

**L'exercice du pouvoir**  
*Exercising Power*  
**à l'âge des sultanats**  
*in the Age of the Sultanates*

PRODUCTION, MANIFESTATIONS, RECEPTION

Final Colloquium 24th–25th of March 2006

Colloque final 24-25 mars 2006



**Scientific Board / Comité scientifique**

Jere Bacharach, U. of Washington

Irene Bierman, UCLA

Sylvie Denoix, IFAO

Richard McGregor, Vanderbilt U.

**Responsible for Themes**

Sylvie Denoix, IFAO

A. Hénia, U. de la Manouba, Tunis

Julien Loiseau, U. de Reims

Éric Vallet, Université Paris 1

**Institut français d'archéologie orientale**

37 rue du Cheykh Aly Youssef

Mounira, Le Caire

sdenoix@ifao.egnet.net

**American Research Center in Egypt**

2 Midan Simon Bolivar

Garden City, Cairo

jere@u.washington.edu



Friday, March 24, morning

Vendredi 24 mars, matin

9h 30 Ahlan wa sahlam

I. *L'inscription du pouvoir dans l'espace urbain et régional*  
*Powership in urban and regional space*

I.1. *Communautés locales, pouvoir central* (Abdelhamid Hénia)  
*Local Communities, Global Power*

Chairwoman/Présidente de séance: Irene Bierman

10 h Abdelhamid HENIA (Université de Tunis): *Notabilisation des élites locales et construction du pouvoir étatique en Tunisie (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*

10 h 30 Mustapha TLILI (Université de Sfax): *L'exercice du pouvoir sur la communauté oasienne de Gafsa (Tunisie) aux XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles: pratiques et représentations*

11 h Bethany WALKER (Grand Valley State University): *The Agricultural Dimension of Imperial-Peasant Relations in Mamluk Jordan*

11 h 30 Discussion

Lunch at Cfcc

Friday, March 24, afternoon

Vendredi 24 mars, après-midi

I.2. *Le pouvoir dans la ville* (Sylvie Denoix)  
*The Power in the City*

Chairman/Président de séance: Jim Miller

14 h Nairy HAMPIKIAN (Conservator, Cairo) & Irene BIERMAN (UCLA): *Mu'ayyad Shaykh and the Landscape of Power*

14 h 30 May AL-IBRASHY (Conservator, Cairo): *The Ruler in the Cemetery vs. the Ruler of the Cemetery. Intended vs. actual strategies of power and appropriation in Mamluk al-Qarafa.*

15 h Sylvie DENOIX (IFAO): *Penser et organiser la ville: une réflexion sur l'urbanisme des Mamlûks.*

15 h 30 Coffee break

16 h Heghnar WATENPAUGH (UC Davis): *At the City's Edge: Space, Power and Mysticism in the Urban Development of Ottoman Aleppo*

16 h 30 Richard McGREGOR (Vanderbilt University): *The Shaykhs of the Wafa'iyya in Mamluk Cairo: Aesthetics of a Rival Power*

17 h Nasser RABBAT (MIT): *The meaning of the Sultan: a clue from the double-headed eagle figure*

17 h 30 Discussion

## Saturday, March 25, morning

## Samedi 25 mars, matin

9h 30: Coffee

### 2. *Pratiques de l'écrit et exercice du pouvoir* (Éric Vallet) *Scriptuary Practices in Exercising Power*

Chairwoman/Présidente de séance: Sylvie Denoix

10 h Éric VALLET (Université Paris 1): *Pratiques de l'écrit et exercice du pouvoir au miroir des archives du sultanat rasûlide (Yémen, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*

10 h 30 Olivier BOUQUET (Études turques et ottomanes): *Biographies, autobiographies et pouvoir sultanien, de Soliman le Magnifique à Abdülhamid II*

11 h M'hamed SAÏD (Université de Tunis, FSHS): *Une waqfiyya sultanienne du Yémen: l'acte de fondation de la madrasa al-Ashrafiyya de Ta'izz (800/1397-98)*

11 h 30 Racha ALI (Université Paris IV): *L'épigraphie monumentale comme un outil de propagande sharifien à l'époque sa'dienne au Maroc*

12 h Discussion

Lunch at Ifao

## Saturday, March 25, afternoon

## Samedi 25 mars, après-midi

### 3. *Légalité et légitimité du pouvoir* (Julien Loiseau) *Legality and Legitimacy of Power*

Chairman/Président de séance: Richard McGregor

14 h Linda DARLING (University of Arizona, Tucson): *Rhetorics of Justice and Practices of Power in the Mamlûk Sultanate*

14 h 30 Kristen STILT (University of Washington): *The Power of the Muhtasibs of Early Mamluk Cairo and Fustat in Cases of Food Availability and Pricing*

16 h 30 Mathieu EYCHENNE (Université de Provence): *Trajectoires individuelles et réseaux relationnels des administrateurs civils sous le troisième règne d'al-Nâsir Muhammad (1310-1341)*

15 h 30: coffee break

15 h Julien LOISEAU (Université de Reims): *L'arbitraire procédurier. Pouvoir mamelouk et usages de la légalité*

16 h Tamer EL-LEITHY (Harvard University): *Sovereignty and legal Multiplicity in Mamluk Society*

17 h General conversation

## Friday, March 24, morning

## Vendredi 24 mars, matin

9h 30 Ahlan wa sahlân

### I. *L'inscription du pouvoir dans l'espace urbain et régional*

#### *Powership in urban and regional space*

#### I.1. *Communautés locales, pouvoir central* (Abdelhamid Hénia)

#### *Local communities, global power*

Chairwoman/Présidente de séance: Irene Bierman

10 h Abdelhamid HENIA (Laboratoire Diraset Université de Tunis): *Notabilisation des élites locales et construction du pouvoir étatique en Tunisie (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*

Le pouvoir étatique, au temps des sultans hafside (XIII<sup>e</sup>-fin XVI<sup>e</sup> s.), ne peut prétendre à aucun monopole exclusif dans l'exercice du pouvoir. Il ne peut que compter avec des pouvoirs locaux assez autonomes. La construction étatique hafside est restée embryonnaire, incapable de territorialiser les populations locales et de faire d'un espace conventionnel délimité le fondement d'un contrôle politique exclusif. Ce sont les Turcs mouradites (1630-1702) qui donnent à la construction du pouvoir étatique en Tunisie toute sa force et vigueur. Soutenus par les populations citadines, ils n'ont pas cessé de conjuguer territoire et souveraineté, de construire des frontières et d'amoindrir les autonomies communautaires. Comment une telle territorialisation était-elle réalisée? Loin d'être le produit exclusif du centre, cette construction est faite pour une large part par le bas: au niveau des communautés locales et par l'action de leurs élites. Quel est le rôle ces élites dans une telle construction? Et quel en a été le prix?

Pour essayer de répondre à ces questions, j'organise mon texte en trois séquences: je m'interroge d'abord sur la nature des catégories élitaires dans le système pré-étatique (polycentrique); ensuite sur leur sort une fois confrontées à l'émergence du pouvoir étatique, surtout au temps des Turcs; enfin, j'essaie de voir comment la construction étatique se fait par le bas.

1. Le décalage chronologique des formes élitaires offre l'avantage de mettre au jour plusieurs trajectoires dans les dynamiques sociopolitiques des communautés locales tunisiennes. Plusieurs situations nous permettent de voir des catégories élitaires à l'œuvre dans une phase marquée par une logique politique non encore étatique (ou polycentrique).

Elles sont visibles dans la frange sud et saharienne. Elles révèlent une hiérarchie sociale construite par superposition de groupes : la prééminence étant l'apanage de ceux qui se nomment « Arabes », ou encore « *ajwād* » (c'est-à-dire cavaliers arabes prestigieux) ; les autres étant qualifiés de « Berbères » ou de « *mahzîz* » (c'est-à-dire bergers chameliers, au sens d'« inférieurs »). C'est le propre d'une société d'ordres. Être « arabe » ou « *sharîf* » (descendant du Prophète) est un statut personnel prescrit et permanent. Il rappelle celui de « noble » dont les privilèges sont acquis par le sang. Il s'agit donc d'une inscription dans le temps. En ce sens qu'être « arabe » ou « *sharîf* » rappelle des qualités ancestrales, en référence à l'Islam. C'est tout le contraire de celui du notable dont le *leadership*, d'ailleurs réversible, est le produit de ressources personnelles et de qualités individuelles mises à profit, en relation avec un lieu et un moment.

Au nord de la frange saharienne, la société paraît plus hiérarchisée. La prééminence sociale obéit plus à des critères de richesse et d'hérédité, et elle se réalise plutôt dans un cadre familial. On rencontre surtout des chefs locaux puissants, parfois de grands potentats, indépendants ou, tout au plus, alliés au souverain. Pour qualifier leur pouvoir, Ibn Khaldûn use du mot *ri'âsa* (chefferie). Il montre également comment ils doivent leur autorité uniquement au groupe auquel ils appartiennent. Leur pouvoir se définit principalement dans l'opposition aux centres politiques. On observe le même phénomène chez les saints (*walî*) et les *âlim* qui se présentent, très souvent, comme le contre-pouvoir du prince.

