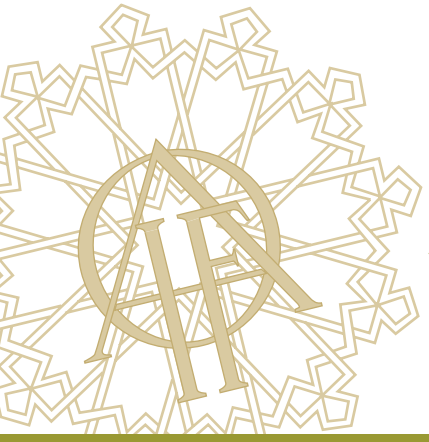
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 34 (2001), p. 227-313

Bernadette Martel-Thoumian

Du bon gouvernement d’après la Hadīyat al-ʿabd al-qāṣir ilā al-malik al-Nāṣir de ʿAbd al-Ṣamad al-Ṣāliḥī.

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

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
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*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

Bernadette MARTEL-THOUMIAN

Du bon gouvernement d'après la *Hadīyat al-ʿabd al-qāṣir ilā al-malik al-Nāṣir* de ʿAbd al-Ṣamad al-Ṣāliḥī

NOUS nous proposons ici d'éditer et de commenter un court écrit intitulé : *Hadīyat al-ʿabd al-qāṣir ilā al-malik al-Nāṣir*. Son auteur, ʿAbd al-Ṣamad b. Yaḥyā b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Ṣāliḥī l'a dédié au jeune sultan circassien, al-Nāṣir Muḥammad b. Qā'itbāy qui a régné du samedi 26 ḏū l-qaʿda 901 / 6 août 1496 au mercredi 15 rabīʿ I 904 / 31 octobre 1498 sur l'Égypte et la Syrie-Palestine [1].

1. LE MANUSCRIT

Parmi les manuscrits arabes de la Bibliothèque royale de Copenhague se trouve un recueil répertorié sous la cote CXLVII (Havn 1851) renfermant trois opuscules. L'un d'entre eux, auquel on a donné le titre suivant : *Kitāb fihi tartīb maṣāliḥ al-mamlaka al-miṣriyya fimā taʿtamiduhu al-mulūk fī maṣāliḥ al-muslimīn ʿalā al-tamām wa l-kamāl,* a plus particulièrement attiré notre attention. Il a fait dans le passé l'objet d'une notice en latin dans un des catalogues de la Bibliothèque royale [2] où il est donné comme un traité d'administration. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement. Ce manuscrit qui n'est pas acéphale s'est vu attribuer l'intitulé que nous avons signalé auparavant et qui a été noté au fº 26. Il semble bien qu'il ait été ajouté par le copiste car l'écriture est identique à celle du texte. Mais le plus curieux reste tout de même que cet opuscule a un titre qui figure aux fºs 30v, l. 17 et 31, l. 2. L'auteur le mentionne et il signale également les raisons pour lesquelles il a choisi d'appeler son ouvrage *Hadīyat al-ʿabd al-qāṣir ilā al-malik al-Nāṣir*. La dédicace au jeune sultan al-Nāṣir Muḥammad, fils de Qā'itbāy, est confirmée par la date de l'ouvrage qui est achevé le lundi 9 ǧumādā II 902 / février 1497 (fº 36, l. 16).

[1] Il ne nous semble pas que cet opuscule ait déjà été l'objet d'une édition.

[2] Cf. *Codices Hebraici et Arabici Bibliothecae Regiae Hafniensis*, Hafniae, 1851, p. 96.

AnIsl 34 (2001), p. 227-313 Bernadette Martel-Thoumian

Mais revenons au manuscrit lui-même. Il s'agit, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, d'un opuscule qui comprend une dizaine de feuillets recto-verso et qui correspondent aux folios 26-36v. C'est un petit format dont les dimensions sont les suivantes : 12 × 17,7 (mesures du manuscrit) et 8,2 × 12,2 (surface écrite). Il y a 17 lignes à la page. L'écriture est un *nasḫī* parfaitement lisible. Les points diacritiques sont régulièrement notés et quelques mots ont été vocalisés. Le texte a été copié à l'encre noire, l'encre rouge ayant été réservée comme de coutume au titre, aux mots et expressions charnières ; on remarquera qu'ils sont alors également écrits en caractères plus gros. Les réclames sont régulières et le texte nous est apparu comme complet. Quelques signes graphiques conventionnels sont notés çà et là : ce sont des virgules rouges inversées isolées ou formant un triangle qui peuvent soit servir de ponctuation, soit encadrer par exemple les deux vers de poésie qui figurent au fº 29, l. 3-4. Les marges sont vierges de toute annotation et aucune marque que ce soit de possession ou de lecture n'est mentionnée. Enfin, pour terminer, il faut noter que le papier est un papier avec vergeures horizontales et pontuseaux verticaux et que la reliure ne présente pas un grand intérêt car il s'agit d'une reliure récente.

À la fin du manuscrit sont mentionnés d'une part le nom de l'auteur, de l'autre celui du copiste. L'auteur est un dénommé ʿAbd al-Ṣamad b. Yaḥyā b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Ṣāliḥī, il est noté au fº 36, l. 15. De cet individu nous ne savons que peu de chose. D'après sa *nisba*, notre homme pourrait être originaire de Ṣāliḥiyya, petite localité de la région orientale du Delta fondée par al-Ṣāliḥ Naǧm al-dīn Ayyūb au VIe/XIIIe siècle. La ville a suscité l'attention de Qā'itbāy qui l'a dotée de constructions [3]. ʿAbd al-Ṣamad bénéficie d'une biographie succincte dans le *Muʿǧam al-mu'allifīn* et dans le catalogue du Dār al-kutub [4]. Il est qualifié de *fāḍil* (éminent, excellent) dans la première et de *šayḫ* dans la seconde. Nous pensons que notre homme a occupé une fonction religieuse et qu'il a pu avoir l'occasion de rencontrer Qā'itbāy lors de son passage à Ṣāliḥiyya. Une seule œuvre est portée à son crédit et c'est celle qui nous occupe. C. Brockelmann se contente de signaler qu'il est vivant en 902/1496-1497, ce qui est peu [5]. Il mentionne également l'existence d'un second exemplaire conservé au Dār al-kutub. Cependant, d'après l'auteur de la notice du catalogue de ladite bibliothèque, il s'agit en fait de la photographie d'un manuscrit autographe déposé à Istanbul. Cette indication est fort intéressante [6]. Quant au copiste Ibrāhīm b. Ǧaʿfar al-Muẓaffarī, il a fini d'exécuter son travail le mercredi 3 muḥarram 973 / juillet 1565 ainsi qu'il l'a indiqué dans le colophon de l'ouvrage (fº 36v, l. 4-6).

[3] Ainsi en muḥarram 882 / avril 1477, le sultan partit à Ṣāliḥiyya où il inspecta la mosquée, la fontaine et l'abreuvoir qu'il avait fondés là ; cf. Ibn Iyās, *Badā'iʿ al-zuhūr fi waqā'iʿ al-duhūr*, Le Caire, Wiesbaden, 1960-1963, III, p. 127. Alors qu'il se rend en Syrie en tournée d'inspection, en ǧumādā I de la même année/août, il visite la grande mosquée qu'il vient d'y fonder ; cf. Ibn al-Ǧiʿān, *al-Qawl-al-mustaẓraf fī safar mawlānā al-Malik al-Ašraf*, Beyrouth, 1984, p. 49.

[4] Cf. *Muʿǧam al-mu'allifīn* V, p. 238.

[5] Cf. *Brockelmann*, S II, p. 166.

[6] Cf. *Fihrist al-kutub al-ʿarabiyya al-mawǧūda bi l-āṯār*, Le Caire, 1927, V, p. 402.

1.1. Le contenu

L'opuscule se compose de plusieurs parties qui sont les suivantes :
– la *Basmala* (fº 26v, l. 1) ;
– la *Dībāğa* (fº 26v, l. 2) ;
– la nécrologie de Qā'itbāy (fº 26v, l. 13) ;
– le récit de l'accession d'al-Nāṣir Muḥammad au trône (fº 28, l. 1) ;
– un discours à propos des vertus de ses « noms » : *ism*, *laqab*, *kunya* (fº 28, l. 13) ;
– un rappel de la sédition (*fitna*) qui a chassé Muḥammad momentanément du trône (fº 29, l. 8) ;
– une relation des bonnes actions que celui-ci a accomplies depuis son accession au pouvoir (fº 30, l. 3) ;
– les raisons qui ont poussé l'auteur à écrire ce petit opuscule suivies de l'énumération des titres des cinq parties qui constituent son programme de gouvernement :
  • Première partie : de l'administration des sujets (fº 31, l. 10) ;
  • Deuxième partie : des réponses faites aux requêtes présentées au sultan (fº 32v, l. 2) ;
  • Troisième partie : des conditions de ceux à qui on confie une fonction selon les signes particuliers de chaque charge (fº 33, l. 11) ;
  • Quatrième partie : de la supervision de l'état des mosquées grandes et petites, des citadelles, des forts, des places frontières, des ponts, de la *kiswa*, de l'entretien de la route du pèlerinage, de son déroulement (organisation du cheminement et du séjour), et de tout ce qui a trait au bien-être des musulmans (fº 34, l. 11) ;
  • Cinquième partie : de l'enregistrement des fonds du Trésor public qui sont de différentes sortes et de leur utilisation (fº 35, l. 17) ;
– la « conclusion » (fº 36v, l. 7) ;
– l'annonce de la fin de la rédaction de l'ouvrage par l'auteur lui-même (fº 36v, l. 14) ;
– le colophon avec le nom du copiste et la date d'achèvement de la copie (fº 37, l. 1).

1.2. Intérêt de l'œuvre

Cet ouvrage a été terminé le lundi 9 ǧumādā II 902 / février 1497, c'est-à-dire peu de temps après le premier coup d'État essuyé par Muḥammad. Contrairement à toute attente, le jeune sultan est sorti victorieux de l'affrontement grâce à l'appui des Mamelouks de son père restés fidèles et de son oncle Qānṣūh.

Au premier abord, l'ouvrage peut sembler une curiosité. En effet, ce n'est ni une œuvre littéraire, ni une chronique, mais un ouvrage qui s'apparente quelque peu tout à la fois au panégyrique, au miroir des princes et aux arts de gouverner. Il s'agit en fait d'un « écrit politique [7] » qui vise à justifier le retour et surtout le maintien d'al-Nāṣir Muḥammad b.

[7] Cf. B. Lewis, *Le language politique de l'Islam*, Paris, 1988, p. 106. L'auteur évoque le contenu de la littérature politique et il écrit : « Qu'elle porte une grande attention aux problèmes des devoirs et des obligations des gouvernants et des gouvernés. Cette discussion se concentre sur 3 questions majeures : (1.) Le choix, la nomination et l'avènement du souverain ; (2.) Les obligations du souverain envers le sujet et du sujet envers le souverain ; et de là, (3.) L'étendue et les limites de l'autorité et de l'obéissance. »

Qā'itbāy sur le trône, assorti de conseils. On peut également penser qu'il s'agit d'un programme de gouvernement. Dans son argumentation, au demeurant fort bien construite, l'auteur s'attache à démontrer point par point que le jeune sultan est digne de sa charge et surtout qu'il a les capacités requises pour l'exercer. Ainsi que nous le verrons ultérieurement, al-Ṣāliḥī semble avoir découvert des qualités insoupçonnées chez l'adolescent. Rappelons que Muḥammad est âgé de quatorze ans lorsqu'il succède à son père qui est sur le point de rendre l'âme. Pour le lecteur familier de l'ouvrage d'Ibn Iyās intitulé *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr*, le portrait que dresse al-Ṣāliḥī du fils de Qā'itbāy, dans lequel il semble placer un grand nombre d'espoirs, constitue une réelle surprise. En effet, Ibn Iyās considère Muḥammad comme un benêt agité par moment d'accès de folie furieuse. Son jugement est donc fort négatif. Pour sa part, al-Ṣāliḥī a une tout autre approche de l'individu. Il sait que le jeune sultan n'est pas libre de ses faits et gestes, et que la réalité du pouvoir est entre les mains de ses tuteurs qui ne s'entendent pas ! Après la victoire inattendue de Muḥammad, a-t-il cru que celui-ci serait en mesure de l'assumer ?

Cet opuscule présente donc un grand intérêt sur plusieurs points. L'auteur rappelle au fils les bonnes actions de son père, le passé positif de Qā'itbāy que l'on pourrait résumer en ces termes : défense du territoire et défense de l'islam sunnite. Il veut sans doute l'inciter à suivre une voie similaire. La nécrologie du souverain défunt est élogieuse. Rien n'est dit à ce stade de l'écrit sur ses mauvaises actions ou sur tout ce qui ne peut servir de référence, de modèle. Puis l'auteur s'attache à démontrer que Muḥammad est en quelque sorte un individu prédestiné, à travers son *ism*, son *laqab et* sa *kunya*, et il énumère toutes les bonnes actions qu'il a accomplies avant la sédition (elles concernent essentiellement l'abolition de taxes/*mukūs*). Il explique ainsi que la victoire de son maître et son retour sur le trône sont voulus par Dieu. Al-Ṣāliḥī précise ensuite qu'il va aborder plus en détails certains points qui lui semblent essentiels et il esquisse en quelque sorte la ligne de conduite future du jeune souverain, du moins celle qu'il aimerait lui voir tenir. Il mentionne alors que s'il a écrit cet ouvrage auquel il a donné le simple titre de « Présent de l'humble esclave », c'est parce qu'il pense que ce qu'il a à dire peut contribuer à la survie du royaume et à son bon gouvernement, œuvre chère à Dieu. On admirera, lorsqu'on lit ce petit opuscule, la dextérité de l'auteur qui parvient à dénoncer ce qui ne va pas, du moins ce qu'il connaît et qu'il pense réformable, sans s'en prendre à quiconque tout en en référant sans cesse à l'ordre voulu par Dieu.

Notre auteur, qui vécut à la fin du IXe/XVe et sans doute au début du Xe/XVIe, appartient à l'école hanafite. En effet, dans le passage qu'il consacre à la nomination des *qāḍī*, il met en garde le sultan par cet avertissement : « [si le choix du souverain n'est pas conforme aux principes énoncés] qu'il craigne les paroles peu amènes des savants hanafites ». Son ouvrage présente de nombreux points communs avec celui qu'un autre hanafite, Naǧm al-dīn al-Ṭarsūsī mort en 758/1357, a écrit en 753/1352. Dans le *Kitāb tuḥfat al-turk*, al-Ṭarsūsī est mu par des objectifs semblables mais avec un très net désir de démontrer la supériorité du *maḏhab* hanafite sur le *maḏhab* chafiite [8]. Cette idée n'est pas le fil directeur de l'opuscule

[8] Al-Ṭarsūsī, *Kitāb tuḥfat al-turk*, édition de texte, traduction et commentaire, M. Menasri, Ifead, Damas, 1997.

d'al-Ṣāliḥī. Les temps ne sont sans doute plus aux querelles entre écoles juridiques, la situation de l'Empire, quel que soit l'angle abordé, est loin d'être florissante, et parfois elle est même catastrophique. L'auteur énonce une série de conseils afin que « les choses aillent mieux, du moins n'empirent pas ». Quoi qu'il en soit, de nombreux passages ont été recopiés mot pour mot de l'ouvrage d'al-Ṭarsūsī ou du moins d'une autre source portant sur les principes de gouvernement.

On notera également, en ce qui concerne l'argumentation, l'utilisation du Coran et des *ḥadīṯ*, et là certains extraits ne sont pas sans rappeler les grands classiques que constituent les *Aḥkām al-sulṭāniyya* d'al-Māwardī [9] et le *Sirāǧ al-mulūk* d'al-Ṭurṭūšī [10]. Signalons également qu'on retrouve dans les œuvres citées des rubriques identiques et *grosso modo* les mêmes raisonnements et arguments en ce qui concerne le pouvoir et sa légitimité. Remarquons que ces auteurs ne sont jamais cités ; al-Ṣāliḥī se comporte comme si les écrits antérieurs faisaient partie d'un patrimoine collectif. Il peut donc les utiliser et les recopier sans beaucoup d'état d'âme. Ainsi il prend rang, même si c'est modestement, parmi eux [11]. Par ailleurs, il se laisse aller à quelques envolées littéraires que l'on pourrait qualifier de lyriques, à la fin des panégyriques qu'il consacre à Qā'itbāy et à Muḥammad. Certes, il y a quelques erreurs de style ou des coquilles orthographiques qui sont imputables à al-Ṣāliḥī, car le manuscrit autographe déposé à Istanbul n'en est pas dépourvu (*al-nusḫa al-ḫaṭṭīya bi-ḫaṭṭ al-mu'allif*). C'est du moins ce qu'affirme l'auteur de la notice du catalogue du Dār al-kutub. Le copiste se serait donc borné à les recopier fidèlement !

Cependant, al-Ṣāliḥī n'est pas le seul à avoir éprouvé le besoin de consacrer un écrit à al-Nāṣir Muḥammad. Le grand *qāḍī* chafiite ʿAfīf al-dīn Ḥusayn b. al-Šiḥna [12] a lui aussi célébré la victoire du jeune sultan dans une œuvre intitulée *al-Badr al-zāhir fi nuṣrat al-malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qā'itbāy*, qui est d'ailleurs datée des mêmes mois et année (19 ǧumādā II 902) que l'ouvrage d'al-Ṣāliḥī. *Al-Badr al-zāhir* fait la part belle à Muḥammad. L'auteur ne consacre à Qā'itbāy qu'une notice succincte ; par contre, il développe longuement les bonnes actions de Muḥammad, mais également la rebellion qu'il dut affronter ainsi que les rêves annonciateurs de sa victoire. Ibn al-Šiḥna fait l'apologie d'al-Nāṣir dans les quatre parties (*bāb*) qui constituent son ouvrage [13].

Ce sont deux ouvrages, certes fort courts, que nous avons répertoriés. Le fait que ces hommes, ces religieux, aient ressenti le besoin de consigner ce début de règne mouvementé laisse penser que les espoirs placés dans le jeune homme étaient grands, à moins qu'il ne s'agisse là que de l'œuvre d'habiles courtisans, leurs écrits ne constituant qu'une manière

[9] Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, Beyrouth, 1996. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles du bien public et administratif*, traduits et annotés, Alger, 1915.

[10] Al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, Beyrouth, 1995.

[11] Cf. B. Lewis, *Le langage politique*, p. 45, à propos de l'abondante littérature politique.

[12] ʿAfīf al-dīn Ḥusayn b. al-Šiḥna (858-916 / 1454-1510-1511) a été grand *qāḍī* chafiite et *kātib al-sirr* (chef de la chancellerie) à Alep ; cf. al-Ṭabbāḫ, *Iʿlām al-nubalā' bi-tārīḫ Ḥalab al-šahbā'*, Damas, 1989, V, p. 352-353. Par ailleurs, Ibn Iyās mentionne qu'en ǧumādā I 900 / février 1495, ʿAfīf al-dīn b. al-Šiḥna fut nommé grand *qāḍī* chafiite d'Alep après avoir versé un important pot-de-vin ; cf. *Badā'iʿ* III, p. 306-307. Toutefois al-Ṭabbāḫ ne lui attribue aucun écrit.

[13] *Al-Badr al-zāhir fi nuṣrat al-malik al-Nāṣir Muḥammad b. Qā'itbāy*, Beyrouth, 1983 se décompose ainsi : introduction (p. 29-32), première partie : les débuts du sultanat d'al-Nāṣir Muḥammad (p. 35-47) ; deuxième partie : à propos des bienfaits dispensés par al-Nāṣir (p. 51-55) ; troisième partie : la *fitna* (p. 59-97) ; quatrième partie : mention des rêves prémonitoires évoquant l'issue de la *fitna* (p. 101-111) et conclusion (p. 115-118).

de faire leur cour au jeune sultan. Espéraient-ils une fonction à la cour ? On peut également penser qu'ils étaient sincères et qu'ils appelaient de leurs vœux sans doute un règne long, du moins plus long qu'il ne le sera dans la réalité. Ils désiraient certainement voir al-Nāṣir se maintenir au pouvoir. On est en droit de penser qu'ils l'ont approché et qu'ils ont été impressionnés par sa personnalité.

