocables 'croisade' et 'croisé' ne figurent dans aucun de leurs écrits de l'époque et, de fait, ne semblent pas avoir eu d'équivalents en arabe ... " (p. 14–15).

Par prudence scientifique, nous nous efforcerons d'avancer lentement à travers les différentes voies, larges et moins larges pour nous retrouver parfois sur de petits sentiers et pistes qui nous conduisent à des pratiques sociales invisibles à partir d'une grande route. C'est notre manière de distinguer entre le macro et le micro social.

Entre théorie et *fiqh*, une vision du monde non conforme à la réalité ou la société telle qu'elle devrait l'être

Sur la question des sources, je dirai qu'à côté des sources historiographiques, bibliographiques et littéraires, l'historien du monde musulman est aujourd'hui

1 | Nous n'avons pas utilisé les sources chrétiennes, c'est une lacune que nous n'avons pas pu combler, faute de documents.

appelé à mieux rationaliser l'utilisation des sources juridiques. On n'insistera jamais assez sur ces documents juridiques qui touchent de très près aux pratiques de nos acteurs.

Malgré leur caractère canonique ou "canonisant", les consultations, les affaires, les jugements rendus les contrats, les titres et les *fatwâ* nous livrent une panoplie des problèmes de la société musulmane et les solutions préconisés par *l'establishment* du savoir et du *fiqh*, garant de l'ordre social. Ces textes juridiques et normatifs participent à la construction de l'autorité des juristes. Ils nous livrent en même temps leurs représentations et celles de la société, d'un réel difficile à cerner à des périodes et des milieux différents. En fait, ils dressent devant nous plusieurs niveaux de discours sur l'expérience des acteurs sociaux. Appréhender le vécu, l'expérience des hommes au Moyen Age à travers ces discours est difficile pour saisir les relations entre chrétiens et musulmans qui transparaissent à travers ces textes. Ces textes imposent cependant une précaution : ils peuvent parfois relater des situations qui ne se présentent pas avec les renseignements que nous aurions souhaité avoir : par exemple, les noms des justiciables, les dates des procès. Dans cette littérature à visée normative, à travers les prismes juridiques des savants. Nous pouvons trouver quelques éclairages indirects sur certains aspects de la vie des chrétiens en Egypte et en Syrie. Les discours sur les pratiques sociales et les représentations traduisent le souci des législateurs musulmans de cantonner les chrétiens (ou plutôt leur image) dans une sphère juridique. Ce qui facilite leur tâche et leurs prises de positions catégoriques.

Si on se fie au traité du célèbre Tāj al-Dīn al-Subkī: معيد النعم ومبيد النقم

que nous traduisons par: *Recouvrement des biens et du bonheur et l'élimination des malheurs*, il faudrait d'abord le replacer dans les conditions où il a été produit. Ce texte est une réponse à une consultation à propos des causes de la perte des dons divins. Dans un style de prêche, l'auteur s'y adonne à un diagnostic des maux sociaux jugés à l'aune de la soumission à la volonté divine ou non. A travers les 113 exemples qu'il propose au lecteur, il traite en fait des dérapages possibles dans chaque fonction: depuis celle de sultanat jusqu'à celle de mendiant. Pour Subkī il est évident qu'il s'agit de "La plupart des fonctions selon les règles admises par les musulmans de nos jours" (p. 16).

Il est donc clair que les règles de bonne conduite selon les préceptes islamiques ne concernent pas les protégés.

Par ailleurs, sur un plan théorique plus général on peut déceler la marque du contexte de la fin des croisades et des menaces chrétiennes. En effet, Subki rappelle que le 1^{er} devoir du chef de la Umma (Calife, Sultan ou roi) "est de mobiliser les troupes et d'établir le devoir du jihad... Il est en droit d'empêcher les mécréants de renier les dons de Dieu et de ne pas croire en Dieu et en son Prophète... Par ailleurs, au lieu de spolier les musulmans il devrait établir un groupe en mer pour espionner les ennemis. Si ce roi est courageux et vaillant, il n'a qu'à faire ses preuves contre les mécréants, ennemis de Dieu en les combattant, en les espionnant et en usant de tous les

stratagèmes pour mettre la main sur leurs richesses. Il épargnera ainsi les musulmans.