Progressivement et au fur et à mesure que le pouvoir étatique s'affirme, plus particulièrement avec l'installation du pouvoir ottoman à Tunis en 1574, toutes ces catégories élitaires connaissent une transmutation et se transforment en alliés/clients du centre.

2. Ce processus de clientélisation (ou de « makhzénisation ») a débuté avec les Hafside, principalement au cours du xv<sup>e</sup> siècle. Pour le cas des cheikhs des tribus guerrières, on a usé de la force, principalement au temps des Turcs mouradites, au cours du xvii<sup>e</sup> s. Progressivement, ces cheikhs entrent dans un jeu de relations d'interdépendance avec le centre et acceptent de s'inscrire dans des rapports clientélistes. Ils assurent désormais l'articulation entre les entités locales et le centre étatique. Cette fonction de médiation avec le centre est fondatrice de la pratique notabiliaire. On peut dire également que l'État moderne est la raison d'être de la notabilité. De même en Europe, on ne peut parler de notabilité – en tant que catégorie élitaires différente de celle de la noblesse – avant l'émergence de l'État moderne.

La nouvelle catégorie montante est définie par son statut fiscal, c'est-à-dire par son rapport au Makhzen. Leur désignation dans la Tunisie de l'époque, entre autres, par l'expression *mahârîr* (= les exemptés du paiement de l'impôt), en est une preuve. Remarquons comment désormais c'est le rapport à l'État qui détermine la prééminence et non, comme auparavant, l'appartenance à une élite de naissance (ou de sang).

À l'époque moderne, plus le pouvoir central se consolide, plus les populations rurales ou citadines ont besoin de notables qui défendent leurs intérêts auprès du centre et les assistent dans les conflits locaux. Quant aux notables, ils ont besoin, eux aussi, de clients qui leur permettent de figurer dans la compétition pour le pouvoir. Ainsi, l'affermissement de l'État moderne passe non seulement par l'instauration de monopoles en tous genres, mais aussi par la construction d'une chaîne de rapports clientélistes.

3. À l'échelle des communautés locales, hiérarchisation sociale et inégale répartition des richesses se trouvent à l'origine de la forte concurrence entre les notables pour monopoliser l'exercice du pouvoir local. Celui qui n'agrandit pas ses richesses et ne consolide pas ses assises s'expose automatiquement à les voir diminuer. Ainsi, la pression à laquelle les communautés locales sont constamment exposées, pousse les notables les uns contre les autres et déclenche le mécanisme monopoliste. Dans le cadre de leur stratégie de lutte intra-communautaire, ces notables tendent à se lier avec les acteurs politiques du centre. Leur attitude envers le pouvoir central est ainsi ambivalente : d'une part, l'alliance avec le pouvoir central leur procure une position confortable au sein de leurs propres communautés ; ce qui leur permet de négocier une suprématie sur leurs concurrents locaux ; et, d'autre part, ils redoutent ce pouvoir qui tend à restreindre de plus en plus leur pouvoir et surtout leur autonomie locale. Tout compte fait, ils renforcent ainsi l'emprise du pouvoir central sur la communauté, et construisent ainsi à leur manière l'État au sein de leur communauté.

10 h 30 Mustapha TLILI (Université de Sfax) : *L'exercice du pouvoir sur la communauté oasienne de Gafsa (Tunisie) aux XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles : pratiques et représentations.*

Les centres oasiens de la région de Gafsa, situés à plus de 300 km de la capitale des sultans hafside, ont été à plusieurs reprises le théâtre d'actions politiques exprimant des velléités indépendantistes. Cela leur a coûté de nombreuses campagnes punitives extrêmement dures.

Avec l'avènement du pouvoir turc en 1574 et la fin de la présence espagnole, la régence de Tunis est désormais une partie intégrante d'un vaste empire reconnaissant l'autorité du sultan ottoman à Istanbul comme étant le calife de tous les musulmans.

Depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, un caïd turc siège dans la ville de Gafsa; une garnison de janissaires turcs est affectée à la casbah de cette ville. Une nouvelle ère dans les relations entre les communautés oasiennes de cette région et le pouvoir central paraît s'ouvrir. Des accords implicites semblent se réaliser entre les deux parties pour garantir en même temps l'allégeance des populations à la nouvelle administration et une certaine marge d'autonomie pour les structures et pratiques communautaires locales. A aucun moment, l'autorité du pouvoir central n'a été sérieusement mise en cause. Comment ce changement s'est-il produit?

Cela ne pourrait être compréhensible qu'à travers l'étude de l'exercice du pouvoir sur cette communauté et de la perception de ce pouvoir par les populations locales. Cette étude est menée à la base de l'exploitation des documents d'archives et d'un ouvrage hagiographique du début du XVII<sup>e</sup> s.

En effet, le nouveau pouvoir turc a profité de son appartenance religieuse, point commun avec les populations locales confrontées au danger espagnol chrétien. Il a exploité, par ailleurs, la lassitude des communautés oasiennes du sud de l'Ifriqiya du joug imposé par les tribus guerrières partisans du mouvement politico-religieux de la confrérie des Chabbia au cours du XVI<sup>e</sup> s.

La classe militaro-politique venue « d'ailleurs » cherche à s'enraciner dans son nouveau territoire. Cela a engendré un processus de transformation de cette classe vers un affaiblissement progressif de son caractère turc. Le pouvoir est passé des mains des *bulukbashı* aux deys puis aux beys. A partir du début du XVII<sup>e</sup> s., l'effort de territorialisation des régions intérieures a commencé.

La politique menée a nécessité la récupération et l'instrumentalisation des tribus guerrières pour mieux assurer la détention de la force militaire à l'échelle centrale et locale et pour avoir le monopole de la violence. Une garnison militaire était établie dans la casbah de la ville depuis la fin du XVI<sup>e</sup> et le début du XVII<sup>e</sup> s. Cette présence militaire, plutôt symbolique, visait à rappeler en permanence aux communautés oasiennes la réalité des rapports de force. Cela était renforcé par le passage de la *mehalla* de l'hiver dans la région, une véritable démonstration de force. La « makhzénisation » des tribus guerrières a permis de mobiliser des centaines de cavaliers *mzarguis* fournis par les tribus des Hamama qui transhumaient autour des oasis de Gafsa.

Le pouvoir turc détenait la nomination dans les postes administratifs en permettant aux notables locaux d'y accéder. Cela a favorisé la création d'une catégorie de fonctionnaires tiraillés par deux tendances: la loyauté envers le pouvoir turc qui les a nommés et la volonté de représenter et de défendre les communautés locales qui ont favorisé leur émergence. Une véritable dynastie caïdale s'était constituée à Gafsa entre 1764 et 1836: la famille des Smaoui.

Dans le domaine fiscal et judiciaire, les relations instaurées dénotaient d'une reconnaissance de la part des communautés locales de la légitimité du pouvoir en s'engageant à payer les impôts comme étant la contrepartie de la garantie de l'ordre, de la sécurité et de la réalisation de la justice.

L'instrumentalisation du religieux visait à fournir une justification idéologique du pouvoir. Cela était réalisé grâce à la récupération des *fūqaha*, des *ulama* et des saints de la ville à travers l'attribution d'aides, de faveurs et de symboles de distinction.

Le rôle du pouvoir central dans l'arbitrage des conflits intracommunautaires et la gestion des luttes d'influence entre les différentes familles de notables renforçait encore la légitimation locale de la présence

du pouvoir central. Comment cette présence était-elle sentie par les populations locales et quelles représentations ces dernières avaient-elles du pouvoir des représentants et des agents du pouvoir sultanien ottoman ?

Deux supports ont servi à étudier ces aspects : le premier est un ouvrage hagiographique écrit juste après 1622 par un habitant de Gafsa, le deuxième est une lettre envoyée par l'assemblée des notables de cette ville en 1864 au puissant ministre Mustapha Khaznadar.

Les anecdotes racontées et les termes utilisés dans le premier support sont très significatifs. La source de légitimité du nouveau pouvoir à la fin du XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> s. était toujours d'affronter les *nsaras* (Espagnols) malgré la reconnaissance explicite de son caractère étranger (Turc). Les instances du pouvoir étaient claires et distinctes dans le discours de l'hagiographe. Les changements qui avaient touché la classe militaro-politique en 1591 étaient relatés. Il y avait une conscience nette de l'émergence du pouvoir personnel d'un dey coexistant avec le pouvoir d'un bey qui dirigeait la *mehalla*.