Alors Muḥammad a-t-il été ce personnage honni par Ibn Iyās, ou était-il le jeune souverain prometteur que décrivent al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna ? Nous allons tenter de répondre à cette interrogation. Quoi qu'il en soit, un autre point nous intrigue. Pourquoi a-t-on réalisé la copie de cet opuscule quelques soixante-dix ans plus tard en 973/1565, alors que ce sont les Ottomans qui dominent l'Égypte depuis la défaite des Mamelouks en 922/1516. Qui est le commanditaire ? Existe-t-il d'autres exemplaires que ceux que nous avons signalés plus haut ? Cette œuvre, mais aussi celle d'Ibn al-Šiḥna a-t-elle été « diffusée » ou est-elle restée confidentielle ? Muḥammad lui-même en a-t-il eu connaissance ? Aurait-il pu être le commanditaire à moins que ce ne fussent des personnes de son entourage ? S'agirait-il alors en quelque sorte d'une œuvre de propagande ?

Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'un ouvrage bien construit, rationnel, d'une grande clarté d'exposition car al-Ṣāliḥī désire avant tout convaincre son auditoire. Voyons maintenant comment il a déployé son argumentation.

2. DU BON GOUVERNEMENT

La *dībāğa* de la *Hadīya* reproduit quasiment mot pour mot celle de la *Tuḥfa*. Après avoir loué Dieu, son Œuvre et son Prophète, al-Ṣāliḥī mentionne son attachement à l'islam. Il rappelle que c'est Dieu qui a « institué » les rois qui sont les garants d'un islam dont « l'idéal est la justice et la bonne administration – tous biens provenant de la Loi [14] ». Il part du postulat qu'il ne peut y avoir de bon gouvernement que si le prince a une conduite en conformité avec ses enseignements. Toute sa démonstration repose sur cet argument qu'il va au départ exploiter en nous livrant un tableau particulièrement élogieux et partisan du règne de Qā'itbāy et ainsi que nous allons le voir, son discours est truffé de poncifs et de lieux communs.

2.1. Le règne de Qā'itbāy d'après al-Ṣāliḥī et Ibn Iyās

Le long passage que notre auteur consacre à Qā'itbāy laisse penser que pour lui, ce dernier a été un souverain modèle, qu'il est un exemple à suivre. Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'un long règne, riche en enseignements. Al-Ṣāliḥī dresse un portrait de Qā'itbāy sans beaucoup de nuances qui vient se placer dans la droite ligne du panégyrique traditionnel. Nous en retiendrons un certain nombre de traits qui nous sont apparus importants. Nous avons choisi tout de même de le nuancer pour donner une idée plus équitable de l'individu et

[14] J.-Cl. Vadet, *Les idées morales de l'islam*, Paris, 1995, p. 6.

de son sultanat, et pour ce faire, nous avons plus particulièrement utilisé les *Badā'iʿ* d'Ibn Iyās. En effet, non seulement cet auteur a une position plus réaliste et objective, mais il est un des rares à couvrir les règnes du père et du fils [15]. Ibn Iyās a par ailleurs inclus dans la notice qu'il consacre à Qā'itbāy le long poème que le *šayḫ* Badr al-dīn Muḥammad b. al-Zītūnī avait composé en l'honneur du défunt [16].

Ainsi qu'il est de mise dans toute nécrologie et en particulier si ce sont des éléments positifs, l'auteur donne quelques indications sur le physique de l'individu. Qā'itbāy monte sur le trône à l'âge de 54 ans. Il est alors dans la pleine force de l'âge. C'est ce qu'on appelle un bel homme. Al-Ṣālihī le mentionne tout comme Ibn Iyās. La haute et élégante silhouette du souverain, son maintien les ont impressionnés. Ces remarques qui peuvent nous apparaître futiles ont en fait une grande importance. L'homme était également un excellent cavalier, réputé pour sa bravoure et il excellait dans tous les arts militaires, principalement dans le maniement de la lance. Ces qualités en font en quelque sorte un Mamelouk modèle, voire un archétype. Qā'itbāy aimait tout particulièrement jouer au polo et les mentions sont relativement fréquentes sur sa participation à ce jeu pendant tout son sultanat [17]. Il y jouait encore en ḏū l-qaʿda 900 / août 1495, mais alors âgé d'environ 83 ans, et en mauvaise santé, ce ne fut pas avec son entrain habituel [18]. Pour pouvoir conserver cette étonnante forme physique aussi longtemps, notre homme ne buvait pas, n'avait jamais consommé de substance enivrante et ne faisait pas d'excès. Sa vie privée fut correcte, et il menait la vie rude des ascètes, selon l'expression d'Ibn Iyās.

Le sultan est le premier des émirs mais aussi le « premier militaire » de l'Empire. Nos deux auteurs rappellent son souci constant de défense du territoire mais de manière différente. Al-Ṣālihī s'en tient à une formule vague et, dirions-nous, convenue. Il évoque l'ennemi traditionnel des Mamelouks et de leurs prédécesseurs, les Francs, dont les armées ont à plusieurs reprises assailli les musulmans dans le passé, ce qui lui permet de justifier la construction du fort d'Alexandrie ou encore des victoires continuelles sur des ennemis non identifiés ! Il est vrai que durant le règne de Qā'itbāy, en muḥarram 878 / mai 1473, des corsaires francs menèrent une attaque surprise sur le littoral (à proximité d'Alexandrie ?) au cours de laquelle ils enlevèrent neuf musulmans ; ils avaient, dit-on, également opéré près

[15] Nous avons également consulté un certain nombre d'ouvrages pour étayer notre propos tels : Ṣayrafī, *Inbā' al-ḥaṣr fi abnā' al-ʿaṣr*, Le Caire, 1980 ; Al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, Beyrouth, 1988 ; Saḫāwī, *Waǧiz al-kalām fi al-ḏayl ʿalā duwal al-islām*, Beyrouth, 1995 ; ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḫalīl, *Ḏayl nayl al-amal fi ḏayl al-duwal*, ms. Oxford Bodleian Hutington 610 ; Ibn Ṭūlūn, *Mufākahat al-ḫillān fi ḥawādiṯ al-zamān*, Le Caire, 1964. En ce qui concerne le règne de Qā'itbāy, on peut également se référer à l'ouvrage de G. Wiet, *L'Égypte arabe*, dans G. Hanotaux éd., *Histoire de la nation égyptienne*, t. IV, Paris, 1937 ; J.-Cl. Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, x^e-xv^e siècle*, Paris 1992, I, p. 343-369 et à ceux de C. Petry, *Twilight of Majesty. The Reigns of Mamlūks Sultans al-Ashraf Qāytbāy and Qānṣūh al-Ghawrī in Egypt*, Washington, 1993 et *Protectors or Praetorians ? The last Mamlūk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*, Albany, 1994. Pour une biographie de Qā'itbāy, se reporter à Saḫāwī, *al-Ḍaw' al-lāmiʿ fi aʿyān al-qarn al-tāsiʿ*, Le Caire, 1934, VI, nº 698, p. 201-211 ; ʿAbd al-Bāsiṭ b. Ḫalīl, *Nuzhat al-asāṭīn fi man waliya Miṣr min al-salāṭīn*, Le Caire, 1987, p. 143-146 ; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab fi aḫbār man ḏahab*, Beyrouth, 1979, VIII, p. 6-9 ; al-Qaramānī, *Aḫbār al-duwal wa l-ātār al-uwal fi l-tārīḫ*, Beyrouth, 1992, II, p. 318-320.

[16] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 326-329.

[17] La présence active du sultan est attestée sur le terrain de polo en ṣafar 873 / août 1468 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 204) ; en ṣafar 874 / août 1469 (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 38) ; en ḏū l-qaʿda 874 / mai 1470 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 221 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 45) et en ḏū l-ḥiǧǧa/juin (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl* f. 221) ; en ḏū l-ḥiǧǧa 877 / avril 1473 (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 87) ; en ḏū l-ḥiǧǧa 878 / avril 1474 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 252v) ; en rabīʿ I 884 / mai 1479 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 294v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 152) et en rabīʿ II/juin (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 295).

[18] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 310.

de Damiette [19]. Contrairement à Ibn Iyās, il n'accorde pas une ligne aux affrontements qui ont jalonné son règne que ce soit avec le *ḏūlqadiride* Šāh Suwār, avec Ḥasan Ṭawīl ou avec les Ottomans. Ces différentes guerres dont Qā'itbāy eut de la peine à sortir vainqueur et qui coûtèrent beaucoup d'argent et de vie humaines sont occultées par al-Ṣāliḥī. Sans doute ne voit-il pas l'intérêt de les évoquer dans cet ouvrage. Non seulement elles peuvent jeter une ombre sur le tableau, mais elles n'entrent pas directement dans le propos de l'auteur, car elles ne participent pas suffisamment à la glorification du défunt. Nous voudrions signaler que la biographie succincte qu'Ibn Sibāṭ consacre à Qā'itbāy, est uniquement axée sur ses faits militaires. Il consigne : « Le 15 ḏū l-qaʿda (*sic !*) 901 est mort al-Malik al-Ašraf Qā'itbāy b. ʿAbd-Allāh, le dernier des rois justes, celui qui s'est emparé de Šāh Suwār et qui l'a pendu, qui a battu les armées ottomanes (*ʿasākir al-rūm*) à deux reprises, qui est allé au devant de l'armée d'Orient (allusion à Ḥasan Ṭawīl) et qui a étendu la puissance des Mamelouks. Après lui, son fils lui a succédé [20]. »

Qā'itbāy était un homme pieux. C'est un des aspects de sa personnalité qui a le plus marqué les deux auteurs. Il suffit pour s'en convaincre d'énumérer les qualificatifs qui lui sont décernés. Outre le titre d'*imām* qui entre dans l'appellation officielle des sultans mamelouks [21], Ibn Iyās le dit *al-ʿābid* (qui adore Dieu, qui lui rend culte), *al-nāsik* (le dévot, le pieux). Ibn al-Šiḥna pour sa part le qualifie de *zāhid* (celui qui vit dans l'abstinence), de *ʿābid*, de *ṣā'im* (celui qui jeûne), de *qā'im* (celui qui est debout), de *šāhid*, de *ḥāǧǧ* [22]. Par ailleurs, cette religiosité s'est exprimée à travers l'institution de l'anniversaire de la naissance de Sayyida Nafīsa, en rabīʿ I 889 / mars 1484. Cette fête fut appelée le *mawlid al-Ḫalīfa* [23]. Ibn Iyās ajoute encore dans sa nécrologie qu'il aimait se consacrer à l'étude et qu'il lisait beaucoup. On sait également qu'il est l'auteur de litanies pieuses qu'on récitait dans les mosquées sous les Ottomans, toujours d'après notre homme.

Comme tout individu respectueux de la religion, Qā'itbāy se devait de faire le bien. D'ailleurs, Dieu ne prescrit-il pas d'ordonner le bien et d'interdire le mal ? Le souverain ne faisait ici qu'obéir à son commandement [24]. Les auteurs ne manquent pas de rappeler les diverses occasions où il a laissé libre cours à sa générosité, signifiant ainsi qu'il a respecté les enseignements coraniques ; cet aspect est toutefois à nuancer, ainsi que nous le verrons plus tard. Cependant, il faut reconnaître que c'est un domaine dans lequel il a été particulièrement actif. Il s'est généralement préoccupé de ceux qui étaient dans une misère extrême ; « cela se savait et sa popularité y gagnait ». Et en effet, les auteurs signalent ses bonnes actions avec régularité : ce fut notamment le cas lorsqu'en muḥarram 875 / juin 1470 [25], et en ǧumādā II 876 / novembre 1471, les déshérités bénéficièrent des libéralités sultaniennes [26]. En šaʿbān 876 / janvier 1472, le sultan disposa d'environ 800 dinars en faveur des indigents et des débiteurs [27]. En ḏū l-ḥiǧǧa 881 / mars 1477, il fit distribuer aux pauvres (*fuqarā'*) logés à al-Azhar environ 1000 dinars [28] et en rabīʿ II 890 / avril 1485, il eut des largesses

[19] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 310.
[20] Ibn Sibāṭ, *Tāriḫ*, Tripoli, 1993, II, p. 909.
[21] E. Tyan, *Institutions du droit public musulman : sultanat et califat* II, Paris, 1964, p. 200-201.
[22] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 31, 43.
[23] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 206.
[24] Cf. J.-Cl. Vadet, *Les idées morales de l'islam*, p. 8-9.
[25] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 223v.
[26] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 362.
[27] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 68.
[28] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 274v, 278 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 124.

envers les nécessiteux [29]. Ibn Iyās relate dans son ouvrage deux anecdotes qui devaient circuler au Caire et qui sans aucun doute contribuèrent à la bonne réputation du sultan. Ainsi, en šawwāl 876 / mars 1472, un menuisier qui travaillait dans une caserne de la Citadelle tomba d'un endroit élevé et se tua sur le coup. Il laissait dans la misère une femme et des enfants qui vinrent solliciter la générosité du souverain. Celui-ci leur fit verser cent dinars, leur fournit un linceul en toile de Baʿlabakk et leur donna 3 *ašrafī* pour les frais des funérailles [30]. L'autre histoire concerne des quadruplés nés en ḏū l-ḥiğğa/mai : le père, qui était pauvre, apporta ses enfants au sultan qui lui fit donner 10 dinars et cinq *ardab* de blé [31]. Ibn Iyās signale de plus « qu'il avait confiance dans les soufis ». Aussi, en šawwāl 879 / février 1475, il fit don de 700 dinars au *šayḫ* Amīn al-dīn al-Aqsarāyī pour le défrayer des frais du pèlerinage qu'il entreprenait [32]. Plus tard, en muḥarram 891 / janvier 1486, le sultan qui se rendait au mausolée d'al-Ẓāhir Barqūq pour se rendre compte de ses ressources, ordonna d'améliorer le sort des soufis [33]. Le sultan était intéressé par le soufisme. D'ailleurs, il avait reçu du *šayḫ* ʿAbd al-Qādir al-Dašṭūṭī l'éducation spirituelle des soufis [34]. On notera qu'en šawwāl 874 / avril 1470, il fit commencer les travaux de son mausolée au désert, ce devait être une mosquée à *ḫuṭba*. Il stipula que des soufis devaient y être présents dans l'après-midi, il prévit donc la construction de cellules pour eux ; mais également l'édification d'un abreuvoir, d'une citerne et la fondation de nombreuses annexes destinées à des œuvres charitables [35]. En raǧab 879 / novembre 1474, le monument fut inauguré et le sultan procéda à la nomination du personnel. Il annonça alors les traitements prévus ainsi que les rations de pain, d'huile et de savon et d'autres denrées qui seraient distribuées [36]. On est cependant en droit de se demander si l'établissement de soufis n'était pas une façon de justifier cette construction. En effet, al-Qaramānī fait part de son étonnement face à cette construction quand il consigne : « Il a un mausolée magnifique (*mašhad ʿazīm*), tel qu'aucun roi n'en a eu avant lui [37]. »

Ibn Iyās mentionne également « qu'il honorait les savants », mais également les *fuqahā'* qui eurent droit en ramaḍān 876 / février 1472 à des robes d'honneur et à de l'argent. Le chroniqueur affirme que cette coutume continua chaque mois de ramaḍān pendant tout le règne de Qā'itbāy [38]. En fait, il semble bien que cela n'ait pas été une règle générale, car notre auteur consigne qu'en ramaḍān 892 / août 1487, si certains *fuqahā'* reçurent de l'argent – mais ils n'eurent que la moitié de la somme allouée ordinairement –, les autres durent se contenter de robes d'honneur. Le motif évoqué est l'avarice du souverain (« le sultan était devenu très avare [39] »). Nous reviendrons ultérieurement sur ce trait de caractère qu'Ibn Iyās se plaît à dénoncer mais qu'al-Ṣāliḥī tait soigneusement.

[29] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 353.
[30] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 70.
[31] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 236 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 72.
[32] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 261 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 104.
[33] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 225
[34] Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, 1995, en particulier le chapitre intitulé : Mamelouks et Ottomans : un intérêt partagé pour le soufisme, p. 120-128.
[35] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 45.
[36] *Ibid.*, III, p. 100.
[37] Al-Qaramānī, *Aḫbār al-duwal* II, p. 320.
[38] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 68-69. En ramaḍān 877 / février 1473 des bourses furent distribuées aux *fuqahā'* (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 83), puis en ramaḍān 880 / décembre 1475 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 269) ainsi qu'en ramaḍān 881 / décembre1476 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 274 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 122).
[39] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 243. Doit-on lire *faqīh* (jurisconsulte) ou *fiqīh* (maître d'école) ? C'est cette dernière acception que l'on trouve dans la traduction de G. Wiet, *Histoire des Mamelouks circassiens*, Paris, 1945.

Comme ses prédécesseurs, Qā'itbāy n'a eu de cesse d'affirmer son autorité de tutelle sur les Lieux saints du Ḥiğāz en tant que protecteur naturel ; d'ailleurs n'était-il pas leur serviteur (*ḫādim al-ḥaramayn al-šarīfayn)* ? Mais il faut souligner que cette préoccupation constante ne fut pas uniquement politique mais également religieuse. En tant que protecteur, Qā'itbāy devait assistance aux Chérifs mais également à toute la population. Il fit le pèlerinage, et ce fut pour lui l'occasion de montrer sa générosité, de faire l'aumône (*ṣadaqa)*. Al-Qaramānī insiste sur l'importance de ce déplacement car, selon lui, le souverain fut le premier parmi les Circassiens à l'effectuer, ce que confirme Suyūṭī [40]. En šawwāl 884 / décembre 1479, il fit distribuer d'importantes sommes d'argent aux habitants (*taṣaddaqa ʿalā ahl al-ḥaramayn bi l-kaṯīr* [41]) mais également en ḏū l-ḥiğğa 884 / février 1480 lors du pèlerinage à La Mekke [42]. Puis alors qu'il se trouvait à Médine, en muḥarram 885 / mars 1480, ce furent 5 000 dinars selon Ibn Iyās ou 8 000 d'après Ibn Ṭūlūn qui furent partagés entre les pauvres [43]. Les crises économiques qui frappèrent continuellement l'Égypte n'épargnèrent pas le Ḥiğāz qui connut également de sévères disettes. Aussi, en rabīʿ I 885 / mai, Qā'itbāy fut-il obligé de voler au secours des habitants de Médine en leur faisant parvenir 60 000 dinars provenant de sa fortune personnelle. Il constituera en *waqf* des immeubles du Caire, leurs revenus devant servir à une distribution quotidienne de blé, de pain, d'huile et d'autres denrées [44]. Les auteurs mentionnent avec précision mais également avec une certaine fierté les envois de blé vers le Ḥiğāz et vers la Palestine. Pour clore cet aspect de la question, nous citerons Ibn al-Šiḥna qui a écrit à son propos : « Il a fait le bien et l'aumône sans compter [45]. »

Cependant, le signe manifeste de cette grande piété, nous le retrouvons essentiellement dans une liste impressionnante de constructions religieuses. En menant à bien ces entreprises, Qā'itbāy n'était pas uniquement préoccupé par la félicité éternelle qui récompense le croyant ; ce n'était pas un acte égoïste, celui-ci s'adressait à l'*umma* car : « Quand les princes musulmans accomplissent leurs actes de piété selon l'esprit de l'islam, ils édifient fort leurs sujets [46]. » Toutes les biographies qui lui ont été consacrées insistent sur ce point et ce n'est pas tant l'instruction des sujets qui est recherchée ici, même si c'est une tâche qui est loin d'être négligeable, mais avant tout celle de son fils Muḥammad. Les auteurs lui suggèrent, et al-Ṣāliḥī en particulier, sans le dire ouvertement, d'imiter son père dans ce domaine. Qā'itbāy a bâti ou rénové pendant tout son règne sur tout le territoire de l'Empire ainsi qu'aux Lieux saints [47]. La liste des édifices est longue et aucun souverain n'a autant construit, quand bien même on considère la longueur de son règne. Cette fièvre du bâti a frappé l'esprit des auteurs au point que les constructions constituent l'essentiel de la courte biographie qu'Ibn al-Šiḥna a consacrée au défunt souverain. « Il a, écrit-il, construit des madrasas et des mosquées quasiment dans toutes les villes, il a édifié une grande madrasa à La Mekke, il a reconstruit le

[40] Al-Qaramānī, *Aḫbār al-duwal* II, p. 319 ; Suyūṭī, *Tāriḫ al-ḫulafā'*, Beyrouth, 1997, p. 609.