Le souci d'une bonne image de soi

Soucieux de préserver une image reluisante et digne des musulmans, Subkī va très loin dans le 113^e exemple consacré à la mendicité. Il y déplore les manières de certains mendiants qui, au nom de Dieu ou des reliques des compagnons du prophète quémandent publiquement et à haute voix. Pour lui c'est une profanation des symboles de l'islam qui se déroule sous les yeux "des juifs et des chrétiens qui se réjouissent de leur malheur et s'en moquent en constatant que les musulmans, en ne donnant rien à ces mendiants[se soucient peu de leur religion]"! (p. 16–17).

Exégèse et Hadîth: aux sources du droit

Pour étudier les relations islamo-chrétiennes nous déborderons chronologiquement du Moyen Age, en amont et en aval. Afin de mieux les cerner et de les comprendre. En effet, nous avons détecté des glissements de sens dus à des interprétations abusives des textes fondateurs de la jurisprudence variée et éclatée sous les Mamlûks. Pour ce faire, il était nécessaire de réexaminer les textes souches utilisés par les savants à savoir : le Coran et le Hadîth. Soucieux d'élucider les conditions de production et de réception des passages référentiels concernant les chrétiens nous avons utilisé deux ouvrages du cheikh Mohamed Tahar Ben Achour, à cause de l'intérêt majeur qu'il porte au contexte spécifique de chaque verset coranique et de chaque hadîth. Cette démarche historique éclairera notre approche et nous permettra de détecter les premiers dérapages d'interprétation des textes originels, puis la succession des glissements de sens qui s'ensuivra.

Le premier ouvrage est sa monumentale exégèse du Coran dont le titre révèle, à lui seul, l'ampleur des intentions de l'auteur: *Tafsîr al-Tahrîr wa-l-Tanwîr*.

Le deuxième ouvrage, très original mais moins connu, est un commentaire du *Muwatta'* de Mâlik: *Kašf al-Muğattâ min al-Ma'ânî wal-Alfâz al-Wâqî'a fil-Muwatta'*.

Avant de revenir au verset qui aurait, d'après une certaine interprétation, stipulé la soumission des dhimmî, rappelons rapidement la définition de cette catégorie.

Le dhimmî est un adepte d'une religion révélée autre que l'islam, bénéficiant d'un contrat indéfiniment reconduit, par lequel la communauté musulmane lui accorde hospitalité et protection, à condition pour le dhimmî qu'il reconnaisse la domination de l'islam. Sa soumission est cristallisée,

symbolisée par le paiement de l'impôt de la *Jizya*: Dans l'acception partagée par tous les musulmans, les chrétiens font partie de cette catégorie.

Or l'examen minutieux du vingt-neuvième verset de la sourate al-Tawba (IX) permet de nuancer cette définition, qui n'est pas aussi évidente.

Denise Masson propose la traduction suivante de ce verset: "Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier: ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré: ceux qui, parmi les gens du livre, ne pratiquent pas la vraie Religion. Combattez — les jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut après s'être humiliés".

L'exégèse que fait T. Ben Achour de ce verset révèle son souci de contextualisation et la nouveauté de sa lecture: après avoir passé en revue les interprétations de verset pour essayer de définir ceux qu'il désigne, l'auteur relève que ses prédécesseurs ont beaucoup douté avant d'établir que le verset désigne à la fois les juifs et les chrétiens. Il rappelle alors que les juifs et les chrétiens croient en Dieu et au Jugement dernier.

Cité par Ben Achour. Mujahid considère que le contexte de ce verset est celui de la campagne de Tabûk. Ainsi, le texte ne concernerait que les chrétiens de Syrie, y compris les tribus arabes chrétiennes (Qudâ'a et Taglib). L'intégration des idolâtres sert à rappeler que le combat ne concerne pas exclusivement les chrétiens.