De cet ouvrage, deux images du pouvoir se dégagent : une image d'injustice, d'arbitraire, d'oppression et de despotisme ; une autre est celle d'un pouvoir juste, protecteur des habitants, rétablissant des droits et était respectueux des confréries. En effet, la contradiction entre les deux images n'est qu'apparente ; elle exprime une certaine hésitation et une attitude mitigée des « gens ordinaires » et surtout des populations sédentaires contraintes d'accepter le pouvoir des Turcs sans vouloir perdre la marge d'autonomie nécessaire au fonctionnement de leurs structures communautaires.

Plus de deux siècles plus tard, dans la lettre envoyée par la *jemâa* de Gafsa au puissant ministre de Sadok Bey, à propos de la nomination d'un caïd d'origine tribale au cours de l'insurrection générale de 1864, on a parlé de la notion « d'intérêt général », « d'intérêt de l'État » et « d'intérêt de la région ». On y a présenté les attentes des populations vis-à-vis du pouvoir central et de ses agents locaux mais aussi les engagements fiscaux de la communauté oasienne.

L'accord tacite entre le pouvoir central et les populations locales était pratiquement institutionnalisé. La présence étatique était un élément concret du local et du vécu quotidien des gens

Le suivi de l'évolution des mécanismes de l'exercice du pouvoir au local, d'après cette étude de cas, permet de voir trois grandes phases : une phase de territorialisation avec des notables médiateurs (1574-fin du XVII<sup>e</sup> s.), une phase d'intégration de la classe militaro-politique par le milieu local avec des notables partenaires (1705-fin des années 30 du XIX<sup>e</sup> s.) et une phase de renforcement du centralisme étatique et de modernisation des appareils de l'État avec des notables agents. En terme de rapports de force, pour la relation entre les pouvoirs central et local, le déséquilibre était évident mais la séparation entre les deux niveaux n'était pas absolue. Le local pouvait être déterminant même en étant faible.

## 11 h Bethany Walker (Grand Valley State University) : *The Agricultural Dimension of Imperial-Peasant Relations in Mamluk Jordan*

The Mamluk's tax base was its land; an interruption of agricultural production, and particularly that of grains, inevitably affected state revenues. In addition, ownership of and access to land and control of cropping strategies, tax revenues, and agricultural markets were important factors in the way the state asserted its control over peasants and the ways peasants, at times, cooperated with or, otherwise, resisted the state. This paper is concerned with land as a central issue in the policies of the Egyptian state in Transjordan and Egyptian-Jordanian relations on a political level. Written and archaeological sources suggest that rather than being passive participants in the Mamluks' agricultural regime, Jordanians did, at times, assert control over their own natural resources and markets. Vicissitudes in rural administration; al-Nasir Muhammad's cadastral survey; the large-scale endowment of Jordanian farmland as waqf in the late fourteenth century; and the shift to local markets and locally-controlled planting strategies by the fifteenth illustrate ways in which land was central to the changing power relations between the Mamluk state and Jordanian peasants. The "decline" of Mamluk Jordan demographically, politically, and economically can

be defined as a shift in land management and transformation of the agricultural regime, responses, in part, to regional political conflict.

This paper documents these aspects of imperial-peasant relations through an analysis of contemporary written sources directly related to land use (such as *waqfiyyat*, administrative manuals, and chronicles) and archaeological data from rural Jordan (recent fieldwork at Tall Hisban and the Northern Jordan Project). It considers the long-term impact these land management strategies had on the local environment and suggests ways in which they transformed the physical landscape. Comparisons with the local political ecology of the Tanzimat period (documented in 19th-century land registers and archaeological survey) frame the long-term effects of Mamluk-period land use.

11 h 30 Discussion

Lunch at IFAO

**Friday, March 24, afternoon**

**Vendredi 24 mars, après-midi**

**1.2. *Le pouvoir dans la ville* (Sylvie Denoix)  
*The Power in the City***

Chairman/Président de séance: Jim Miller

**14 h Nairy HAMPIKIAN (Conservator, Cairo) & Irene BIERMAN (UCLA): *Mu'ayyad Shaykh and the Landscape of Power***

The paper focuses on the planned invasion of the two buildings: the mosque of al-Mu'ayyad Shaykh and the bimaristan al-Mu'ayyadi erected by the same Sultan along one street in Cairo – al-darb al-Ahmar, to establish full control over the most important ceremonial and commercial knots of the city then. We will try to demonstrate how one sultan was able to squeeze his two major buildings in the then existing urban situation in such a manner as to gain supremacy which extends from the street level to the skyline and impose on the city a pre-eminence expressed in volume of ground space occupancy, dominance of elevation depicted from the street level, and visibility on the silhouette of the city when viewed from the Citadel.

The paper develops its point through three questions.

First question: Why did al-Sultan al-Mu'ayyad Shaykh choose al-darb al-Ahmar as his arena to exhibit his authority and dominance?

Starting from the beginning of the fourteenth century, al-darb al-Ahmar has become the magnet drawing into it the attention of sultans who were all eager to leave their imprint on that street. Soon al-darb al-Ahmar was to become a second Bayn al-Qasrayn, where sultans exhibit their superiority by founding structures bearing their names that were better, higher, wider, more decorated, more seen, etc. than their previous ones. It is to join this architectural and urban dominance challenge that made al-Mu'ayyad choose this street to build on. He has indeed accepted the challenge and gone so far that sultans following his reign do not dare to compete with him and had to build somewhere else.

The area outside Bab Zuwayla was until the beginning of the 14th century, just a burial grounds for the Qahiriyeen, with some *haras* such as harat al-Mansura, which accommodated the black troops of the Fatimids. According to al-Maqrizi:

“And when the Fatimid state came to an end, Salah al-Din demolished harat al-Mansura and made it a bustan. The area outside Bab Zuwayla, until the mashhad of al-Sayyida Nafissa, became a garden basatin. And besides the gardens a road led from there to the Citadel... And whoever stood at the door of Ibn Tulun would see Bab Zuwayla.”

In another context, Maqrizi adds:

“And when al-vizir al-Salih Tala’i built the mosque of al-Salih which is still there today outside Bab Zuwayla, what was behind it in the direction of al-Qata’i of Ibn Tulun was a cemetery *maqbara* for the people of al-Qahira up to the end of the Fatimid state when Salah al-Din built the Citadel at the foot of the high grounds overlooking al-Qata’i. And a way began to lead to the Citadel on this side between the cemetery and the *jabal* ... There came these buildings that are there now bit by bit, from the year 1315. There came khatt suq al-Basatin, khatt al-darb al-Ahmar, khatt jami’ al-Maridani, khatt suq al-Ghanam, khatt al-Tabanna, Khatt Bab al-Wazir, the Citadel and al-Rumayla.” (al-Khitat, Maqrizi, II. 110:29-34.)

From the first mosque to be erected there in 1315, only the minaret survives (known today as minaret of zawiyat al-Hunud. Since then and for the following hundred years, powerful personalities started to plant their presence on this street by intensifying their building activities, which varied between madrasas, mosques, suqs, houses and palaces, etc. In the course of the hundred years that followed, al-darb al-Ahmar was to become an open arena of competition where amirs and sultans demonstrated their financial abilities, artistic gout, finesse of decoration, etc.

Until 1415, the competition of erecting higher, bigger, more beautiful, more spacious, using new and better quality of workmanship, etc. was a practice, which can be considered as a parallel to the architectural competition between master builders of the sultans in Bayn al-Qasrayn or in the residential areas up on grounds of the Citadel. But in 1415, al-Mu’ayyad Shaykh surpassed all the norms and broke all the rules of competition using such an esprit de grandeur that intimidates any further fair competition ...

We will have to wait until 1502, to have the madrasa and mausoleum of Khayr Bek in the area, the rest of the constructions erected are all houses with their introvert snobbishness and fascination (a kind of hidden pretentiousness that could not compete externally with what al-sultan al-Mu’ayyad had created on the street level.).

Second question: How did the architectural and urban solution of al-Sultan al-Mu’ayyad’s founded mosque and bimaristan succeed in surpassing all what was built in al-darb al-Ahmar before their date of construction?

Remains of the largest mosque in Cairo (near Bab Zuwayla) and the massive skeleton of a bimaristan (near Bab al-Wazir) still witness the extravagant nature of the constructions which al-Sultan al-Mu’ayyad commissioned from his master builders in the fifteenth century. The master builders of al-Sultan al-Mu’ayyad left nothing to mere chance. They have planted the two buildings in such crucial locations, in so outsized volumes, and contained by so important urban contexts, that they still obscure every structure that exists today around them and must have concealed them completely when these were newly erected. The mosque and the bimaristan dominated the urban and architectural situation along three dimensions:

- Vertically they filled the skyline with their presence and gained a visibility over the silhouette of the city that would have been difficult to avoid from anywhere,
- Horizontally on the street level, they occupied a huge space,
- Laterally, they nearly controlled all access to and from al-darb al-Ahmar street.