[41] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 899.

[42] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 299v et 300.

[43] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 161 ; Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 6.

[44] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 164-165.

[45] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 44.

[46] Cf. J.-Cl. Vadet, *Les idées morales de l'islam*, p. 6.

[47] Cf. D. Behrens-Abouseif, « Qā'itbāy's Madrasahs in the Holy Cities and the Evolution of Ḥaram Architecture », *Mamlūk Studies Review* 3, 1999, p. 129-141. Il fit également construire à La Mekke un superbe *minbar* qui fut inauguré en ḏū l-ḥiğğa 880 / mars 1476 ; cf. Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 856.

Ḥaram al-Nabawī après l'incendie, il a bâti une grande madrasa à Jérusalem [48], et il a également ordonné la construction d'un grand nombre de mosquées grandes et petites, [une quarantaine selon al-Ṣāliḥī (*masāǧid* et *ǧawāmiʿ*)], de madrasas et de *ribats* [49]. » Pour leur part, Ibn Iyās et al-Ṣālihī, s'ils évoquent bien entendu les bâtiments religieux et les biens constitués *waqf* qui devaient permettre leur fonctionnement, insistent également sur l'architecture civile et rappellent les frais engagés pour les ponts, les enceintes et les forteresses mais aussi l'entretien des villes, des citadelles, des places frontières / des ports (*ṯuġūr* ?), des rivages, des ponts et des gués. Tous deux mentionnent les deux grandes œuvres d'architecture militaire qui ont provoqué l'admiration des contemporains, à savoir la tour de Rosette mais surtout le fort d'Alexandrie. ʿAbd al-Bāsiṭ place cette dernière construction en tête de sa liste, il signale également la reconstruction de la mosquée des Umayyades de Damas partiellement détruite après un incendie ainsi que celle du grand *iwān* de la Citadelle [50]. Quant à Ibn Iyās, il ajoute à la fin de sa propre énumération déjà fort longue et détaillée : « Nous laissons de côté de nombreux édifices dont l'utilité fut incontestable [51]. » Al-Ṣāliḥī rappelle que le sultan s'est constamment préoccupé du pèlerinage, en finançant les travaux de la source de ʿArafāt et en entretenant la route qui conduit au Ḥiǧāz.

[48] En raǧab 880 / octobre 1475, le sultan visite Gaza, Jérusalem et Hébron et il inspecte les établissements religieux qu'il y a fait construire ; cf. Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 863. En ǧumādā II 890 / juin 1485 eut lieu l'inauguration de la madrasa construite à Jérusalem ; cf. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 218 et également M.H. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem. An Architectural Study*, Londres, 1986.

[49] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 43-44. Pour illustrer le propos de l'auteur, voici quelques exemples de constructions religieuses : en ḏū l-qaʿda 874 / mai 1470, la mosquée al-Ḥayf fut achevée ainsi que les réparations de la mosquée ʿAyn Ḥulaiṣ. La mosquée Namira connue sous le nom de mosquée d'Ibrāhīm fut aussi terminée (Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 811). En šaʿbān 883 / octobre 1478, Qā'itbāy se rendit à Qurain, puis à Ḫaṭṭāra et il inspecta les travaux de la mosquée, de la fontaine ainsi que de l'abreuvoir dont il avait ordonné la fondation (Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 904 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 149). En ṣafar 886 / avril 1481, au cours d'une promenade dans les environs de Ḫānqah, le sultan remarqua un terrain près du pont d'al-Marǧ wa l-Zayāt et ordonna d'y construire une *zāwiya*, un abreuvoir et une fontaine (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 321v ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 181). En rabīʿ II 886 / mai 1481, à Rauda, le sultan ordonna de reconstruire la mosquée qui se trouvait en face de Manšiya car elle était en ruines. Achevé en 888/1483, cet édifice reçut dès lors le nom du sultan (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, 182). En ramaḍān 886 / octobre 1481, le mausolée de l'émir Yašbak qui était resté inachevé à cause de la mort de ce dernier est terminé sur son ordre (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 189). En šawwāl 891 / août 1486, la madrasa qui a été ajoutée à la mosquée de Rawda est terminée (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 355v). En raǧab 896 / mai 1491, la mosquée de Rawda est achevée (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 283), le sultan l'inspecta en ḏū l-ḥiǧǧa/octobre (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 313 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 191). En ǧumādā I 899 / février 1494, des immeubles et une fontaine furent édifiés dans les alentours de la porte de Qarāfa ; une mosquée à *ḫuṭba* fut élevée à l'extérieur de la porte, elle était superbe et fut très utile aux habitants du quartier (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 300). L'événement se place en ǧumādā II/mars pour Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 855 et ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 268).

[50] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Nuzhat al-asāṭīn*, p. 143-146.

[51] Il ordonna également divers travaux d'utilité publique. En ḏū l-ḥiǧǧa 875 / juin 1475, on commença les travaux de restauration du grand portique de la Citadelle que le sultan avait ordonné de réparer et de remettre à neuf. On dépensa environ 20 000 dinars (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 228 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 60-61). En rabīʿ II 886 / mai 1481, Qā'itbāy décida de réparer la salle intérieure du Nilomètre et de consolider les fondations de l'édifice (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 182). En ḏū l-qaʿda 897 / août 1492, la réfection de l'hippodrome d'al-Nāṣir eut lieu (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 292-293). En ǧumādā I 899 / février 1494, la porte de Qarāfa fut remise à neuf (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 300). En šaʿbān 874 / février 1470, on acheva la fontaine fondée par le sultan dans la rue des fripiers, dans le quartier de Taḥt al-rabʿ (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 219 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 43). En raǧab 876 / décembre 1476, le sultan visita une fontaine près d'Abū Rabʿal dont il aurait financé la construction mais les auteurs ne semblent pas sûrs du lieu exact (Ṣayrafī, *Inbāʾ*, p. 387 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 233). En ḏū l-ḥiǧǧa 884 / février 1480, l'immeuble fondé par le sultan sur la colline du Kabš fut achevé (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 296v ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 160). Il semblerait qu'il ait ordonné au même endroit la fondation d'un second bâtiment dont il vérifie l'avancement des travaux en muḥarram 885 / mars. Il profite de sa venue pour inspecter la fontaine qu'il avait fondée à l'entrée du petit marché de ʿAbd al-Munʿim, près de la place Rumaila (Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 164). Lors de son périple en Syrie, Qā'itbāy ordonna que l'on construise à Sa'ssa un *ḫān* à l'endroit où il avait passé la nuit (Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 89).

Pèlerinage, voyages en Égypte ou tournées d'inspection en Syrie-Palestine, tous ces déplacements furent l'occasion pour le sultan de montrer son attachement à l'islam mais ce fut également pour lui l'opportunité de faire de bonnes actions. ʿAbd al-Bāsiṭ et Ibn Iyās, qui relatent son périple en Syrie-Palestine, n'oublient pas de consigner que « tout le long du trajet, le sultan avait accompli de nombreuses œuvres de bienfaisance [52]. » D'après eux, il distribua à Jérusalem et Hébron 6 000 dinars sous forme d'aumônes et il fit cesser les pratiques abusives [53]. La description, que nous a laissée à propos de ce déplacement Ibn al-Ǧīʿān, est elle aussi éloquente. L'auteur ne tarit pas d'éloges sur la conduite de son maître qui sut se montrer particulièrement généreux. Ainsi, au départ, sur la route de Ṣafad après avoir visité les tombeaux de *šayḫ* à Sudūd, il prodigua de bonnes paroles suivies de largesses. Puis, en arrivant à Ḥamā, Qā'itbāy ordonna que mille dinars soient employés à la réparation du sanctuaire de Zayn al-ʿĀbidīn, père de Sayyida Nafīsa. Enfin, lors de sa visite au sanctuaire de Šuʿaib, il octroya des subsides à ses serviteurs [54].

Mais être un bon croyant, c'est également ne pas pressurer la population et surtout abroger les taxes (*mukūs*) et supprimer les injustices (*maẓālim*). Lors de son arrivée sur le trône, en raǧab 872 / janvier 1468, Qā'itbāy animé de bonnes intentions, promulgua un édit abrogeant la taxe mensuelle perçue au bénéfice du *muḥtasib*, laquelle procurait environ 1 000 dinars par mois. Malheureusement pour ceux qui devaient s'en acquitter, cette suppression fut de courte durée [55]. Quelques années plus tard, en rabīʿ II 875 / septembre 1470, le sultan fit annoncer la suppression de plusieurs impôts notamment les droits de douane de Qaṭya, les taxes sur le natron et le bois perçues dans la Buḥayra et quelques autres en Égypte et à Djedda. « Cette mesure lui attira les sympathies populaires » écrit Ibn Iyās qui ne précise pas si ces décisions furent, comme la précédente, peu longtemps appliquées [56]. Quand il s'arrêta à Tripoli, au mois de ǧumādā II 882 / septembre 1477, il fit remise aux habitants de l'impôt sur les tanneries ; puis à Alep, il décréta l'abrogation des droits sur les savonneries de la ville et du monopole des marchands de savon ; et enfin à Damas, ce fut l'abolition du monopole des khans et des impôts sur le bois sec que l'on ramassait pour brûler et sur la paille, et sur d'autres produits non précisés. Et sans doute pour prouver à la population qu'il s'agissait de décisions fermes, le vendredi 7 ramaḍān/décembre, il envoya des hérauts pour l'en informer et fit graver le décret dans le marbre de la mosquée des Umayyades [57]. On est en droit de se demander si toutes ces décisions ont été toujours respectées. En effet, on voit mal comment le Trésor, constamment à court d'argent, pouvait se passer de telles ressources, même si elles étaient anti-coraniques.

Ibn Iyās est le seul à dénoncer ce qu'il nomme « les mauvaises actions de Qā'itbāy », ses actes répréhensibles. Aussi, nous fait-il part de son étonnement quand à deux reprises après avoir pris des mesures injustes, d'abord en ramaḍān 874 / mars 1470, une proclamation sultanienne avertit les réservistes qui avaient dû payer pour avoir un remplaçant, qu'ils

[52] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 296v ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 160.
[53] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 863 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 112.
[54] Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 50-51, 78, 93.
[55] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 7-8.
[56] Ṣayrafī, *Inbāʾ*, p. 220 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 225 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 54.
[57] Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 56, 70, 87.

pouvaient se faire rembourser la part perçue par la cassette sultanienne [58]. Puis, lorsqu'en šaʿbān 875 / janvier 1471, le sultan restitua à un grand nombre de gens l'argent qu'il leur avait confisqué [59].

En effet, il faut à ce stade de notre étude rappeler que dans de nombreuses circonstances, Qā'itbāy s'est emparé des biens d'autrui. Ibn Iyās signale qu'il est en partie excusable car il a dû financer de nombreuses expéditions militaires (seize campagnes au total) qui furent très onéreuses. Il affronta successivement Šāh Suwār, Ḥasan Ṭawīl et les Ottomans. Le souverain sut toujours trouver l'argent nécessaire, mais à quel prix ! Les extorsions virent le jour dès le début de son règne. Il faut dire à la décharge de Qā'itbāy que lorsqu'il arriva sur le trône, son prédécesseur Ḫušqadam lui léguait d'une part une situation financière désastreuse, (le Trésor était vide) et de l'autre, une situation extérieure conflictuelle. Il fallait rapidement mettre un terme à la rebellion du « vassal » Šāh Suwār [60]. En conséquence, en raǧab 872 / janvier 1468, le sultan obligea les fonctionnaires civils à payer sur le champ une forte somme d'argent, qui serait affectée au paiement des primes allouées aux troupes mobilisées [61]. La mesure fut répétée en ǧumādā I 876 / octobre 1471 [62], puis en ǧumādā II 891 / mai 1486 [63]. En raǧab 892 / juin 1487, le *muḥtasib* fut chargé de taxer les principaux négociants avec comme motif la coopération à l'effort de guerre [64]. En rabīʿ I 893 / février 1488, les communautés juive et chrétienne furent mises à contribution [65]. Enfin, en ǧumādā I 896 / mars 1491, les provinces furent sollicitées à leur tour. Le sultan envoya des décrets aux gouverneurs de Damas, d'Alexandrie et de Damiette leur enjoignant de convoquer les différents notables afin de les inviter à participer à l'effort de guerre [66]. On comprend mieux dans un tel climat les craintes d'une population vivant constamment dans l'angoisse des futures spoliations [67].

Si l'effort de guerre constitua un prétexte valable et qui, nous l'avons signalé, fut compris et admis par tous, le chantage quasi continuel exercé par les troupes toujours plus avides d'argent constitua un autre motif de dépossessions. Ne pouvant ponctionner continuellement les mêmes individus, Qā'itbāy décida de faire faire des économies à l'État en réduisant petit à petit d'une part la liste des ayants droit (pensionnés à divers titres) et de l'autre les quelques subsides qu'on leur distribuait. Il s'en prit alors, soit aux réservistes (*awlād al-nās*), qui ne partant pas à la guerre devaient y participer d'une manière ou d'une autre, soit, et cela peut paraître plus surprenant, aux fonctionnaires religieux. Même si cette mesure les choquait, ces derniers ne pouvaient trouver à redire sans remettre en cause leur attachement à la défense du territoire et au maintien de l'ordre. Qui plus est, ils n'eurent pas le choix quand, en ṣafar et en rabīʿ I 873 / mai-juin 1468, Qā'itbāy priva de son propre chef les réservistes ainsi que certains fonctionnaires religieux de leurs soldes et traitements [68]. L'année 873 fut vraiment une année noire car, toujours en rabīʿ I, l'émir vizir Yašbak prit des mesures

[58] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 219v-220 ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 43.
[59] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 56.
[60] Dans les faits, Bilbāy et Timurbuġā ont succédé à Ḫušqadam, mais ils ne totalisent à eux deux que quatre mois de règne (de rabīʿ I à raǧab 872 / septembre 1467 à janvier 1468). Ils n'ont rien eu le temps d'entreprendre.
[61] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 199 et 199v ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 8.
[62] Ṣayrafī, *Inbāʾ*, p. 344-345.
[63] Al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 113.
[64] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 242.
[65] *Ibid.*, III, p. 248.
[66] *Ibid.*, III, p. 281.
[67] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 204v.
[68] Ṣayrafī, *Inbāʾ*, p. 16 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 204 et 204v ; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, III, p. 20, 22.

pour supprimer les rations de viande allouées à un grand nombre de réservistes, aux religieux et aux femmes [69]. Le mois suivant, en rabīʿ II, le sultan annonça son intention d'éliminer du service des pensions les vieux soldats et les femmes. Il prétexta le déficit du Trésor et la ruine du pays. Et, continue Ibn Iyās, qui semble sidéré par l'argumentation développée par le souverain, « il termina en disant qu'il désirait la mort pour être délivré de ses soucis. Il opérait des suppressions selon son bon plaisir, et fut le premier sultan qui agit de la sorte [70] ». L'année se termina comme elle avait commencé sur un nouveau train de mesures. En ḏū l-qaʿda / juin 1469, le sultan raya de la liste des participants à la distribution des bêtes égorgées les fils de Mamelouks, les *fuqahā'*, les femmes et même les princesses ainsi qu'un certain nombre de soldats [71]. Des années plus tard, en rabīʿ II 894 / mars 1489, on réduisit la solde des réservistes qui n'avaient pas pris part à la dernière campagne [72] et en ṣafar 896 / novembre 1490, on supprima carrément les traitements d'environ 80 hommes, trop vieux, invalides ou infirmes. Cette mesure fut l'objet de vives critiques car c'était faire peu de cas de leurs services passés [73].

Les années qui vont suivre furent également des périodes difficiles pour la population qui vécut dans l'attente de la nouvelle mesure d'extorsion. Dès raǧab 893 / juin 1488, on préleva un cinquième du fermage sur les dotations territoriales pour équiper un corps de cavalerie bédouin [74]. En rabīʿ II 894 / mars 1489, un impôt équivalent à deux mois de loyer fut demandé aux propriétaires d'immeubles [75]. Enfin, en rabīʿ II 896 / février 1491, les mesures concernant les taxes sur les propriétés, adoptées le mois précédent pour la ville du Caire, furent appliquées également à Alexandrie, à Damiette et en Syrie. Le sultan ne semble pas avoir été sensible aux répercussions que pouvaient entraîner de telles décisions. Par exemple, à Alexandrie, l'hôpital ne put assurer sa mission d'assistance auprès des orphelins et des pauvres pendant cinq mois ; quant aux mosquées et aux madrasas, elles ne purent ni verser aux soufis leur pension ni distribuer d'aumônes [76]. Dans le contexte économique de l'époque, ces mesures si elles contribuaient à l'appauvrissement de tous, augmentaient également le nombre des nécessiteux.

Mais le sultan ne se contenta pas de mesures collectives pour se procurer de l'argent, il s'en prit aux particuliers, et le premier a en faire les frais fut le calife al-Mustanǧid. En ḏū l-qaʿda 872 / juin 1468, Qā'itbāy s'empara du village d'Imbāba, qui était compris dans ses dotations foncières depuis le début du règne de Mu'ayyad Aḥmad et il le donna à Ǧānībak Ḥabīb ; peu de temps après, l'île Sābūnī passa à l'un de ses Mamelouks [77]. L'année suivante, ce fut le tour des administrateurs civils au nombre desquels figurèrent Maǧd al-dīn al-Baqarī et Šaraf al-dīn b. Kātib Ġarīb. En šaʿbān 873 / février 1469, on les arrêta en vue de leur extorquer de l'argent. Le premier fut condamné à une amende de 5 000 dinars ; le second invoqua son incapacité assurant qu'il ne possédait rien. Il était malade, cependant le sultan le fit tout de même emprisonner dans la Citadelle [78]. Les femmes possédant quelque fortune ne

[69] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 16 et 23 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 22-23.
[70] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 38 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 24.
[71] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 33 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 33.
[72] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 262.
[73] *Ibid.*, III, p. 277.
[74] *Ibid.*, III, p. 253.
[75] *Ibid.*, III, p. 262.
[76] *Ibid.*, III, p. 280.
[77] *Ibid.*, III, p. 13.
[78] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 56 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 209v-210 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 29.

furent pas non plus épargnées et en ḏū l-ḥiğğa 874 / juin 1470, c'est à la mère de Yūsuf b. Kātib Ğakam que l'on s'en prit sans état d'âme [79]. Même les pauvres gens dans les cas extrêmes furent également mis à contribution. Ibn Iyās relate une anecdote qui montre bien la rapacité mais également le peu de cas que faisaient les exécuteurs des situations individuelles. En rabīʿ I 896 / janvier 1491, une femme qui ne pouvait payer la taxe dut abattre un arbre qu'elle avait dans son jardin et qui lui offrait une ombre bienfaisante en été, afin de pouvoir s'en acquitter. L'auteur porte un jugement sévère sur le sultan et il note : « Ce fut un des actes les plus criminels de Qā'itbāy, encore lui pardonnerait-on si cet argent avait été employé d'une façon utile mais il fut dépensé stupidement et en pure perte [80]. »

Cette dernière réflexion d'Ibn Iyās nous amène à nous pencher sur le bien-fondé réel de ces demandes d'argent ou de ces spoliations répétées. Selon notre auteur, certes les guerres ont coûté cher, et il annonce le chiffre exorbitant de 7 065 000 dinars. Il a fallu aussi à maintes reprises calmer les velléités de révoltes des recrues à coup de dons ; néanmoins, reconnaissons que Qā'itbāy a souvent été faible avec l'armée et avec ses émirs, mais également que le chantage a été exercé de part et d'autre. En attendant, tout l'argent ainsi confisqué a-t-il été utilisé à bon escient ? La création d'un corps de cavalerie bédouin resta lettre morte et pourtant ce fut le prétexte invoqué pour prélever une taxe pendant deux ans [81]. On observe un phénomène similaire en ramaḍān 901 / mai 1496. Qā'itbāy a extorqué de l'argent pour payer l'armée qui devait partir combattre les Ottomans. Or il n'y a pas eu de conflit. Le sultan ne restitua pas l'argent à leurs propriétaires, mais il le distribua aux émirs et à l'armée. L'auteur regrette qu'il n'ait pas rendu aux individus ce qu'il leur avait pris comme l'avait fait Barsbāy en son temps. Il critique sévèrement le souverain qui a lésé la population tout entière par ses extorsions et n'en a pas utilisé le produit dans l'intérêt général [82].

