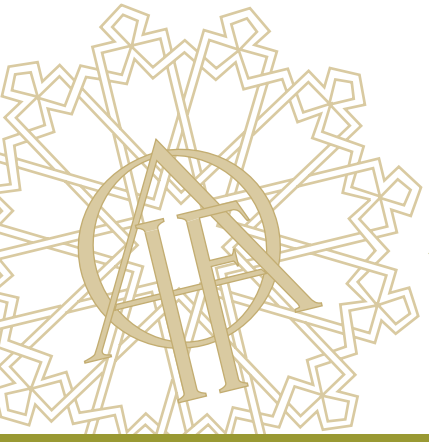
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 56 (2022), p. 161-188

Clément Onimus

La légitimation de la rébellion dans le sultanat mamelouk (XIIIe-XVIe siècles). Discours juridique et pratique sociopolitique

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

CLÉMENT ONIMUS*

La légitimation de la rébellion dans le sultanat mamelouk (XIIIe-XVIe siècles)

Discours juridique et pratique sociopolitique

RÉSUMÉ

Alors que la notion de conflit interne dans l'islam médiéval est associée à des connotations sacrées de fin des temps et d'explosion de la communauté des croyants, le cadre conceptuel qui l'entoure semble évoluer à l'époque mamelouke, tant est manifeste la fréquence de la *fitna* dans les chroniques. En même temps que le droit sur les guerres internes évolue dans le sultanat du Caire, les sources historiographiques montrent à quel point l'anathème n'est plus guère utilisé pour condamner les rebelles. Les *fitna*-s deviennent alors systémiques, engagées dans le fonctionnement du régime comme un élément clef de son équilibre. Des *fatwā*-s sont parfois promulguées pour condamner un rebelle mais généralement pour des crimes d'ordre civil plutôt que politique, et surtout, la plupart des révoltes ne donnent pas lieu à de tels actes juridiques. Ce sont les normes sociopolitiques et non les normes juridiques qui décidaient de l'éclatement ou non de rébellions : les émirs ou mamelouks invoquaient tantôt la capacité militaire du souverain, tantôt le consensus des émirs, tantôt les abus d'autorité, tantôt l'équité de la répartition des ressources et des honneurs pour justifier de tels soulèvements. Ce sont ainsi les normes de la pratique sociopolitique qui se sont imposées pour faire évoluer les normes juridiques et la nature du discours sur la *fitna*. Celle-ci ne perdit toutefois pas ses connotations sacrées mais la sacralité se déplaça de l'histoire des origines de l'islam vers l'histoire du début du régime dit « circassien » pour condamner fermement la guerre interne et faire du rebelle triomphant non point le transgresseur mais le restaurateur de l'ordre et de la justice.

Mots-clés : Mamelouk, guerres, conflit interne, *fitna*, droit islamique, désordre civil, histoire sociopolitique, Le Caire

* Clément Onimus, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, clement.onimus@univ-paris8.fr

AnIsl 56 (2022), p. 161-188 Clément Onimus
La légitimation de la rébellion dans le sultanat mamelouk (XIIIe-XVIe siècles). Discours juridique et pratique sociopolitique
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

The Legitimisation of Rebellion in the Mamluk Sultanate (13th–16th centuries). Legal Discourse and Sociopolitical Practice

While the notion of internal conflict in medieval Islam is associated with sacred connotations related to the end of time or to the explosion of the community of believers, the conceptual framework around it seems to have evolved in the Mamluk era, so obvious is the frequency of the mentions of *fitna*s in the chronicles. While the law on internal war evolved in the Cairo sultanate, the historiographical sources show the extent to which the anathema was no longer used to condemn rebels. *Fitna*s became systemic, involved in the functioning of the regime as a key element of its socio-political balance. Fatwas were sometimes issued to condemn a rebel, but usually for civil rather than political crimes. Moreover, most rebellions were not followed by such legal acts. Rather than the judicial norms, it was socio-political norms that decided the outbreak of a rebellion. Amirs and Mamluks invoked either the military capacity of the sovereign, or the consensus of the amirs, or the abuses of authority, or the fairness of the distribution of resources and honors to justify such uprisings. Thus, the norms of the socio-political practice prevailed in the evolution of the legal norms and the discourse on rebellion. The notion of *fitna*, however, kept its sacred connotations, but the sacrality moved from the history of the origins of Islam to the history of the early "circassian" regime. It was then used to condemn internal war and to make the triumphing rebel not the transgressor but the restorer of justice and order.

Keywords: Mamluk, wars, internal warfare, civil disorder, *fitna*, Islamic law, socio-political history, Cairo

✦ **ملخص**

شرعنة التمرّد في السلطنة المملوكيّة (من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر)
الخطاب القانوني والممارسة الاجتماعية-السياسية

بينما يرتبط مفهوم الصراع الداخليّ في الإسلام إبّان العصر الوسيط بدلالات مقدّسة لنهاية الزمان وانقسام جماعة المؤمنين وتشرذمها، يبدو أنّ الإطار المفاهيمي المحيط به قد تطوّر خلال العصر المملوكي، كما يتجلّى ذلك من خلال التواتر الكبير للفتنة في السرديّات التاريخيّة. في نفس الوقت الذي يتطور فيه قانون الحروب الداخلية في سلطنة القاهرة، تظهر المصادر التاريخية إلى أيّ درجة لم يعد يتم استخدام مفهوم التكفير لإدانة المتمرّدين باعتبارهم خارجين عن الدين. ويصبح مفهوم الفتن عندئذ نظاميّا، يدخل في عمل النظام باعتباره عنصرًا أساسيًا في توازنه. وتصدر الفتاوى أحيانا لإدانة متمرّد ما، لكنّها عادة ما تكون لجرائم ذات صبغة مدنية أكثر منها سياسية، وخصوصًا، أن معظم الانتفاضات لا تفضي إلى مثل تلك الإجراءات القانونية. كانت المعايير الاجتماعية والسياسية لا المعايير القانونية هي التي تحدّد اندلاع التمردات من عدمه: فقد كان الأمراء أو المماليك يتذرعون أحيانًا بقدرة الحاكم العسكرية،

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

وأحيانًا بإجماع الأمراء، وأحيانًا بسوء استخدام السلطة، وأحيانًا بعدالة توزيع الموارد ومراتب الشرف لتبرير مثل هذه الانتفاضات. ومن هنا، فإن معايير الممارسة الاجتماعية-السياسية هي التي فرضت نفسها لتطوير المعايير القانونية وطبيعة الخطاب حول الفتنة. ومع ذلك، لم يفقد، هذا المفهوم، دلالاته المقدسة، ولكن القداسة انتقلت من تاريخ أصول الإسلام إلى تاريخ بداية ما يُسمّى بالنظام «الشركسي» لإدانة الحرب الداخلية بشدة وجعل المتمرد المنتصر لا معتديًا بل معيدًا للنظام والعدالة.

الكلمات المفتاحية: مماليك، حروب، صراع داخلي، فتنة، شريعة إسلامية، فوضى مدنية، تاريخ اجتماعي-سياسي، القاهرة.

* * *

Le conflit interne ou *fitna* représente une des principales questions historiques, juridiques et théologiques de l'islam médiéval. Cette notion, par sa gravité mais aussi par sa complexité et sa polysémie, se place au cœur des débats de la culture politique de l'aire arabophone médiévale. Ce terme est utilisé dans le Coran avec des connotations eschatologiques qui en font une épreuve dans la foi des musulmans[1] et la qualifie de « pire que le meurtre »[2], alors que les récits relatifs aux premiers temps de l'Islam l'emploient pour évoquer les guerres internes qui opposèrent les Compagnons du Prophète puis leurs épigones[3]. Défaillance dans la foi ou rupture violente dans la cohésion de la communauté musulmane, le concept de *fitna* inspire aux croyants une légitime inquiétude, non seulement parce qu'il sous-entend le revers de l'ordre politique, le chaos, mais aussi parce que la rébellion pose inévitablement la question de la légitimité du pouvoir. En dépit de ses connotations violentes, tragiques, voire eschatologiques, le terme devient néanmoins commun dans les sources d'époque mamelouke, en adéquation avec le phénomène qu'il y désigne, à savoir la multitude de conflits opposant les membres de l'élite militaire[4].

Que la notion de *fitna* présente une spécificité dans les sources du xv^e^ siècle égyptien ne fait aucun doute. Son omniprésence sur de longues périodes ne permet pas de l'envisager sous la même perspective que la *fitna* telle qu'elle est perçue dans des sources d'autres époques, c'est-à-dire avec toutes ses connotations eschatologiques. Au contraire, la place conceptuelle qu'elle occupe dans la culture politique, et plus spécifiquement dans les sources juridiques

1. Gardet, « Fitna », *EI*², 1977, p. 952-953 ; Nawas, « Trial », *EQ*, 2006, p. 362-363.
2. Coran II, 190-191, 217.
3. Donner, 1998, p. 184-190.
4. À titre d'exemple, on note que le terme *fitna* (pl. *fitan*) est mentionné cent-quarante-sept fois dans l'*Inbāʾ al-ġumr* d'Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, qui traite des années 773-852/1372-1449.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et historiographiques de l'ère dite « circassienne »[5], engendre un paradoxe entre la portée tragique attachée à l'origine de cette notion et sa fréquence dans les textes de cette époque. Il nous faut ici déterminer les permanences dans le discours sur la *fitna* qui apparaissent dans les chroniques au long des deux siècles et demi de l'histoire du sultanat du Caire, de façon à évaluer les concordances et les évolutions concomitantes entre la pratique du conflit et le discours qui le justifie. Comment donc les auteurs des narrations historiques et les acteurs politiques, autrement dit les auteurs de ces *fitna*-s, les ont-ils considérées ? Par quels procédés discursifs les ont-ils intégrées dans leur culture politique ? Quel discours de légitimation de ces événements les sources laissent-elles transparaître ?

Cet article se veut un essai d'explication de l'évolution du concept de *fitna* sur le moyen terme que représente le dernier siècle du sultanat cairote, fondé sur une prospection dans les sources et la littérature secondaire, plutôt que comme résultat d'une lecture exhaustive de l'ensemble du matériel disponible. Il entend démontrer que la *fitna* devient au XVe siècle un élément central de l'ordre social, constitutif de l'intégration du groupe élitaire. L'ethos collectif de l'élite militaire fondé sur des pratiques sociopolitiques normées détermine la signification transactionnelle qu'acquiert alors cette notion, en tant qu'elle est au cœur de la négociation du pouvoir et permet la pérennisation du régime. Cette évolution de la notion et de la pratique de la *fitna* serait, selon cette hypothèse, la source d'une évolution parallèle et concomitante de révision du discours légal à son endroit. Associée à la sacralisation des événements fondateurs de cet ordre social, dans un contexte d'usurpations répétées du pouvoir sultanien, la *fitna* est engagée dans un paradoxal discours de légitimation du désordre.

Nous évoquerons, dans un premier temps, le contraste entre l'invariance du signifié théologique de ce terme, inspiré d'un discours sacré, et l'évolution que connaît cette notion dans le discours juridique pour, dans un deuxième temps, clarifier le contexte de cette évolution – à savoir non pas l'irruption des conquérants mongols au XIIIe siècle mais l'instabilité politique du sultanat du Caire aux XIVe et XVe siècles. Comme nous le verrons dans un troisième temps, le caractère systémique des conflits internes à l'élite militaire mamelouke témoigne de l'aboutissement du processus de désacralisation de la notion de *fitna* dans les sources narratives de cette époque. Cette notion n'est, du reste, jamais condamnée par des actes légaux en tant que telle, comme nous le verrons dans un quatrième temps, mais sous divers prétextes d'ordre criminel dont l'enjeu consiste en une expression symbolique du rapport de forces entre les belligérants. Le discours juridique n'étant pas la source des normes organisant le discours sur la *fitna* de ce temps, la cinquième étape et le cœur de notre étude définit les normes sociopolitiques destinées à justifier ou condamner ces conflits internes, dont l'objectif final consiste en la perpétuation du régime et l'intégration de l'élite militaire. Nous verrons dans un sixième et dernier temps

5. Les sources sur lesquelles se fonde cet article consistent dans les principales chroniques égyptiennes du XVe siècle, à savoir les textes d'Ibn Ḫaldūn, d'al-Maqrīzī, d'al-ʿAynī, d'Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, d'Ibn Taġrī Birdī, d'al-Saḫāwī et d'Ibn Iyās ainsi que deux textes quelque peu « hors champ » : la chronique d'Ibn Kaṯīr, antérieure, et celle d'Ibn Ṣaṣrā, syrienne. J'ai aussi travaillé sur les recueils de *fatwa*-s d'al-Subkī et d'al-Suyūṭī et sur deux traités théologiques d'Ibn Kaṯīr. En revanche, je dois l'essentiel de ma connaissance des commentaires de hadiths à la littérature secondaire.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

que ces normes praxéologiques intègrent la *fitna* comme une étape nécessaire des processus de dévolution du pouvoir dans le cadre d'une nouvelle « sacralisation » de cette notion en tant que moment fondateur – et abhorré – de l'ordre social du XVe siècle égyptien.