The paper will expand more on these points by a quick survey of the two buildings in question. The paper will also analyze in detail the location of the mosque, the design and volume of the mosque, the relation between the mosque and Bab Zuwayla, the awkward bent in the monumental entrance gateway of the mosque, and other architectural and urban issues that demonstrate clearly the deliberate actions taken by the master builder of the mosque to make his object overshadow its surrounding and the bimaristan itself is another case of grandiosity expressed par excellence specially if we depart from its remains today backwards in time to the interventions of the Comité, and finally to the reconstruction of its borders as

they were originally. This will also be detailed in full in the paper. The main source that will be used is the *waqfiyya* of al-Mu'ayyad which details how each of these two buildings occupied a much larger scale than the borders defining their size today: Al-Mu'ayyad mosque stretched from Bab Zuwayla to al-Khalij al-Masri, while, Al-Mu'ayyad's bimaristan reached from Bab al-Wazir to midan al-Rumayla. Once the original borders of these two buildings are theoretically reconstructed, the urban power game during al-Mu'ayyad's reign to control over al-darb al-Ahmar and its accesses from all sides becomes very clear. This Sultan is not only the owner of the largest mosque and the most profligate bimaristan, but he was also carefully planning them to gain control over the landscape.

Third Question: Is there any logical explanation for all this expression of power? Is there any individuality in the persona of al-Mu'ayyad or any local or foreign influence that served as an incentive that made this Sultan control the landscape the way he did?

To flavour the paper we will make a selection of significant personality lines of the sultan including his imprisonment, his chronic sickness, and other points of strength and weakness in his character. The paper will also enlist the other buildings erected by al-Mu'ayyad, the lands he endowed, and the residential quarter in which he dwelt to see if the same trend of control over the landscape exists in the rest of his architectural activities. By surveying some museum objects from al-Mu'ayyad's period, the paper will try to see if the daily life of the sultan is a reflection of his thirst for power. Finally, to find out if the manifestations of power exercised by this single sultan in the city is echoed equally in other domains of his reign, the paper will look into side historical issues such as the sultan's foreign policy, his control over the ulama, etc.

#### 14 h 30 May AL-IBRASHY (Conservator, Cairo): *The Ruler in the Cemetery vs. the Ruler of the Cemetery. Intended vs. actual strategies of power and appropriation in Mamluk al-Qarafa.*

In constructing a monumental funerary establishment or a turba in the cemetery, the ruler (Mamluk sultan, Mamluk amir, wazir) hopes to combine both worldly and after-worldly benefits. He hopes to perpetuate his name through the construction of a monument that glorifies him and his achievements. He also hopes to create around his grave an ideal environment for the augmentation of *baraka*. The first, 'more worldly' ambition is achieved through the construction of a structure that will last – it therefore has to be magnificent, sturdy, well-maintained and the message it emits through its iconography and epigraphy has to remind us of the glory of its founder. To achieve the second, 'more after-worldly' ambition the ruler has to guarantee a steady presence of the different sources of *baraka* both above and under the ground. Above-ground, he arranges for the presence of men of virtue (*salihun*) who will uphold God's name and perform virtuous tasks such as *salah* and *dhikr* in his establishment. The *jiwar* of these same men, or of others of virtue, under ground after death is also sought in accordance with the *hadith* that emphasizes the importance of putting effort and thought in the choice of ones neighbour in death.

The ruler may also opt for a variation on the same strategy, whereby his mausoleum is built in proximity to an existing shrine. He thus hopes to bask in the reflected glory of a cemetery saint and appropriate some of his *baraka* for himself. This way there is no need to wait for new burials to achieve *jiwar*. He may also do both; choose to create a new concentration of *baraka* or a new funerary establishment where he is to be buried and to become a patron of an established shrine through its conservation, embellishment and endowment without being buried there.

The intention, as well as being expressed in the spaces, iconography and epigraphy of these buildings, is detailed in the *waqfiyyas*. Funds are set aside for the maintenance of the building and the perpetuation of its glory, for the salaries and living expenses of the religious community that will inhabit the establishment and permission is given for their burial there. This same intention is also documented, albeit in less detail, in the historical records of the time, in the historical annals and the *khitat* of contemporary historians.

The 'ruler' thus considers that he has created a winning combination that brings together both *dunya* and *din* in what he believes is a foolproof formula. But is this the case? Does the success of the formula guarantee success both in the augmentation of *baraka* and the perpetuation of glory?

I argue that in many cases, the former is not conducive to the latter. The process towards the augmentation of *baraka* results in the appropriation of the establishment by the user, be he resident or visitor. His glory is overshadowed by the glory of others who are buried in his proximity and who, by the yardstick of the cemetery, are more worthy of remembrance and glorification. It also results in the dilution of the claim of the founder to the establishment, as it becomes a more public place owned by many, albeit in different ways.

This is more true in the Southern Cemetery, or al-Qarafa, where layers and layers of burials and religious sites compete with the monumental structures of the rulers and create a spatial experience that emphasizes the holy over the monumental. This is expressed clearly in the renditions of al-Qarafa in the *ziyara* books, where the monumental is glossed over while the religious is accentuated, even though all that remains of it is a memory, a story that is told but not commemorated by an actual physical structure.

Finally, as the funerary establishment becomes more and more laden with *baraka*, the monumental may find itself in competition with something that is even more formidable because it is supernatural. The *baraka* may take on physical attributes and become a manifestation, an epiphany that may actually appear to the visitor. The highest minaret or the most beautifully carved dome is no match for the unexplained appearance of a dazzling light, a beautiful smell or a flock of other-worldly birds. In fact, to the pious believer, even the possibility of these manifestations—even if he does not experience them himself, but is told they have happened, and may yet happen—far outweighs the monumental in impact.

In this study, I propose to use the sources of the Mamluk period (*waqfiyyas*, historical and biographical annals, *khitat*, *ziyara* and *fada'il* literature) to take an in-depth look at the interventions of the Mamluk ruling classes in al-Qarafa, comparing architectural and urban intent to actuality, especially with the passage of time. I will analyse further the processes of appropriation and counter-appropriation taking place at these sites, with the view of proving or disproving the above argument. This analysis will be contextualised within the larger framework of the setting of these buildings, the sacred geography of the cemetery as expressed in the *ziyara* books and experienced by the user.

#### 15 h Sylvie DENOIX (IFAO) : *Penser et organiser la ville: une réflexion sur l'urbanisme des Mamlûks.*

On a maintes fois établi à quel point les Mamlûks, en tant que dynastie, que groupe social et aussi comme individus, avaient produit de la ville. Et de quelle façon la ville était utile à leur mise en scène du pouvoir.

Gigantisme des monuments, importance de leur fonction sociale, instrumentalisation de l'institution des *waqfs*, utilisation des bâtiments prestigieux des dynasties précédentes, établissements de circuits urbains pour exhiber leur pompe aux yeux du peuple..., de nombreuses manifestations du pouvoir mamlûk en ville et par la ville, et principalement dans la capitale, Le Caire, sont désormais bien connues.

Je voudrais présenter ici une autre de ces manifestations, très matérielle celle-ci. Il s'agit du projet urbaniste que l'on peut repérer par l'étude de certains de leurs monuments. Ainsi, non seulement les mamlûks ont fait preuve d'une réelle stratégie de l'implantation de leurs fondations, créant de la sorte des quartiers entiers, ce qui a déjà été étudié, mais l'on peut remarquer en outre qu'une pensée urbanistique (en termes de paysage urbain) a quelquefois été développée. On en donnera quelques exemples précis en étudiant l'emprise au sol comme le dessin architectural de quelques ensembles monumentaux remarquables.

15 h 30 Coffee break

16 h Heghnar WATENPAUGH (UC Davis): *At the City's Edge: Space, Power and Mysticism in the Urban Development of Ottoman Aleppo*

The study of the urban development of Ottoman cities has correctly used as evidence the construction of monumental and vernacular architecture, the establishment of institutions, and the creation of infrastructure (road networks, water supply) as evidence for urban growth and evolution. In the case of Aleppo, these indicators yield a sense of the development of the city that reflects changes in political power, economic realities and patterns of patronage from the Mamluk through the Ottoman periods. This present project focuses on a particular phenomenon in the development of the city: the role of often esoteric mystical communities at the city's edge which, when studied over a long period, appear to function as pioneering elements in the creation of suburban neighborhoods equipped with all the institutions necessary to the Islamic-Ottoman urban life. Despite their beginnings as mystical outposts in the wilderness, dervish communities thus paradoxically became outposts of urbanization. This phenomenon amounts to a strategy of urbanization (albeit one among others) that deserves study. It is particularly revealing of the manner in which centralized power, through the agency of numerous dervishes, saints, patrons and officials, deployed the tools of patronage and architectural intervention to 'tame' and coopt the more esoteric aspects of mystical practice. This project builds upon Andre Raymond's studies of Ottoman cities and Omer Lutfi Barkan's theory of 'colonizing dervishes' to craft an account of the interplay between normative urban structures of power and esoteric mysticism as it unfolded on the urban landscape.