Ces diverses actions, Ibn Iyās les qualifie « d'initiatives blâmables » dans la notice nécrologique où il rappelle quelques-uns des agissements répréhensibles du sultan. Il faut donc remarquer que si notre auteur ne ménage pas ses louanges, il peut se montrer également fort acerbe vis-à-vis de Qā'itbāy et il fait preuve d'une remarquable lucidité à son égard. Ainsi, peut-on compiler une série de remarques fort peu amènes à son égard. Le mois de ḏū l-qaʿda 872 / juin 1468 symbolise pour lui le mois où « le sultan inaugura la série de ses actes arbitraires [83] ». En rabīʿ II 873 / octobre 1468, alors que Qā'itbāy supprime les pensions ordinairement versées aux vieux soldats et aux femmes, il considère que « le sultan opérait des suppressions selon son bon plaisir ; c'est le premier a avoir agi de la sorte [84] ». En muḥarram 892 / décembre 1486, il estime que Qā'itbāy qui vient de décider de nouvelles confiscations « est en train de devenir un tyran injuste ». Et finalement, en muḥarram 901 / septembre 1495, il note que le sultan en imposant une taxe sur la vente des céréales a un comportement inique [85]. Si Qā'itbāy ponctionna les populations, il est parfois difficile de savoir si c'était pour un besoin réel ou si son amour de l'argent ne l'amenait pas à thésauriser outre mesure. C'est

[79] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 228 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 46-47.
[80] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 279.
[81] *Ibid.*, III, p. 253.
[82] *Ibid.*, III, p. 320.
[83] *Ibid.*, III, p. 13.
[84] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 38 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 24.
[85] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 315.

un trait de caractère qu'Ibn Iyās dénonce violemment quand il relate : « Il était dominé par un amour immodéré de l'argent et convoitait l'avoir d'autrui. » Est-ce cet « amour de l'argent » qui le poussa pendant son sultanat à supprimer des manifestations jugées trop onéreuses [86] ? Quoi qu'il en soit, Qā'itbāy a fait preuve tout au long de son règne d'une grande rapacité, « rapacité qui augmenta de jour en jour au point de devenir intolérable [87] ». Ibn Iyās déplore fortement cette attitude car sans cela, « ce sultan aurait été et de loin le meilleur de tous les souverains circassiens », et il renchérit : « S'il n'y avait eu son immense cupidité, il aurait été sans contredit le meilleur, le plus noble des sultans circassiens. »

Nous venons de voir quelles furent les pratiques d'un souverain toujours à court d'argent, du moins prétendant parfois l'être. Al-Ṣāliḥī et Ibn Iyās l'évoquent également comme ayant été un homme juste. Le premier consigne qu'il appliquait rigoureusement la Šarīʿa envers les gens du bas-peuple (les *ġawġā'*), qu'il les appréhendait et les châtiait [88]. Et effectivement, on a dans les *Badā'iʿ*, de nombreux cas portés devant le sultan. À partir de šaʿbān 872 / février 1468, il lui arriva d'effectuer des tournées dissuasives la nuit avec des gardes [89]. Toujours selon al-Ṣāliḥī, il fut un ardent défenseur de l'honneur des femmes, des hommes pieux et des ulémas (individus sans défense ?). Notre auteur qui est sans aucun doute un homme de religion y est sensible, mais on remarquera que tous les autres sont passés sous silence ! Il est vrai que le voyage en Syrie fut encore pour le souverain l'occasion de jouer son rôle de juge lorsqu'une députation des gens du village de Sarmayn vint se plaindre de la façon dont ils étaient gouvernés par un émir de Syrie. Qā'itbāy décréta que son *iqṭāʿ* et d'autres biens seraient annexés à la *Ḏaḫīra* royale, gérée par le *ḫawāǧā* Muḥammad b. Ṣawwā. Cependant, l'émir dépossédé à cause de leurs plaintes reçut une compensation pécuniaire. L'auteur ne dit pas s'il a conservé son poste [90].

C'est dans ce même souci de justice que tout fonctionnaire ayant commis une faute était amené à comparaître devant le sultan pour rendre des comptes, quel que soit son lieu d'exercice. En raǧab 881 / octobre 1476, le *muḥtasib* de Damas Abū Bakr b. al-Naḥḥās est révoqué. On se saisit de lui, il est emprisonné dans la citadelle de la ville jusqu'à son départ pour l'Égypte. Le motif invoqué dans le *marsūm* sultanien était le suivant : Abū Bakr avait pratiqué la corruption dans l'exercice de ses fonctions [91]. Cependant, la conduite du prévôt des marchés semble avoir été fort répandue si l'on se réfère à Ibn Iyās qui note lors du décès de Zayn al-dīn ʿAbd al-Bāsiṭ b. al-Ǧīʿān survenu en ḏū l-qaʿda 889 / novembre 1484, que c'était un homme inaccessible aux pots-de-vin [92]. Cette attitude ne devait plus être fréquente, si bien que l'auteur se sent obligé de la mentionner. Il était tentant pour le fonctionnaire dont la mission était de percevoir de l'argent d'essayer d'en tirer profit.

Il est vrai que Qā'itbāy s'est distingué par une grande piété alliée à une défense sincère de la religion et du territoire de l'Empire. Si Ibn Iyās nous dépeint l'homme sans

[86] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 330.

[87] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 199 et 199v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 8.

[88] Dans certains cas, c'est le sultan lui-même qui dictait la sentence. Ainsi, en šawwāl 876 / mars 1472, il condamna un homme et une femme à la pendaison ainsi qu'en šawwāl 897 / février 1475, tandis qu'en ǧumādā I 878 / septembre 1473, un individu était fendu en deux sur son ordre ; cf. Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 70, 104-105, 92.

[89] *Ibid.*, III, p. 10.

[90] Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 74-75.

[91] Al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 78.

[92] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 213.

complaisance, avec ses côtés obscurs, al-Ṣāliḥī semble quant à lui se complaire dans les louanges dithyrambiques au point de terminer sa notice sur un appel à tous ceux qui sont convaincus de la bonté du défunt sultan. À ces derniers revient la tâche suprême de faire connaître le règne du souverain et d'invoquer son souvenir dans leurs prières. On remarquera que tous sont visés : religieux, émirs et civils.

Qu'Ibn Iyās consacre une longue notice nécrologique à Qā'itbāy n'est en soi nullement surprenant car l'auteur a fait de même pour les sultans précédents, simplement l'homme ayant régné longtemps et étant son contemporain, il a davantage d'informations à nous offrir. Nous avons signalé plus haut les quelques lignes qu'Ibn al-Šiḥna lui a consacrées. Toutefois, quand on lit al-Ṣāliḥī, on peut se demander quel est le bien-fondé de cette longue tirade subjective ? En fait, la suite de l'ouvrage permet de comprendre que si le monarque mérite d'être admiré, de passer à la postérité, c'est uniquement pour les actions que l'auteur nous a relatées. Nous verrons que certains des actes positifs prêtés à Qā'itbāy sont ensuite repris dans les conseils que prodigue al-Ṣāliḥī au jeune souverain. Il n'eut effectivement pas été très habile de la part de l'auteur de dénoncer ouvertement les travers du règne d'un père, surtout lorsqu'on s'adresse à son fils et successeur. Nous examinerons par la suite une série de recommandations qui constituent en quelque sorte un constat sur ce qui ne va plus dans l'Empire ainsi que les solutions préconisées par l'auteur.

2.2. Le sultan al-Nāṣir Muḥammad b. Qā'itbāy

2.2.1. *L'homme*

Ibn Iyās consigne dans les *Badā'iʿ,* qu'en šawwāl 887 / novembre 1482, la favorite du sultan, la circassienne Aṣalbāy, mit au monde un fils qu'on prénomma Muḥammad [93]. Tous les enfants que lui avait donnés Fāṭima, son unique épouse, étant décédés en bas-âge, ce garçon fut son seul héritier. L'auteur en donne un portrait physique fort flatteur. C'était un garçon de belle prestance et ayant le type arabe (*sic* ! sans doute parce que sa carnation était blanche). Si l'on en croit al-Ṣāliḥī, Muḥammad reçut une éducation soignée et dirions-nous classique : il avait lu et appris le Coran ainsi qu'il sied à tout jeune musulman, mais il avait également étudié les *ḥadīṯ*, les *faḍā'il* et l'*adāb*. Avait-il reçu une éducation militaire ? On serait tenté de le croire quand on lit sous la plume d'Ibn Iyās qu'il aurait dû recevoir un émirat de dix [94]. On ignore si, lors de son accession au trône, son éducation était terminée, mais nul doute qu'il savait lire et écrire. On comprend mal l'affirmation de cet auteur : selon lui, la signature du jeune sultan n'était pas assurée (?).

La fête de sa circoncision en raǧab 895 / mai 1490 fut célébrée comme il se doit avec faste [95] et lors de la première sortie du jeune prince hors de la Citadelle en ṣafar 899 / novembre 1493, le sultan accorda des gratifications aux soldats qui reçurent chacun cinquante dinars [96]. Si le chroniqueur accepte et même décrit avec plaisir la première festivité

[93] *Ibid.*, III, p. 197.
[94] *Ibid.*, III, p. 308.
[95] *Ibid.*, III, p. 271-272.
[96] *Ibid.*, III, p. 298.

(d'autres enfants ont été circoncis) ce fut donc une manifestation où tous furent conviés, on le sent nettement plus réticent dans le second cas. On peut s'interroger sur cette attitude, et d'abord pourquoi cette prime ? Est-ce que ce sont les recrues qui l'ont réclamée ? L'auteur n'en fait pas état. On comprend que « ces premiers pas dans le monde » aient représenté un événement, surtout pour l'enfant qui découvrait un autre univers, beaucoup plus coloré et divers que celui de la Citadelle relativement clos et protégé. Il ne semble pas par ailleurs que cette pratique ait été une habitude. Était-ce alors un moyen de créer un lien entre Muḥammad et les Mamelouks de son père ? Qā'itbāy songeait-il à ce moment-là qu'il pourrait lui succéder ? Une deuxième sortie est signalée en ḏū l-ḥiğğa 899 / août 1495, le jeune garçon a été convié chez l'*atābak* Azbak à l'occasion d'une soirée. Le banquet fut somptueux et Muḥammad reçut de nombreux cadeaux parmi lesquels figurent des Mamelouks. Il est intéressant de noter ici, même si on ignore de combien d'hommes il s'agit, que le jeune prince reçoit à l'âge d'environ douze ans des Mamelouks. Le second élément mentionné est que ce fut la première fois qu'il vit le Nil. Cette information nous permet sans doute de mieux comprendre le comportement ultérieur du sultan. Confiné dans la Citadelle durant toutes ses années d'enfance et une grande partie de son adolescence, il a dû par la suite apprécier la relative liberté de mouvement que lui octroyait sa fonction [97].

On ne sait trop comment père et fils s'entendaient, mais apparemment le caractère et la conduite de l'adolescent déplaisaient à son géniteur. C'est du moins ce que laisse entendre Ibn Iyās lorsqu'il consigne qu'en raǧab 900 / mars 1495, Qā'itbāy fut très en colère contre son fils, au point qu'il l'envoya vivre en disgrâce chez l'*atābak* Azbak. Selon lui, le garçon s'y trouvait toujours la veille de la mort de son père [98]. En fait, on peut se demander s'il ne s'agissait pas simplement d'un conflit de génération. Mais la durée de « l'exil » nous semble fort longue ; Qā'itbāy, la colère passée, a-t-il ensuite jugé prudent de le maintenir loin des désordres du palais car il ne pouvait ignorer les rivalités qui opposaient les grands émirs. D'autre part, le sultan vieillissant avait entrepris la construction d'un palais dans le quartier de la *birkat* al-Fīl pour son fils en ḏū l-qaʿda 895 / octobre 1490 [99] ; celui-ci fut achevé en ṣafar 899 / novembre 1493 [100]. Comment interpréter cette construction ? Doit-on y voir uniquement « une construction de plus » ? Un moyen pour éloigner son fils de la Citadelle ? Ibn Iyās a écrit que Qā'itbāy ne désirait pas que son fils lui succédât. On doit admettre qu'il a partiellement raison sinon pourquoi aurait-il ordonné de bâtir ce palais ? le prochain sultan résiderait comme ses prédécesseurs dans la Citadelle, siège du pouvoir. Il fallait donc assurer à l'unique descendant une résidence digne de son rang. On notera également qu'hormis la situation (nous sommes dans une zone résidentielle habitée par des notables, mais surtout agréable pendant la crue du Nil, période où les étangs sont remplis d'eau) rien n'est dit sur l'édifice lui-même. Aucun commentaire sur la grandeur et la beauté du bâtiment. Nous avons signalé précédemment que les constructions qu'elles soient religieuses ou civiles, sont légales quand elles sont opérées pour le bien des sujets, c'est-à-dire pour la communauté. Leur licéité n'est donc jamais remise en cause. Pourquoi

[97] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 305.
[98] *Ibid.*, III, p. 307-308.
[99] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 358 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 275.
[100] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 298.

Ibn Iyās signale-t-il cette construction aussi laconiquement ? La désapprouve-t-il ? Il l'a sans doute vue, voire visitée. La construction d'une résidence destinée à un fils de sultan nous semble une innovation curieuse. Rappelons que les descendants d'un souverain qui accèdent au pouvoir, puis le perdent, sont dans un premier temps soit exilés, soit assignés à résidence dans un lieu choisi par le nouveau maître de la Citadelle. Tous leurs déplacements sont soumis à son approbation.

Il est toutefois difficile de savoir si Qā'itbāy désirait ou non voir son fils arriver au pouvoir. Vieux « briscard » de la politique, il en connaissait les dangers. Déjà âgé, il savait qu'il devrait un jour quitter son poste. Il a sans doute comme tous les Circassiens caressé l'idée que son fils puisse régner, mais pragmatique et prévoyant il a peut-être essayé de lui assurer un avenir qui pouvait s'avérer différent.

2.2.2. *L'accession au trône*

Muḥammad accède au pouvoir le samedi 26 ḏū l-qaʿda 901 / 6 août 1496 à 4 heures du matin, le Lion était à 45º du levant, la Balance en ascendant et le Soleil à 23º dans le Lion [101]. Son père, qui était mourant, n'avait rien prévu pour sa succession, et peut-être ne désirait-il pas voir son fils lui succéder. C'est du moins ce que sous-entend Ibn Iyās dans la courte notice nécrologique qu'il consacre au jeune homme après son assassinat [102]. L'auteur ne manifeste aucun enthousiasme lorsqu'il nous fait part de l'élection du nouveau sultan. Il ne semble guère ému par les tambours qui retentissent alors dans la ville et ne s'associe pas aux cris d'allégresse qui fusent de toutes parts. L'attitude d'al-Ṣāliḥī et celle d'Ibn al-Šiḥna sont à l'opposé. Pour les deux hommes, c'est avant tout un jour et une heure heureux et bénis (*yaum saʿīd wa mubārak, saʿa saʿīda*). Al-Ṣāliḥī est intarissable sur cet événement porteur de bonheur, de félicité et d'espoirs. Il est vrai, ainsi qu'il le note, que la population craignant des désordres, fut soulagée car cette élection signifiait le retour au calme. Grande et sincère fut donc sa joie. Mais aux yeux de l'auteur, un autre élément fit de ce jour un jour particulier car ce 13 mésori la crue du Nil avait atteint une bonne hauteur après avoir stagné de nombreux jours. On pouvait lire dans cette concordance un présage de prospérité, voire un signe divin. Contrairement à ses confrères, Ibn al-Šiḥna ne mentionne pas la position des astres et relate avec sobriété la prestation de serment d'al-Nāṣir en présence du calife, des quatre grands *qāḍī*, de son oncle Qānṣūh et des émirs.

Rappelons qu'il ne semble pas que Muḥammad se soit porté candidat mais, comme il fallait bien désigner quelqu'un, les grands émirs qui ne savaient pas qui coopter parmi eux, jetèrent sur lui leur dévolu. De toute évidence, et ainsi que le voulait la quasi-tradition mise en place sous les Circassiens, Muḥammad avait été placé sur le trône pour quelques jours, voire quelques mois. Or, il s'avéra que le sort en décida autrement et que seule la mort lui ferait abandonner le pouvoir.

[101] *Ibid.*, III, p. 332-333.

[102] *Ibid.*, III, p. 403.

Muḥammad était très jeune puisqu'il n'avait que quatorze ans et quelques mois lors de son arrivée au pouvoir. Il est assez curieux de constater à quel point la description que nous donne Ibn Iyās de son court règne est radicalement différente de celles que nous ont laissées al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna. Pour le premier, on a presque l'impression que Muḥammad est responsable de tous les maux dont souffre l'Empire, et on est assez stupéfait du manque d'objectivité de l'auteur. Succéder à Qā'itbāy était difficile pour n'importe quel homme, vu l'envergure du défunt ; mais l'affaire était encore plus complexe quand on était son fils et de surcroît un adolescent qui n'avait pas été préparé à l'exercice du pouvoir. Il ne semble d'ailleurs pas que le père s'en soit préoccupé.

On va s'apercevoir que le jeune sultan ne correspond pas tout à fait au portrait qu'en dresse assez méchamment Ibn Iyās et on comprendra mieux les espoirs qu'il a pu susciter chez d'autres auteurs. Mais voyons d'abord quelle est la situation de l'Empire à la mort du patriarche.

2.2.3. *L'héritage de Muḥammad*

Il est inutile ici de revenir sur les aspects positifs du règne de Qā'itbāy que nous avons déjà abondamment évoqués. Nous nous bornerons donc à commenter les points qui nous semblent névralgiques, à savoir : les relations avec les puissances voisines, la situation intérieure et la situation économique.

Si on peut dresser un bilan positif du règne de Qā'itbāy, parce qu'il a su préserver, mais à quel prix, les frontières de l'Empire des divers dangers qu'évoque Ibn Iyās dans sa nécrologie, il faut néanmoins rappeler que les expéditions militaires ne se sont pas toutes soldées par des victoires et que la paix avec les Ottomans est fragile.

Sur le plan intérieur, la situation connaît des accalmies précaires. Les recrues sont quasiment constamment insatisfaites de leur solde, pour ne pas dire de leur sort – elles se verraient volontiers en « rentières des armes » – et ont désormais la « révolte facile ». Le moindre retard dans le paiement des soldes ou dans la distribution des rations provoque une mutinerie comme en ḏū l-ḥiğğa 872 / juin 1468 [103]. Les causes de cette attitude sont à chercher dans une formation écourtée et baclée et dans la disparition du sentiment de fidélité qui liait les premiers Mamelouks à leurs maîtres. Les recrues de cette période se sentent moins impliquées, moins concernées par la défense du territoire, et pourtant le danger est bien réel. Quand les auteurs parlent du gouvernement exemplaire de Qā'itbāy, ils oublient de mentionner quel a été le prix à payer, les chantages de part et d'autre, les menaces d'abdication…Rien qu'en 878, les recrues se sont révoltées à quatre reprises : en raǧab/novembre 1473, en šaʿbān/décembre, en ḏū l-qaʿda / mars 1474 et en ḏū l-ḥiğğa / avril 1474 [104].

Mais les soldats ne furent pas les seuls fauteurs de troubles ; les Bédouins se mirent également de la partie et il fallut mobiliser à maintes reprises une troupe récalcitrante avec

[103] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 17.