1. La *fitna* dans les textes théologiques et juridiques : un cadre conceptuel en mutation ?

Constance ou évolution de la notion de fitna *?* Dans les sources de l'époque califale, l'évocation des *fitna*-s semble bien souvent conserver les connotations tragiques dont les références coraniques ou historiques les faisaient retentir. Gabriel Martinez-Gros, Emmanuelle Tixier du Mesnil et Cyrille Aillet notent ainsi à quel point le terme de *fitna* portait encore sa signification eschatologique dans le XIe siècle andalou[6]. Cette notion demeure engagée dans un champ de références métatextuelles faisant appel aux textes sacrés, au Coran, aux hadiths et à l'Histoire mythifiée des fondations, et ne cesse de faire allusion à la *fitna* archétypale, celle qui opposa ʿAlī à ʿAʾišā puis à Muʿāwiyya entre 35 et 40/entre 656 et 661 et que la Tradition, jusqu'aujourd'hui, a désigné par l'expression de « Grande Discorde » (*al-fitna al-kubrā*)[7]. L'incrustation de cette notion dans l'histoire des origines de l'islam lui donne un caractère normatif, dans le sens où tout ce qui est qualifié de *fitna* par la suite suit le cadre matriciel que lui donne cette histoire et suppose une rupture fondamentale, irréconciliable, de la communauté des croyants, un conflit qui se place dans le domaine du sacré et non pas uniquement dans le domaine du politique. La condamnation ferme de la *fitna* est encore affirmée dans la littérature théologique du XIVe siècle dans le sultanat du Caire[8], moins toutefois en référence aux temps matriciels qu'au métatexte coranique ou traditionniste : la *fitna* apparaît alors comme une épreuve eschatologique, ainsi dans un ouvrage d'Ibn Kaṯīr (700-774/1300-1373) spécifiquement consacré à la *fitna* (*al-Nihāya fī l-fitan wa al-malāḥim*)[9]. Il s'agit d'un recueil de hadiths sur la Fin des temps. La grande *fitna* dont il est question est bien sûr l'Épreuve suprême, celle du Jugement Dernier, *fitnat al-daǧǧāl*, où le terme prend un double sens : d'une part la dernière tentation face à l'Antéchrist, et d'autre part la division de la communauté des croyants à l'approche du Jour de la Rétribution. Les *fitna*-s y sont fermement condamnées : ceux qui y participent sont voués à l'enfer. La seule

6. Martinez-Gros, Tixier du Mesnil, 2011. Voir notamment dans ce volume les articles de G. Martinez-Gros, de E. Tixier du Mesnil et de C. Aillet qui témoignent de cette permanence du sens eschatologique dans les sources andalouses.

7. Djaït, 1989.

8. L'équipe de l'ERC MMS-II, dirigée par Jo Van Steenbergen et à laquelle je suis associé, préfère la désignation du royaume proche-oriental du Moyen Âge tardif par cette appellation de « sultanat du Caire » plutôt que par l'anachronique « empire mamelouk ».

9. Laoust, « Ibn Kathīr », *EI*², 1990, p. 841-842. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya* XIX, *al-Nihāya fī l-fitan*. L'ouvrage n'est mentionné ni par Laoust ni par Brockelmann, où Ibn Kaṯīr est classé uniquement dans les histoires universelles (y compris pour son exégèse coranique) : *GAL* II, 60-61. Voir aussi un autre ouvrage d'Ibn Kaṯīr, *Ašrāṭ al-sāʿa*. Ce livre reprend les mêmes thèmes et cite les mêmes versets et hadiths : par exemple sur la destruction des armes, voir p. 45 ; sur l'assimilation de Gog et Magog aux Turcs, voir p. 97. Voir aussi Abbès, 2009, p. 165-166.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

solution consiste en la fuite, le quiétisme et l'abandon des affaires publiques – ce qu'un hadith justifie en disant : « brisez vos arcs, tranchez vos cordes, détruisez vos épées »[10]. Il n'est pas impossible que ces remarques soient une allusion à la multiplication des *fitna*-s sous le régime mamelouk, d'autant plus que Gog et Magog sont assimilés aux Turcs[11]. Mais il s'agit tout de même, pour l'essentiel de l'ouvrage, d'un texte décrivant les affres de l'Enfer ; la condamnation du conflit terrestre y est à peine mentionnée. Les recueils de *fatwā*-s de cette époque n'envisagent de même la *fitna* que selon le sens religieux d'épreuve de la foi porté par le Coran. Il faut dire que ces recueils ne collectent que les avis juridiques produisant une norme généralisable et pouvant faire office de jurisprudence : elles ne sont donc presque jamais contextualisées et excluent toutes les *fatwā*-s trop explicitement engagées dans les événements de leur temps. Ainsi, dans le recueil de *fatwā*-s d'al-Subkī (683-756/1284-1355), au XIVe siècle, la *fitna* est assimilée à l'associationnisme[12]. Chez Suyūṭī, à la fin du XVe siècle, elle n'est mentionnée que pour parler de la *fitna* de la fin des temps[13]. L'analyse des versets du Coran et des Traditions prophétiques par ces auteurs, purement métatextuelle et aucunement contextualisée, maintient la *fitna* dans son champ de signification théologique.

Cette condamnation radicale de la *fitna* se retrouve dans certains textes juridiques de cette même époque pour lesquels la *fitna* assimilée à la rébellion et à l'injustice, donc à la désobéissance à Dieu[14], ne fait pas référence à l'eschatologie mais à une Histoire ancienne mythifiée, celle des premiers temps de l'Islam et de la première division pendant la « Grande Discorde » pour reprendre la traduction de Hichem Djaït. La mythification des fondations a induit cette crainte du chaos qu'évoque Makram Abbès, entraînant, au nom du moindre mal, une condamnation ferme de toute contestation du pouvoir sauf si cette contestation pouvait renverser le gouvernant sans provoquer de conflit[15]. Obéir à Dieu, c'est donc obéir aux gouvernants. Ces idées apparaissent, selon Khaled Abou El Fadl, au plus tard au XIe siècle avec al-Māwardī et al-Ǧuwaynī[16] et s'imposent dans le droit musulman si bien que nombre de juristes de l'époque mamelouke contemporains d'Ibn Kaṯīr, tels qu'Ibn Ǧamāʿa (639-733/1241-1333), les reprennent, proposant l'idée que le pouvoir était en soi légal[17]. Dans la même veine, Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) condamne fermement la *fitna*, tout en distinguant les conflits politiques totalement prohibés des conflits théologiques (contre les *ḫawārīǧ*) considérés

10. Ibn Kaṯīr, *al-Nihāya fī l-fitan*, p. 82.
11. Ibn Kaṯīr, *al-Nihāya fī l-fitan*, p. 238. Dans son article de ce volume, Camille Rhoné-Quer explique que cette association entre les Turcs et les peuples de Gog et Magog date de l'époque où les émirats musulmans persans étaient confrontés aux infidèles turcs à la frontière orientale de l'Islam.
12. Al-Subkī, *Fatāwā*, p. 31.
13. Al-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, p. 80.
14. Coran XLIX, 9.
15. Sur cette crainte du chaos dans la littérature politique arabe médiévale, je renvoie à Abbès, 2009, p. 153-157.
16. Abou El Fadl, 2001, p. 164-189.
17. Selon Abou El Fadl, toutefois, il est paradoxal que nombre d'auteurs considèrent Ibn Ǧamāʿa comme le représentant de cette position alors que sa position était plus proche du révisionnisme évoqué ci-dessous. Salibi, « Ibn Djamāʿa », *EI*², 1990, p. 771-772. Voir la discussion sur Ibn Ǧamāʿa et la célèbre citation de ce juriste qui établit l'équivalence entre pouvoir et légalité dans Abou El Fadl, 2001, p. 11-12.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

comme nécessaires[18]. D'une façon générale, explique Abou El Fadl, la position traditionnelle consiste à condamner le rebelle qui se révolte en défendant une interprétation de la révélation mais à le distinguer du brigand, intéressé seulement par le pouvoir. Au cours du Moyen Âge tardif, une position révisionniste émerge parmi les juristes égyptiens[19] pour nuancer l'opinion des traditionalistes : il faut certes éviter la *fitna* et le chaos, mais le rebelle (*bağy*) n'est pas un criminel ni un impie et il ne convient pas de prononcer le *takfīr* à son endroit : une puissante faction en révolte ne doit pas être considérée comme du banditisme quand bien même elle n'affirmerait pas une interprétation particulière de la révélation[20]. Ces juristes accordent ainsi une certaine légitimité aux rebelles, dans la mesure où ils répondent à une injustice, par contraste avec les rebelles qui ne cherchent qu'à renverser le gouvernement. L'injustice d'un gouvernement ou son incapacité à protéger les musulmans légitiment donc son renversement.

La malédiction qui accompagne le terme de *fitna* dans les textes de nature théologique contraste avec la casuistique dont les juristes font preuve lorsqu'il s'agit d'en déterminer les conséquences légales. Alors que la permanence des connotations eschatologiques témoigne combien le terme demeure empreint d'une certaine sacralité, l'évolution des normes juridiques montre la désacralisation de cette notion et intègre l'idée même de guerre civile ou de guerre interne comme élément inhérent de la vie d'un État – dans le sens d'un régime politique souverain. Paradoxalement, la crainte de l'éclatement d'un royaume et du risque d'anomie, qui en découle, expliquent avec évidence autant la radicalité de l'imprécation religieuse que la souplesse de la réponse juridique.

2. L'anathème ou comment exclure du cadre de la *fitna*

Cette évolution de la conception juridique de la notion de fitna *trouva-t-elle sa source dans le discours sur les guerres contre les Mongols ?* La mutation des conceptions juridiques ne s'est donc pas accompagnée d'une évolution de la représentation religieuse de la notion de *fitna*. La contextualisation de ce phénomène de divergence sémantique devrait permettre d'en comprendre les fondements. K. Abou El Fadl[21] note que nombre de révisionnistes – de différentes écoles juridiques – sont égyptiens, aussi envisage-t-il la possibilité qu'il s'agisse d'un courant local qui s'est diffusé par la suite. À l'exception d'un auteur du XIV^e^ siècle[22], tous les juristes listés ont vécu au XV^e^ siècle[23] ou à l'époque ottomane[24]. Tout semble donc indiquer que cette évolution juridique concerne en premier lieu le sultanat du Caire. Le même

18. Abou El Fadl, 2001, p. 62.
19. Abou El Fadl, 2001, p. 294.
20. Abou El Fadl, 2001, p. 280.
21. Abou El Fadl, 2001, p. 294.
22. Le Ḥanafite al-Zaylaʿī (m. 743/1343).
23. Deux grands juges du Caire : le Ḥanafite Badr al-Dīn al-ʿAynī (m. 855/1451) et le Šāfiʿite Abū Zakariyya al-Anṣarī (m. 926/1520).
24. Le Šāfiʿite Ibn Ḥağar al-Haytamī (908-973/1503-1566), le Šāfiʿite Šams al-Dīn al-Ramlī (m. 1004/1595), le Mālikite al-ʿAdawī (1189/1775), le Mālikite al-Dusūqī (m. 1201/1786) et le Mālikite al-Ṣāwī (m. 1241/1825).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

auteur, toutefois, remonte au XIIIe siècle pour associer l'apparition du révisionnisme juridique concernant la question de la rébellion à la conversion des Mongols à l'islam[25]. À cette époque, en effet, réapparaît la distinction entre rebelles et bandits parmi les personnes en conflit avec le gouvernant. Pourtant, l'idée d'associer le révisionnisme à l'invasion mongole semble, au mieux, un cliché non étayé comme le note Yossef Rapoport[26]. Les juristes et gouvernants des XIIIe-XIVe siècles ne percevaient, en fait, la guerre contre les Mongols ni comme une *fitna* ni comme une opération de police contre des brigands mais au contraire comme une guerre sainte et juste, le *ǧihād*.