16 h 30 Richard McGregor (Vanderbilt University): *The Shaykhs of the Wafa'iyya in Mamluk Cairo: Aesthetics of a Rival Power*

Muhammad Wafa (d. 765/1365), the eponymous founder of the Wafa'iyya sufi order, is often associated with the Shadhiliyya, yet in several ways he asserted the independence of his new *tariqa*. He claims to have spiritually surpassed his former Shadhili masters, and his turn towards the teachings of Ibn 'Arabi, and the Akbarian tradition, set him yet further apart. The Wafa'iyya was a very successful family-based order, prominent among Cairo's elite. Significantly the Wafa's were responsible for a number of buildings in the city, including a *ribat* in the Qarafa Cemetery, a *zawiya* in Khurnfush, and later a palace home at Birkat al-Fil. At the end of the 19th century the head of the Wafa'iyya, Abu al-Anwar, was also responsible for reviving the Husayn mulid in Cairo. According to Mamluk period waqf records still extant, the Wafa'iyya had considerable land holdings and other wealth dedicated to them. On the wider socio-religious stage, it is important to note that the Wafa' family functioned as the officially recognized representatives of the descendants of the Prophet Muhammad's family (*ashraf*), through the line of Ali ibn Abi Talib.

From the outset the shaykhs of the Wafa'iyya asserted their authority in very tangible ways; public acts of veneration by their followers were common. They claimed to have surpassed their own teachers in spiritual authority - assuming a cosmological role for themselves in the protection and ultimate end of the world. The Wafa' shaykhs also ritually displayed their power in the streets of Cairo through processions between the sites they controlled within the city. The shaykhs also held themselves above their Mamluk rulers; several accounts of submission to their authority by amirs and soldiers are preserved in the devotional literature. In short, the Wafa's presented themselves as a rival power to the temporal rulers.

This paper will explore the practices by which the Wafa'iyya asserted their influence and authority. First the dimension of an explicitly "rival" exercise of power will be explored. This is power claimed in a dialectic, consisting on the one hand of Mamluk temporal and political rule, and on the other the social and religious charisma of the Wafa'iyya. It is a dialectic made sustainable by the fact the rivals do not make identical claims; one claims political authority, the other spiritual authority. Neither claim however is made in the abstract, but rather both are in dialogue with their rival. The implications for our understanding of power, in light of its rival posture, will be explored further.

The paper will also address the aesthetic dimension of the Wafa' practices of power. Leaving aside the common Sufi theories of spiritual authority, attention here will be paid to the constellation of acts, images

and physical orientations, introduced above, which constitute a practice of power. I will argue that these acts, images and orientations work not in a coercive fashion, but rather they function as elements of an overarching aesthetic "narrative" practice. In communicating this aesthetic to a receptive audience, power is realized.

17 h Nasser RABBAT (MIT): *The Meaning of the Sultan: a Clue from the Double-Headed Eagle Figure*

The double-headed eagle is one of the least understood and most contested motifs in the history of the East-West artistic divide. In this paper, I will not deal with the issue of origin of this motif. My focus will instead be on its relationship to the title sultan, which appeared in Anatolia and Syria almost at the same time as the emergence of the motif itself in those two regions. In a burst of avian portrayal that lasted from the early twelfth to the early fourteenth century, scores of single- and double-headed eagles showed up on coins, on walls and gates, in books, and on the *tiraz* textile of many post-Seljuqid dynasties that ruled eastern Anatolia, Syria, and Jazira. Many founders of these same dynasties adopted the title sultan during that same time frame to the consternation of contemporary commentators who apparently had some rules for the adoption of this most prestigious of imperial titles.

My discussion will center on one intriguing example: the undated, badly preserved, and headless bicephalic eagle fixed high on top of the wall overlooking the torturous path carved in the stone and leading to the original gate of the Cairo Citadel. I will survey the instances of bicephalic eagles in medieval Islamic coinage and architecture before proposing a date and an explanation of the Citadel's eagle. My explanation will rest partly on the definition of the term sultan according to at least one Mamluk source, a definition that renders the bicephalic eagle a most appropriate symbol for this badly understood Islamic medieval imperial title.

17 h 30 Discussion

**Saturday, March 25, morning**

9h 30: Coffee

**Samedi 25 mars, matin**

2. *Pratiques de l'écrit et exercice du pouvoir* (Éric Vallet)

*Scriptuary Practices in Exercising Power*

Chairwoman/Présidente de séance: Sylvie Denoix

10 h Éric VALLET (Université Paris 1): *Pratiques de l'écrit et exercice du pouvoir au miroir des archives du sultanat rasûlide (Yémen, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*

L'installation des Ayyûbides dans le sud de la péninsule Arabique à partir de 569/1173 a marqué un véritable tournant dans l'histoire politique de cette région. Avec eux apparut une nouvelle élite militaire, au sein de laquelle une famille d'origine turcomane, les Rasûlides, finit par accaparer le pouvoir après la mort du dernier souverain ayyûbide du Yémen en 626/1229. Profitant de circonstances favorables sur le plan régional et d'une position clé sur la grande route du commerce entre l'Inde et la Méditerranée, cette dynastie parvint à se maintenir au pouvoir jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle. Du point de vue de l'organisation du pouvoir, la prise de pouvoir rasûlide ne représenta pas cependant une véritable rupture. L'État, avec ses cohortes de soldats et de scribes, ses forteresses et ses palais, avait connu sous les premiers sultans du Yémen, les Ayyûbides, une forte expansion que leurs successeurs ne devaient pas démentir.

En témoignent plusieurs documents relatifs à l'administration du pays qui ont été conservés jusqu'à nos jours. On sait que pour l'ensemble du monde arabo-musulman médiéval, peu de documents de ce type sont parvenus jusqu'à nous. À des modalités de conservation variables et incertaines sont venus s'ajouter les affres du temps, voire de la destruction. Si tel est le tableau généralement dépeint, pourquoi alors ces documents seraient-ils parvenus jusqu'à nous dans le cas du Yémen rasūlide ?

La première orientation de notre étude est de les restituer au sein des pratiques de conservation matérielle des textes connues au Yémen. L'étude de deux recueils de documents administratifs, l'un attribué au sultan al-Muzaffar Yūsuf (m. 694/1295) et l'autre au sultan al-Afḍal 'Abbās (m. 774/1378), permet de montrer qu'il s'agit de formes d'archivage primaire, réunissant peu avant ou après la mort des sultans des documents leur ayant directement appartenu. Ces deux recueils témoignent en outre d'une culture dans laquelle les pratiques d'inventaire administratif (revenus des taxes, dépenses du sultan, etc.) sont fortement liées à un savoir de nature technique, géographique et astronomique.

Cette culture n'est pas seulement protégée ou encouragée par les sultans ; elle relève pour une part de leur production personnelle, les différents souverains revendiquant, avec une continuité remarquable tout au long de près de deux siècles, la paternité d'un nombre important d'ouvrages dans les sciences que nous venons de citer. Une étude plus poussée des pratiques culturelles en vigueur dans leur entourage montre que cette prétention reflète le rôle décisif que ces souverains jouèrent dans la constitution de ce savoir profane sur le pays qu'ils gouvernaient. N'étant pas des « auteurs » au sens où les modernes l'entendent et s'appuyant sur le savoir et les compétences de lettrés de cour, ils apparaissent d'abord sous la figure de « rassembleurs » et d'ordonnateurs d'un savoir dispersé, ce dont témoignent directement leurs archives.

Dans ce rôle joué par les sultans, il ne faut pas voir simplement le reflet de goûts personnels, ou même d'une habitude familiale, mais plus profondément, une pratique liée directement à l'affirmation de la légitimité dynastique. Cela se comprend d'autant mieux si l'on considère que leurs concurrents directs, les imams zaydites, actifs dans les Hauts Plateaux du nord du Yémen, fondaient leur propre légitimité sur leur qualité de savant et de *mujtahid*, capables par leur vaste connaissance de formuler des avis sur les cas juridiques les plus obscurs. Cela ne fut sans doute pas pour rien dans la construction d'une culture princière rasūlide ouvertement tournée vers les sciences profanes. Cette entreprise de légitimation se marque aussi dans le domaine de l'histoire au xiv<sup>e</sup> siècle, par une reconstruction de la généalogie de la famille rasūlide, effaçant ses origines turcomanes, et une exaltation de la continuité de l'État mettant à son profit le genre biographique. Cet effort culmine avec la rédaction d'un *Kitāb al-Ṭabaqāt* par le sultan al-Afḍal lui-même où la succession des générations de grands serviteurs du pouvoir (émirs et secrétaires) se déroule parallèlement à celle des savants du Yémen, ces deux groupes étant placés sous le patronage tutélaire de quelques compagnons du Prophète.

En définitive, ces pratiques d'inventaire, qu'elles concernent les taxes, les lieux ou les personnes, ne peuvent se comprendre en dehors d'un contexte de forte concurrence entre plusieurs légitimités dans le Yémen des xiii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles.