[104] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 249v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 92, 94-95.

mission d'aller rétablir l'ordre [105]. Preuve des difficultés que connaissait le pouvoir, en rabīʿ I 879 / juillet 1474, un nouveau soulèvement des recrues fut suivi de désordres causés par des Bédouins qui en šaʿbān/décembre infestèrent la route de Minyat et dévalisèrent les passants jusqu'aux abords du pont du Chambellan ! [106].

Que ce soient les rixes entre recrues ou les tentatives de révoltes, les années suivantes furent ponctuellement agitées [107] avec des périodes de crise aiguë comme en šaʿbān 890 / août 1485, où les Mamelouks incorporés se livrèrent à toutes sortes d'excès et s'emparèrent de toutes les montures ; les moulins furent alors obligés de fermer et le pain manqua dans les boutiques [108] ; ou en šawwāl 891 / septembre 1486 quand les recrues protestèrent contre la tarification de certaines denrées comme la viande, le pain et le fromage ; mécontentes, elles se ruèrent sur les greniers du sultan et des émirs et ce fut une véritable insurrection [109]. La situation fut également délicate lorsqu'en šawwāl 895 / août 1490, des troubles occasionnés par des esclaves éclatèrent au Caire ; le *wālī* eut beaucoup de mal à en venir à bout [110]. La lassitude finit par gagner le sultan vieillissant qui, en muḥarram 896 / novembre 1490, lorsque le bruit courut d'une révolte de Mamelouks, fit serment de se retirer sur le champ à La Mecque s'ils insistaient [111]. Le mois même de sa mort, en ḏū l-qaʿda 901 / juillet 1496, les recrues étaient à nouveau en ébullition et les émirs se déchiraient [112]. Et encore nous passons sous silence les problèmes survenus dans le reste de l'Empire. Par exemple, en ṣafar 885 / avril 1480, la révolte gronda à Hama, en ḏū l-qaʿda 896 / septembre 1491, ce fut à Alep et en šaʿbān 898 / mai 1493, le gouverneur de Damas reçut des pierres lors d'échauffourées [113]. On ne sait si Muḥammad avait conscience du danger réel que représentait la troupe, mais il y avait fort à parier qu'il allait connaître rapidement dans ce domaine des problèmes, le changement de souverain ne risquait en rien de modérer les appétits d'individus auxquels le défunt sultan avait trop souvent cédé, et c'est plutôt le contraire qui risquait de se produire.

Que dire de la situation économique de l'Empire ? Elle non plus n'était guère brillante. Qā'itbāy ne semble pas avoir été capable de gérer correctement les diverses crises frumentaires ou monétaires si ce n'est à coup d'expédients. Il est cependant difficile de

[105] Ils se révoltèrent notamment en ḏū l-qaʿda 872 / mai 1468, en ḏū l-ḥiǧǧa 875 / mai 1471, en ṣafar 876 / juillet 1471, en ḏū l-qaʿda et en ḏū l-ḥiǧǧa 879 / mars et avril 1475, en muḥarram 881 / avril 1476, en šawwāl 891 / septembre 1486 ; cf. Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, III, p. 12-13, 60, 62, 105-106, 119, 232 et J.-Cl. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Le Caire 1976, p. 468-511.

[106] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 96, 102.

[107] Nous avons relevé quelques éléments ayant trait à l'agitation quasi chronique des troupes : en ǧumādā I 883 / juillet 1478, rixe entre les recrues (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 289v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 147) ; en rabīʿ II 884 / juin 1479, troubles causés par les recrues (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 255) et en ḏū l-qaʿda 887 / décembre 1482 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 295v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 197) ; en rabīʿ II 888 / mai 1483, échauffourée entre Mamelouks (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 201) et en ǧumādā I 888 / juin, révoltes (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 202) ; en raǧab 890 / juillet 1485, troubles extrêmes (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 346v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 219) et en ramaḍān 890 / septembre 1485 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 348) ; en ḏū l-qaʿda 891 / octobre 1486, sédition de recrues (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 358 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 235-236) ; en rabīʿ I 894 / février 1489, rumeurs d'une mutinerie (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 260) et en šaʿbān 894 / juin 1489, troubles et émeutes (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 386v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 266) ; en rabīʿ I 895 / janvier 1490, agitation (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 392) ; en šawwāl 900 / juin 1495, révolte de recrues (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 309). Cf. J.-Cl. Garcin, « The regime of the Circassian Mamlūk », dans *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge, 1998, p. 290-317.

[108] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 219-220.

[109] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 348v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 233.

[110] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 274.

[111] *Ibid.*, III, p. 276.

[112] *Ibid.*, III, p. 322.

[113] *Ibid.*, III, p. 164, 284-285, 296.

savoir si c'est par désintéressement ou par cupidité. Pendant toute la durée du sultanat, la flambée des prix a été récurrente et la population a souvent été préoccupée par sa survie quotidienne. En effet, et c'est un autre point qui frappe le lecteur, les auteurs se plaignent tous de la cherté de la vie, c'est devenu quasiment une rengaine. Dans les faits, rares sont les années où la flambée du prix des céréales n'est pas évoquée. La profusion de mentions et l'attention prêtée par les auteurs au phénomène économique montrent à quel point la situation est grave, voire parfois désespérée, et cela dans tout l'Empire.

Les années d'abondance sont peu nombreuses, si bien qu'il faut les signaler, et encore parler d'abondance est sans doute exagéré car les auteurs n'appréhendent pas toujours la situation d'une manière identique. Ainsi, si en muḥarram 878 / mai 1473, la vie fut extrêmement facile à en croire Ibn Iyās, ʿAbd al-Bāsiṭ juge, lui, que les prix sont élevés [114]. Pendant ce long sultanat, fort heureusement, certains mois ont été « fastes ». Ainsi, en raǧab 875 / décembre 1470, les deux auteurs s'accordent pour reconnaître que « l'Égypte connut alors une saine prospérité [115] » et en ǧumādā I 889 / mai 1484, ils consignent que « la vie fut très facile pendant ce mois [116] ». En raǧab 894 / mai 1489, la vie est bon marché au Caire et les fruits abondent sur les marchés, ce qui doit être rare car nous n'avons trouvé cette mention qu'une seule fois [117]. L'Empire connaît un nouvel état de grâce puisqu'en raǧab 900 / mars 1495 et en rabīʿ II 901 / décembre 1495, les céréales étant abondantes sur les marchés du Caire, les prix sont modérés au point que même le pain rassis coûte peu en ḏū l-qaʿda 900 / août 1495 [118].

Cette situation délicate n'est pas propre à l'Égypte. Du côté de Damas, la situation n'est guère plus brillante. Certes, al-Buṣrawī note une baisse significative des prix en šawwāl 881 / janvier 1477, cette dernière étant par ailleurs due à des pluies abondantes [119]. Le même constat s'impose pour les Lieux saints. En ǧumādā I 893 / avril 1487 et en ǧumādā I 895 / mars 1490, les prix sont moyens à Damas et à La Mecque en dépit, dans le cas de cette dernière, d'un grave problème monétaire [120]. Ibn Ṭūlūn observe une baisse notoire des prix en raǧab 899 / avril 1494 [121] et en šawwāl 901 / juin 1496 [122].

Voilà donc quelques indicateurs positifs, mais la situation, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, est généralement critique. La cherté des prix est quasiment évoquée toutes les années quand ce n'est pas plusieurs fois pour une même année, certaines ayant été plus catastrophiques que d'autres. C'est le cas de l'année 872 pendant laquelle, en šawwāl/avril 1468, la ville du Caire connut une « légère disette ». Le peuple s'en prit au sultan et lorsque ce dernier sortait dans les rues de la capitale, il entendait des réflexions déplaisantes [123].

[114] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 245; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 89. Si en ramaḍān 896 / juillet 1491, Ibn Iyās fait part d'une certaine abondance, d'après lui, de nombreuses denrées sont bon marché, Saḫāwī et ʿAbd al-Bāsiṭ quant à eux font remarquer que les prix ont augmenté; cf. Saḫāwī, *Waǧiz al-kalām* III, p. 1196; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 403v et Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 283.

[115] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 226; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 55-56.

[116] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 335v; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 207.

[117] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 386v. En šaʿbān 891 / août 1486, ʿAbd al-Bāsiṭ juge le prix des pastèques élevé au Caire, *Ḏayl*, f. 356v, tandis qu'à Damas, d'après Ibn Ṭūlūn, deux ans plus tard (šaʿbān 893 / juillet 1488), ces fruits furent bon marché, *Mufākaha* I, p. 97.

[118] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 308, 318, 310.

[119] Al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 79.

[120] Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 90, 123, 129.

[121] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 302; Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 156.

[122] Al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 169, 177.

[123] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 196; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 11.

Mais la situation s'aggrava si bien qu'en ḏū l-ḥiǧǧa/juin, le sultan dut ouvrir un de ses greniers et vendit le blé en dessous du cours où il était vendu, ce qui procura quelque soulagement à la population [124]. L'année suivante ne fut guère plus faste : de ṣafar / août 1468 [125] à ḏū l-qaʿda / mai 1469 [126], les prix flambèrent, Qā'itbāy fut obligé d'intervenir à nouveau pour fixer le prix du blé en rabīʿ I/septembre [127]. La disette s'installa en ǧumadā II/décembre [128] pour atteindre un pic en ramaḍān / mars 1469 [129]. L'année 874 vit encore le sultan se manifester : en ramaḍān / mars 1470 il fit ouvrir deux de ses greniers et mit sur le marché le blé qu'ils contenaient [130]. En rabīʿ I 877 / août 1472, il légiféra à nouveau à propos des prix (édit sultanien) [131], et en šaʿbān / janvier 1473 de la même année, il ouvrit les réserves à blé [132].

Les crises atteignirent leur paroxysme avec la famine. Ainsi, en ḏū l-ḥiǧǧa 890 / décembre 1485, on mourrait de faim à La Mekke [133]. Puis ce fut au tour du Caire d'être frappé en muḥarram 892 / décembre 1486 : « Le pain devint une denrée rare. Il n'y avait rien dans les boutiques. Les pauvres mouraient de faim et leurs cadavres jonchaient les rues. Le blé était cher : 6 dinars l'*ardab* ; le sultan fit sortir du blé de ses greniers qu'il mit en vente à 5 ašrafī l'*ardab* [134]. » Selon Saḫāwī, Médine et La Mekke étaient dans une situation identique [135].

On pourrait donner bien d'autres exemples pour montrer que le blé ou d'une manière générale les céréales, base de l'alimentation, furent onéreuses pendant tout le sultanat, à de rares exceptions près (il faut noter qu'il s'agit rarement d'année complète, mais de notifications par mois). Le plus surprenant reste l'attitude du souverain, attitude qui, par bien des égards est souvent fort éloignée de celle du croyant. Qā'itbāy n'ouvre ses greniers, et encore de manière parcimonieuse, que dans les cas extrêmes, disette prononcée ou famine entraînant mort d'hommes.

Mais le blé n'a pas été la seule denrée à se faire rare ; la viande a manqué ou a atteint des prix élevés. Les frustrations ont été grandes lors des fêtes religieuses. Bien souvent, sa

[124] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 200 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 16-17.

[125] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 13 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 202v-203 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 19. Par contre à Damas les prix flambent car les pluies ont été insuffisantes, cf. al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 34.

[126] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 800 ; al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 38 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 213.

[127] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 17 et 26 ; al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 35 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 21.

[128] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 46 ; al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 36 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 207 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 25-26.

[129] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 210v ; al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 37 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 30.

[130] Voici le détail de l'année 874 tel que nous avons pu le reconstituer à travers les chroniques. En muḥarram / juillet 1469, la vie est chère (Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 118) ; en rabīʿ I/septembre, les prix sont en hausse (Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 810) ; en ǧumādā I/novembre, le prix des céréales subit une augmentation : le blé atteignit le taux de quatre *ašrafī* l'*ardab* ; l'orge et les fèves se vendirent environ 700 dirhams l'*ardab*, la paille coûta environ un *ašrafī* d'or. Ce renchérissement s'étendit à tout l'Empire, Syrie comprise (Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 152-153 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 41) ; en raǧab / janvier 1470, la majoration des céréales s'accentua au Caire (Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 159 ; al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 43 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 218v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 42) ; en ramaḍān/mars, le sultan fit ouvrir deux de ses greniers et mit sur le marché le blé qu'ils contenaient : le prix [du blé] tomba de 4 *ašrafī* l'*ardab* à 1000 dirhams ; la population en éprouva un grand soulagement car le pain devint abondant dans les boutiques (Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 162 ; al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 45 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 219v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 43).

[131] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 476 et 477.

[132] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 214v.

[133] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 960.

[134] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 999-1001 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 360v-361 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 236-237.

[135] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 1003.

rareté due à de multiples causes multipliait honteusement le prix de base. Et c'est là encore un sujet de mécontentement, voire de grogne pour les chroniqueurs. Ce fut notamment le cas en ḏū l-ḥiǧǧa 875 / mai 1471 où la population se plaignit car le prix des bêtes était trop élevé [136], ou en ḏū l-ḥiǧǧa 887 / janvier 1483, car les animaux destinés au *ʿĪd* montèrent à des prix inabordables en raison de leur rareté [137]. En ḏū l-qaʿda 892 / octobre 1487, il n'y en eut pas ! [138]. Le sultan se préoccupa peu de cet état de fait même lorsque ce furent les désordres causés par les recrues qui perturbèrent l'approvisionnement en viande de la capitale et donc provoquèrent leur renchérissement comme en ḏū l-ḥiǧǧa 888 / décembre 1483 [139] et en ḏū l-ḥiǧǧa 889 / décembre 1484 [140] On terminera en signalant que les autres produits sont rarement évoqués [141].

La monnaie va, elle-aussi, devenir un problème récurrent. Il s'agit bien entendu des pièces de cuivre (*fals*/*fulūs*) qui sont utilisées par la population dans la vie quotidienne. Il faut constater que les différentes dévaluations et le mauvais aloi du *fals* ont contribué à paupériser une grande partie des habitants. Les pénuries frumentaires évoquées plus haut étaient pénibles mais elles étaient encore aggravées par une « monnaie instable ». Les individus ont donc vu leur pouvoir d'achat s'émietter au fil des années. Là encore, la responsabilité de Qā'itbāy reste entière, car c'est avec son aval que les multiples dévaluations qui jalonnent son règne ont eu lieu. Le problème de la monnaie, mais également celui des prix auquel il est lié, est constant durant son sultanat et comme dans le cas précédent, le souverain n'agira que contraint et forcé.

Les auteurs, qui sont aussi des consommateurs, sont sensibles aux problèmes monétaires et aucun ne les passe sous silence [142]. Les dévaluations ont commencé au début du règne et dès ṣafar 873 / août 1468, le *raṭl* des nouvelles monnaies de cuivre passa au taux de 24 dirhams *nuqra* au lieu de 36 comme précédemment, ce qui causa un grand préjudice à la population [143]. En ḏū l-ḥiǧǧa 879 / avril 1475, le sultan fit frapper de nouvelles monnaies de cuivre : le change en fut de 36 pièces au *raṭl* ; tandis que les monnaies anciennes de

[136] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 291.

[137] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 198.

[138] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 369.

[139] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 205.

[140] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 341v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 213. Par contre, en ḏū l-ḥiǧǧa 890 / décembre 1485, les bêtes furent vendues à des prix très modérés à cause de l'absence des troupes ; cf. Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 222.

[141] On sait par exemple qu'en muḥarram 875 / juin 1470, les oies et les poulets devinrent rares (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 47) ; en ṣafar pour Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 187 et 204 et ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 222. En ramaḍān 891 / août 1486, le prix des volailles fut élevé mais également celui du pain et du fromage (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 356v) alors que ceux-ci n'étaient pas excessifs à La Mekke (*ibid.*, f. 323v). Ibn Ṭūlūn note qu'à Damas on ne trouva pas de sucre ou alors à des prix prohibitifs de rabīʿ II à ǧumādā II 886 / mai à juillet 1481 ; cf. *Mufākaha* I, p. 41-42, 45-48. En ḏū l-qaʿda 891 / octobre 1486, le prix du riz monta et cette denrée devint introuvable (al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 116 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 234). En ḏū l-qaʿda 889 / novembre 1484, la pénurie toucha aussi les fibres textiles. En effet, le coton fut rare si bien qu'on le payait cher (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 213).

[142] Les mutations monétaires furent relativement fréquentes et touchèrent tout l'Empire. Voici quelques dates significatives : ḏū l-ḥiǧǧa 873 / juin 1469 (al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 38) ; rabīʿ I 874 / septembre 1469 (Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 143) ; rabīʿ I et II 877 / août et septembre 1472 (Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 482, 506) ; muḥarram 884 / mars 1479 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 294) ; rabīʿ I 885/mai 1480 (Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 167) ; šawwāl 885 / décembre 1480 (Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 29-30) ; ḏū l-ḥiǧǧa 885/février 1481 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 309v) ; ǧumādā II 889 / juin 1484 (Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 63) ; ḏū l-ḥiǧǧa 891 / novembre 1486 (Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 982) ; raǧab 892 / juin 1487 (ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 365) ; ḏū l-ḥiǧǧa 892 / novembre (Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 992) ; rabīʿ II 893 / mars 1488 (Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 89).

[143] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 13 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 20.

cuivre s'échangeaient en raison de 24 au *raṭl*, ce fut une perte nette d'un tiers pour la population [144]. Dans ce cas encore, le souverain semble avoir choisi la fuite en avant et, en šaʿbān 881 / novembre 1476, alors qu'il se rend à la chasse à trois reprises, il évite de traverser Le Caire pour ne pas entendre les plaintes de la population concernant les nouvelles monnaies de cuivre [145]. En ramaḍān 886 / octobre 1481, ce n'est que pour éviter des troubles qu'il décida enfin que les monnaies de cuivre neuves et anciennes vaudraient 36 dirhams au *raṭl* [146].

Un autre point mérite que l'on s'y attarde. Ibn Iyās loue la conduite de Qā'itbāy qui, selon lui, « ne décidait qu'à bon escient, sans précipitation, notamment ne se hâtait jamais lorsqu'il s'agissait de prononcer la révocation d'un fonctionnaire, réfléchissant mûrement avant de prendre une décision ». On peut espérer qu'il faisait preuve d'une prudence similaire quand il nommait un serviteur de l'État ; or, il faut bien admettre que la réalité est tout autre. Ainsi, en muḥarram 886 / mars 1481, Qā'itbāy nomme émir des écuries (*amīr aḫūr*) un individu presque imberbe, Qānṣūh Ṭarābāy [147]. Déjà, en muḥarram 873 / juillet 1468, ʿAbd al-Karīm b. Ǧulūd avait remplacé son père décédé dans le poste de secrétaire des Mamelouks (*kātib al-mamālīk*) alors qu'il était encore glabre [148]. Il faut ici signaler que le népotisme ou le clientélisme alliés à la vénalité des charges sont devenus quasiment le seul mode d'accès à de nombreux emplois ; peu importe les qualités et capacités du postulant pourvu qu'il ait les poches pleines. Ajoutons à cela que l'affermage des offices constitue une source de revenus non négligeable pour un pouvoir toujours à court d'argent.