La question de la proclamation du *ǧihād* est essentielle car elle était au cœur de la légitimation du régime mamelouk[27] – j'entends par « régime mamelouk » l'ensemble des invariants de l'organisation sociopolitique et institutionnelle du sultanat du Caire du milieu du XIIIe siècle au début du XVIe siècle[28]. En consultant les chroniques mameloukes, il apparaît clairement que le *ǧihād* était mentionné dans le cadre d'un discours rapporté, en particulier dans les sermons des califes abbassides du Caire dans la seconde moitié du XIIIe siècle ou dans les discours des juristes. Les chroniqueurs du XVe siècle laissaient ainsi apparaître combien cette notion appartenait au domaine juridique – seul cadre dans lequel elle était employée – et destinée à légaliser la guerre. Le *ǧihād* était généralement proclamé dans des cadres conformes aux principes juridiques, à savoir dans le cadre de la guerre contre des non-musulmans : les Mongols et les Francs. Face aux Francs, le *ǧihād* est mentionné contre les Croisés de Terre Sainte jusqu'à la disparition des États latins puis contre le royaume de Chypre et les Chevaliers de Rhodes[29]. Face aux Mongols, le *ǧihād* est proclamé contre Hulagu et ses successeurs[30]. Une évolution majeure apparut au tournant des XIIIe-XIVe siècles, avec la conversion de royaumes mongols. En dépit de l'interdiction coranique de combattre un autre musulman[31], le *ǧihād* continua toutefois à être proclamé contre les Mongols quand bien même ils fussent musulmans sunnites comme

25. Abou El Fadl, 2001, p. 235, 246-247.

26. Rapoport, 2003.

27. Northrup, 1998, p. 248. Le *ǧihād* était au cœur du régime au point que le sultan pouvait prendre prétexte du fait qu'un émir n'y ait pas participé pour envoyer une armée combattre cet émir, comme cela est arrivé au sultan al-Manṣūr Qalāwūn contre l'émir Sunqur al-Ašqar. Al-ʿAynī, *ʿIqd al-ǧumān* II, p. 358.

28. Sur les invariants qui définissent le régime mamelouk, voir Onimus, 2019, p. 14-15.

29. Le mot « *ǧihād* » est bien plus rarement mentionné que la *fitna* dans les sources mameloukes. Dans une prospection exhaustive, je n'ai recensé que quinze occurrences dans l'*Inbāʾ* d'Ibn Ḥaǧar et seulement une trentaine dans les *Sulūk* d'al-Maqrīzī – incomparablement moins que les mentions de *fitna*-s. Voici quelques occurrences du *ǧihād* contre les Francs dans diverses chroniques du XVe siècle. Al-Maqrīzī mentionne par exemple le *ǧihād* au sujet de la guerre du sultan al-ʿĀdil en 585/1189 contre Saint-Jean-d'Acre (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 1, 102) ainsi qu'au sujet de la bataille de la Mansourah en 647/1249 (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 346. Le *ǧihād* contre les Francs – des corsaires – est encore mentionné en 819/1416 par Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ*, p. 94. La guerre contre Chypre est évoquée dans toutes les sources et le terme *ǧihād* est mentionné à plusieurs reprises, notamment dans un poème cité par Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ*, p. 371. Ce terme est aussi mentionné par al-Saḫāwī dans le contexte du siège de Rhodes en 848/1444. Al-Saḫāwī, *Kitāb al-tibr al-masbūk*.

30. Sur l'appel au *ǧihād* par le calife abbasside et la proclamation du *ǧihād* des Mamelouks contre les Mongols, voir Amitai-Preiss, 1995, p. 56-57, 63, 83 ; voir aussi Broadbridge, 2008, p. 91-118.

31. Coran IV, 92.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Gazan et Tamerlan[32]. Ce phénomène bien connu supposait une forme d'anathème de l'ennemi, autrement dit d'exclusion de la communauté des croyants, en assimilant des musulmans sunnites à des infidèles[33]. Réciproquement, les Mongols musulmans mélangent cette même rhétorique du *takfīr* accusant les Mamelouks d'injustice et de désobéissance à Dieu[34], à la rhétorique du châtiment divin qui était déjà employé auparavant par Hulagu, notamment dans une lettre à Quṭuz[35]. Il ne semble donc pas pertinent de voir en la conversion des Mongols la source d'une évolution du discours juridique puisque celui-ci demeura inchangé : les juristes avaient réussi à éviter de s'interroger sur la légalité de la *fitna* contre les Mongols musulmans en continuant à employer le lexique du *ǧihād* à la place du lexique de la *fitna* pour désigner les guerres contre un royaume étranger, fût-il musulman sunnite.

Avec l'hégémonie régionale que connut le sultanat mamelouk à partir du second tiers du XIVe siècle[36], le thème du *ǧihād* disparut presque du vocabulaire historiographique pour ne réapparaître que ponctuellement face au régent tatar Tamerlan et contre le chef tribal Qarā Yūsuf[37] – outre les rares guerres qui étaient alors menées contre des non-musulmans, en l'occurrence les Francs, telles que les expéditions contre Chypre ou Rhodes[38]. Il ne semble plus employé dans les conflits extérieurs contre des musulmans à partir de la seconde moitié du XVe siècle : Ibn Iyās ne mentionne pas le *ǧihād* contre les Ottomans[39], mais la *fitna*[40] – et pour cause, les souverains ottomans sont eux-mêmes présentés comme les champions du *ǧihād* dans

32. Al-ʿAynī mentionne à plusieurs reprises le *ǧihād* contre Gazan, notamment dans des lettres adressées au souverain mongol par le sultan. Voir par exemple al-ʿAynī, *ʿIqd al-ǧumān* IV, p. 161. Voir aussi la mention du *ǧihād* contre Gazan en 702/1301 dans al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 933. Pour un exemple de mention de la proclamation du *ǧihād* contre Tamerlan, voir al-Maqrīzī, *Sulūk* III, 3, p. 1046. Sur la politique des sultans mamelouks face à Tamerlan, voir Broadbridge, 2008, p. 168-197.

33. Broadbridge, 2008, p. 183-184. Voir l'échange de lettres entre Tamerlan et le sultan al-Ẓāhir Barqūq, ainsi que les commentaires d'Ibn Ṣaṣrā dans Ibn Ṣaṣrā, *al-Durra al-Muḍīʾa*, p. 196-199. Tamerlan, par exemple, accuse Barqūq d'assassinat envers les ambassadeurs, envers son maître et d'emprisonnement du calife. Il ajoute qu'il commande l'armée des soldats de Dieu. Broadbridge, 2008, p. 180-182.

34. Le souverain mongol Gazan revendique l'islam et accuse les souverains mamelouks de s'être éloignés de la religion, qualifiant l'armée mamelouke de rebelle (*al-ǧuyūš al-bāġiyya*). Le texte du firman de Gazan, trouvé par Quatremère dans son manuscrit d'al-Nuwayrī, montre ainsi un habile mélange entre le vocabulaire du *ǧihād* et le vocabulaire de la *fitna*. Voir Quatremère, 1845, p. 151-154.

35. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 427-428.

36. Van Steenbergen, 2019.

37. Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ* II, p. 313-314 ; Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 384-385, 415.

38. Sur l'expédition de Chypre en 829/1426, voir Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 590-612. Sur les relations entre Chypre et le sultanat mamelouk avant cette guerre, voir Fuess, 2001. Sur les relations entre Chypre et le sultanat mamelouk après cette guerre, voir Fuess, 2005. Sur les campagnes contre Rhodes, voir Rabie, 1989.

39. Shai Har-El ne mentionne pas de proclamation de *ǧihād* ni de la part des Mamelouks, ni de la part des Ottomans pendant la guerre de 889-896/1485-1491. Voir Har-El, 1995.

40. Ibn Iyās, *Baḍāʾiʿ* III, p. 212-214, 217, cité par Har-El, p. 127. Har-El ajoute (p. 135) que les Ottomans justifient l'invasion avec une *fatwa* accusant des Turcomans de brigandage, de couper les routes du pèlerinage et du commerce et de n'avoir pas laissé en paix la province de Karaman. Un chroniqueur ottoman ajoute l'arrogance et l'illégalité des mécréants (arméniens) qui détiennent plusieurs forteresses. La vraie cause du conflit est la protection accordée au prince ottoman Djem par le sultan mamelouk Qāyt Bāy.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les sources mameloukes – ni même contre les Séfévides – à vrai dire, leur chiisme n'est même pas mentionné chez Ibn Iyās, alors que les sources ottomanes évoquent la proclamation du *ǧihād* des Ottomans contre ces mêmes Séfévides[41].

Si la notion de *ǧihād* semble employée par le sultanat mamelouk contre des musulmans jusqu'au milieu du XVe siècle, elle est clairement circonscrite aux situations de guerre entre États et est en revanche absente des conflits internes, en dépit de la multitude de rébellions de la part d'émirs et de mamelouks[42]. Le *takfīr*, à vrai dire, est même sujet à l'hostilité des gouvernants, peut-être par crainte d'en être victimes de la part des juristes de leur royaume[43]. En revanche, les sources mameloukes usent abondamment de la notion de *fitna*, omniprésente dans les chroniques du XVe siècle. Le conflit interne est donc en général illégal mais il n'engendre pas l'anathème. L'adversaire politique n'est pas considéré comme un infidèle ou un apostat. L'évolution de la conception juridique de la *fitna* n'est donc liée ni avec la guerre contre les Mongols – contre lesquels le *ǧihād* est proclamé – ni avec les guerres opposant le sultanat mamelouk aux royaumes musulmans voisins mais plus vraisemblablement avec l'évolution des conflits internes au royaume syro-égyptien.

3. Un conflit interne systémique et désacralisé

Dans quel cadre sociopolitique s'est imposée cette révision de la conception juridique de la fitna *?* Une nouvelle contextualisation de la notion de *fitna* doit donc être proposée, de façon à comprendre dans quel cadre sociopolitique s'est imposée cette révision de la conception juridique de la *fitna*. Nous proposons l'hypothèse que le courant juridique révisionniste, évoqué par K. Abou El Fadl, s'épanouit dans l'Égypte du XIVe-XVe siècle sous le calame d'un auteur comme Badr al-Dīn al-ʿAynī qui reprit des arguments élaborés un siècle plus tôt par son prédécesseur ḥanafite al-Zaylaʿī aux yeux duquel on ne pouvait pas, à son époque, distinguer le juste de l'injuste car tout le monde combattait pour des affaires séculières[44]. L'époque mamelouke est marquée par la multitude de ces conflits internes qualifiés habituellement de *fitna*, mais aussi de *ḫurūb*, *ʿiṣyān* ou *ṯawra* – termes avec lesquels il semble interchangeable. Jo Van Steenbergen compte, pour la période des derniers Qalāwūnides (741-784/1341-1382), soixante-quatorze conflits sociopolitiques[45]. J'ai moi-même dénombré cent trois *fitna*-s pour la période des Barqūqides (784-815/1382-1412)[46]. Il va sans dire que des époques antérieures ont été tout autant scandées par de nombreuses dissensions ; les tensions entre les dynastes ayyoubides

41. Murphey, 2015.
42. Je n'ai trouvé qu'une seule proclamation du *ǧihād* contre un émir rebelle, de la part des juristes de Tripoli. Al-Maqrīzī, *Sulūk* III, p. 990-991.
43. Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya* XVIII, p. 136 : en 714/1314, le *faqīh* Nūr al-Dīn al-Bakrī est menacé de mort par le sultan, mais les émirs intercèdent et il est banni et interdit de prononcer des avis juridiques et de parler de science parce qu'il proclame le *takfīr* à tout va.
44. Abou El Fadl, 2001, p. 270.
45. Van Steenbergen, 2006, p. 124.
46. Onimus, 2019, p. 274.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ou entre les régiments fatimides en sont des exemples parmi d'autres. La multiplication des récits historiographiques dans l'Égypte du XVe siècle est sans doute la principale cause de la multiplication des relations de *fitna*-s – plutôt que l'évolution de la réalité sociale.

Ces guerres opposent généralement des factions dirigées par un ou plusieurs émirs, voire le sultan lui-même. Plus rarement, les *fitna*-s désignent des soulèvements de mamelouks sultaniens. Il est exceptionnel que l'usage de ce terme concerne d'autres situations[47]. La fréquence de ce genre de conflits semble diminuer dans le courant du XVe siècle, ils n'en demeurent pas moins communs comme en attestent l'étude d'Irwin sur le factionnalisme ou les recherches de Sievert sur la dévolution du sultanat à cette époque[48]. Certaines périodes chaotiques se distinguent par la fréquence de ces guerres internes, notamment les années qui séparent la mort du sultan al-Manṣūr Qalāwūn et la troisième intronisation de son fils le sultan al-Nāṣir Muḥammad (688-710/1290-1310), de même que les décennies de règne des derniers Qalāwūnides (741-784/1340-1382), le règne du sultan al-Nāṣir Faraǧ (801-815/1399-1412) ou encore la période qui sépare la mort du sultan al-Ašraf Qāyt Bāy et l'intronisation du sultan al-Ašraf Qanṣūh al-Ġawrī (901-906/1496-1501). Comme l'a montré Winslow Clifford, ces conflits sont systémiques[49] : le régime lui-même produit la compétition qui engendre ces querelles politiques entre émirs et parfois avec le sultan lui-même. Pour Michael Chamberlain, la *fitna* est la substance même de la vie sociale de l'élite – et non un effondrement temporaire de l'ordre social – y compris au sein de l'élite savante dont l'habitus de reproduction sociale fait l'objet de sa thèse : elle est une pratique centrale dans l'intégration des élites damascènes et dans leurs stratégies de survie sociale[50]. La *fitna* apparaît donc comme un phénomène systémique, intégré dans l'équilibre ou le déséquilibre permanent du sultanat, autrement dit, elle est l'élément clef d'un rapport de forces inévitable au sein d'un régime politique dont les structures culturelles et sociopolitiques sont destinées à intégrer cette violence politique de la façon la moins destructrice possible.