10 h 30 Olivier BOUQUET (Centre d'études turques et ottomanes (EHESS, CNRS)) : *Biographies, autobiographies et pouvoir sultanien, de Soliman le Magnifique à Abdülhamid II*

Il s'agit d'examiner en quoi trois types d'écrits ottomans se sont inscrits dans une culture administrative sultanienne d'ensemble qui a contribué, dans le dernier siècle de l'Empire, à l'émergence d'une pratique nouvelle (l'autobiographie par l'État) laquelle a été, à son tour, appropriée par les lettrés et les écrivains.

Le premier de ces genres est celui des recueils biographiques que les Ottomans ont hérité du genre de la biographie médiévale au Moyen-Orient : ainsi le terme *tercüme-i hal*, qui désigne les notices biographiques, est constitué de deux éléments dont le premier vient de l'arabe *tarjama*. Comme leurs prédécesseurs, les Ottomans ont considéré que la connaissance des hauts faits individuels contribuait à l'intelligence de la vie humaine en général ; qu'il fallait donc s'employer à répertorier les personnages qui s'étaient distingués au service de la communauté des croyants. C'est dans cette tradition islamique que s'inscrit un Ṭabköprüzade

Ahmed Efendi qui, dans la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, recourt encore à la langue arabe pour répertorier les vies de plus de quatre mille oulémas et cheikhs. Les Ottomans considèrent la science biographique comme une branche à part entière de l'historiographie, mais plus encore comme un instrument placé au service de la dynastie : une grande partie de la production biographique porte sur les hauts dignitaires ; à la Cour, l'historiographe reconnu comme un véritable dignitaire consacre une grande partie de son activité à la constitution de ces recueils ; le pouvoir sultanien, en exaltant la gloire des agents qui le servent, trouve non seulement un moyen de légitimation, mais rehausse également les agents de la bureaucratie et de l'armée face aux lettrés et savants, moins privilégiés par rapport aux époques précédentes.

Le second type d'écrit est fort différent puisqu'il s'agit des registres administratifs dont la fonction est de répertorier les individus. Ceux-là n'ont de biographique que les références limitées qui sont faites aux noms, surnoms, fonctions ou traitements. En aucune manière, il ne s'agit de répertorier les agents pour les suivre dans leur carrière ; il s'agit de recenser les allocations qui reviennent au bureau auxquels ils appartiennent. Il en est ainsi des *mevâcib in'âmât defterleri* qui répertorient les salaires des employés du Palais et les montants de leurs primes annuelles, selon le nom et les titres des bénéficiaires généralement regroupés dans la même unité administrative.

Enfin, le troisième type d'écrit concerne les suppliques adressées par les employés au Palais ou à la Sublime Porte. De même que le sultan trouve le moyen de faire entendre sa voix auprès de ses sujets ou de ses agents pour affirmer son autorité, les serviteurs recourent à des pétitions (*istidanâme*) pour défendre leurs intérêts et présenter diverses requêtes. Ils évoquent alors leurs infortunes aussi bien que leurs désirs, discutent sur leur santé ou leur famille, retracent leur carrière. Bref, ils font du récit de soi un instrument de négociation et de résistance face au pouvoir.

Ces trois types d'écrit ont contribué au façonnement d'une culture biographique mise au service de l'État : le premier a permis l'affirmation de la légitimité du pouvoir sultanien par la glorification des hommes qui le servaient ; le second a participé du renforcement de l'administration par le recensement des ressources de l'Empire ; le troisième a offert le cadre d'un dialogue entre le pouvoir et ses instruments, favorable à l'émergence, au sein de l'État, d'un récit de soi. Mon hypothèse est que cette culture d'État a été mobilisée dans le cadre de l'écriture des autobiographies d'État au dernier siècle ottoman.

Au début du règne d'Abdülhamid II, l'État recense pour la première fois ses sujets à titre individuel pour mieux les administrer. Il compte également les agents placés à son service pour mieux les employer. Dans le cadre de cette politique de contrôle, il revient à la commission des *Sicill-i ahval* créée en 1879 de répertorier l'ensemble des employés de l'administration civile ottomane. À cette fin, des notices imprimées sont envoyées dans tous les bureaux de l'Empire, accompagnées d'instructions précises : les employés doivent les remplir eux-mêmes et répondre avec exactitude à diverses questions relatives à leur carrière. Cette entreprise de recension est inédite : pour la première fois dans l'histoire de l'empire, les employés sont sommés de faire le récit de leur propre vie.

Or l'examen de ces notices biographiques révèle la triple influence des types d'écrits précités : le premier détermine en partie la forme de la notice (un récit de carrière assorti) autant que le contenu (noms, titres, principaux postes, date de mort...), même si des nouveautés se font jour : les biographies sont à la fois plus systématiques, plus nourries, et plus précises. La seconde rappelle la fonction centrale des listes individuelles : la part importante accordée aux informations sur les salaires témoigne d'un souci fondamental d'une bonne et juste distribution des ressources financières de l'État. Enfin le troisième constitue chez les serviteurs de l'État une source d'inspiration à laquelle ils recourent pour discourir sur eux. Mais il y a plus : ces autobiographies, dont certaines ont été ensuite publiées dans des revues officielles sous la forme d'obituaires ou de récits héroïques, ont favorisé l'expression de nouvelles formes – pour le coup littéraires – de discours sur soi. C'est ainsi qu'une pratique biographique héritée d'une culture littéraire et religieuse médiévale, appropriée par le pouvoir sultanien à l'époque moderne, et fondatrice de l'autobiographie d'État à l'époque contemporaine, a été réappropriée par le monde des lettrés, et plus généralement, par la société des individus.

**11 h M'hamed SAÏD (Université de Tunis, FSHS): *Une waqfiyya sultanienne du Yémen: l'acte de fondation de la madrasa al-Ashrafiyya de Ta'izz (800/1397-98)***

Alors que l'étude des actes de *waqf* a été l'une des voies majeures de renouvellement de l'historiographie sur l'empire mamlûk ou l'empire ottoman dans les trente dernières années, très peu de travaux ont été consacrés à ce jour aux *waqfs* du Yémen, dont les traces sont pourtant conservées en abondance.

Cette communication vise à présenter la *waqfiyya* de la madrasa al-Ashrafiyya al-kubrâ de Ta'izz, dont la construction a été ordonnée par le sultan rasûlide al-Ashraf Ismâ'il b. 'Abbâs (778-803/1377-1401). Le texte est actuellement connu par une copie manuscrite réalisée en 1940 sur ordre de l'administration de l'Imam du Yémen, à partir du manuscrit original qui avait été endommagé. Cette copie fait partie d'un recueil d'actes de *waqf* de madrasa intitulé *al-waqfiyya al-ghassâniyya* qui se trouve aujourd'hui conservé dans le Bureau des *waqfs* de la ville de Ta'izz. Le texte en lui-même se compose de 20 pages écrites sur du papier ordinaire.

Le document stipule que les bâtiments décrits (une madrasa et une *khânqâh* attenante) sont destinés à l'enseignement, ainsi qu'à l'accueil de soufis et donne la liste des revenus qui leur sont affectés, un ensemble important de domaines agricoles et d'établissements commerciaux, destinés à assurer l'entretien, la gestion courante, ainsi que la rétribution de ceux qui y travaillent et la subsistance des étudiants. Ainsi présenté, rien ne paraît distinguer un tel acte de toutes les fondations privées relatives à une madrasa, que ce soit sur le plan de la forme ou celui des objectifs immédiats (assurer le fonctionnement normal de l'institution). Cependant, le fait qu'il émane du sultan, durant la période de son règne, en fait bien plus que cela: un acte sultanien officiel, qui comporte des objectifs dépassant le simple souci religieux d'obtenir une récompense future ou de plaire à Dieu. Le but essentiel est sans aucun doute la mise en place d'un instrument de pouvoir et, dans le contexte propre au Yémen, la diffusion du *madhhab* officiel de la dynastie. Notre étude s'intéressera en particulier à certains aspects du document qui viennent étayer cette thèse:

- le souci affiché dans le document de promouvoir la prétention de la dynastie, d'origine turcomane, à une ascendance arabe yéménite, afin de renforcer sa légitimité;
- le désir du sultanat de se concilier un groupe social influent, celui des lettrés shâfi'ites, qui constituent l'écrasante majorité des savants du Bas Yémen, en attribuant des salaires élevés aux professeurs et à leurs assistants, sans oublier les cheikhs soufis;
- le soutien apporté à la diffusion du shâfi'isme et du soufisme, dans le cadre de la concurrence avec l'école zaydite, dominant les Hauts Plateaux du Nord.
- l'intérêt porté à la formation d'une élite à même d'exercer des fonctions religieuses et administratives, qui apparaît à travers le choix des sciences enseignées au sein de la madrasa.