Dans ce contexte, qui ne date d'ailleurs pas de Qā'itbāy, personne n'est donc étonné d'apprendre qu'en ǧumādā I 874 / novembre 1469, Tāǧ al-dīn b. Abī l-Ḥasan b. al-Hayṣam paie 1 000 dinars d'or pour obtenir la charge de son père ; il ne fait que se soumettre aux règles en vigueur [149]. Mais ce système va s'emballer. Ainsi en ḏū l-qaʿda 889 / novembre 1484, Amīr Ḥāǧǧ b. Abī l-Faraǧ perd le poste de *nāqib al-ǧayš* qui est attribué à Šāhīn b. al-Tarǧumān contre de l'argent, mais Amīr Ḥāǧǧ propose à son tour une coquette somme pour sa réintégration une année plus tard en ḏū l-ḥiǧǧa 890 / décembre 1485 ; le sultan l'exauce bien évidemment [150]. Le fait que cet individu menait une vie déplorable et que son administration portait à la critique ne semble pas avoir gêné le souverain outre mesure. Mais parfois, il était obligé de réagir ; ainsi il révoqua Yašbak al-Ǧamālī en rabīʿ I 885 / juin 1480 du poste de *muḥtasib* parce que celui-ci faisait preuve d'incurie dans cette fonction [151]. Les postes changeaient donc souvent de titulaires et la bonne marche des bureaux pouvait à la longue en souffrir. Les administrateurs étaient devenus des marionnettes entre les mains du souverain qui était prêt à exploiter leurs moindres faiblesses. En ramaḍān 893 / août 1488, Badr al-dīn b. Muzhir succéda à son père en tant que *kātib al-sirr* ; il avait payé une forte somme pour obtenir son poste, mais le sultan l'avait également convaincu de renoncer à une partie de son héritage en sa faveur [152]. Ainsi que nous venons de le

[144] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 105-106.
[145] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 273v-274 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 121.
[146] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 189.
[147] *Ibid.*, III, p. 179.
[148] *Ibid.*, III, p. 18.
[149] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 152.
[150] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 951 et 960.
[151] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 165.
[152] *Ibid.*, III, p. 255.

voir, les émirs ne furent pas épargnés par la vénalité. Mais le sultan réclamait également de l'argent à celui qui désirait conserver sa fonction. Ainsi, en raǧab 881 / octobre 1476, Ǧānībak, le deuxième chambellan (*ḥāǧib ṯānī*) dut verser 4 000 dinars pour être prolongé ; s'il n'obtempérait pas, il était révoqué. C'est du moins ce qui était notifié dans un édit envoyé du Caire [153]. C'est donc le mode d'accès aux offices qui devait être réformé, mais également la conception que les souverains en avaient.

Qā'itbāy aimait l'argent ; Ibn Iyās écrit qu'il « était d'une avarice sordide ». Il monnayait chaque poste au plus offrant, mais paradoxe, certains peu désireux d'entrer dans ce système en furent réduits à lui offrir de l'argent afin qu'il renonce à les nommer dans une fonction donnée. Ainsi, on racontait en rabīʿ II 883 / juillet 1478, que l'émir Fāris avait payé un pot-de-vin pour ne pas être chef du premier convoi du pèlerinage [154]. Plus dangereux, d'autres l'en gratifièrent pour retrouver ses bonnes grâces. En raǧab 886 / août 1481, après la brouille survenue entre le sultan et son *kātib al-sirr*, Ibn Muzhir, ce dernier n'eut d'autre choix que de proposer au souverain une grosse somme d'argent afin que celui-ci accepte de faire taire sa rancœur [155].

Qā'itbāy a certes été un grand sultan, mais il faut admettre qu'il laisse à son successeur une situation difficile sur tous les plans. Alors, après ce qui vient d'être dit, et encore n'avons-nous choisi que quelques points, comment expliquer un si long règne : 29 ans, 4 mois et 21 jours selon Ibn Iyās ; 30 ans moins un mois d'après Ibn al-Šiḥna [156] ? Fut-il aimé ? respecté ? La population lui fut sans doute reconnaissante d'avoir conservé intact le territoire de l'Empire même si elle dut pour cela payer le prix fort. L'homme montrait une grande piété et elle a probablement été séduite par ses nombreuses constructions. Par ailleurs, il est vrai que s'il a commis un grand nombre d'extorsions, il était capable de se montrer généreux, mais avec de l'argent mal acquis ? Quoi qu'il en soit, Ibn Iyās écrit que « la plus grande partie de la population le regretta », ce qui signifie qu'il ne faisait pas ou du moins plus l'unanimité. Nous pensons que la population était lasse ; d'ailleurs elle ne se gênait guère pour le critiquer [157]. On peut mesurer cette désaffection car elle se mit à « voir » dans des événements jugés inhabituels l'annonce de la fin de son règne. C'est ainsi que l'on interpréta l'éclipse qui eut lieu en ṣafar 892 / janvier 1487, tout comme le fait qu'en šawwāl 899 / août 1494, deux *ḫuṭba* furent dites le même vendredi [158]. Mais déjà les réflexions que consignait Ibn Iyās en ǧumādā I 897 / mars 1492 sur les malheurs du temps, sans doute dûs à la conduite des dirigeants et qui par conséquent pouvaient être assimilés à une punition divine, allaient-elles dans ce sens [159].

Face aux dangers intérieurs et extérieurs, le vieux sultan était encore efficace, tous pensaient sans doute qu'il valait mieux qu'il reste en place, car le successeur ne risquait-il pas d'être pire compte tenu des différents contextes ? mais surtout serait-il à la hauteur ?

[153] Al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 78.
[154] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 146.
[155] *Ibid.*, III, p. 184.
[156] Cf. biographies consacrées au sultan par les deux auteurs.
[157] Ces critiques le contrariaient car selon Ibn Iyās, en ramaḍān 881 / décembre 1476, il allait à la mosquée déguisé et interrogeait les passants. Il eut ainsi l'occasion d'entendre des réflexions peu amènes à son sujet, *Badā'iʿ* III, p. 121.
[158] *Ibid.*, III, p. 238, 303.
[159] *Ibid.*, III, p. 286-287.

2.2.4. *Le court règne de Muḥammad b. Qā'itbāy vu par Ibn Iyās*

La situation ainsi que nous venons de le voir n'est pas brillante, on pourrait même dire qu'elle est désastreuse lorsque Muḥammad arrive au pouvoir et à moins d'un miracle, on ne voit pas comment un jeune souverain inexpérimenté pourrait réussir. Rappelons que les deux grands émirs Qānṣūh Ḫamsmiya allié à Kurtbāy al-Aḥmar et Aqbirdī min ʿAlībāy se disputaient le pouvoir pendant les derniers jours de Qā'itbāy et qu'à la veille de la mort de ce dernier, le 26 ḏū l-qaʿda 901 / 6 août 1496 Qānṣūh Ḫamsmiya fit prêter serment au jeune Muḥammad, avec une arrière-pensée : s'emparer du pouvoir dès que les circonstances lui seraient favorables [160]. Ainsi que le note Ibn Iyās, al-Nāṣir Muḥammad est le quarante-deuxième souverain turc et le seizième sultan circassien [161]. Al-Ṣāliḥī, lorsqu'il mentionne son accession au pouvoir le pare des titres qui sont devenus l'apanage des souverains mamelouks. Ces diverses appellations nous remémorent que « le sultanat mamelouk est, à l'instar de tout autre pouvoir souverain, une institution religieuse : il est placé à la tête de la communauté islamique, aux fins d'assurer les destinées de l'islam, qui sont tout à la fois civiles et religieuses [162] ». Muḥammad est donc désigné dans cet ordre comme étant l'imām suprême (*al-imām al-aʿẓam*), le roi de toute royauté (*malik al-mulk* [163]), le sultan de l'islam et des musulmans (*sulṭān al-islām wa l-muslimīn*), le sultan des Arabes, des ʿAǧam et des Turcs (*sulṭān al-ʿarab wa l-ʿaǧam wa l-turk*), le sultan des deux terres et des deux mers (*sulṭān al-barrayn wa l-baḥrayn*) et enfin comme le serviteur des Lieux saints de l'islam (*ḫādim al-ḥaramayn al-šarīfayn*). Ibn al-Šiḥna le désigne également comme étant « le souverain universel » (*sayyid al-mulūk wa l-salāṭīn*).

Rien ne sera épargné au nouveau sultan pendant son court règne qui dura deux ans, trois mois et dix-neuf jours si l'on se fie au décompte opéré par Ibn Iyās. Pourtant, dès son accession au pouvoir, il avait tenté de rétablir l'ordre, du moins d'apaiser les esprits. En effet, en ḏū l-ḥiǧǧa 901 / août 1496, après avoir distribué les bêtes pour la fête du Sacrifice et promu un certain nombre d'officiers, il avait promulgué des décrets d'amnistie qui permettaient à des émirs en exil de revenir au Caire [164]. Cette bonne volonté ne semble guère avoir influé sur le comportement des magnats, que ce soit entre eux ou envers le souverain. Leurs rapports furent constamment conflictuels et dégénérèrent en révoltes. Après les deux soulèvements menés par Qānṣūh Ḫamsmiya, Muḥammad dut affonter son parent, Aqbirdī, pour lequel il éprouvait de l'amitié. Il ne put malgré sa détermination amener les émirs à faire la paix entre eux, ils étaient trop déchirés par leurs rivalités intestines. Les diverses prestations de serment sur le Coran de ʿUṯmān qui eurent lieu pouvaient créer momentanément l'illusion que la concorde était rétablie entre tous ces personnages, mais dans les faits il n'en était rien. La première eut lieu en muḥarram 902 / septembre 1496 et fut accompagnée d'une distribution de dons [165]. Dès le début, Qānṣūh Ḫamsmiya se fit

[160] *Ibid.*, III, p. 324.

[161] *Ibid.*, III, p. 332.

[162] Cf. E. Tyan, *Institutions* II, p. 200-201.

[163] Selon J. Dakhlia : « Cette formule signifie bien que le modèle monarchique unique est la royauté ; elle est l'aboutissement du gouvernement des hommes », *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, 1998, p. 86.

[164] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 337.

[165] *Ibid.*, III, p. 337-338.

remarquer par son absence et sa prestation, quelques jours plus tard, parut suspecte [166]. Puis en ǧumādā I 902 / janvier 1497, alors que les bruits d'émeutes étaient de plus en plus nombreux, le sultan se fit apporter le Livre saint et fit jurer aux émirs et aux hommes de rester unis comme des frères soumis à Dieu. Les partisans d'Aqbirdī qui s'étaient cachés se montrèrent et le sultan proclama l'amnistie (c'est à la suite de cette décision que Qānṣūh Ḫamsmiya se révolta une première fois [167]). En raǧab 902 / mars, une nouvelle prestation eut lieu [168]. Elle fut renouvelée en muḥarram 903 / août, car le sultan se méfiait des émirs. Ceux-ci lui donnèrent leur parole de ne pas le trahir, de ne pas le tromper, et de ne pas prendre les armes contre lui [169]. En raǧab 903 / février 1498, Aṣalbāy, la mère du sultan qui craignait un complot fomenté par son frère Qānṣūh, réunit l'oncle et le neveu et leur fit promettre une mutuelle fidélité [170]. Enfin en rabīʿ I 904 / octobre, le sultan rassembla les émirs ainsi que la troupe et il leur demanda de lui jurer fidélité mais de son côté, il refusa de s'engager à ne pas les arrêter sans raison. La réunion se solda par un échec [171].

Le nombre de prestations de serment est significatif de la situation tendue qui régnait à la cour. Il faut ajouter à cela que Muḥammad se montra sans doute beaucoup moins docile que prévu. Il était très attaché à Aqbirdī et rien ne put l'en éloigner. Cette attitude lui aliéna tous ceux qui étaient hostiles au grand émir et qui par conséquent lui en tinrent rigueur. S'il est un acte à porter au crédit du sultan, même si Ibn Iyās ne le reconnaît pas, c'est qu'il a toujours essayé d'établir la concorde ; mais il a souvent été malhabile et il n'a pas toujours su mesurer la portée de ses décisions. Il faut dire que vu son jeune âge, il n'était pas de taille à lutter contre les magnats.

La première alerte se produisit peu de temps après son arrivée au pouvoir. Profitant du fait qu'en ḏū l-qaʿda 901 / juillet 1496, Aqbirdī s'était enfui du Caire en direction de Gaza, Qānṣūh Ḫamsmiya passa à l'acte en tentant un premier coup d'État le 28 ǧumādā I 902 / 1er février 1497. Il fit déposer le souverain par le calife al-Mutawakkil et se proclama sultan, mais Muḥammad retrouva son trône le premier ǧumādā II / 4 février [172]. Nullement découragé, Qānṣūh Ḫamsmiya tentera à nouveau sa chance, mais en vain, les 18 et 19 ǧumādā II / 21-22 février [173].

Après la mort de Qānṣūh Ḫamsmiya en raǧab 902 / mars 1497, Aqbirdī encouragé par le sultan revint au Caire [174]. Une nouvelle prestation de serment eut lieu. Aqbirdī fut nommé *amīr silāḥ*, vizir, *ḥāǧib*, et inspecteur des armées. Mais son retour mécontenta l'oncle du sultan Qānṣūh qui regroupa autour de lui les partisans de Qānṣūh Ḫamsmiya tout en orchestrant une campagne de calomnies. La troupe se mit de la partie et commença à persécuter Aqbirdī. En ramaḍān 902 / mai, des affrontements éclatèrent entre ses partisans et ses ennemis. Il eut le dessous et s'enfuit, mais le sultan le rappela et de nouveaux heurts se produisirent. Aqbirdī ira jusqu'à assiéger la Citadelle, sera de nouveau défait et n'aura d'autre échappatoire que la fuite en Syrie [175].

[166] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 338.
[167] *Ibid.*, III, p. 341.
[168] *Ibid.*, III, p. 357.
[169] *Ibid.*, III, p. 376-377.
[170] *Ibid.*, III, p. 387.
[171] *Ibid.*, III, p. 399.
[172] *Ibid.*, III, p. 323, 342-345.
[173] *Ibid.*, III, p. 348-349.
[174] *Ibid.*, III, p. 355-357.
[175] *Ibid.*, III, p. 360-361.

Le départ d'Aqbirdī ne rapprocha pas le sultan et les émirs, bien au contraire, leurs rapports continuèrent à se dégrader et en ǧumādā II 903 / janvier 1498 le sultan prit des mesures de réconciliation en faveur des partisans d'Aqbirdī, ce que les premiers bien entendu jugèrent inacceptable [176]. Si bien qu'en šawwāl 903 / mai, on vit poindre les premiers symptômes d'hostilité entre le sultan et son oncle Qānṣūh. « Certains officiers, écrit Ibn Iyās, montaient les deux hommes l'un contre l'autre car ils espéraient ainsi hâter la mort de Muḥammad [177] ».

Si les émirs étaient peu dociles, que dire de la troupe qu'il fallait également arriver à se concilier ! Et là encore, Muḥammad eut bien du mal, car il devait administrer une situation qui avait ses racines dans la gestion de son père. On a vu que sous le règne de Qā'itbāy les recrues étaient promptes à la révolte, et pratiquaient le chantage à la prime avec un savoir-faire consommé. Pour Muḥammad le problème était si l'on peut dire double. Lors de son arrivée au pouvoir il n'avait pas ou très peu de Mamelouks et, dans un premier temps, ses Mamelouks furent donc principalement ceux de son père, ceux que ce dernier avait achetés et émancipés et ceux qui étaient encore esclaves à sa mort et auxquels al-Nāṣir accorda la liberté. Les deux « catégories » se jalousaient, ce qui contribuait à la confusion ambiante. Dès muḥarram 902 / septembre 1496, al-Nāṣir dut donc combler les hommes de son père qui reçurent chacun 100 dinars, tandis que les autres n'en perçurent que la moitié [178]. Signalons que ce sont les Mamelouks de son père qui, par leur fidélité, lui permettront de l'emporter sur Qānṣūh Ḫamsmiya qui était en position de force avec ses propres Mamelouks et tous ceux qui l'avaient rejoint. La différence de statut évoquée plus haut va amener lesdits Mamelouks, en ǧumādā II 902 / février 1497, à des querelles ayant pour motif le *laqab* du sultan. Les Mamelouks que Muḥammad venait d'affranchir et que l'on appelait *Nāṣirī*, étaient jaloux de ceux qui avaient été affranchis par Qā'itbāy et que l'on nommait *Ašrafī* [179]. Ils souhaitaient donc que le sultan adopte le *laqab* de son père, ainsi pensaient-ils, il n'y aurait pas de différence [180] ! On voit donc que le jeune sultan était sollicité de toutes parts et que contenter chacun relevait de l'impossible tant les désirs de tous ces individus étaient divers et parfois contraires.

Mais pour amadouer les troupes il fallait avant tout satisfaire leurs demandes d'argent, or les caisses étaient vides. En ǧumādā I 903 / février 1497, le jeune sultan inaugura une politique de « spoliations » qui est jugée par Ibn Iyās comme « un acte odieux ». La mesure prise fut véritablement révolutionnaire car cette fois-ci, ce n'était plus le commun des mortels qui était mis à contribution mais tous les émirs sans exception, et cela ne s'était jamais vu ! Muḥammad osait s'attaquer aux émirs, c'est-à-dire à des hommes qui s'estimaient être ses pairs et qui considéraient que s'il occupait le trône, c'était parce qu'ils le lui avaient permis ! En quoi consistait la fameuse mesure : chaque commandant de mille fut obligé de pourvoir à l'entretien de trente recrues, ce qui représentait pour sa dotation un surcroît de

[176] *Ibid.*, III, p. 386.
[177] *Ibid.*, III, p. 392.
[178] *Ibid.*, III, p. 337.
[179] En ḏū l-ḥiǧǧa 902 / juillet 1497, quand après avoir remporté la victoire sur Aqbirdī les Mamelouks réclamèrent de l'argent, les mieux payés furent ceux de Qā'itbāy ; *ibid.*, III, p. 393.
[180] *Ibid.*, III, p. 351.

dépenses de dix mille dirhams par Mamelouk et par an. Dans les faits, le maréchal Azbak s'en vit ajouter quarante, les émirs de quarante, dix et les émirs de dix, cinq. On ne sait si la situation déplaisait aux recrues qui craignaient sans doute d'être, dans ces conditions, assimilées aux Mamelouks des émirs, mais elles se montrèrent alors d'une rare insolence envers ceux qui les avaient en charge [181]. Cette attitude déplaisante compliqua un peu plus la situation.

Quoi qu'il en soit, Muḥammad devait financer les troupes, et il dut, comme son père avoir recours aux impositions arbitraires [182]. Ainsi, en šaʿbān 902 / avril 1497 pour verser aux recrues les gratifications qu'elles lui réclamaient à grands cris, le sultan imposa les notabilités pour environ 500 000 dinars. Mais comme cela ne suffisait sans doute pas, le même mois il supprima à certains descendants de Mamelouks leurs *iqṭāʿāt*, les revenus qui leur étaient affectés (*rizq*) ainsi que leurs propriétés (*amlāk*) qu'il distribua aux recrues [183]. Cette mesure apaisa les troupes pendant une année car, si on en croit Ibn Iyās, en šaʿbān 903 / mars 1498, les recrues commirent mille méfaits dans la capitale ; elles s'attaquèrent à tout le monde, volèrent les marchandises, méprisant l'autorité du sultan et de leurs émirs [184]. Et en ḏū l-ḥiǧǧa 903 / juillet 1498, le sultan, toujours sous la pression, renouvela la première opération en ponctionnant tous ceux qui pouvaient l'être : les fonctionnaires civils, les grands *qāḍī*, les négociants connus, les réservistes, les communautés juive et chrétienne, les plus fortunés des petits commerçants des marchés et des revendeurs [185]. Parmi les personnes spoliées figure la veuve de son père, la *ḫawand* Fāṭima. En effet, Ibn Iyās signale qu'al-Nāṣir avait pris cette femme sous sa protection, mais qu'il en aurait profité pour lui soutirer beaucoup d'argent, ou dans un autre passage, pour lui confisquer une partie de sa fortune [186]. L'insubordination atteignit son paroxysme en rabīʿ I 904 / octobre 1498, lorsque les recrues s'en prirent aux officiers et aux *fuqahā'* le jour de l'anniversaire de la naissance du Prophète [187]. Rien ni personne ne semblait pouvoir remédier à la situation et surtout pas le sultan qui, depuis le début de son règne, voyait son autorité bafouée, quand il n'était pas ridiculisé.

Il est parfois difficile de saisir le jeu des émirs. En effet, ils ont systématiquement désavoué toutes les actions entreprises par le sultan et pourtant ils ont patienté un peu plus de deux ans avant d'élire l'un d'entre eux au sultanat. Jugeaient-ils Muḥammad si peu intelligent ? On verra plus tard qu'Ibn Iyās ne manque pas une occasion de le traiter quasiment de déficient mental. Estimaient-ils que le laisser sur le trône était un moindre mal en attendant que la situation se soit décantée ? Ou en tant que fils unique de Qā'itbāy, pensaient-ils lui devoir quelque respect, du moins lui reconnaissaient-ils quelque légitimité ?