Ces conflits visaient exclusivement le contrôle du gouvernement, c'est-à-dire l'autorité symbolique, la domination sociale ainsi que le pouvoir de distribuer les ressources fiscales, sans le moindre programme idéologique ni l'ambition de modifier la nature du régime politique[51]. Contrairement à ce que l'on trouve dans les chroniques d'autres contextes historiques – notamment la *fitna* andalouse du XIe siècle étudiée par Emmanuelle Tixier du Mesnil et Gabriel Martinez-Gros[52] – et contrairement à ce que l'on trouve dans les textes religieux

47. Par exemple des polémiques entre savants comme narré par Ibn Ḥaǧar au sujet d'une querelle qui eut lieu en 835/1432 à Damas entre les ḥanbalites et les aš'arites qui proclamèrent l'anathème contre Ibn Taymiyya. Ibn Ḥaǧar, *Inbā'* III, p. 476-477.

48. Irwin, 1986 ; Sievert, 2003.

49. Clifford, 1995, notamment p. 70, 137. L'ouvrage a été édité *post-mortem* par Stephan Conermann en 2013.

50. On notera toutefois que le terme « *fitna* » qu'utilise Chamberlain (1994, p. 47) pour définir la compétition entre les savants de Damas des XIIIe et XIVe siècles n'est presque jamais employé pour les conflits académiques dans nos sources du XVe siècle.

51. Irwin, 1986, p. 236.

52. Voir le dossier déjà cité, édité par Gabriel Martinez-Gros et Emmanuelle Tixier du Mesnil (dir.), 2011.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

contemporains, la *fitna* ne faisait aucunement référence au conflit eschatologique ou à la rupture décisive de l'unité de la communauté dans les chroniques contemporaines. Toutefois, ce phénomène, cette évolution du sens de la notion de *fitna*, n'est vraisemblablement pas nouveau au XVe siècle. Dans ce même volume, les connotations tragiques du terme sont manifestes dans les sources étudiées par Ahmed Oulddali sur l'exégèse coranique et Hassan Bouali sur la *fitna* d'Ibn al-Zubayr. L'évitement du terme « *fitna* » pour désigner les conflits entre émirats musulmans orientaux, noté par Camille Rhoné-Quer, témoigne peut-être encore aux Xe-XIe siècles d'une prudence des chroniqueurs pour évoquer le conflit interne sans lui associer des connotations tragiques. Une évolution semble apparaître toutefois dans les sources irakiennes étudiées par Vanessa Van Renterghem, où ce vocable apparaît fréquemment sous la plume d'auteurs des XIIe-XIIIe siècles pour désigner, il est vrai, des conflits opposants sunnites et chiites – une configuration conflictuelle correspondant à la première *fitna* archétypale et qui pourrait expliquer le glissement sémantique. Une rapide prospection dans les sources ayyoubides et du début de l'époque mamelouke montre assez clairement que ce terme pouvait être employé dans le sens séculier de « conflit interne »[53], sans pour autant que la connotation eschatologique ne disparaisse, ainsi les deux sens se trouvent explicitement chez Ibn Wāṣil (604-697/1208-1297)[54] et l'ambiguïté de son emploi chez Ibn ʿAbd al-Ẓāhir (620-695/1223-1293)[55] et chez Ibn al-Dawādārī (m. 735/1335)[56] est, de la même façon, lourde de sens. La cohabitation du sens eschatologique avec le sens séculier dans les textes historiographiques laisse peu de doute sur le fait que ce terme n'était jamais exempt de ses connotations tragiques.

Certes, aux XIVe et XVe siècles, les connotations attachées à ce terme demeurent incontestablement négatives, signifiant un événement fermement condamné par les chroniqueurs, mais il apparaît comme un phénomène politique récurrent qui ne menaçait ni la survie de la communauté ni la survie du régime mais pouvait provoquer des troubles temporaires dans le cadre du renversement du sultan ou de l'émir dominant par un émir concurrent. Le terme oscille ainsi entre la normalité de la pratique politique des acteurs et la condamnation par les auteurs. Cohabitent alors, selon les genres de discours, deux notions homonymes mais sémantiquement distinctes. L'historiographie du XVe siècle semble ainsi marquer l'aboutissement d'un processus

53. Par exemple chez Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīḫ* XII, p. 184, où l'auteur évoque le conflit entre al-Malik al-ʿĀdil et al-Malik al-ʿAzīz ; ou encore chez al-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām* XII, p. 21 et XIII, p. 112 où l'auteur mentionne respectivement des conflits politique à La Mecque puis le conflit entre Ġāzī et son père Siŋğar Šāh pour le contrôle de la Jézireh.

54. Ibn Wāṣil, III, p. 27-28, 111, 140, 253 : si les trois dernières mentions désignent clairement des conflits politiques, la première mention crée explicitement le lien entre le conflit interne et la rupture de la communauté islamique.

55. Ibn ʿAbd al-Ẓāhir évoque la *fitna* – pour dire qu'elle s'apaise – après une longue page évoquant les péchés capitaux du dernier sultan ayyoubide et la corruption du royaume, évoquant un contexte apocalyptique – celui de la septième croisade – suivi d'une rédemption en l'assassinat du sultan perpétré sous l'égide de Dieu, d'après l'auteur, par Baybars. Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, *al-Rawḍ al-zāhir*, p. 49-50.

56. La *fitna* indéterminée évoquée par Ibn al-Dawādārī pourrait être l'un des conflits menés par le vizir Šawār, mais plus vraisemblablement, du fait de son indétermination, le conflit menant à la rupture de la communauté entre chiites et sunnites, à l'époque du califat fatimide. Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar* VII, p. 142.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de désacralisation du terme « *fitna* », dans la mesure où il échappe désormais à l'histoire sacrée des origines[57].

Cette désacralisation de la *fitna* est certainement corrélée à l'omniprésence de la lutte pour le pouvoir dans le discours historiographique et au caractère intégrateur de la participation des membres de l'élite militaire mamelouke aux conflits internes ; la confusion des situations rendant confus l'usage des termes[58]. Ne nous méprenons pas : la gravité du conflit est sans cesse affirmée. Toutefois, le caractère ritualisé à l'extrême et relativement peu meurtrier de la plupart des rébellions de ce temps[59] témoigne d'une évolution *dans la pratique* qui accompagne la mutation *dans la représentation* des révoltes perceptible dans le révisionnisme juridique.

4. Condamner le rebelle ou condamner le sultan : le traitement juridique des *fitna*-s

Quelle est la pratique judiciaire associée à ces conflits internes systémiques ? Dans la pratique juridique, ces révoltes sont justifiées ou condamnées par le moyen d'avis juridiques, des *fatwā*-s, émis par des membres de l'élite juridico-théologique, les oulémas. Les cas de violation de la loi sacrée, la charia, peuvent en effet donner le droit de mener la guerre et de faire couler le sang d'un ennemi musulman sunnite sans pour autant déclarer l'anathème ni proclamer le *ǧihād*. Il s'agit en fait d'un procédé destiné à faire sortir l'adversaire politique du cadre juridique de la rébellion pour le faire dépendre du droit criminel qui permet non seulement de le combattre mais aussi de disposer de sa vie[60]. Ces *fatwā*-s peuvent autoriser la guerre dans un cadre où l'ambiguïté de la situation permet de combattre un musulman qui se serait allié avec des ennemis de l'islam contre lesquels le *ǧihād* fait rage. Il en va ainsi des *fatwā*-s proclamées contre al-Malik al-Muḏīṯ en 661/1263, prince ayyoubide allié aux impies Mongols, qui permettaient de le combattre – mais sans semble-t-il proclamer contre lui le *ǧihād* puisque le terme mentionné par al-Maqrīzī est juridiquement neutre (*qitāl*) : il s'agit donc bien d'un cas de légalisation de la guerre interne[61]. Al-Malik al-Muḏīṯ fut exécuté l'année suivante[62].

La raréfaction de la pratique du *ǧihād* dans l'histoire mamelouke après le début du XIV^e^ siècle rend exceptionnel ce type de situation où apparaît une confusion entre *ǧihād* et *fitna*. En général, les *fatwā*-s de condamnation d'un ennemi politique visent des accusations d'infraction à la

57. Une étude sur la *fitna* dans les chroniques des dynasties fatimide, seldjoukide ou ayyoubide reste à faire, de façon à décrire ce processus sémantique.

58. Ainsi lorsqu'en 658/1260, l'invasion de la Syrie par Hulagu a lieu dans un contexte où de nombreux belligérants ayyoubides et mamelouks s'opposent et éventuellement se placent sous la souveraineté mongole et s'allient à Hulagu, on est en droit de se demander ce qui relève de la *fitna* et ce qui relève du *ǧihād*. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 418-428.

59. Onimus, 2019, p. 310-314 ; Clifford, 1995, p. 66-67 ; Van Steenbergen, 2006, p. 146, 170-171.

60. Voir Har-El, 1995, p. 8-13.

61. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 482. On note qu'à l'inverse, quand la correspondance du rebelle Sunqur al-Ašqar avec les Mongols est dévoilée, le sultan Qalāwūn la fait effacer car il a alors restauré la paix avec le rebelle de façon à combattre ces mêmes Mongols. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 697.

62. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 517.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

loi, soit d'ordre politique en accusant l'adversaire d'injustice (par exemple avoir versé le sang, avoir emprisonné illégalement un dignitaire ou avoir destitué illégalement le calife ou le sultan précédent) soit d'ordre personnel en l'accusant de crimes sans lien avec son office (par exemple de boire du vin pendant le ramadan, d'avoir des relations sexuelles avec des garçons ou de négliger la prière). Une telle *fatwa* n'était pas difficile à obtenir tant ces atteintes à la charia étaient fréquentes parmi l'élite militaire[63]. Plusieurs sultans ont été condamnés par des avis juridiques comme le sultan al-Manṣūr Qalāwūn[64], le sultan al-Ašraf Ḫalīl ibn Qalāwūn[65], le sultan al-Ẓāhir Barqūq[66] ou encore le sultan al-Nāṣir Faraǧ[67]. De même, des émirs furent condamnés à mort, ou pour être exact, des *fatwā*-s furent prononcées pour légaliser la guerre contre eux et le versement de leur sang, par exemple l'émir Ṭūġān, exécuté en 842/1439 après que les juges ont émis une *fatwa* à son encontre pour avoir incité des mamelouks à la *fitna*[68].

Bien souvent, les *fatwā*-s évoquaient ainsi de purs prétextes destinés à légaliser la révolte contre un gouvernant corrompu ou au contraire la répression violente contre un opposant et ses partisans – qu'ils fussent en rébellion ouverte ou non. Ces avis juridiques qui prétendaient attester de transgressions du droit ne témoignaient, en fait, que de la détention des moyens de production du discours légal, à savoir d'une part le contrôle physique des juristes par un des belligérants et d'autre part la confiance qu'il inspirait dans sa capacité à triompher et donc à rendre sa parole efficiente – ce que Jo Van Steenbergen qualifie de *maqbūl al-kalima*[69]. Lors de la guerre civile qui opposa Barqūq à Minṭāš en 791/1389, Minṭāš chercha par tous les moyens à obtenir un tel avis juridique autorisant la mise à mort du sultan déchu, ce pour quoi il n'hésita pas à s'opposer militairement et à vaincre ses propres alliés qui s'y opposaient : ce n'est qu'après

63. Les accusations d'abus moraux divers sont relativement fréquentes, ainsi les accusations portées contre le sultan al-Ašraf Ḫalīl comportent « l'impiété du souverain qui buvait du vin, y compris pendant le mois de ramadan et couchait avec des jeunes hommes imberbes » (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 791). De même, l'accusation d'homosexualité, d'adultère et de consommation d'alcool avancée par al-Maqrīzī contre Barqūq (al-Maqrīzī, *Sulūk* III, p. 576), de même les accusations d'ivresse contre le sultan Faraǧ (al-Maqrīzī, *Sulūk* IV, p. 188, 199, 227, 262). La consommation d'alcool par l'élite militaire est, par ailleurs, un fait bien attesté et essentiel dans le cérémonial de cour. Voir à ce sujet Loiseau, 2014, p. 161.

64. Pour être exact, l'avis juridique produit par Ibn Ḫallikān légitime les revendications au sultanat de l'émir Sunqur al-Ašqar et ajoute qu'il peut légalement mener la guerre contre le sultan Qalāwūn. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 678.

65. Baydara, en révolte contre le sultan Ḫalīl, avait demandé aux juristes une *fatwa* leur demandant ce qu'ils pensaient « d'un homme qui boit pendant le ramadan, a des relations sexuelles avec de jeunes garçons et néglige la prière ». Cette question était suivie d'une seconde interrogation : « Celui qui tue un tel homme est-il coupable ou non ? » Les juristes ont répondu qu'il pouvait être tué sans crime (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 791).

66. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* V, p. 398. Ibn Ḫaldūn, *Autobiographie*, p. 211-213. La question posée aux juristes par le rival de Barqūq, l'émir Minṭāš, est copiée par Ibn Ḥaǧar et présente Barqūq sous ces termes : « Un homme s'est opposé au calife et au sultan, s'est rebellé, a tué un chérif dans le Noble Sanctuaire (*al-Ḥaram al-šarīf*) et s'est emparé des richesses et des gens. » Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ* I, p. 377.

67. Les sources mentionnent deux *fatwa*-s contre le sultan al-Nāṣir Faraǧ : l'une en 812/1409 et l'autre en 815/1412, précédant de peu son exécution. Al-Maqrīzī, *Sulūk* IV, p. 93, 310-311 ; Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 223.

68. Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ* IV, p. 113.

69. Van Steenbergen, 2006, p. 67, 70.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

avoir pris le contrôle du Caire qu'il imposa aux juges et juristes de rédiger cette *fatwa* qu'un seul d'entre eux refusa de signer[70]. Si Minṭāš avait acquis assez de pouvoir pour convaincre les oulémas qu'il pourrait la mettre à exécution, il n'en est rien de Nawrūz vingt ans plus tard, qui, en guerre contre son ex-allié, Šayḫ al-Maḥmūdī, n'obtint pas des juristes de Damas la *fatwa* qu'il leur avait demandée[71]. La légalité de la demande n'était guère en cause car aucun des oulémas syriens ne pouvait ignorer que Šayḫ n'avait pas hésité à déposer le calife pour usurper le trône sultanien, en revanche, ils étaient bien conscients de la faiblesse militaire du maître de la ville qui n'était donc plus *maqbūl al-kalima*.

Prononcer une *fatwa* impliquait une prise de position : le juriste ne pouvait pas rester anonyme, aussi s'engageait-il de ce fait dans le tumulte politique et intégrait-il la clientèle, voire la faction d'un puissant. Certains n'hésitèrent pas à prendre ce risque, soit parce qu'ils étaient sincèrement défavorables à l'accusé soit parce qu'ils espéraient en retour quelque avantage ou libéralité. D'autres s'en voyaient intimer l'ordre et tâchèrent de rester prudents comme ces juges de Damas qui ne suivirent pas Nawrūz. Il arriva aussi que les grands juges d'Égypte refusent de répondre à la convocation d'un rebelle – comprenant qu'il allait leur réclamer une *fatwa* – tant que les émirs n'étaient pas arrivés à un consensus préalable[72]. Une autre stratégie d'évitement consistait à signer une *fatwa* non nominale, comme ce fut le cas de la *fatwa* contre Ḫalīl ibn Qalāwūn qui condamnait anonymement « un homme ayant commis » telle et telle mauvaise action[73]. Ibn Ḫaldūn, qui avait signé la *fatwa* contre le sultan Barqūq, tâcha de rentrer en grâce auprès du sultan lorsqu'il fut restauré, en avançant l'argument que le document n'accusait pas nommément le sultan circassien[74]. Il faut dire que la répression pouvait être violente : Barqūq n'hésita pas à faire arrêter, voire exécuter d'éminents juristes qui avaient cosigné cette *fatwa*[75]. Un siècle plus tôt, Ibn Ḫallikān n'avait pas pris de telles précautions lorsqu'il valida la *fatwa* condamnant Qalāwūn, aussi dut-il supplier le pardon au nom de l'*amān* que le sultan avait imprudemment prononcé envers les auditeurs de la *fatwa*, arguant du fait qu'il avait écouté sa propre *fatwa*…[76] D'autres, tout aussi malins, trouvèrent des ruses pour invalider un *amān* proclamé à l'issue d'une *fitna* et donc rétablir la validité d'une *fatwa* prononcée précédemment, comme le *šayḫ al-islām* Sirāǧ al-Dīn al-Bulqīnī qui fit prêter serment de soumission en des termes invalides à l'émir Nawrūz – qui ne comprenait pas l'arabe – pour pouvoir déclarer l'*amān* invalide et exécuter la *fatwa*[77]. Du point de vue des

70. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* V, p. 398 ; Ibn Ḫaldūn, *Autobiographie*, p. 211-213 ; Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ* I, p. 377. Sur cette guerre interne, voir Onimus, 2019, p. 184-193, notamment p. 187 sur le retournement d'alliances en question.

71. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 325.

72. Ce fut le cas lors de l'intronisation de Qanṣūh al-Ġawrī en 906/1502 : les juges ḥanafite et šāfiʿīte refusent de rédiger l'acte de déchéance de son prédécesseur tant qu'un consensus n'a pas été établi parmi les émirs. Ils trouvent ensuite des témoins nécessaires pour accuser le sultan déchu de crimes. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 4.

73. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 791.

74. Ibn Ḫaldūn, *Autobiographie*, p. 211-213.

75. Al-Maqrīzī, *Sulūk* III, p. 669 ; Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* V, p. 422, 486.

76. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 678.

77. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VII, p. 339.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

juristes, la rédaction d'une *fatwa* dans le cadre d'une *fitna* faisait donc partie d'une stratégie clientéliste de carrière, d'une stratégie de survie sociale ou de survie tout court.

La proclamation d'une *fatwa* est donc une forme de l'expression symbolique du rapport de force entre deux belligérants, contraignant les juristes à prendre un parti et destinée, en conséquence, d'une part à maintenir un semblant de légalité dans le cadre d'un conflit interne, et d'autre part à définir lequel des belligérants était dans son bon droit. Cet acte discursif contribue à l'évolution de la nature du conflit : l'adversaire est désormais considéré comme criminel et est donc exclu du domaine juridique de la *fitna* (*aḥkām al-buġah*). Seul un acte d'*amān* peut alors réintégrer l'ennemi vaincu et lui permettre d'échapper aux rigueurs de la loi[78].

5. Les normes sociopolitiques de justification de la *fitna*

Quelles sont les normes sociopolitiques qui organisent ces conflits que les normes judiciaires semblent négliger ? Il faut prendre la mesure, toutefois, de la rareté des *fatwa*-s condamnant un sultan ou un rebelle. La plupart de ces *fitna*-s ne donnèrent pas lieu à une condamnation légale parce que la condamnation imposait au vainqueur la mise à mort du vaincu. Or la répression violente était rarement souhaitée. Les conflits internes au sultanat mamelouk laissaient généralement la possibilité de la réintégration de l'adversaire et donc nécessitaient la possibilité du pardon[79]. L'introduction du conflit dans le domaine juridique s'avérait donc dangereuse parce qu'elle risquait d'empêcher la restauration pacifique d'un nouvel équilibre politique.

Non seulement la légalisation de la révolte n'était pas fréquente mais encore il était rare qu'un quelconque discours de légitimation fût invoqué. Les chroniqueurs négligeaient même parfois d'expliciter les causes d'une révolte, probablement parce qu'elles étaient évidentes aux yeux des acteurs politiques et connues de tous : il s'agissait de s'emparer des honneurs et des ressources. Lorsque les auteurs rapportent les arguments invoqués par les acteurs, une image de l'idéologie militaire mamelouke se dégage – image qui doit toutefois inciter à la prudence tant les discours rapportés sont sujets à caution. Cela apparaît manifestement dans les quatre types d'arguments qui étaient avancés pour justifier l'éclatement d'un conflit interne – arguments qui n'avaient rien à voir avec la charia ou son interprétation mais avec les principes de la pratique politique de l'élite mamelouke, autrement dit, ils n'appartenaient pas au domaine des normes juridiques discursives mais des normes sociopolitiques praxéologiques.

78. Ainsi, le sultan Qalāwūn accorde l'*amān* aux émirs du rebelle vaincu Sunqur al-Ašqar, qui sont intégrés dans son armée (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 675). Pour des actes d'*amān* envers des rebelles : Onimus, 2019, p. 339. Sur l'*amān*, voir Khalilieh, « Amān », *EI*³, 2007, en ligne.

79. Onimus, 2019, p. 326, 349-354.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

5.1. *La capacité guerrière du souverain*

Le souverain doit être capable de mener la guerre et doit donc être un homme adulte. L'argument était particulièrement fréquent au début du sultanat mamelouk, lorsque le *ǧihād* faisait rage contre les Francs et les Mongols[80], ou à la suite d'une révolte[81]. Il a été utilisé pour délégitimer les successions dynastiques et l'intronisation d'enfants – alors qu'en regard l'argument de loyalisme dynastique a pu être avancé à l'inverse par un émir adverse pour s'opposer à l'usurpation[82]. Lorsque Barqūq reprit cet argument en 784/1382 alors qu'aucune menace ne pesait sur le sultanat, la réponse insista sur la légitimité dynastique des Qalāwūnides[83]. Au XV^e^ siècle, Sievert note que cet argument redevint la norme au point de comparer, à la suite de Holt[84], le sultan mamelouk au *Heerkönig* germanique[85]. Il est avancé explicitement par Ibn Taġrī Birdī – vraisemblablement en reprenant des arguments des usurpateurs – pour justifier la déposition du sultan al-Muẓaffar Aḥmad, fils du sultan al-Muʾayyad Šayḫ, en 824/1421[86], alors que la déposition du fils du sultan al-Ẓāhir Ṭaṭar quelques mois plus tard suivit le prétexte de la soi-disant folie du souverain – trop proche de la puberté pour être déposé sur le seul motif de sa jeunesse[87]. À la fin de l'époque mamelouke, une autre formulation fut trouvée stipulant que « la royauté était stérile » (*al-mulk ʿaqīl*)[88], de façon à transformer cette pratique antidynastique en norme discursive.

5.2. *Le consensus des émirs*

Lors de nombreux épisodes de la vie politique du sultanat du Caire, la souveraineté est présentée comme appartenant au collège des émirs et décernée au sultan en tant que *primus inter pares*. Cette conception de la souveraineté apparaît explicitement lors de

80. Cet argument est par exemple avancé par l'émir Quṭuz pour justifier son projet de déposition du trop jeune sultan al-Manṣūr ʿAlī b. Aybak et sa propre intronisation en 657/1259 : « Il nous faut un sultan guerrier qui puisse s'opposer à l'ennemi. Al-Manṣūr est un enfant incapable de gouverner le royaume. » Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 417. Le même argument peut être lu sous le calame d'Ibn Ḥaǧar relatant la justification de la déposition du sultan al-ʿAzīz par l'émir Ǧaqmaq en 842/1439. Ibn Ḥaǧar, *Inbāʾ* IV, p. 94.

81. La révolte de mamelouks est le prétexte que prit l'émir Kitbuġā pour exiger la déposition du sultan al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn et sa propre intronisation. « La gloire de la royauté a décliné et son honneur ne sera jamais parfait sous le règne d'al-Nāṣir du fait de son jeune âge. » Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 806.

82. Avant même que l'émir Ṭaṭar ne devint sultan en 824/1421, son rival Alṭunbuġā al-Qirmišī l'accusa de ne pas respecter la succession dynastique prévue par le testament du défunt sultan, al-Muʾayyad Šayḫ. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 489.

83. Onimus, 2019, p. 136, 145, 148.

84. Holt, 1975, p. 246.

85. Sievert, 2003, p. 78-81.

86. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 507-508.

87. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 543-545.

88. Sievert, 2003, p. 80.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'intronisation du sultan Lāǧīn[89], mais elle était aussi fréquemment invoquée pour justifier qu'un émir prît le pouvoir[90]. Si la déposition du sultan et l'intronisation d'un nouveau sultan obtenaient le consentement des émirs, elles étaient légitimes[91]. Il arriva ainsi que les émirs choisissent un émir dominant en lui imposant de ne gouverner et de ne prendre de décision qu'avec le consentement des émirs, ainsi l'émir Tuġǧī lors de la seconde intronisation du sultan al-Nāṣir Muḥammad. Après l'assassinat de Tuġǧī, il fut convenu que les actes royaux seraient signés par l'ensemble des émirs[92]. Ce soi-disant consensus des émirs laissait en fait bien souvent la place à l'émergence d'un réseau de clientèle patronné par l'émir dominant : alors que ce réseau devenait monopolistique, le consensus s'établissait autour de la domination du chef de la faction qui pouvait se permettre de revendiquer le sultanat. Voyant que l'élite militaire était dominée par deux réseaux alliés, le sultan al-Nāṣir Muḥammad abdiqua sous l'argument que l'un des deux émirs dominants avait – *de facto* – usurpé la royauté, non sans avoir auparavant tenté de briser le pouvoir de ces deux émirs[93] : la royauté est ici définie non par sa définition juridique – puisque le sultan n'avait pas été détrôné – mais par la pratique sociopolitique qui lui est propre. La revendication du consensus comme principe de gouvernement créait ainsi les conditions de possibilité de régimes politiques fort différents, l'un supposant le maintien d'un certain pluralisme et d'une égalité parmi les oligarques – à savoir les quelques dizaines d'émirs et membres de l'élite militaire qui, sous l'égide du pouvoir souverain du sultan et parfois selon sa volonté, se distribuaient honneurs et ressources dans le royaume, autrement dit ceux qui participaient de ce consensus[94] –, l'autre permettant la domination absolue d'un des oligarques qui intégrait l'ensemble de l'élite militaire dans sa clientèle, en prenant ou non le titre souverain.