À la lumière de ces critiques, Ben Achour conclut ainsi: "[...] ce verset est une préparation des musulmans pour combattre les Rûms [les Byzantins] et les Perses et ce qui reste des tribus arabes fédérées à l'une de ces deux puissances qui ne s'islamisèrent que tardivement, telles les tribus de Qudâ'a et Taglib dans les confins syriens, afin qu'ils croient ou qu'ils paient la *Jizya*".

Cette approche nous démontre le poids d'un faux départ pour le droit et la jurisprudence musulmans tout au long des siècles qui vont suivre et les conséquences directes sur l'appréciation de la place des chrétiens dans la cité musulmane.

Les glissements de sens à travers les changements de titre du chapitre consacré aux dhimmis dans le *Muwatta'*

L'importance du *Muwatta'* (*kitâb šari'at al-Islâm*) est capitale pour les savants sunnites: ce recueil de hadîth a été rassemblé par Mâlik Ibn Anas pour régler, à l'usage des musulmans, tout ce qui a trait à leurs croyances, morale, rites, relations et à leur vie quotidienne... Pour les sunnites, c'est le premier ouvrage écrit en Islam à l'intention d'un large lectorat. Parmi les proches et les contemporains de Mâlik, on compte un millier de transmetteurs directs à une époque où les hadîth apocryphes commençaient à se répandre.

Savant moderne, imprégné des progrès de l'imprimerie et de l'édition, mais également conscient de leurs problèmes, Ben Achour revient aux différents manuscrits du *Muwattâ'*. Il relève, rien qu'à propos du titre du chapitre consacré aux juifs, cinq variantes ou leçons, selon les manuscrits

reproduisant cette œuvre majeure. Ces intitulés sont très significatifs et lourds de conséquences quant à l'interprétation qui déterminera les décisions des juristes durant des siècles utilisant ces différents manuscrits:

Le titre communément admis par les copistes: Ce qui est rapporté au sujet de l'évacuation des juifs;

La deuxième variante ajoute la mention de Médine: Ce qui est rapporté au sujet de l'évacuation des juifs de Médine;

La troisième, plus courte, reprend la précédente: *De l'évacuation des juifs de Médine*;

La quatrième introduit les chrétiens: ***De l'évacuation des juifs et des chrétiens*** de l'Arabie. T. Ben Achour note que ce quatrième titre ne s'accorde pas avec les plus célèbres;

La cinquième variante titre laconiquement: *Chapitre des juifs*.

Ces variations d'intitulés induisent des glissements de sens et déforment ainsi, au fil des siècles, le sens de la première variante. D'autre part, Ben Achour rappelle l'importance du contexte des dires du Prophète et de ses compagnons: à savoir la fragilité de l'Islam face au judaïsme en Arabie en général et à Médine en particulier.

Ce chapitre sur les juifs, au contenu déroutant, sera à plus d'un titre la base (à côté du verset coranique précité) de la législation islamique concernant les dhimmî dans une acception générale.

Mâlik y relate par ailleurs une décision capitale prise par 'Umar Ibn al-Khattâb. Après mûre réflexion, il décrète l'expulsion des juifs de Khaybar en se référant à l'un des derniers propos du Prophète. Or ce dernier faisait allusion aux tombeaux des prophètes des juifs et des chrétiens transformés en sanctuaires. Il portait aussi sur l'avenir monothéiste de l'Arabie. Mâlik ajoute à cette relation: "Umar expulsera les juifs de Nağrân et de Fadak". Cette décision ne semble pas avoir été appliquée à la lettre: certains historiens concluent que c'est une "affaire de pure circonstance et d'ordre exclusivement matériel".

Cette interprétation servira de référence à la jurisprudence multiséculaire de l'Islam à propos des dhimmis. Achéons cette longue incursion dans les textes anciens à travers une lecture contemporaine par une dernière remarque à propos de ce chapitre sur les juifs. En effet, et malgré sa célébrité, le *Muwatta'* n'est pas resté figé. La recension transmise par Hadatâni et récemment éditée par Turki nous révèle sous le même intitulé, un cinquième récit ayant pour objet une autorisation exceptionnelle de séjour: "D'après Aslam, mawlâ de 'Umar: 'Umar fixa aux juifs, aux chrétiens et aux zoroastriens de résider Médine trois nuits pour commercer et vaquer leurs affaires. Personne ne pouvant dépasser trois nuits".