[181] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 385.

[182] D'après E. Tyan, « les *muṣādarāt*, c'est-à-dire les confiscations constituent des procédés de répression, une expression de la colère sultanienne et aussi un procédé d'alimentation du Trésor public et du trésor privé du sultan. Souvent, cette dernière considération constitue le seul but de la confiscation. Elle peut alors prendre une forme moins directe : au lieu de procéder à une mesure de confiscation proprement dite, ce sont des contributions, des taxes extraordinaires, des dédoublements de montants d'impôts, qui sont ordonnés » ; *Institutions* II, p. 185.

[183] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 359.

[184] *Ibid.*, III, p. 388.

[185] *Ibid.*, III, p. 394.

[186] *Ibid.*, III, p. 427, IV, p. 65.

[187] *Ibid.*, III, p. 400.

Cependant cette dernière hypothèse nous semble peu probable, du moins pour la grande majorité d'entre eux, uniquement préoccupée par la défense de leurs intérêts. C'est à la lumière de ce dernier élément qu'il faut, du moins le pensons-nous, interpréter l'intervention des Mamelouks de Qā'itbāy en faveur de son fils Muḥammad. Le sort du jeune sultan ne devait pas peser bien lourd face à ce qui les attendait si un grand émir comme Qānṣūh Ḫamsmiya, ayant des officiers et des hommes à lui, prenait le pouvoir. En effet, dans ce cas-là, ce qui les attendait serait au mieux un exil peut-être miséreux, au pire la mort. Soutenir l'adolescent et le maintenir sur le trône les mettait en position de force ; le jeune homme n'ayant pas ou peu de Mamelouks, ils pouvaient et entendaient bien combler ce vide. En acceptant d'être sauvé par eux, il devenait leur obligé.

Il faut convenir que dès le début, l'autorité du sultan fut méprisée, du moins ne fut-il pas consulté. Ce fut le cas dès muḥarram 902 / septembre 1496, lorsque des partisans d'Aqbirdī furent mis aux arrêts sans qu'il en fut averti [188]. Le prétexte était tout trouvé, le sultan présentait des signes d'insanité ! Cette remarque est d'autant plus curieuse que le souverain venait juste de permettre au calife de revenir s'installer à la Citadelle ; rappelons que c'est Qā'itbāy qui avait astreint celui-ci à résider en ville [189]. La mesure montrait que le jeune souverain désirait rendre à ce personnage son rang ; mais on peut se demander si ce ne fut pas interprété comme une marque de faiblesse. En effet, le mois suivant, en ṣafar/octobre, le calife al-Mutawakkil décida de créer un poste de *qāḍī* suprême destiné au savant ʿAbd al-Raḥmān al-Suyūṭī, ardent défenseur du califat, sans demander l'accord du sultan, arguant que celui-ci était trop jeune [190] ! Dans ce cas précis, les religieux qui avaient pris ombrage de l'initiative califale le rappelèrent à l'ordre, et le projet fut oublié. Par contre, en ǧumādā II 902 / février 1497, alors que Muḥammad vient de retrouver son titre, comme il faisait paraît-il preuve d'un solide bon sens, on lui laissa le libre choix de ses déterminations [191] ! Mais pouvait-on faire autrement, Qānṣūh Ḫamsmiya venait d'échouer et on le réinstallait sur le trône !

Quoi qu'il en soit, la désobéissance latente émanant soit des émirs, soit des troupes ou encore des deux qui trouvaient subitement un avantage à s'allier contre l'autorité contribuait peu à peu à la déstabilisation de Muḥammad. Cette insubordination se manifesta quand par exemple en šawwāl 903 / mai 1498, l'armée envoyée contre Aqbirdī rentra au Caire sans en avoir reçu la permission. Le souverain en éprouva un peu plus de méfiance vis-à-vis des émirs ; il devait les soupçonner d'avoir incité les troupes à la désobéissance [192]. En ṣafar 904 / septembre 1498, lorsque des troubles éclatèrent dans la Buḥayra, Muḥammad voulut former un corps expéditionnaire mais les officiers et les soldats refusèrent de partir en pleine période d'inondations. La revue des troupes eut finalement bien lieu mais le sultan ne vint pas, craignant pour sa vie ; les troupes en conçurent du mécontentement [193]. Ces situations

[188] *Ibid*, III, p. 338.

[189] *Ibidem.* En ǧumādā II 899 / mars 1494, un incendie avait éclaté à la Citadelle dans les dépôts contenant des tentes qui appartenaient au sultan. Un grand nombre fut détruit. Le bruit courut que le feu avait pris dans la cuisine du calife, puis qu'il s'était étendu aux dépôts. Furieux, Qā'itbāy l'avait exilé en ville ; cf. *ibid.*, p. 300.

[190] *Ibid.*, III, p. 339.

[191] *Ibid.*, III, p. 345.

[192] *Ibid.*, III, p. 393.

[193] *Ibid.*, III, p. 398.

n'étaient pas nouvelles [194], mais dans le contexte, elles prenaient brusquement une autre signification et, comme l'écrit Ibn Iyās, « on commençait à dire à haute voix que le règne d'al-Nāṣir était surtout marqué par des désordres et des troubles ».

Pour pallier cet état de choses, Muḥammad s'entoura des membres de sa famille ou de proches, du moins d'émirs qu'il estimait tels. En rabīʿ I 902 / novembre 1496 il nomma Kurtbāy, le fils de sa tante, chef de la caravane du pèlerinage [195] ; puis en ǧumādā II / février 1497, son oncle maternel Qānṣūh fut placé à la tête de la sommellerie alors qu'un autre de ses oncles, le dénommé Qāit obtenait la direction de l'arsenal (*al-zardakāšiyya al-kubrā*) [196]. En šawwāl/juin, ce dernier fut installé commandant de la Citadelle (*nā'ib al-qalʿa*) tandis que son fils lui succédait à la tête de l'arsenal [197]. Qā'itbāy n'avait pas agi différemment quand, en ṣafar 880 / juin 1475, il avait fait *nāẓir al-ǧizya* (contrôleur de la capitation) son parent Ǧānim al-Šarīfī [198], mais ce ne fut pas le seul. La lecture d'Ibn Iyās montre bien que Qā'itbāy s'est entouré de sa parenté (était-elle plus fiable ?) et il l'a systématiquement placée dans l'appareil émiral : en ǧumadā I 880 / septembre 1475, Bardbak al-Sayfī devient gouverneur de Ṣafad ; en ǧumādā I 884 / juillet 1479, Baybars al-Raǧabī est fait *ustadār suḥba* (intendant des subsistances) ; en šaʿbān 884 / octobre 1479, Aqbirdī min ʿAlībāy obtient un émirat de cent et le poste de Ǧānim al-Šarīfī, puis après la mort du grand émir Yašbak min Mahdī la fonction de *dawādār kabīr* (grand secrétaire exécutif) ; enfin en šawwāl 886/novembre 1481, c'est Timraz al-Šamsī qui se voit attribuer l'office *d'amīr silāḥ* (émir des armes) [199]. Par ailleurs, al-Nāṣir garda quasiment tout le personnel déjà en poste sous son père, et en ce qui concerne les nominations, ce fut comme par le passé. Le népotisme était toujours la norme, alors les personnages bien en cour essayaient de placer leurs créatures. En ṣafar 902 / octobre 1496 l'intervention du grand émir Ǧanbalāṭ aboutit à la nomination d'un de ses amis intimes, ʿAbd al-Qādir al-Qaṣrawī au poste de *nāẓir al-ǧayš* (contrôleur de l'armée [200]). Il en alla de même dans le cas d'Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Muhāǧirī qui, en ṣafar 904 / septembre 1498, fut nommé *nāẓir dīwān al-mufrad* (contrôleur du bureau du particulier) sur recommandation de l'oncle du sultan Qānṣūh dont il était l'*imām* particulier [201].

Ainsi qu'on peut donc le constater, la situation intérieure, même si selon Ibn Iyās tout allait en empirant, présentait néanmoins de nombreux points communs avec celle que nous avons vue sous Qā'itbāy. Il faudrait pour compléter le tableau ajouter que la situation économique n'était pas meilleure. La vie était chère et, en rabīʿ I 903 / octobre 1497, l'Égypte connut à nouveau la disette [202]. Les problèmes monétaires étaient toujours d'actualité. En ḏū l-ḥiǧǧa 903 / juillet 1498 les nouvelles monnaies mises en circulation étaient abondantes si bien que les marchandises se négociaient à deux tarifs, en argent et en cuivre, ce qui faisait du tort à la population [203]. La petite délinquance semble avoir mis à profit les désordres

[194] Déjà en raǧab 873 / janvier 1469, Qā'itbāy avait eu beaucoup de mal à convaincre l'*atābak* Azbak d'aller combattre Šāh Suwār ; *ibid.*, III, p. 27.
[195] *Ibid.*, III, p. 340.
[196] *Ibid.*, III, p. 346.
[197] *Ibid.*, III, p. 361.
[198] *Ibid.*, III, p. 107.
[199] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 110, 155, 158, 178, 190.
[200] *Ibid.*, III, p. 340.
[201] *Ibid.*, III, p. 398.
[202] *Ibid.*, III, p. 382.
[203] *Ibid.*, III, p. 395.

ambiants. Alors, en rabīʿ II 903 / novembre 1497, le préfet fit proclamer sur ordre du sultan que les marchés et les différents quartiers devaient être entourés de palissades. La population se conforma à cette injonction, et des enceintes protégèrent notamment les marchés de Taḥt al-Rabʿ, d'Ibn Ṭūlūn et de l'Amīr al-ǧuyūš [204]. On peut remarquer que cet état de fait n'échappait pas au sultan qui essayait d'y remédier en prenant de telles dispositions.

Nous venons de brosser un état rapide du court règne du fils de Qā'itbāy. Mais qui est al-Nāṣīr Muḥammad ? Il faut convenir qu'Ibn Iyās dresse de ce personnage un portrait au demeurant fort antipathique. L'auteur n'éprouve aucune bienveillance pour l'homme et il monte en épingle le moindre de ses actes. Il est vrai que dans certains cas la conduite de Muḥammad, telle qu'elle nous est rapportée, est stupéfiante, surtout si on prend en compte l'âge de l'intéressé. Ayant du mal à se faire respecter par les militaires, on a parfois l'impression qu'il a voulu affirmer son autorité par la manière forte sur les civils, mais aussi qu'il en a ainsi choqué plus d'un. En particulier, il a fait preuve d'une certaine cruauté vis-à-vis des personnes en délicatesse avec la loi. Ainsi en muḥarram 902 / septembre 1496, il fit fouetter devant lui une femme qui fut ensuite condamnée à une promenade infamante à dos d'âne, carcan au cou [205]. En ramaḍān 903 / avril 1498, un individu accusé de fouiller les tombes pour y dérober des linceuls fut écorché sur son ordre ou encore, en muḥarram 904 / août 1498, alors qu'il patrouillait dans la capitale, il rencontra un ivrogne qui sortait d'un établissement de bain et il le fit exécuter sur le champ [206]. Ibn Iyās, qui se complaît à décrire les actes du sultan pour démontrer la barbarie du personnage, oublie que Qā'itbāy lors de ses colères, a commis lui aussi des actions inqualifiables mais il était, il est vrai, dans la force de l'âge. Les tournées nocturnes que Muḥammad entreprit à partir de ǧumādā II 903 / janvier 1498 et qui avaient pour but le maintien de l'ordre lui valent à nouveau une volée de bois vert. Pour l'auteur, ces manières ne sont pas dignes d'un sultan et seul un simple d'esprit peut se conduire d'une telle façon. Qui plus est, en agissant ainsi, Muḥammad nuisait à l'image du sultanat [207] ; et pourtant Qā'itbāy lui-même ne dédaignait effectuer de telles missions [208].

Dans ce qui précède, Ibn Iyās ne prend jamais en compte l'âge, mais la fonction de l'intéressé. Cette prise de position est d'autant plus curieuse que dans d'autres cas, c'est la jeunesse du sultan qui est incriminée. En rabīʿ I 902 / novembre 1496, al-Nāṣir célébra pour la première fois l'anniversaire du Prophète mais il tombait de sommeil ; cette attitude causa, mentionne l'auteur, une fort désagréable impression à l'assistance [209]. Bien souvent on a l'impression que l'adolescent est rattrapé par son état ; en effet, l'auteur le décrit avec une certaine ironie jouant avec des garnements de son âge issus du peuple (*awlād al-ʿawwām ?*). Mais comme on ne lui laissait guère d'initiatives, avait-il réellement le choix ? Son mode de vie et en fait tous ses actes lui valent une critique acerbe. Ibn Iyās a du reste trouvé une excellente explication à ces maintes « étrangetés » : le sultan est fou et il va fournir de temps à autre quelques exemples pour démontrer qu'il a raison. En voici un : « En muḥarram

[204] *Ibid.*, III, p. 383.
[205] *Ibid.*, III, p. 338.
[206] *Ibid.*, III, p. 391.
[207] *Ibid.*, III, p. 386-387.
[208] En šaʿbān 872 / février 1468, Qā'itbāy effectuait sans doute des tournées de nuit car Ibn Iyās écrit : « Ultérieurement, il monta si souvent à cheval de nuit comme de jour » ; *ibid.*, III, p. 10.
[209] *Ibid.*, III, p. 340.

902 / septembre 1496, comme Muḥammad présentait des signes d'insanité, un de ses protecteurs, Kurtbāy, crut bon de le faire surveiller par quatre gardes, et d'une manière générale de lui interdire de jouer avec les enfants du peuple. Le régent du royaume Tānībak dormait chaque nuit auprès de lui mais toutes ces précautions s'avérèrent inutiles et le dérèglement du sultan dépassa vite les bornes [210]. » À la lecture de ces quelques lignes, on reste médusé car on ne voit pas où se loge la folie. Toujours en muḥarram, le sultan assiste à la prière du vendredi sans couvre-chef. On ignore s'il a agi délibérément ou s'il s'agit d'une étourderie, mais cet « oubli » est immédiatement catalogué comme un signe de débilité d'esprit [211]. En raǧab 902 / mars 1497, alors qu'il joue au marchand avec d'autres enfants (*wa muḥālaṭat al-awbāš wa l-aṭrāf*), il commence à donner de sérieux signes de déraison [212]. Nous serions tentée de dire « qu'il ne tient pas de son père », dont Ibn Iyās vante « le maintien calme qui inspirait le respect, sans compter les bonnes manières et qui en imposait surtout par sa très noble attitude dans les cérémonies officielles ». Vu l'âge de Qā'itbāy lors de son accession au pouvoir, le contraire eut été désolant !

Les mouvements d'humeur de l'adolescent, même s'ils sont justifiés, ne sont jamais excusés, bien au contraire. En raǧab 902 / mars 1497, juste après sa victoire, il convoque le *kātib al-sirr* Badr al-dīn Muḥammad b. Muzhir qui avait pris avec un grand enthousiasme le parti de Qānṣūh Ḫamsmiya. On imagine sans peine la colère d'al-Nāṣir vis-à-vis de son secrétaire qu'il brutalisa [213]. La conduite du souverain est certes choquante, mais combien ont agi ainsi auparavant, sans provoquer autant de consternation hypocrite ? D'ailleurs, en fouillant dans le passé de Qā'itbāy, on relève des faits similaires. Ainsi, en šaʿbān 872 / février 1468, il fit comparaître devant lui Šihāb al-dīn b. al-ʿAinī à la Duhayša car ce dernier n'avait pas payé l'amende qui lui avait été imposée. Il lui fit des reproches, le jeta à terre et lui administra environ vingt coups de bâton sur les talons avec une telle violence qu'ils saignèrent et que Šihāb al-dīn finit par s'évanouir [214]. En raǧab 876 / décembre 1471, le sultan fit battre jusqu'au sang Tāǧ al-dīn ʿAbd-Allāh b. al-Maqsī ; cet acte horrifie Ibn Iyās qui note : « Ce fut une des mauvaises actions de Qā'itbāy. » Le sultan lui donna comme successeur dans le poste de *nāẓir al-ḫāṣṣ*, Badr al-dīn Muḥammad b. Muzhir alors qu'il était imberbe [215] ! Le traitement qu'il infligea à Zayn al-dīn Yaḥyā al-Ašqar, qui fut un temps *ustādār*, en rabīʿ I 874 / septembre 1469, mérite lui aussi d'être relaté. Après l'avoir copieusement insulté, le souverain le fit frapper de verges avec une rare violence en sa présence ; le châtiment terminé, il le fit enfermer dans le donjon de la Citadelle. Chaque jour, Zayn al-dīn dut subir ce supplice en présence du sultan, si bien qu'il finit par mourir. Lorsqu'il apprit son décès, Qā'itbāy ne voulut pas y croire. Il se fit apporter le corps, dévoila la tête et lui donna des coups de pied. Il était sans doute déçu et furieux de voir un si agréable passe-temps se terminer sans son assentiment [216] ! Mais dans certains cas, il semble que le seul changement d'humeur du sultan ait pu générer la punition. Ainsi, en muḥarram 900 / octobre 1494, Šams al-dīn Muḥammad

[210] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 338.
[211] *Ibid.*, III, p. 339.
[212] *Ibid.*, III, p. 356.
[213] *Ibid.*, III, p. 352-353.
[214] *Ibid.*, III, p. 8.
[215] *Ibid.*, III, p. 66-67.
[216] *Ibid.*, III, p. 39.

b. ʿImrān al-Maqdisī perdit la faveur du sultan qui le fit frapper de verges en sa présence ; le supplice fut si douloureux que l'homme mourut peu de jours après [217]. À ce stade de notre étude, nous sommes en droit de nous demander quelle est la part de mimétisme qui entre dans le comportement de Muḥammad. N'ayant probablement pas reçu d'« éducation politique », le jeune homme reproduit dans de nombreuses situations les mêmes conduites que feu son père. Si ce dernier constitue sa référence, du moins s'il l'a vu agir ainsi ou si on le lui a rapporté, il ne doit pas réaliser que ses façons de faire ne correspondent pas à celles que l'on attend généralement d'un souverain.

Un autre incident provoque la désapprobation du chroniqueur. À la fin du mois de ramaḍān 902 / juin 1497, le croissant de lune n'étant pas visible, le sultan fit avancer la fête d'un jour car, par superstition, il ne voulait pas qu'elle ait lieu un vendredi. Or, après décision du grand *qāḍī* chafiite, le *ʿĪd* fut ce jour-là. La colère du sultan fut grande, et en représailles, il n'assista pas à la prière et refusa de recevoir le calife quand celui-ci se présenta à la Citadelle. Et, ajoute Ibn Iyās consterné, Muḥammad resta dans la salle de la Baḥra avec les vauriens (*awbāš*) qui constituaient son entourage ordinaire [218]. Il y voit également une preuve de plus de l'esprit dérangé du souverain auquel vient s'ajouter un manque d'éducation certain. L'auteur oublie sciemment que Muḥammad n'est qu'un adolescent susceptible comme beaucoup d'individus de son âge et il est vrai qu'il agit très souvent en oubliant sa position. Le jeune sultan est impulsif et il n'a pas encore appris à se maîtriser. User de l'artifice de la folie (le mot *ṭayašān* est récurrent sous la plume d'Ibn Iyās [219]), le qualifier de débile mental est finalement pour l'auteur une solution, on en conviendra, assez rudimentaire mais surtout malhonnête.

Toutes les initiatives d'al-Nāṣir provoquèrent des critiques et la lecture des *Badā'iʿ,* nous amène à penser qu'il n'a en fin de compte rien réalisé qui soit susceptible de passer à la postérité, contrairement à son père. Ainsi, en šaʿbān 902 / avril 1497, il nomme Wafā al-Māwardī grand veneur (*amīr šikār*) et il lui ordonne de se vêtir en accord avec la fonction. Or, c'était un office ordinairement occupé par les Turcs et l'homme venait du peuple. D'après Ibn Iyās, cette affaire causa un scandale de plus, et on mit cette décision sur le compte de la médiocre éducation du sultan ! Cette réaction est exagérée et peu justifiée car on a vu dans le passé des civils adopter l'habit turc, mais aussi recevoir un *iqṭāʿ* car ils occupaient, souvent momentanément une fonction militaire (en particulier celle *d'ustādār*), et cela sans que tout le monde pousse de hauts cris. Ce que tait l'auteur, c'est qu'il y avait sans doute d'autres postulants, et peut-être des Turcs, qui ont été éconduits [220].