89. Lors de son intronisation en 696/1295, Lāǧīn doit prêter serment aux émirs « d'être à leur égard comme l'un d'entre eux, de ne jamais rien décider sans eux, de ne pas donner trop de pouvoir à ses mamelouks et de ne leur accorder aucune prééminence ». Voyant que Lāǧīn a obtenu le consensus des émirs contre lui, le sultan Kitbuġā abdique et se soumet. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 822 ; Holt, 1975, p. 521-532.

90. Holt, 1975.

91. Le discours de Barsbāy al-Duqmāqī – selon ce qu'en rapporte Ibn Taġrī Birdī – au moment d'obtenir le soutien unanime des émirs est éloquent à ce titre : « La situation est mauvaise, le pouvoir est divisé et les affaires sont insolubles parce que personne ne s'est mis d'accord sur [la désignation] d'un dirigeant responsable pour donner les ordres. » Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, 538-542. Lors du succès du complot de l'émir Baydara qui a assassiné le sultan al-Ašraf Ḫalīl, l'émir Baybars demande au rebelle : « As-tu agi d'après l'avis des émirs ? » Baydara répondit : « Oui. J'ai tué le sultan d'après leurs conseils et en leur présence. Les voilà tous réunis autour de nous » (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 791). On retrouve le même argument lors de l'intronisation du sultan al-Mu'ayyad Šayḫ qui, demandant le trône, aurait ajouté : « Cela ne sera fait que si c'est l'avis de tous » (Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 319-320). Lors de la prise de pouvoir de Qāyt Bāy en 872/1468, la déposition du souverain précédent et l'intronisation de Qāyt Bāy est décidée par consensus au sein d'une assemblée composée par l'élite militaire et n'est que par la suite officialisée légalement par les juges et le calife. (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 3-4). Lors de la déposition du sultan al-ʿĀdil Ṭumānbāy, en 906/1501, les émirs élisent Tānībak, mais doivent se rétracter pour choisir Qanṣūh al-Ġawrī sous la pression des mamelouks. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 3.

92. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 821-822.

93. Al-Maqrīzī, *Sulūk* II, 1, p. 33-35, 44-45.

94. Sur le nombre des émirs selon les époques, voir Ayalon, 1954, p. 468 ; Chapoutot-Remadi, 1993, p. 172-173, 281, 728.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

5.3. *Les abus d'autorité*

Conséquence de cette conception collégiale du pouvoir, tout acte despotique ou arrestation arbitraire pouvait être avancé comme justification d'une révolte[95]. Le fonctionnement oligarchique du régime mamelouk – au moins par périodes – avait conduit à l'émergence, au sein de l'élite militaire, d'un phénomène précoce d'opinion publique[96], si bien que, par exemple, la condamnation d'un complot par le sultan pouvait l'amener à publier les preuves de la trahison pour obtenir l'assentiment de l'élite militaire[97]. Sans quoi, les émirs risquaient de se révolter en considérant que l'arrestation étant arbitraire, ils étaient tous également menacés. À plus forte raison, les exécutions d'émirs et de mamelouks étaient dénoncées comme arbitraires (l'étaient-elles vraiment ?) et entraînaient généralement une vive consternation[98]. Cela dénote une conscience aiguë du despotisme et une ferme hostilité envers l'arbitraire. Ces abus d'autorité dénoncés – qu'ils fussent réels ou fictifs – venaient bien souvent d'un émir dominant la scène politique plutôt que du sultan lui-même : contrairement à la question de la capacité guerrière du souverain ou à la question du consensus des émirs, ils ne touchaient pas en soi à la question de la souveraineté. L'enjeu du conflit n'était plus alors la dévolution de la souveraineté – dynastique ou collégiale – mais le contrôle social qu'un émir exerçait sur l'élite militaire via un réseau de patronage. L'affirmation préalable de loyauté envers le sultan devenait alors une étape possible de la déclaration de rébellion contre cet émir[99].

95. Lors de l'assassinat du sultan al-Ašraf Ḫalīl, l'une des principales accusations avancées contre le défunt pour légitimer la révolte est son mépris envers les émirs et les mamelouks de son père (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 791). Les arrestations arbitraires ou considérées comme telles sont des arguments fréquemment avancés pour déclencher une révolte, ainsi contre le sultan Kitbuġā en 696/1295 (al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 819-819). C'est sous ce prétexte que les mamelouks de l'émir Yalbuġā al-ʿUmarī al-Ḫaṣṣakī se révoltent et tuent leur maître en 765/1366, mais la vraie raison concerne plutôt le point suivant, à savoir la répartition des ressources et des honneurs, comme le laisse penser Jo Van Steenbergen, 2011. L'argument de l'abus d'autorité est encore utilisé contre al-Ẓāhir Barqūq après l'arrestation d'Alṭunbuġā al-Ǧūbānī, qui provoqua l'éclatement de la *fitna* de Yalbuġā al-Nāṣirī : Ibn Taġrī Birdī commente à ce sujet : « L'arrestation d'al-Ǧūbānī bouleversa les hommes, d'une part parce que son innocence des charges propagées par ses ennemis a été rendue claire au sultan, et parce qu'il était un des principaux Yalbuġāwī ; mais il n'était pas trop tard pour eux, pour dire un mot à ce sujet. » (Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* V, p. 390-391), ainsi que par Šayḫ et Nawrūz contre al-Nāṣir Faraǧ, notamment lorsque l'avant-garde a déserté à la suite d'une série d'exécutions de mamelouks en 814/1412 (al-Maqrīzī, *Sulūk* IV, 199).

96. Je reprends ici les idées de Jürgen Habermas (1978) sur la formation de l'opinion publique ; voir aussi Morsel, 2011.

97. Au moment d'arrêter al-Malik al-Muǧīṯ, par exemple, Baybars se justifie en produisant des preuves de la culpabilité du prince ayyoubide, en l'occurrence sa correspondance avec le Khan des Mongols. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 2, p. 482. On voit le même phénomène se produire quand le sultan Qanṣūh al-Ġawrī publie des documents prouvant que l'émir Qāyt a incité à la révolte le gouverneur de Damas, afin de justifier son arrestation. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 73.

98. Les exécutions arbitraires constituent l'argument justifiant la rébellion et l'exécution contre le sultan al-ʿĀdil Ṭumānbāy en 906/1500 (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 10).

99. Par exemple, lors de la révolte de Kitbuġā qui assiège la citadelle où se trouve le sultan, non pas pour prendre le trône mais pour renverser son rival al-Šuǧāʿī. Notons qu'un an plus tard, Kitbuġā renverse le sultan (qui est alors un enfant). Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 800.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

5.4. *L'équité de la répartition des ressources et des honneurs*

Cet aspect est plus délicat mais il semble clair que, pour reprendre l'analyse de Winslow Clifford, l'élite militaire mamelouke organisait la répartition des *iqṭāʿ*-s, donc des ressources fiscales, selon certains principes relatifs à une forme d'économie morale au sens où l'emploie Edward P. Thomson : les revenus fiscaux étaient censés être accordés aux plus vaillants selon une progression en fonction de l'ancienneté[100]. Ce principe fut invoqué à chaque fois qu'un nouveau sultan essayait de promouvoir ses propres mamelouks afin de se constituer une élite politique et militaire fidèle et d'échapper à l'influence concurrente des grandes maisons émirales[101]. Les grands émirs protestaient contre la prodigalité du souverain envers ses mamelouks mais n'hésitaient pas à témoigner de la même prodigalité lorsqu'ils montaient à leur tour sur le trône. Un exemple éloquent est la chute du sultan al-Manṣūr Lāǧīn, directement corrélée au cadastre qu'il fit établir et qui diminua les revenus fiscaux accordés aux émirs par rapport aux revenus fiscaux accordés aux mamelouks sultaniens[102]. La perspective se renversa au XVe siècle, quand les mamelouks sultaniens multiplièrent les révoltes pour réclamer plus de subsides au sultan et aux émirs[103]. Ces révoltes périodiques des mamelouks sultaniens ne doivent plus être expliquées par des termes moraux, tels que la cupidité, mais bien par cette forme médiévale d'économie morale : elles se déclenchaient généralement lors d'un retard de paiement, d'une diminution des soldes ou des donatives, voire d'une annulation d'un paiement promis, perçus comme une injustice[104] – par exemple lors de l'annulation de l'expédition contre les Séfévides en 913/1507-1508, le paiement du viatique fut annulé[105]. L'attention accordée par l'élite militaire à la distribution des ressources fiscales *et honorifiques* – car il faut ajouter à l'analyse de Clifford l'importance de la distribution des honneurs et la répartition du capital symbolique – était au cœur de la culture politique du sultanat mamelouk : une permanence qui se lit dans les sources sans discontinuer pendant les deux siècles et demi qu'a duré ce régime. L'autorité sultanienne n'était pas systématiquement en question, ni la concurrence entre émirs et maison sultanienne. Sous le règne d'un sultan faible, la même attention envers cette « économie morale » apparaissait entre les puissants émirs qui rivalisaient pour accorder leurs faveurs à leurs clients, au risque de provoquer des protestations de la part de clients d'autres émirs qui se voyaient lésés[106]. Réciproquement, la remise en question des privilèges

100. Clifford, 1995, p. 3, et surtout p. 5-6. Thompson, 1988, en particulier le troisième chapitre. Voir aussi Thompson, 1971.

101. Une destitution injustifiée pouvait être considérée comme un abus du point de vue de cette économie morale. D'où la révolte de Taġrī Birdī al-Muʾayyadī contre le sultan Ṭaṭar lorsqu'il apprit sa destitution du gouvernorat d'Alep (Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 533-535).

102. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 841 *sqq*.

103. Par exemple : Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 7, 8, 13-14, 16, 172 *sqq*.

104. Sur ce phénomène, voir l'article de Levanoni, 1998.

105. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 127.

106. Ainsi, éclata en 706/1307 une querelle entre deux émirs membres de deux factions antagonistes pour des revendications de concessions fiscales. Al-Maqrīzī, *Sulūk* II, 1, p. 22.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'un client par le chef d'une faction adverse pouvait être la source de nouvelles dissensions[107]. La perception d'une dynamique d'expansion d'un réseau clientélaire permettait aux membres d'un réseau rival d'anticiper un risque de monopolisation des ressources, d'où certaines révoltes qui apparaissaient par anticipation, c'est-à-dire pour éviter une telle monopolisation. Ce fut le cas par exemple de la révolte de Ṭarabāy contre Barsbāy avant que ce dernier ne montât sur le trône : Ṭarabāy exprima des signes de rébellion avant que tous ses partisans ne rejoignissent la clientèle du nouvel homme fort, non sans avoir dégainé puis rangé leurs sabres auparavant[108]. Cette forme d'« économie morale » apparaît dans les sources sous la forme de dénonciation de l'injustice dans les promotions – en particulier lorsqu'elles permettaient l'ascension de jeunes face aux plus âgés[109], et sous la forme de concurrence cérémonielle autour de l'exhibition des réseaux de clientèle.

Ces quatre types d'arguments sont intimement liés, en cela qu'ils définissent tous les normes sociopolitiques qui organisent le fonctionnement du régime, tant du point de vue de la dévolution de la souveraineté que du point de vue du respect de l'équité entre les membres de l'élite, qui fonde l'oligarchie. Si les deux premiers points – à savoir la capacité militaire du sultan et le consensus des émirs – définissaient en effet la souveraineté, les deux points suivants – les abus de pouvoir et l'équitable distribution des ressources – pouvaient aussi bien justifier des conflits n'opposant pas seulement le sultan à un émir mais bien deux émirs antagonistes. La justification de telles querelles – lorsqu'elle était mentionnée – se concentrait sur les questions d'arbitraire de l'émir dominant ou de répartition des ressources. Le consensus des émirs se jouait sur le rapport de forces social que les belligérants essayaient de faire évoluer. Autrement dit, le respect de ces principes permettait le maintien des pratiques oligarchiques du pouvoir. Se révolter pour les défendre était donc un acte de préservation du régime. La *fitna* apparaît alors non plus comme une rupture de l'unité politico-religieuse de la communauté, mais comme un instrument de la perpétuation du régime. Il s'agissait non pas de détruire l'ennemi, mais d'imposer un rapport de force qui permette une intégration équitable des membres de l'oligarchie dans le régime, en termes de distribution des honneurs et des ressources[110].