**11 h 30 Racha ALI (Université Paris IV): *L'épigraphie monumentale comme un outil de propagande sharifien à l'époque sa'dienne au Maroc***

Les inscriptions reflètent les événements de leur époque; elles nous transmettent les secrets d'une pensée politique et dogmatique. C'est ce qu'éclaire notre recherche: comment les inscriptions monumentales sa'diennes peuvent révéler l'idéologie sa'dienne au Maroc.

Cette étude concerne les témoignages épigraphiques conservés au Maroc dans les monuments datant de l'époque sa'dienne (1554-1649). Il s'agit, dans le cadre de ce travail, de constituer un corpus rassemblant les inscriptions monumentales à caractère religieux ou poétique, avant d'analyser leur style et leur contenu.

A travers la lecture et la traduction des inscriptions, ainsi que de l'analyse du texte déchiffré et son exploitation sur la scène historique contemporaine, nous parvenons à des interprétations plausibles et convaincantes, qui nous aident à mieux comprendre le rôle de l'épigraphie dans le domaine de l'architecture monumentale, laquelle aspire à confirmer la légitimité royale ou à renforcer la propagande à destinée populaire, propagande menée par les souverains et leurs courtisans – chroniqueurs et poètes – pour prouver leur droit au trône.

L'exploitation des sources historiques permet d'approcher les questions concernant l'identité des commanditaires, ainsi que d'aborder les modalités de sélection des textes – poétiques ou coraniques – ainsi utilisés, et enfin d'essayer de préciser l'identité des destinataires de ces messages. De même, on s'interroge sur la nature de la relation entre le contexte sémantique de l'inscription et la fonction du monument sur lequel celle-ci se développe.

En outre, l'examen des chroniques et récits contemporains nous permet de comprendre la structure et le mode de vie de cette couche de la société sa'dienne. On peut ainsi mieux saisir les modalités de composition des textes destinés à orner les constructions pour appréhender le lien intime entre le contexte et la fonction de la structure architecturale dans laquelle ces inscriptions occupent une place si manifeste.

12 h Discussion

Lunch at IFAO

**Saturday, March 25, afternoon**      **Samedi 25 mars, après-midi**

3. *Légalité et légitimité du pouvoir* (Julien Loiseau)  
*Legality and Legitimacy of Power*

Chairman/Président de séance: Richard McGregor

14 h Linda DARLING (University of Arizona, Tucson): *Rhetorics of Justice and Practices of Power in the Mamlûk Sultanate.*

Recent scholarship on the Mamluks has emphasized the violence of the ruling elite toward each other and toward civilians in society. This violence included the manner of succession to the throne, factional warfare among the Mamluks themselves, crime in the streets, and the torture and killing of those known or suspected to be hoarding wealth. Intellectuals in the Mamluk period struggled to articulate alternative standards of legitimacy, means other than force to control the sultans' behavior and make them conform to society's expectations of a proper ruler. Criteria for rulers' behavior were listed in works of *adab* and were summarized in the traditional concept known as the Circle of Justice. This paper uses the Circle of Justice as a measure of the civilian elite's attempts to regulate the behavior of rulers and the military and to improve the functioning of Mamluk society. Mine is not the first attempt to use that concept of justice as a key to understanding a society; an earlier attempt was made in the fourteenth century by Ibn Khaldun. This paper examines the history of the Circle of Justice in Mamluk society: both its quotation by Mamluk authors and the institutions developed to put it into practice, such as revenue surveys and the mazalim court and petition process. It finds that despite the protests of the common people and the ideological pressures of the intellectuals, despite the bureaucracy's administrative sophistication and the sultans' attendance at Houses of Justice, the flow of justice through Mamluk systems of administration was obstructed by the structure of Mamluk rule. The constant importation of new mamluks and the factionalization of the ruling class prevented the proper functioning of Mamluk institutions. In the history of Ibn Iyas, the Circle of Justice appears as a reproach to the Mamluk rulers and an explanation for their fall.

14 h 30 Kristen STILT (University of Washington): *The Power of the Muhtasibs of Early Mamluk Cairo and Fustat in Cases of Food Availability and Pricing*

According to Mamluk-era *hisba* manuals, the *muhtasib* was responsible for the quality of food and, to a certain extent, its availability and cost. A common provision in these manuals is that the *muhtasib*, with some exceptions, is not permitted to establish the prices of goods. A related rule is that hoarding food is not permitted, and the *muhtasib* is empowered to force hoarders to sell their foodstuffs.

Substantial evidence from the historical chronicles indicates that the *muhtasib* had a large role in food-related matters and that the general population also associated the *muhtasib* with availability and cost of food. For example, in the middle of the year 782/1380, the Nile's rise was not sufficient, and prices of crops rose. People tried to acquire and store food, and general anxiety increased. The people then sought to improve the situation by calling for the dismissal of the *muhtasib* of Cairo, Shams al-Dīn al-Damīrī, and asked for the return of the previous *muhtasib*, Jamāl al-Dīn al-'Ajāmī. And indeed al-'Ajāmī was reinstated, and the people celebrated and rejoiced. The reason for their enthusiasm was that "bread had been difficult to find in the market, and for a few days unavailable. They thought that the arrival of al-'Ajāmī would be a blessing, and it was as they thought. On that day a number of ships laden with crops arrived and the prices decreased."

This report reveals that the *muhtasib* was linked in the minds of the people with prices and availability of food. Even without a tangible causal link between the new *muhtasib* and the arrival of goods (for they most likely left their point of origin before al-'Ajāmī was reinstated) he gets the credit for the new food and decreasing prices. As will be seen in case after case below, when prices rose and food was unavailable, the people often held the *muhtasib* responsible, as did the Sultan.

Despite the importance of the *muhtasib* in matters of food pricing and availability, we do not have a study that focuses specifically on the role of the *muhtasib* in food-related crises. Several scholars of the Mamluk period have studied food shortages and famines, and have come to general conclusions about the causes of these crises and the efficacy of the state's responses to them. They have not, however, considered the *muhtasib's* role more than superficially, despite the position's apparent centrality in food-related crises. Rather, the state is discussed generally, with the implication that the Sultan was the main actor in these matters. The *muhtasib* is neglected to the extent that previous works sometimes have failed to differentiate between the *muhtasibs* of Fustat and Cairo, whereas they were two distinct positions with important differences.

This paper recognizes the importance of the position of the *muhtasib* in food-related problems, both as a matter of theory and practice, and puts the *muhtasib* in the center of the analysis of these events. In these cases, we can learn a great deal about how the *muhtasib* interacted with the Sultan, Amirs, other officials, merchants, and the consumers, to produce an outcome in each crisis. There was neither a standard "*muhtasib*" nor a standard "usual attempt to fix prices by the *muhtasib*" to deal with any given situation. The actions taken by the *muhtasib* in each case depended on a complex array of factors, including the power of the Sultan and his willingness to take a leadership role in the problem; the authority, personal character, and interests of the *muhtasib*; the power and involvement of interested Amirs; the ability of the people to make their opinions known; the role of other players such as the city *wālī*; the availability of food in Cairo, Fustat, and other regions of the Sultanate; and natural conditions.

16 h 30 Mathieu EYCHENNE (Université de Provence): *Trajectoires individuelles et réseaux relationnels des administrateurs civils sous le troisième règne d'al-Nâsir Muhammad (1310-1341). Un élément-clef dans la production du pouvoir économique du sultan*

Dans les premières décennies du sultanat, les sultans fondaient leur pouvoir essentiellement sur des liens personnels relevant du factionnalisme militaire à savoir sur leur capacité à fédérer autour d'eux, d'une part, leurs « pairs » (les mamlûks qui avaient été leurs compagnons d'esclavage) et d'autre part, leur

propre maison militaire (les mamlûks qu'ils avaient achetés). L'exercice du pouvoir nécessitait donc la mise en place d'alliances au sein de l'élite militaire, mais se prolongeait également par la constitution d'un réseau de clients et d'affidés au sein de l'élite civile. Avec le troisième règne d'al-Nâsir Muhammad (1310-1341), nous assistons au parachèvement d'une évolution du sultanat mamlûk vers des pratiques de pouvoir que l'on pourrait qualifier de plus autocratiques.

Al-Nâsir Muhammad était arrivé au sultanat par le jeu du factionnalisme : lors de ses deux premiers règnes, choisi en raison de son jeune âge, comme une solution de compromis permettant de faire taire momentanément les luttes intestines qui rongeaient l'élite militaire, il ne fut pas en mesure d'asseoir son pouvoir et resta soumis à la tutelle des grands émirs.