Ajouts et omissions², délibérés ou non, de pareils récits sont révélateurs des hésitations des musulmans de la période fondatrice de l'Islam, où la

2 | Un texte d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî, écrit deux siècles plus tard, rapporte un autre récit: "Mâlik a dit: quant à l'Égypte, le Khurasân et la Syrie, on n'en a pas expulsés les juifs, car ces pays font partie de la terre des 'Ağam. Ceux qui parmi les habitants d'une autre ville en sont expulsés peuvent obtenir plus de trois jours parce que la décision de 'Umar [...] ne concerne que les passagers".

représentation même de leur croyance était en construction. Repris par les générations suivantes des *fuqahâ*, ces récits se transformeront en lois immuables et indiscutables. Nous soulignerons que ces textes clés marqueront les savants et détermineront leurs positions, leurs décisions, leurs jugements et en fin de compte leurs représentations du *dhimmi*. Ces textes auront force de lois réglementant les relations entre musulmans et protégés.

Ibn Khaldûn: un qâdî malékite rigoureux

Notre insistance sur les conditions de production des textes juridiques et des décisions conformes à la loi islamique nous semble se confirmer dans le cadre d'une compétition entre les écoles sunnites. En effet Ibn Khaldûn évoque dans son histoire d'une manière assez abrupte la promulgation d'un décret sultanien daté de l'an 700h. Ce décret fixe pratiquement un code de comportement des dhimmi en pays mamluk.

IK exprime implicitement sa fierté d'appartenir au rite malékite, en rappelant que cette promulgation a été suscitée et provoquée par un ministre marocain dépêché au Caire dans le cadre d'une mission entre les deux et mamluk.

Cet émissaire nous dit IK est "choqué par les conditions de vie des dhimmis, leurs richesses et leur statut de décideurs auprès des agents de l'Etat". Ik n'hésite pas à exprimer son indignation et à déplorer cette situation et à la condamner. Très vite cette critique parvient au sultan qui s'empresse de réunir les jurisconsultes en vue de promulguer un code de conduite pour les dhimmis, conformément aux traités établis avec *Ahl al-dhimma* lors des premières conquêtes, sept siècles auparavant! C'est-à-dire la rigueur d'une conception légaliste et religieuse des relations sociales.

Ce code stipule:

Distinction des *Ahl al — Dhimma* par un signe propre :

Turbans noirs pour les chrétiens;

Turbans jaunes pour les juifs;

Distinction des femmes par des signes appropriés ;

Interdiction de monter à cheval;

Interdiction du port d'arme;

Possibilité de monter des ânes dans le sens de la largeur;

Nécessité de céder le passage [aux musulmans];

Interdiction d'élever la voix au dessus de celle des musulmans;

Leurs habitations ne doivent pas dépasser celles des musulmans;

Interdiction des pratiques religieuses ostensiblement;

Interdiction de sonner les cloches;

Interdiction de convertir un musulman;

Interdiction d'acquérir des esclaves musulmans ou acquis par un musulman;

Port d'une cloche pour accéder au hammâm;

Interdiction de graver leurs bagues en lettres arabes;

Interdiction d'apprendre le Coran à leurs enfants;

Interdiction d'employer un musulman des les travaux difficiles;

Interdiction d'élever les flammes;

L'adultère avec une musulmane entraîne la mort.

En soi, cette promulgation et ce “rappel à l’ordre” lancé par ce maghrébin à l’orée du XIV^e siècle, prouvent que dans le pratique les relations ont changé avec le temps, en rapport avec les besoins et les nécessités socio-économiques et culturelles.

Par ailleurs, cette assertion dans le cours de la narration khaldûnienne, est chargée de sens, puisqu’elle intervient subitement dans le cadre des évocations de l’invasion tatare de la Syrie en 698, de la révolte des bédouins du Sa‘ūd et de la mort du Calife.