L'équilibre censé émaner du conflit laissait la place à la possibilité d'une négociation. Ces pratiques sociopolitiques font écho à la révision du droit concernant les rébellions, mentionnée par K. Abou El Fadl, qui, en atténuant la responsabilité pénale du rebelle, ouvrait la possibilité

107. Ainsi, une *fitna* manque d'éclater entre les émirs Baybars al-Ǧāšnikir et Salār en muḥarram 706/1307 du fait de la contestation par Baybars des avantages perçus par un client de Salār. Al-Maqrīzī, *Sulūk* II, 1, p. 23 *sqq*.
108. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 538-524.
109. L'avancement par l'ancienneté était un discours de légitimation des promotions mais aussi une justification des insubordinations quand les promotions ne respectaient pas ce principe. L'argument est par exemple explicite dans les propos du mamelouk Ǧarbāš al-Ẓāhirī qui se révolta en 801/1398 contre le sultan al-Ẓāhir Barqūq sous prétexte qu'il avait été acheté avant nombre d'émirs. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* V, p. 587.
110. Onimus, 2019, p. 380. Il arrivait qu'un sultan déchu soit intégré dans la clientèle de son triomphateur, ainsi Kitbuġā face à Lāǧīn en 696/1295. Il est nommé gouverneur d'une forteresse. Al-Maqrīzī, *Sulūk* I, 3, p. 822-825.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'une négociation de l'ordre politique, nécessaire pour la paix et la réconciliation[111]. En effet, ces nouvelles normes juridiques répondaient en fait à l'évolution des normes sociopolitiques déterminées par la dialectique durkheimienne entre exclusion et intégration. Les normes sociopolitiques étaient censées permettre une égale intégration de tous les membres de la société militaire, d'où la dénonciation de l'exclusion du pouvoir ou des ressources. Cette dénonciation produisait en soi de l'exclusion puisqu'elle construisait verbalement un adversaire accusé de transgression, éventuellement par le biais d'un avis juridique. Mais la pratique sociopolitique permettait généralement la réintégration des membres de la faction vaincue, fût-il sultan. *Ce sont ces normes praxéologiques qui se sont imposées aux normes juridiques pour produire une tolérance légale envers le conflit interne*. La *fitna* devenait tolérable juridiquement parce qu'elle s'avérait nécessaire socialement et politiquement. Ces normes sociopolitiques fondaient une forme de coutume[112] dont la valeur normative, plus que légale au sens propre, s'imposait à l'ensemble de l'oligarchie militaire, mais aussi à l'élite juridique qui n'eut d'autre choix que d'intégrer la tolérance envers le conflit dans la norme légale. Ainsi, la pratique de la déposition du fils du sultan était, *de facto*, devenue une coutume politique, et reconnue comme telle par les intellectuels de ce temps comme Ibn Taġrī Birdī[113].

6. Nouvelle sacralité et nouvelle pratique de la *fitna*

Quel discours et quelle pratique nouvelle du conflit interne ces normes sociopolitiques définissent-elles au XVe siècle ? Ne nous méprenons pas. Notre propos n'est aucunement de prétendre que la *fitna* aurait été banalisée à l'époque du sultanat mamelouk ni que cette banalisation aurait accompagné une tolérance envers le chaos et rendu anodin ce terme autrefois sacré. Si la *fitna* devint normée et sa pratique une forme essentielle de l'habitus émiral, elle n'en était pas moins condamnée. Comment les historiographes des XIVe et XVe siècles auraient-ils pu oublier les malédictions des ouvrages de théologie dont ils étaient parfois eux-mêmes les auteurs ? À la fin du XVe siècle apparut d'ailleurs un nouveau rituel prophylactique, le serment sur le Coran de ʿUṯmān[114]. La sacralité du serment rehaussé par la sacralité du premier Coran correspondait à un symbolisme classique dans l'islam sunnite mais la convocation récurrente de la figure du calife ʿUṯmān dans des rites de réconciliation atteste de la résurgence – timide – de ce sens religieux que portait, sinon la querelle politique, du moins sa résolution.

La dissonance sémantique entre sacré et profane associée à cette notion de conflit politique se résolut par son intégration dans une nouvelle sacralité et un nouveau tabou qui échappait à l'histoire sacrée des origines et, de ce fait, à la norme légale. Elle s'engageait dans l'élaboration

111. Abou El Fadl, 2001, p. 280-287.

112. La coutume était exprimée généralement par le terme *ʿāda* ou par une formule témoignant du caractère normatif de ces pratiques telle que l'expression *bimā yalīqa bihi*, c'est-à-dire « comme il convient », dont on trouve de nombreux exemples dans les *Sulūk* : voir al-Maqrīzī, *Sulūk* IV, p. 36, 61, 73, 80, 218-219, 233. Sur la coutume, voir Onimus, 2019, p. 130-132.

113. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 544.

114. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* IV, p. 18, 49, 65, 101, 103, 180. Voir Onimus, 2016, p. 227.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'une nouvelle mythologie historique de fondation du régime dit « circassien ». Les auteurs du XV^e^ siècle concordèrent en effet à mettre par écrit une malédiction envers le sultan al-Nāṣir Faraǧ ibn Barqūq (r. 801-815/1399-1412), devenu *littéralement* une personnification de la *fitna*[115]. Événement fondateur du régime, la longue et meurtrière guerre civile que connut son règne demeura la tragédie à laquelle des générations d'historiens se référèrent comme d'un repoussoir – une nouvelle « Grande Discorde », en somme, dont la responsabilité était rejetée sur le sultan, à la fois juridiquement par le biais d'une *fatwa*, historiographiquement par la mise en scène de ses prétendus méfaits dans les chroniques et symboliquement par son identification à la *fitna* elle-même[116]. Cette accusation de rébellion lancée contre le souverain lui-même n'est pas sans rappeler le courant juridique révisionniste dont certains des membres les plus précoces et les plus éminents ont participé aux conflits qui provoquèrent la chute du sultan[117].

La problématique n'est toutefois plus légale. Ni l'injustice du souverain ni l'absence de légitimité transcendante ne sont des conditions suffisantes pour expliquer cette récurrence des *fitna*-s[118]. Elle repose désormais sur l'équilibre instable du régime et la pérennisation de ses structures sociopolitiques. Pendant le siècle qui suivit l'assassinat du sultan Faraǧ, fils du sultan Barqūq, la pratique de la dévolution antidynastique du sultanat suivit une étonnante récurrence en dépit de l'absence de règle institutionnelle ou juridique. Lors de chaque succession – ou presque – la mort du sultan fut suivie de l'intronisation immédiate de son fils puis de la déposition de ce dernier après quelques mois de règne[119]. Pendant cet intervalle de temps, une vive lutte d'influence s'engageait entre les principaux émirs qui cherchaient à étendre leur clientèle – notamment sur les mamelouks des précédents sultans –, voire à y intégrer leurs adversaires. La déposition du sultan marquait souvent l'irruption du conflit violent dans

115. Son nom de naissance même (Bulġaq) fit l'objet d'une re-sémantisation qui témoigne de ce processus de mythification négative de sa personnalité : les auteurs prétendirent en effet qu'il signifiait « *fitna* » alors qu'il désignait la zibeline. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 1.

116. Voir Onimus, 2019, p. 397.

117. Onimus, à paraître.

118. Quoique l'étude de la *fitna* parmi l'élite savante par Michael Chamberlain fournisse un cadre analytique séminal, il me semble que l'affirmation selon laquelle la systématisation des *fitna*-s est due à la disparition de légitimité transcendante est insuffisante : s'il s'agit d'une condition nécessaire, elle n'en est pas pour autant suffisante. Cf. Chamberlain, 1994, p. 46.

119. Ainsi, à la mort d'al-Muʾayyad Šayḫ lui succède son fils de 17 mois Aḥmad qui est destitué par Ṭaṭar huit mois plus tard (824/1421). Le fils de Ṭaṭar, Muḥammad, âgé de 10 ans quand son père décède, lui succède pour être destitué par Barsbāy en 824/1422. À la mort de Barsbāy en 841/1438, son fils Yūsuf lui succède. Âgé de 15 ans, il est emprisonné par Ǧaqmaq après un bref conflit. Le fils de Ǧaqmaq monte sur le trône à la mort de son père en 857/1453 avant d'être déposé par les émirs un mois plus tard. Le vieil émir Īnāl est désigné comme sultan par le consensus de ces mêmes émirs. Son fils Aḥmad, âgé de 30 ans, monte sur le trône après sa mort en 864/1460, mais est déposé quatre mois plus tard et remplacé par Ḫušqadam qui meurt sans enfant en 871/1467. Deux émirs s'affrontent alors jusqu'au triomphe de l'un d'entre eux, Bilbāy, qui est finalement renversé par son rival au bout de quelques mois. Lui-même est déposé par les Mamelouks jusqu'à l'intronisation de Qāyt Bāy ; son fils Muḥammad, qui lui succède, sera assassiné après deux ans de règne. La succession de Muḥammad provoque une guerre interne qui ne s'achève qu'avec l'intronisation de Qanṣūh al-Ġawrī en 906/1501.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le processus de succession qui s'achevait par la victoire de celui qui avait réussi à obtenir le consensus de l'élite militaire et à isoler son rival[120]. Ibn Taġrī Birdī analysa bien le processus qui amène à l'éclatement d'un conflit armé, au sujet du conflit de succession du sultan Ṭaṭar qui éclata alors que son jeune fils était sur le trône : « Il apparut ce jour que l'affaire n'en resterait pas sans conflit et par l'élimination de l'une des deux parties, à cause du conflit d'opinion, du désordre du gouvernement et de l'échec des hommes à s'unifier sur un certain individu dont les ordres et les actions seraient décisifs en la matière. »[121] Signe du caractère ritualisé de la *fitna* qui en découla, le consensus des émirs amena à l'exclusion sans exécution ni emprisonnement d'un des émirs candidats au trône[122].

Le sultanat du Caire expérimenta alors une mutation profonde non point des règles institutionnelles mais de la façon dont ces règles étaient utilisées et mises en œuvre. La *praxis* du pouvoir changea pour définir une nouvelle dévolution *de jure* de la souveraineté. La contestation systématique – et l'abandon – de la légitimité dynastique fit de la *fitna* le cœur de la transmission de l'*auctoritas*, de façon à unifier *auctoritas* et *potestas* entre les mains d'un même homme capable[123]. À ce titre, le régime du XVe siècle restaura une norme praxéologique qui s'était temporairement imposée à la fin du XIIIe puis à nouveau à la fin du XIVe siècle, mais qui avait succombé face aux tendances dynastiques[124]. Le nouveau sultan devait être capable de répondre aux quatre types d'arguments justifiant une rébellion : être adulte, ne pas être suspect d'abus de pouvoir et assurer d'une juste distribution des ressources, et, de ce fait, obtenir le consensus. Les *fitna*-s devinrent alors une étape nécessaire mais il ne faut point se méprendre sur leur sens : le vainqueur n'était pas encensé en tant que rebelle qui s'était soulevé contre le souverain mais, au contraire, en tant que restaurateur de la paix. En un mot, la guerre interne demeurait bien un repoussoir : elle n'était aucunement valorisée quoiqu'elle fût devenue systémique. Mais, en accord avec la jurisprudence révisée sur le droit de rébellion, le rebelle pouvait être du côté de la justice. Sa victoire permettait alors de rétablir l'ordre.

120. Voir Sievert, 2003, p. 86-87. Quelques exemples : Ṭaṭar prend le pouvoir après avoir évincé Quǧqār al-Qardamī puis Alṭunbuġā al-Qirmišī (Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 425, 489-492). Barsbāy prend le pouvoir après avoir évincé Tarabāy, son ancien allié contre la faction de Ğānibak al-Ṣūfī (Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 521, 538-542). Au moment de renverser le sultan al-Ẓāhir Timurbuġā, Qāyt Bāy doit préalablement évincer Ḫāyrbak (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 3).

121. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 522.

122. Ibn Taġrī Birdī, *Nuǧūm* VI, p. 525-526.

123. Elle n'est donc pas tout à fait indépendante de la souveraineté, contrairement à ce que semble suggérer Michael Chamberlain (1994, p. 8) qui évoque à ce sujet plutôt la notion d'État.