A partir de 1310, le sultan al-Nâsir Muhammad, dans une volonté de « privatisation » (Lapidus, Garcin) de l'État mamlûk, procéda donc à un certain nombre de réformes des institutions et à un remodelage des normes de promotion au sein de l'élite militaire (Levanoni), qui lui permirent de renforcer son pouvoir et de se prémunir contre une destitution à l'instigation des grands émirs. En supprimant les deux sources potentielles de contre-pouvoirs et de tensions au sein de l'élite qu'étaient les charges de *nâ'ib al-saltana* et de vizir, al-Nâsir Muhammad consacra l'évolution des pratiques de pouvoir et paracheva la mise en place d'une véritable « société de cour » (Elias) fondée sur l'aptitude des individus, militaire comme civils, à s'assurer ses faveurs.

Engagés dans une compétition aux règles similaires pour atteindre prestige et pouvoir, les émirs et les administrateurs étaient contraints de constituer des réseaux de relations nécessaires à leur existence sociale. Dans cette perspective, les liens personnels qu'ils tissaient entre eux, constamment renégociés et changeants en fonction des situations auxquelles ils étaient confrontés, et les configurations relationnelles dans lesquelles ils se trouvaient, dès lors, engagés, jouèrent un rôle déterminant dans les pratiques du pouvoir, dans l'attribution des charges administratives et politiques, et par conséquent dans l'émergence des conflits et leur résolutions.

En considérant les relations entre les personnes non pas comme des liens normatifs, prédéterminant leur comportement dans un ensemble stable et prévisible de pratiques, d'attentes réciproques et de contraintes, mais plutôt comme « l'espace des interactions qui articulent l'exercice du pouvoir, la coopération et le conflit dans une configuration sociale donnée » (Moutoukias), je chercherai à approcher et à comprendre le processus permanent des interactions qui établissent le changement dans les relations de pouvoir sous le règne d'al-Nâsir Muhammad.

Pour ce faire, ma contribution se propose, par l'analyse des trajectoires individuelles de plusieurs administrateurs civils de mettre en évidence les liens qu'ils tissèrent et les pratiques qu'ils initièrent afin de promouvoir leur carrière et s'élever jusqu'au sommet du prestige et du pouvoir. À cet égard, les carrières de Karîm ad-dîn al-Kabîr, Ibn Hilâl al-Dawla, ou Gamâl al-Kafâh fourniront l'essentiel des exemples utiles à ma démonstration car ils illustrent à la fois l'interdépendance des élites militaires et des élites civiles et l'interconnaissance en vigueur dans les cercles du pouvoir.

D'autre part, je mettrai l'accent sur la dynamique du pouvoir induite par ces pratiques clientélistes, en considérant que chacun à travers le ou les réseaux qu'il assemble ou auquel il s'agglomère recherche en priorité sa propre ascension, ce qui exclut toute solidarité autre que circonstancielle. En cela les réseaux relationnels sur lesquels se fonde l'exercice du pouvoir des élites tant militaires que civiles, se distinguent fondamentalement des groupes de pression ou de réflexion occultes ou officiels, animés d'une dynamique propre et poursuivant collectivement des objectifs partagés par tous leurs membres. Ces mêmes réseaux n'ont par ailleurs aucune des caractéristiques qui pourraient permettre de les considérer comme les prémisses de l'émergence d'une classe ou d'un groupe social politiquement et économiquement dominant. Plus qu'une fin en soi ils sont un moyen d'accès obligé aux charges qui permettent d'accaparer pouvoir et richesse, tout en sachant que l'un et l'autre sont à l'époque des sultans mamluks éminemment volatils et éphémères.

15 h coffee break

**15 h 30 Julien LOISEAU (Université de Reims): *L'arbitraire procédurier. Pouvoir mamelouk et usages de la légalité***

Analyser le pouvoir souverain en Islam sous l'angle des modalités (matérielles, techniques, symboliques...) de son exercice, est sans doute le plus court chemin pour mettre au jour les grandes inflexions qui ont marqué son histoire, et arracher la question politique à l'immobilité dans laquelle l'a figée sa condamnation (légale et morale) par les 'ulamâ'. Nous avons, l'an passé, avancé l'hypothèse qu'une inflexion majeure s'est produite entre le xiv<sup>e</sup> et le xv<sup>e</sup> siècle: une inflexion particulièrement sensible dans la capitale du sultanat mamelouk, mais dont certains participants à la première table ronde avaient relevé ailleurs les indices, aussi bien dans le sultanat hafside que dans le jeune sultanat ottoman.

C'est sur le terrain des pratiques judiciaires et des usages de la légalité, que cette inflexion nous semble particulièrement significative. Entre le xiv<sup>e</sup> et le xv<sup>e</sup> siècle, en effet, le sultan mamelouk semble bien s'être imposé comme un acteur majeur de la régulation légale, intervenant lui-même par le geste et la parole dans l'administration de la justice *shar'î*. Dans le même temps, la juridiction ordinaire des qâdîs semble directement concurrencée par la dilatation des prérogatives judiciaires des chambellans (*hujjâb*) du sultan, et par l'affirmation des pouvoirs infra-judiciaires des émirs, qui rendent désormais la justice dans le périmètre de leur palais. Plus largement, ces nouvelles pratiques judiciaires semblent bien témoigner d'une véritable acculturation légale du pouvoir politique, de sa conversion à la légalité islamique. On aurait tort d'y voir cependant un aveu de faiblesse. C'est bien au contraire d'un nouvel instrument politique que se dote le pouvoir sultanien: un instrument d'une efficacité d'autant plus redoutable qu'elle peut s'appuyer sur un véritable consentement social.

Ces mutations majeures dans l'exercice du pouvoir sultanien nous semblent d'ores et déjà acquises au Caire au milieu du xv<sup>e</sup> siècle, même si elles n'atteignent leur plein épanouissement que sous l'ordre ottoman. Nous chercherons à le démontrer en choisissant nos exemples sous le sultanat d'al-Zâhir Jaqmaq (1438-1453).

**16 h Tamer EL-LEYTHI (Harvard Society of Fellows):  
*Sovereignty and Legal Multiplicity in Mamluk Society***

Traditional narratives of Mamluk history often depict political power and religious/legal authority as distinct, if not mutually exclusive, spheres—an image based on the unbridgeable social gap between Mamluks and 'ulama'. 'Racially foreign', the Mamluks were 'aloof and isolated from the population,' their uncouth force only tolerated in view of their indispensable role in defending Islam. By contrast, the 'ulama' were the custodians of the religious law, who stood up for the rights of the populace and God alike, thus acting as a moral check on the unruly military elite. (Exceptions are typically reduced to *individual* anomalies, e.g. a curiously pious amir who venerates scholars; or a judge corrupted by ambition or bribery.)

This rigid dichotomy between the Mamluks and 'ulama' (between temporal power and legal authority) fails to capture the complexities of Mamluk political culture. As a static typology, it also presents an essentialist paradigm that seldom reveals—much less explains—diachronic developments. In this paper, I will suggest an alternative model for conceptualizing Mamluk politics, namely, investigating the question of sovereignty and the relationship between political power and the law. I will argue that over the Mamluk period, the state increasingly legalized the exercise of political power by introducing legal multiplicity.

In the first section, I will outline the establishment of the four chief judges by Baybars in 1265 and discuss some of the ways in which this development reframed the field of politics and the nature of sovereignty. The four parallel *madhab* created an unprecedented matrix of possibilities before rulers. By strategizing around the differences between the four legal codes, rulers situationally deployed the *madhab*

that was most advantageous to the issue at hand, while granting their actions the legitimacy of Islamic law. The Mamluks also introduced a parallel intervention to ensure stable and predictable rulings *within* each *madhhab*: they limited judges' discretion to practice independent reasoning, promoting instead, the use of *taqlid* (i.e. following the established doctrine of the school).

By strategically deploying *specific aspects* of the different *madhhab*'s codes, Mamluk authorities *produced* a fifth *de facto madhhab*, a new set of legal/legitimate possibilities. In other words, the sultan was literally (or technically) creating a new legal system. For even if the constitutive elements had been developed by 'ulama' centuries earlier, their specific, unique combination rendered them a new whole. Here the meaning of old forms is altered by the work that they are asked to do and by the uses to which they are put.

The second part of the paper will explore some of the implications of this model for our understanding of (1) the relationship between political and religious authorities; and (2) the nature of Mamluk sovereignty. For example, we should not, as several historians have argued, consider this move simply a usurpation of the legal system by the sultans. (This would merely replicate essentialist, decline paradigms, wherein historical developments are necessarily considered deviations from an ideal form.) Rather, this judicial experiment reconstituted the nature of sovereignty, extending the state's invention into areas of social life previously deemed private (and/or beyond the reach/interest of political power). And this extension was not carried out against the wishes of all judges and 'ulama': many acknowledged the advantages—if not necessity—of legal multiplicity.

The question of sovereignty then, suggests new ways to conceptualize Mamluk political culture, one that turns our attention from truisms like the Mamluks' racial difference or the non-hereditary character of succession to analysis of the intersection of law and political power—in other words, it transforms the question from one about *attributes* of the object to *practices* of the subject.

## 17 h General conversation

19 h 30 Buffet final à l'Ifao