L’auteur y agence la surprise d’un visiteur étranger dont le constat met en branle la machine politico- juridique qui se réfère à l’Âge d’or (révolu et connu à travers les textes).

En guise de conclusion IK recopie *in extenso* le Pacte de la dhimma dit de ‘Umar b. al. Khattāb. IK ne manque pas de rappeler que ce pacte “ ...a constitué la référence de base des *fatwā* des fuqahā’”. En d’entres termes, ce pacte a force de loi dans un domaine où le Coran et la Sunna ne sont pas assez explicites, malgré les sept siècles écoulés. (Ib , XXIV / 893–896).

Rappelons que cette “prise de parole” incidente est celle d’un qādī malékite intègre.

Séance tenante le patriarche et le rabbin ont signé et accepté les conditions sus mentionnées, en présence des notaires [Ibar, XXIV: 896].

Tout se passe donc au niveau des signes extérieurs sauf que les conditions du pacte n’ont rien à voir avec le pacte originel, exigé par les dhimmī au VII^e s!

A titre d’exemple, l’évitement du Coran, qui est ici reconduit est une manière de se “prémunir” contre toute tentation ou tentative d’islamisation!

Relevons d’autre part qu’au bout de sept siècles, on a fait fi de la mention rajoutée par ‘Umar concernant l’interdiction au dhimmi d’agresser un musulman; dignité et fierté exigent donc qu’on omette délibérément cette mention. Les temps ayant changé et la société menée par les Mamluks tenait un discours victorieux, suite aux victoires remportées sur les Francs! Le contexte est encore une fois déterminant.

Mais la discrimination confessionnelle selon laquelle “l’habit marque l’appartenance”, n’a jamais empêché la participation active des dhimmis des tous les rouages de la vie économique, administrative et politique.

Ainsi, dans la vie quotidienne la société ne pouvait se passer des compétences et des services potentiels de tous ses membres, quelle que soit leur religion.

C’est une des raisons pour lesquelles les interdits et les limites dont regorgent les ouvrages de *fiqh*, sont les preuves évidentes que les pratiques transgressent les lois. La société sait s’adapter pour créer sa propre loi: celle du pragmatisme et de l’efficacité. La fin à ce niveau justifie les moyens!

Ce qui corrobore notre lecture, on le trouve exprimé dans les chroniques et les biographies qui s’inspirent du vécu et le décrivent.

Relations variables au gré des circonstances, entre coexistence, méfiance et mépris : le contexte est un révélateur

Ibn Taymiyya et sa Risâla Qurusiyya

Ce juriste musulman connu par sa rigueur et son intransigeance ne semble pas avoir été l'auteur de cet épître, compte tenu de sa manière de convaincre un ennemi chrétien pour épargner et délivrer les musulmans faits prisonniers.

Fonctions propres

Une allusion indirecte aux *dhimmi* dans le *Mu'îd* nous prouve qu'ils se sont spécialisés dans le change de l'argent par exemple. La preuve c'est que Subkî rappelle l'interdiction du recrutement d'un changeur non musulman dans le *Bayt al-mâl* (p. 140)

Ce qui signifie que d'autres fonctions étaient accessibles aux chrétiens.

Dans les chancelleries, les secrétaires travaillaient dans le calme et le respect. Mais des rivalités et la jalousie de leurs supérieurs peuvent surgir dans des moments de désaccord ou de crise. C'est le cas d'une parole malheureuse prononcée par Ahmad b Ghānim (m737) qui l'oblige à quitter le Vizir Ġibriāl et à s'enfuir. En effet, lorsque ce dernier lui fit une remarque à propos d'une lettre «mal rédigée», il jeta sur encirer en disant: «je ne suis pas obligé d'être au service d'un non circoncis» A'I :335.

On observe cependant que le même b.Ghānim écrit un thème à la mémoire de Karīm al- Dīn b. al- Sadid!

Le Vizirat: Une haute charge ouverte aux chrétiens

La charge de vizirat a été assez souvent confiée à des chrétiens, qu'ils soient convertis ou non. Comme conséquence et marque d'intégration, certains signes d'apparence doivent changer, à commencer par le nom : 'Abd Allah. Le *laqab* également peut être appelé à changer.