124. Ainsi, le fils d'Aybak est déposé par Quṭuz en 657/1259, et le fils de Baybars Ier par Qalāwūn. Ce dernier fonde, *de facto*, une dynastie, qui parvient à se maintenir de 679/1280 à 784/1382 en dépit des courts interrègnes entre les trois règnes du sultan al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn, qui ont vu monter sur le trône les sultans al-ʿĀdil Kitbuġā et al-Manṣūr Lāǧīn (694-698/1295-1299) puis al-Muẓaffar Baybars II en 708/1309. La dynastie qalāwunide se maintint ensuite jusqu'en 784/1382 jusqu'à l'usurpation de Barqūq puis brièvement en 789/1391.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

7. Conclusion

À l'époque mamelouke, le concept de *fitna* entra dans une nouvelle période de son histoire : une dichotomie apparut entre les textes religieux et les textes plus proches de la pratique politique. Ces derniers témoignèrent de l'aboutissement d'un processus de désacralisation du terme dans le sens où la référence à l'eschatologie ou à l'histoire sacrée des origines s'était estompée. Depuis son apparition, les structures sociopolitiques – plus que juridiques ou institutionnelles – du régime mamelouk reposaient sur une tension entre la tendance à l'autocratie d'un sultan ou d'un émir dominant et le pluralisme d'une oligarchie. Cette tension déterminait la forme des conflits qui y apparaissaient périodiquement, entre l'expansion de la maison sultanienne face aux émirs, ou entre les réseaux clientélistes concurrents patronnés par de puissants émirs. Les émirs s'assuraient ainsi mutuellement de leur survie sociale en adhérant collectivement à des valeurs qui restreignaient leurs ambitions individuelles et qui étaient donc inévitablement transgressées, d'où la multitude de *fitna*-s. La révolte, acte de contestation par essence anti-autocratique, mettait en question toute tendance à la monopolisation du pouvoir. Sa résurgence fréquente permettait donc la perpétuation des fondements oligarchiques de l'autorité contre la tendance monarchique. Les structures sociopolitiques déterminèrent donc les normes praxéologiques d'exercice du pouvoir – destinées à la pérennisation du régime – dont l'irrespect justifiait l'éclatement d'une révolte bien plus que les entorses à la loi. Le caractère systémique du conflit, qui en découlait, reposait sur l'égale intégration de l'élite militaire et entrait donc en contradiction avec les condamnations légales qui produisaient de l'exclusion. La légalisation anathématisante du conflit interne n'était plus guère tolérée, de même que la légalisation criminalisante n'était plus employée qu'avec parcimonie. Ces procédés juridiques de légalisation du conflit interne étaient un instrument discursif du rapport de forces, reposant sur la manipulation des juristes, qui ne servait pas uniquement à autoriser le conflit mais redéfinissaient l'ennemi – voire le définissaient car bien souvent le *takfīr* ou la *fatwa* ouvrent les hostilités – en l'excluant du cadre légal, dans le sens où il devenait hors-la-loi. Du fait de ce caractère excluant, les conflits internes étaient désormais généralement justifiés sans référence au droit dont l'application stricte risquait d'empêcher toute négociation et toute réintégration de l'adversaire.

L'apparition concomitante d'un droit tolérant la *fitna* et d'un discours de justification profane ne s'avéra possible que dans la mesure où le XV^e^ siècle connut l'aboutissement d'un processus long de désacralisation de cette notion. Au début du XV^e^ siècle, une nouvelle sacralisation de la *fitna* transparaît du discours des historiens de l'époque dite « circassienne », transférant la malédiction de la discorde du milieu du VII^e^ siècle à la discorde qui introduisit le nouveau régime au début du XV^e^ siècle. Une certaine gravité accordée à cette notion se maintint donc, alors même qu'elle s'avère intégrée dans le fonctionnement du régime politique en tant que conflit systémique, indépassablement attachée aux structures sociopolitiques du régime. La mutation de la sacralité du concept de *fitna* accompagne alors la révision juridique de cette notion, en corrélation avec un bouleversement dans la pratique politique. L'implication des strates discursives légale et historiographique dans ces pratiques et ces interactions conflictuelles est probablement ce qui

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

distingue ce siècle de l'époque étudiée par Chamberlain. Alors que les structures sociopolitiques demeurent, ainsi que les discours de justification des conflits, le processus de succession sultanienne évolue pour faire de la *fitna* une étape nécessaire de la dévolution de la souveraineté. La mutation du régime entre alors en résonnance avec les mutations juridique et sacrée, non pas pour retirer à la notion de *fitna* ses connotations tragiques mais pour conférer à chaque nouveau sultan – fût-il celui-là même qui avait déposé le sultan précédent et déclenché le conflit armé –l'image du souverain qui met fin au chaos et restaure l'ordre et la justice.

Bibliographie

Instruments de travail

*EI*² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Brill, Leyde, 1960-2007.
Gardet, Louis, « Fitna », II, 1977, p. 952-953.
Laoust, Henri, « Ibn Kathīr », III, 1990, p. 841-842.
Salibi, Kamal S., « Ibn Djamāʿa », III, 1990, p. 771-772.

*EI*³ = *Encyclopaedia of Islam*, 3e éd., en ligne, Brill, Leyde, 2007-
Khalilieh, Hasan « Amān », *EI*³, 2007, en ligne : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0048

EQ = *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Brill, Leyde, 2001-2006.
Nawas, John, « Trial », V, 2006, p. 362-363.

Sources

al-ʿAynī, *ʿIqd al-ǧumān fī taʾrīḫ ahl al-zamān*, 4 vol., Muḥammad Muḥammad Amīn (éd.), al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, Le Caire, 1987-1992.

al-Ḏahabī, *Tārīḫ al-islām wa wafayāt al-mašāhīr wa al-aʿlām*, Baššar Maʿrūf (éd.), XII et XIII, Dār al-ǧarb al-islāmī, Beyrouth, 2003.

Ibn ʿAbd al-Ẓāhir, *al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-malik al-Ẓāhir*, ʿAbd al-ʿAzīz al-Ḫuwayṭir (éd.), Riyad, 1976.

Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, Charles Johannes Tornberg (éd.), XII, Brill, Leyde, 1852 (rééd. Beyrouth, Dār al-Ṣādir, 1995).

Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa ǧāmiʿ al-ġurar*, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿĀšūr (éd.), VII, Le Caire, DAIK, 1972.

Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Inbāʾ al-ġumr bi-abnāʾ al-ʿumr*, 4 vol., Ḥasan Ḥabašī (éd.), Laǧnat iḥyāʾ al-turāṯ al-islāmī, Le Caire, 1998.

Ibn Ḫaldūn, *Le Livre des Exemples. Autobiographie*, Abdessalem Cheddadi (trad.), I, Gallimard, La Pléiade, Paris, 2002.

Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr*, 5 vol., Muḥammad Muṣṭafā (éd.), Franz Steiner, Wiesbaden, Le Caire, 1960-1992.

Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (éd.), Dār al-Hiǧr, Le Caire, 1997.

Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, XIX, *al-Nihāya fī l-fitan wa al-malāḥim*, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (éd.), Dār al-Hiǧr, Le Caire, 1997.

Ibn Kaṯīr, *Ašrāṭ al-sāʿa*, *Les signes du Jour Dernier dans le Qurʾân et la Sunnah*, Maha Kaddoura (trad.), Al-Bustane, Paris, 2005.

Ibn Ṣaṣrā, *al-Durra al-Muḍīʾa fī l-Dawla al-ẓāhiriyya*, William M. Brinner (trad.), *A Chronicle of Damascus*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1963.

Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, William Popper (éd.), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1915-1916, 1933.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibn Wāṣil, *Mufarriǧ al-kurūb fī aḫbār Banī Ayyūb*, Ǧamāl al-Dīn al-Šiyāl (éd.), III, Dār al-Qalam, Le Caire, 1957.
al-Maqrīzī, *Kitāb al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, 8 vol., Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda et Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ʿĀšūr (éd.), Maṭbaʿa Dār al-kutub, Le Caire, 1941-1970.
al-Saḫāwī, *Kitāb al-tibr al-masbūk fī ḏayl al-sulūk*, Aḥmad Zakī (éd.), al-Maṭbuʿat al-Maīrīyat, Le Caire, 1897.
al-Subkī, Abū l-Maḥāsin ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī, *Fatāwā al-Subkī*, Ḥusām al-Dīn al-Qudsī (éd.), I, Maktabat al-Quds, Le Caire, 1356 A.H.
al-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, II, Idārat al-ṭabāʿa al-munīriyya, Le Caire, 1935.

Études

Abbès, Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009.
Abou El Fadl, Khaled, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Aillet, Cyrille, « La fitna, pierre de touche du califat de Cordoue (IIIe/IXe-IVe/Xe siècle) », *Médiévales* 60, 2011, p. 67-83.
Amitai-Preiss, Reuven, *Mongols and Mamluks. The Mamlūk-Ilkhānid War, 1260-1281*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Ayalon, David, « Studies on the Structure of the Mamluk Army », *BSOAS* 15, 1953, I, p. 203-228 ; II, p. 448-476 ; III, 1954 ; 16, p. 57-90.
Broadbridge, Anne F., *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Chapoutot-Remadi, Rachida, *Liens et relations au sein de l'élite mamlouke sous les premiers sultans baḥrides, 648/1250-741-1340*, thèse de doctorat d'État, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1993.
Clifford, Winslow W., *State Formation and the Structure of Politics in the Early Mamluk Syro-Egypt, 648-741/1250-1340*, PhD, Université de Chicago, Chicago (Ill.), 1995 (édité post-mortem par Stephan Conermann : Bonn University Press et V&R unipress, Bonn, 2013).
Djaït, Hichem, *La Grande Discorde*, Gallimard, Paris, 1989.
Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins*, Darwin Press, Princeton, 1998.
Fuess, Albrecht, « Rotting Ships and Razed Harbours: The Naval Policy of the Mamluks », *MSRev* 5, 2001, p. 45-71.
Fuess, Albrecht, « Was Cyprus a Mamluk Protectorate? Mamluk Policies toward Cyprus between 1426 and 1517 », *Journal of Cyprus Studies* 11, 2005, p. 11-24.
Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1978.
Har-El, Shai, *Struggle for Domination in the Middle East: The Ottoman-Mamluk War*, The Ottoman Empire and Its Heritage IV, Brill, Leyde, 1995.
Holt, Peter M., « The Position and Power of the Mamlūk Sultan », *BSOAS* 38, 2, 1975, p. 237-249.
Irwin, Robert, « Factions in Medieval Egypt », *JRAS* 118, 2, 1986, p. 228-246.
Levanoni, Amalia, « Rank-and-File Mamluks Versus Amirs: New Norms in the Mamluk Military Institution », in Thomas Philipp, Ulrich Haarmann (dir.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 17-31.
Loiseau, Julien, *Les Mamelouks (XIIIe-XVIe siècle)*, Seuil, Paris, 2014.
Martinez-Gros, Gabriel, « Introduction à la fitna : une approche de la définition d'Ibn Khaldûn », *Médiévales* 60, 2011, p. 7-15.
Martinez-Gros, Gabriel, Tixier du Mesnil, Emmanuelle (dir.), « La *fitna* : le désordre politique dans l'Islam médiéval » (dossier thématique), *Médiévales* 60, 2011.
Morsel, Joseph, « Communication et domination sociale en Franconie à la fin du Moyen Âge : l'enjeu de la réponse », in Patrick Boucheron, Nicolas Offenstadt (dir.), *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, PUF, Paris, 2011, p. 353-365.
Murphey, Rhoads, « Djihad », in François Georgeon, Nicolas Vatin, Gilles Veinstein (dir.), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 2015, p. 368-369.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Northrup, Linda S., « The Baḥrī Mamlūk sultanate, 1250-1390 », in Carl F. Petry (dir.), *The Cambridge History of Egypt*, I: *Islamic Egypt, 640-1517*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Onimus, Clément, « La conciliation dans les conflits entre émirs du sultanat mamelouk au tournant des XVe et XVIe siècles », *REMMM* 140, 2016, p. 215-230.

Onimus, Clément, *Les Maîtres du jeu. Pouvoir et violence politique à l'aube du sultanat mamlouk circassien (784-815/1382-1412)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2019.

Onimus, Clément, « Badr al-Dīn al-ʿAynī », in Alex Mallett (dir.), *Medieval Muslim Writers and the Franks in the Levant*, vol. 2, Brill, Leyde, New York, à paraître.

Quatremère, Étienne-Marc, *Histoire des sultans mamlouks par Makrizi*, II, 2, The Oriental translation fund, Paris, 1845.

Rabie, Hassanein, « Mamlūk Campaigns against Rhodes (A.D. 1440-1445) », in Clifford Bosworth, Charles Issawi, Roger Savory (éd.), *Essays in Honor of Bernard Lewis: The Islamic World from Classical to Modern Times*, The Darwin Press, Princeton (N.J.), 1989, p. 281-286.

Rapoport, Yossef, « *Rebellion and Violence in Islamic Law* by Khaled Abou El Fadl », *Middle Eastern Studies* 39, 1, 2003, p. 207-208.

Sievert, Henning, *Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al Qudsī und Ibn Taġrībirdī*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2003.

Thompson, Edward P., « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present* 50, 1971, p. 73-136.

Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Seuil, Paris, 1988.

Tixier du Mesnil, Emmanuelle, « La fitna andalouse du XIe siècle », *Médiévales* 60, 2011, p. 17-28.

Van Steenbergen, Jo, *Order out of Chaos; Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Brill, Leyde, Boston, 2006.

Van Steenbergen, Jo, « On the Brink of a New Era? Yalbughā al-Khāṣṣakī (d. 1366) and the Yalbughāwīya », *MSRev* 15, 2011, p. 118-152.

Van Steenbergen, Jo, « Revisiting the Mamlūk Empire. Politic Action, Relationships of Power, Entangled Networks, and the Sultanate of Cairo in Late Medieval Syro-Egypt », in Stefan Conermann, Reuven Amitai (dir.), *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*, V&R Unipress, Göttingen, Bonn, 2019, p. 75-106.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net