Trois exemples

1. **Shams al — Dīn Ghibriyāl.** Son *laqab* professionnel est le *qādī* ou *al-Sāhib*. Dans ce cas, le voile ne cache pas vraiment le nom chrétien. Sa nisba (*al-Misrī*) cache son origine copte et chrétienne. Mais il se convertit à l'islam. Il a travaillé avec abnégation en duo avec Karīm al-Dīn al-Kabīr.

Une fois recruté, un converti *musālim* fond dans la *umma* et s'adonne à toutes les pratiques islamiques (A,II 686).

2. La conversion peut s'expliquer par une volonté de recrutement et/ou d'ascension, comme c'est le cas de **Abd al-Kārīm b. Hibat Attah b. al-Misrī** (A,III :142) qui semble avoir été secrétaire à la Chancellerie, puis "se convertit à l'âge adulte". Sa rigueur dans la gestion du budget était telle qu'en son absence, le sultan n'a pas pu obtenir une oie pour son repas ! Les caisses de l'Etat étant chez lui, il envoyait les dépenses du sultan de son domicile. Son cortège ordinaire était composé de 70 *mamlūk*.

D'après Safadī, aucun haut fonctionnaire n'a atteint son rang et sa place au palais, puisqu'il était le seul autorisé à rencontrer l'épouse du Sultan qu'il accompagne en pèlerinage.

3. Sharaf al-Din al-Nashw (Abd a-Wahhab b. Fadhl Allah): son père et ses frères étaient employés chez Baktamur al-Hājib.

Ce qui prouve que l'enrôlement dans l'administration n'était pas exceptionnel est que toute une famille pouvait s'engager et démissionner! A, III : 201.

Il devient secrétaire chez Aydughmish Amīr Akhūr après Baktamur.

La chance lui sourit lorsque le sultan convoque les secrétaires des princes et le remarqua debout au dernier rang : « jeune chrétien beau et grand de taille », *Ibid.*

Ensuite le sultan Muhammad b. Qalāwūn demande à Baktamur de le convertir (*istaslama*), lui choisit le nom de 'Abdal-Wahhab et le prie de l'accompagner à la Mecque en 732.

Ensuite il le nomme Nāzir al-Khāss et secrétaire de son fils le prince Anūk. Son prédécesseur était aussi un *dhimmi*, Mūsā b. Ishāq dénommé Abd al-Wahhāb b. Abd al-Karīm al-Misrī al-Qibtī Shams al-Dīn.

Safadi relève : ولما كام مستوفيا وهو نصراني كانت أخلاقه حسنة

Le milieu du XIII^e siècle: une période de grands bouleversements à l'échelle internationale

1258: Chute du Califat

1248: Pouvoir mamlūk

1261: Avènement des Paléologues Byzance (Michel Paléologue ami de Qalāwūn. Issu de la 4^e croisade qui n'a rien à voir avec le Christ)

Luttes entre chrétientés d'Occident et d'Orient entre 1258 et 1261.

Tous ces événements, ces changements, bouleversements prouvent qu'il ne s'agit pas d'affrontements entre Chrétiens et Musulmans!

Abordant la naissance de l'Etat mamlok, Ibn Khaldoun met l'accent sur le poussée des Mongols depuis la fin du XII^e siècle contre les Turcs, victimes des massacres et des expulsives. Ils tombent entre les mains des marchands d'esclaves qui les envoient au Moyen Orient.

Un don de Dieu pour sauver l'islam ! Ib, XXIV : 804

Autre preuve fournie par IK : lorsqu'il évoque le détournement d'une croisade et "le prise de Constantinople en juin 1203. 600h شعبانaux dépens des Byzantins"³ Ib, XXIV : 861.

Il y démontre les différends opposant les chrétiens d'Occident aux chrétiens d'Orient et comment le patriarche Michel y prend le pouvoir en

3 | D'après b. al-Athīr, Byz appellent à leur secours un sultan des Koniya b Qilij Arslān! [Kāmil, XII: 191]. Les conquêtes des villes de la côte syro-palestinienne défilent dans la description d'IK, qui ne manque pas de signaler la naissance de l'Etat mamlūk et son ancrage. Un exemple suffit ici : en 663, en chassant les chrétiens de Césarée dont une partie est emprisonnée, le sultan distribue soigneusement les villages et les terres environnantes à ses 52 généraux. Ib , XXIV: 832.

organisant la résistance. Le Pape Innocent III voulait mettre fin au schisme des deux églises.

Ibn al-Athir décrit les massacres et le pillage de Byzance pendant 3 jours. Même l'Église Sainte Sophie — dernière retraite du Haut clergé — est attaquée et ses prêtres massacrés, malgré leurs implorations, au nom des Écritures saintes et de la Sainte croix!

Coordination franco-tatare pour attaquer la Syrie en 668. Baybars résiste et contre — attaque. Ib .XXIV : 840–1 (S^t Louis)

Pour enrichir notre approche, nous avons utilisé IK qui nous retrace rapidement les péripéties de l'expulsion des Croisés des côtes syro-palestiniennes, sans oublier de s'arrêter sur l'essentiel. En effet, il établit les corrélations entre campagnes et mouvement intérieurs. Ses prises de position sont rares, et il sait maintenir sa neutralité.

De son récit se dégagent les difficultés de financer et d'organiser la guerre dans une démarche empirique des généraux mamlouks qui finirent par nous apparaître comme une stratégie. Les relations ("trahisons") entre les belligérants sont tellement complexes qu'il est difficile aujourd'hui d'en saisir la signification.

Des alliances ont eu lieu entre princes chrétiens et princes musulmans contre un prince musulman : ce qui est loin de réduire l'affrontement entre Chrétiens et Musulmans !

Lors de siège (562–564) du Caire par Saladin, Shâwir fait front en faisant appel aux Francs.

Les Francs en profitent pour lever la *jizya* et imposer la *shihna* : Ib, XXIII: 551–2.

Au niveau international et depuis la fin des croisades, l'Europe chrétienne continue à fournir le sultanat mamlūk en esclaves et en matériaux qui permettaient à l'armée mamlūke de se maintenir.

Une caste militaire au sommet de la société, le caractère allogène des *mamluks* et leur éducation strictement militaire ont rendu plus facile la coexistence avec les *dhimmi*, tout en n'entravant pas la nature des contradictions socio-économiques et culturelles entre les indigènes et les minorités *dhimmi*.

Une focale moyenne pour approcher le local: l'exemple de Qûs

L'exemple de Qûs appelle à se méfier des généralisations et des interprétations abusives.

De par son éloignement le Sa'îd a toujours représenté un conservatoire dynamique et un foyer de résistance vivant du christianisme qui continuait à fournir à l'église égyptienne ses grands chefs comme Mathieu du Dayr al-Muharraq (patriarche entre 1451–65) ou Jean de Naqâda (1479–82) يوحنا النقادي

Mais cet éloignement géographique ne l'a pas empêchée de jouer des rôles déterminants lors des grands tournants de l'histoire égyptienne depuis l'époque fatimide.

Le pouvoir central l'a utilisée lieu d'exil des hauts dignitaires, comme Le Calife Sulaymān al — Mustakfi en 738

فغربه الى قوص " XXIV: 947

— les Sultans (Abū Bakr b. Muhammad b. Qalāwūn en 741 Ib , XXIV : 951); Idem, XXV : 1041

— les émirs Idem, XXV : 1015 ; 1044 ; 1048–9

Qūs et les chute des Fatimides

En 558–9h son gouverneur Shāwir prit le pouvoir au Caire et fit appel à Nūr al-Dīn b. Zinkī en lui proposant le 1/3 des recettes de l'impôt.

On connaît la suite des événements : Shāwir changera d'allié et fera appel aux Francs contre les Ayyoubides, mais c'était trop tard !

Le résultat a été un bouleversement total de l'histoire du M Orient (Ib XXIII :550)

L'importance économique du Sa'īd a été démontrée par la plupart des historiens (Ib. XXIV : 872)

Saladin a décidé de diminuer de moitié la taxe payée par les marchands juifs, et chrétiens, (de 5% à 2.5%, à égalité avec les musulmans).

Le repérage et l'étude minutieuse entrepris par Garcin à propos des iqtā' sultaniens nous permet de conclure qu'ils se situent plutôt au N et à l'W du Nil.

Cette répartition géographique correspond à peu près aux zones de peuplement majoritairement copte. Est — ce un hasard?

Révolte du Sa'īd

Au lendemain de la prise du pouvoir par les Mamlūks et avant les campagnes contre les croisés, le Sultan Aybak envoya une grande expédition pour mettre fin à la révolte des A'rāb du Sa'īd. Puis il destitua son gouverneur al-Afram.

A partir de ce moment, il avait les mains libres pour s'engager en Syrie où les opérations militaires devenaient possibles (Ib, XXIV, 811).

A partir du XIII Qūs est la 3^e ville égyptienne et devient un nœud du commerce entre l'Extrême Orient, le Yémen et Alexandrie.

Au XIII on dénombre pas moins de 9 églises, dont la dernière a été construite par un arabe chrétien "allogène" à Marj Banī Humaym (ce qui pourrait dire que Qūs était aussi un refuge/exil)

Les Coptes étaient engagés surtout dans l'administration financière en tant que secrétaires des Emirs, du Sultan.

Sous les Bahrides, le choix de Qūs comme capitale favorise son islamisation, son urbanisation et par là même le développement de toute la région du Sud.

Par contre, sous les Cirassions on assiste au ralentissement de l'islamisation et à la régression du nombre des musulmans.

Sous les derniers Fatimides, son gouverneur est chrétien arménien. Son assassinat en 529/1135 visait en lui "plus l'Arménien que le chrétien" (Wiet, 275, G 122).

Au milieu du XIV sur le cinquantaine d'agglomérations du Sa'ïd, 26 seulement reçoivent un nā'ib qādī. Le reste sont majoritairement peuplées de chrétiens (surtout le N) . (G 332) (Ud fuwī, 7–10).

A Qūs on assiste au phénomène de l'accaparement de l'administration fiscale, de la gestion des domaines privés sultanines et du secrétariat par des chrétiens ou des convertis de fraîche date (Suluk, II 419 –431)

Aussi, est-il possible d'en conclure qu'être au service du sultan permet au dhimmī de résister et de se faire respecter.

Une incursion dans l'extrême sud, nous permet de constater qu'à la fin de l'époque mamlûke, les rapports sociaux se reconstituaient selon une structure patriarcale. En effet, en période de rétraction démographique, même les relations d'homme à homme ont tendance à prendre la place des institutions sociales et politiques qui se sont effondrées. A ce propos Garcin a tenté de démontrer que c'est ainsi que les artisans coptes se mettent sous la protection des Shuyūkh Hawwāra (Berbères musulmans) il s'agirait moins d'esclavage que de protection .(G 544)

Vers la fin de notre période, le Sa'ïd est de nouveau propulsé sur le scène des événements historiques par le succession des missions européennes vers l'Ethiopie.

L'arrivée des Portugais n'allait pas tarder à partir de 1513.

En d'autres termes, sous les Mamluks en remarque une succession de menaces et de pressions constantes de toutes parts.

En effet, Qūs et Naqāda se trouvent sur "la route des dangereuses missions envoyés d'occident vers l'Ethiopie. Compte tenu ici d'un autre type de relations: luttes entre chrétiens et musulmans (Exécution d'un trafiquant d'armes servira d'alibi pour attaquer le Sa'ïd vers 832/1429. (Manhal, II :358p , Sulūk, VII :213–5)

Nous espérons avoir pu démontrer qu'en changeant d'échelle, les réalités historiques se présentent à nous différemment.

Certes la religion au M. Âge était un marqueur très fort, mais elle n'a jamais empêché les brassages et la circulation entre "les camps".

Les institutions qui "prenaient en charge" la société avec ses différentes composantes fonctionnaient efficacement: à titre d'exemple citons les waqfs qui existaient des deux côtés.