Les faits et gestes de Muḥammad nous ont aussi permis de saisir combien les manières de cour étaient codifiées et rigides, pour ainsi dire fixées à tout jamais. L'auteur semble pour sa part très attaché à certaines pratiques et leur non-respect provoque son ire. Déjà dans la biographie de Qā'itbāy, il reprochait à mots couverts à ce dernier d'avoir supprimé certaines manifestations. Notre auteur pense et sans doute à juste titre que le sultanat se

[217] *Ibid.*, III, p. 360.

[218] *Ibid.*, III, p. 360-361.

[219] Rappelons que le verbe *ṭāša* signifie aussi bien être léger, inconstant, volage, étourdi qu'être fou, aliéné ; cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, II, p. 130.

[220] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 359.

doit d'avoir un apparat extérieur imposant, reflet de sa puissance. Ainsi, Muḥammad commet-il une grossière erreur, peu compatible avec son titre en rabīʿ II 903 / novembre 1497, quand après avoir passé la nuit au mausolée de l'émir Yašbak, il revient dans la capitale. Il traverse la ville en cortège solennel, en compagnie de son oncle Qānṣūh et de quelques émirs, précédés de deux hautbois et de deux tambours, ainsi que d'esclaves noirs lançant des pétards comme cela était l'usage lors des défilés de simples inspecteurs (*kušššāf*) selon Ibn Iyās. Le jeune sultan s'est sans doute fort amusé mais voulait-il, ainsi que le maintient l'auteur, tourner en dérision le prestige de la royauté ? Ibn Iyās, non content de le créditer une fois de plus de pensées peu glorieuses, surenchérit en écrivant qu'« aucun prince ne s'était jamais livré à de telles mesquineries [221] ». Puis, en muḥarram 904 / août 1498, al-Nāṣir désira renouer avec la tradition qui avait été abandonnée et qui consistait pour le souverain à aller rompre la digue du canal al-Nāṣirī lorsque la crue du Nil était effective [222]. Nul doute que dans cette affaire comme dans celle des pétards, Muḥammad devait être excité à l'idée de cette importante festivité. Mais les officiers le retinrent arguant qu'il risquait de se faire assassiner ! Ils privaient là le jeune homme d'un plaisir, mais également ils l'empêchaient de paraître devant le peuple qui était très attaché à cette célébration. Bravant l'interdiction, Muḥammad ira rompre la fameuse digue pendant la nuit et quelques jours plus tard, il renouvellera l'opération au pont d'Abū l-Munaǧǧā. Cette audace sidère et exaspère à la fois notre auteur qui note là un fait exceptionnel mais qui reproche également au souverain d'avoir ouvert la digue la nuit et par conséquent d'avoir privé la population de ces réjouissances [223].

Si on part du principe que le sultan est probablement atteint d'un dérèglement congénital, on considère donc qu'il est partiellement voire totalement irresponsable de ses actes dans certains cas. Or, à toute faute il faut un coupable et Ibn Iyās a alors beau jeu d'incriminer son entourage. Il n'est bien entendu pas question de critiquer les grands émirs, qui sont dans leur grande majorité des compagnons ou des anciens esclaves de Qā'itbāy. Même Aqbirdī, que l'auteur déteste, et d'ailleurs il ne comprendra jamais ni ne pourra admettre l'amitié que le sultan éprouve envers celui-ci, est épargné. Les mauvais génies sont des personnages que l'auteur qualifie de vauriens (*awbāš*) et de gens de bas étage (*awlād al-ʿawwām*). On peut penser que ces vauriens sont les esclaves noirs que Muḥammad a achetés. Parmi ceux-ci figure le *ḫāṣṣakī* Farağallāh qui sera mis à mort en ǧumādā II 903 / janvier 1498 par les Mamelouks du sultan [224]. Ibn Iyās serait-il raciste, est-il choqué de voir que le sultan a dans son entourage des gens de couleur auxquels il accorde sa confiance ? Il est sûr que les Circassiens et autres turcs devaient voir d'un fort mauvais œil ces fréquentations peu ordinaires et surtout craindre pour leurs privilèges. Il est un peu facile de dire qu'en tuant Farağallāh, les Mamelouks se vengent des injustices commises par le sultan. En fin de compte, on serait tenté de dire que si Muḥammad tourne mal, c'est à cause de ses mauvaises fréquentations. Mais si les vauriens et autres personnages peu recommandables ne sont pas ces esclaves noirs, qui sont-ils ? Où le souverain les rencontre-t-il ? Lors de ses sorties ? Les ramène-t-il

[221] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 383.

[222] Cf. H. Lutfi, « Coptic Festivals of the Nile : Aberrations of the Past ? » in *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, éd. T. Philips et U. Haarmann, Cambridge, 1998, p. 259-263.

[223] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 396-397.

[224] *Ibid.*, III, p. 387.

avec lui à la Citadelle ? Comment fait-il pour sortir la nuit alors qu'il est paraît-il surveillé ? Il y a dans le récit d'Ibn Iyās des incohérences ou tout simplement de la part des émirs-tuteurs une volonté délibérée de perdre le sultan aux yeux de tous, et par là même de se donner l'opportunité de l'éliminer à plus ou moins court terme.

Après avoir partiellement innocenté le sultan, l'auteur nous donne un exemple des influences néfastes qu'il subissait. En ṣafar 904 / septembre 1498, Muḥammad ordonna le blanchiment des boutiques donnant sur les marchés et leur décoration de dessins de couleurs ; les propriétaires eurent de ce fait de grands frais. On prescrivit également le ravalement des façades des immeubles donnant sur la rue. Voici le commentaire d'Ibn Iyās à propos de cette initiative visant à rendre la ville plus agréable : « Toutes ces mesures étaient dues à l'initiative d'intrigants qui gravitaient autour du sultan [225]. » En fait, en dépit de son jeune âge, Muḥammad suivant en cela les traces de son père, s'était lancé dans la restauration et la construction d'édifices religieux. Le chroniqueur signale les faits sans aucun commentaire, un peu comme si uniquement son honnêteté l'y contraignait ! En ramaḍān 903 / avril 1498, après une épidémie de peste particulièrement meurtrière, le sultan ordonna la réfection du *sabīl* al-Mu'minī, sis sur la place de Rumayla et qui était en ruines depuis l'assaut final livré par Aqbirdī contre la Citadelle [226]. Puis, en šawwāl 903 / mai, il décida la fondation d'une mosquée au Fayoum et chargea le *šayḫ* ʿAbd al-Qādir al-Dašṭūṭī d'en surveiller les travaux [227]. On remarquera que l'auteur n'est guère plus loquace en ǧumādā I 903 / décembre 1497 lorsqu'il relate la destruction d'une synagogue à Dumūh sur ordre sultanien. Al-Nāṣir se rendit sur place pour voir la démolition de l'édifice puis il revint à la Citadelle [228]. Ibn Iyās ne commente pas cet acte alors qu'il est d'ordinaire très bavard !

Ibn Iyās ne s'étend pas davantage sur les efforts déployés par le souverain dans ses tentatives de réconciliation. Quand, en rabīʿ II 903 / novembre 1497, al-Nāṣir essaie de réconcilier les ennemis d'hier, à savoir le clan de Qānṣūh Ḫamsmiya et celui d'Aqbirdī, pensant avoir réussi et de manière à montrer que le passé est oublié, il annonce la nomination d'émirs du clan Aqbirdī à diverses fonctions. Politiquement, cette manœuvre avait un sens car en leur accordant quelques postes, on les réintégrait dans le giron émiral et on pouvait espérer que le calme allait revenir. Il n'en sera malheureusement rien. Ibn Iyās mésestime complètement cette tentative et il n'y voit qu'un manque de sérieux. Il en profite pour rappeler qu'en nommant le grand émir Kurtbāy al-Aḥmar gouverneur de Damas, en rabīʿ I 903 / octobre 1497, le sultan avait déjà fait preuve d'une grande légèreté [229]. Toujours dans le même esprit de concorde, lorsque al-Nāṣir apprit que de graves différents opposaient le Chérif de La Mekke à son frère, il envoya Badr al-dīn Muḥammad b. Muzhir, son *kātib al-sīrr*, pour trouver un terrain d'entente entre les deux hommes [230]. Et on apprit en šawwāl 903 / mai 1498 qu'Ibn Muzhir avait réussi dans sa mission [231]. Ces deux actes montrent bien que Muḥammad, malgré son jeune âge, était capable d'autre chose que de « gamineries » pour reprendre l'expression d'Ibn Iyās.

[225] *Ibid.*, III, p. 398-399.
[226] *Ibid.*, III, p. 391.
[227] *Ibid.*, III, p. 392.
[228] *Ibid.*, III, p. 385-386.
[229] *Ibid.*, III, p. 392.
[230] Déjà en ǧumādā I 903 / décembre 1497, des troubles avaient éclaté à La Mekke à la suite d'un différent entre le Chérif Barakāt et son cousin Huzāʿ ; *ibid.*, III, p. 386.
[231] *Ibid.*, III, p. 392.

Dès muḥarram 904 / août 1498, Ibn Iyās annonce la mort future du jeune sultan. Ce mois-là, Muḥammad joue au polo et il a un accrochage avec son futur meurtrier [232]. Le mois suivant, en ṣafar 904 / septembre, un léger tremblement de terre survient au Caire, et écrit l'auteur : « on (?) considéra ce séisme comme de mauvais augure pour le sultan qui effectivement fut assassiné peu de temps après ». Le mariage de Muḥammad avec la circassienne Miṣirbāy est présenté sur un mode identique : « Elle lui porta malheur puisqu'il fut tué un mois plus tard [233]. » Il est difficile de savoir qui avait choisi cette femme. Elle était veuve de Kurtbāy qui fut gouverneur de Ṣafad. On sait seulement que d'âpres discussions ont précédé cette union. Par ailleurs, il ne semble pas qu'elle ait donné lieu à des réjouissances. A-t-on agi dans l'urgence ? Était-ce là un moyen de canaliser les pulsions sexuelles du jeune homme ? Espérait-on ainsi qu'il ne se livrerait plus à ses virées nocturnes ? Si ce que raconte Ibn Iyās est vrai, les frasques du sultan devaient en choquer plus d'un et pouvaient concourir à sa perte. L'immoralité exhibée au grand jour ne pouvait être très longtemps tolérée par les religieux. On peut également se demander quel a été le rôle réel d'Aṣalbāy, la mère du sultan pendant le règne de son fils. Nous avons signalé plus haut qu'elle était intervenue pour rétablir des relations harmonieuses entre Muḥammad et son oncle Qānṣūh lorsque celles-ci commençaient à se détériorer dangereusement. Il semble que son influence sur son fils ait été grande car le gouverneur de Damas Kurtbāy disait en plein conseil : « Nous sommes gouvernés par un enfant et une femme [234]. » Curieuse destinée que celle de cette circassienne qui, ainsi que le rappelle Ibn Iyās dans l'entrefilet nécrologique qu'il lui consacre en rabīʿ II 915 / juillet 1509, alors qu'elle vient de mourir en exil à La Mekke où elle séjournait depuis plusieurs années, fut mère d'al-Nāṣir Muḥammad, favorite d'al-Ašraf Qā'itbāy, sœur d'al-Ẓāhir Qānṣūh et femme du sultan al-Aṣraf Ǧānbalāṭ [235].

On remarquera chez l'auteur une certaine propension à la superstition et même s'il nous dit que ce ne sont que des bruits, le fait qu'il les consigne montre bien qu'il y adhère lui aussi. C'est sans doute également une manière de préparer le lecteur à ce qui va arriver. Effectivement, tous les faits rapportés dans les *Badā'iʿ,* selon une gradation soigneusement orchestrée, laissent prévoir un dénouement sanglant. La fin du souverain est proche : en effet celui-ci sera assassiné en rabīʿ I 904 / octobre, ses meurtriers ayant obtenu auparavant l'adhésion de son oncle Qānṣūh [236]. Ibn Iyās qui chante par la suite les louanges de ce personnage [237] prétend que l'accord de Qānṣūh est une rumeur, mais le damascain Ibn Ṭūlūn n'a pas ce genre de pudeur et dans son ouvrage, il affirme que c'est bien l'oncle qui a tué le neveu par personne interposée, à savoir le deuxième *dawādār* Ṭūmān Bāy [238] ! En fait, Ibn Iyās reconnaît la culpabilité de Qanṣūh quand celui-ci perd le pouvoir en ḏū l-qaʿda 905 / mai 1500. Ce dernier l'a sans doute déçu, l'auteur n'éprouve donc plus le besoin de le couvrir [239]. Cependant, pris d'un souci d'exactitude, Ibn Iyās note que ce qu'il faut bien

[232] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 397.
[233] *Ibid.*, III, p. 399.
[234] *Ibid.*, III, p. 406.
[235] *Ibid.*, IV, p. 159.
[236] *Ibid.*, III, p. 401-402.
[237] *Ibid.*, III, p. 406.
[238] Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 205.
[239] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 437-438. Ibn Iyās écrit : « Il se mit d'accord avec les autres émirs pour tuer le fils de sa sœur al-malik al-Nāṣir Muḥammad, et sans son approbation, le meurtre n'aurait pas eu lieu. »

appeler une exécution sommaire rappelle la mort du sultan *baḥrite* Ḫalīl b. Qalā'ūn assassiné par des Mamelouks de son père lors d'une partie de chasse à Tarouja en 693/1294 [240]. On remarquera que dans le cas présent, al-Nāṣir a été tué dans des circonstances analogues, non loin des bords du Nil à Ǧiza, alors qu'il n'avait autour de lui que peu de fidèles. Attenter à sa vie dans la Citadelle était sans doute problématique. D'abord psychologiquement car le sultan y avait résisté victorieusement à trois reprises, alors qu'il n'était pas donné gagnant. On pouvait penser que tant qu'il se trouvait dans cet endroit, il bénéficiait d'une protection quasi divine, et puis il pouvait toujours demander de l'aide. Il aurait également fallu que Qānṣūh, l'oncle félon, quitte les lieux. Le meurtre était donc prémédité et la mise en scène soigneusement organisée de manière à ce que le résultat fut celui escompté. On est en droit de se demander si cette mort était désirée par tous et si l'unanimité contre Muḥammad était aussi évidente que le prétend Ibn Iyās. Dans le passé, quand il s'est agi d'exécuter Faraǧ b. Barqūq, les conjurés sont passés à l'acte dans la citadelle (de Damas). Les prétextes évoqués par notre auteur ne sont donc peut-être pas les seuls.

Cette réflexion nuancée à propos du meurtre est intéressante de la part d'un auteur qui tout au long de son récit nous a présenté le sultan à l'égal d'un monstre. On notera par ailleurs qu'il continue sur sa lancée dans la notice nécrologique ; Muḥammad à qui il reconnaît un physique agréable n'est gratifié quasiment que de qualificatifs désobligeants et déplaisants. Il le dépeint ainsi : « Il était rustre et brutal, il avait la main leste et aimait à verser le sang. Durant son règne, il commit des actions ignobles sur lesquelles il vaut mieux ne pas insister et mena une existence des plus abjectes. Jamais aucun prince ne se rendit coupable d'autant de vilenies, et sur ce point il dépassa vraiment les bornes. Il avait des penchants meurtriers : quand il se faisait présenter des assassins, il les exécutait lui-même. » Et comme si le tableau n'était pas assez éloquent, l'auteur se complaît à raconter des anecdotes dont la véracité n'est pas acquise comme celle qu'il date de ḏū l-ḥiǧǧa 903 / juillet 1498 [241]. Quoi qu'il en soit et comme pour justifier ce qui devait arriver, n'avait-il pas écrit dès raǧab 902 / mars 1497 : « Il [Muḥammad] marchait sur les brisées d'al-Nāṣir Faraǧ b. Barqūq et c'était une conduite des plus ignobles [242]. » Et pour clore cet édifiant portrait, toujours selon les dires d'Ibn Iyās, al-Nāṣir avait aussi la conduite d'un obsédé sexuel, voire d'un déséquilibré. Il semblerait qu'il eut été incapable de résister à la gent féminine, et en plus il employait la violence pour parvenir à ses fins [243].

Finalement, qui était al-Nāṣir Muḥammad b. Qā'itbāy ? D'après Ibn Iyās, « ses qualités semblent avoir été peu nombreuses ou encore elles étaient médiocres ». Ajoutons à cela qu'il était « impulsif et d'un naturel agité, qu'il avait l'esprit brouillon et du toupet ». Décidément un triste sire si on considère en prime ses penchants sanguinaires ! Comment alors s'étonner que « son règne ait été rempli de désordres, de troubles et de combats », et par ricochet de

[240] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 401-402 et G. Wiet, *L'Égypte arabe*, p. 461.

[241] *Ibid.*, III, p. 395. La rumeur disait que le sultan convoitait la femme d'un de ses administrateurs et que pour l'approcher il avait fait irruption la nuit au domicile de cet individu et l'avait brutalisé. L'auteur lui-même n'est sûr de rien car il note : « Telle était du moins la version qui courrait en ville », mais cela ne l'empêche pas de la rapporter !

[242] *Ibid.*, III, p. 356.

[243] *Ibid.*, p. 397.

sa fin violente. Dans ce portrait peu élogieux, Ibn Iyās a cependant glissé une indication qui a son importance : « On parlait de son inépuisable générosité et de sa bravoure. » On notera l'emploi du pronom indéfini. L'auteur n'en semble pas persuadé et d'ailleurs nous n'avons relevé aucune mention à ce sujet. Néanmoins, le fait qu'il y fasse allusion entre deux considérations négatives nous permet de penser qu'il y a peut-être là un fond de vérité. C'est un « autre Muḥammad », ainsi que nous allons pouvoir le constater, que nous dépeignent al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna.

Mais avant d'aborder ce nouveau point, nous voudrions revenir sur un aspect non négligeable à nos yeux du langage qu'Ibn Iyās tient à propos d'al-Nāṣir. Notre auteur joue en quelque sorte les Cassandre, mais il tient un tout autre discours dans sa chronique dont l'importance nous semble capitale alors que celui-ci n'est jamais explicite. En effet, on s'aperçoit quand on compile tous les « travers d'al-Nāṣir » que ceux-ci le rendent inaptes à l'exercice du sultanat, et qu'ils peuvent par conséquent constituer des preuves pour démontrer son incapacité et donc provoquer une déposition légale. En relisant al-Māwardī, on note que les infirmités physiques qui peuvent empêcher l'imam de gouverner sont de trois sortes. Nous ne retiendrons que celles qui concernent les sens et parmi celles-ci, celles qui rendent impropre à l'imamat (ici au sultanat), à savoir entre autres choses la disparition de la raison [244]. Or, on l'a déjà remarqué à plusieurs reprises, Ibn Iyās fait maintes allusions à l'équilibre mental du jeune sultan. Cette folie qui peut être, selon l'appréciation qui en est faite, complète et continue ou partielle, constitue une cause de destitution. Mais il faut également mentionner que l'imam, pas plus que le sultan, ne peut être suspecté d'immoralité, et dans le cas présent, de concupiscence. Si le souverain se livre à des actes répréhensibles, il ne peut conserver sa fonction. Ibn Iyās a consigné plusieurs faits où, selon lui, l'immoralité d'al-Nāṣir était patente, même si parfois ces éléments étaient assortis de on-dit. Enfin, le troisième motif évoqué est celui de la violence. Muḥammad nous apparaît sous la plume du chroniqueur comme un individu peu maître de lui-même, soumis à ses pulsions et à ses passions, et qui sous leur emprise perd tout contact avec la réalité, commettant des actes d'une inconcevable barbarie. On l'aura donc compris, cet homme n'est pas digne de la charge qu'il occupe. Il représente une menace pour la communauté, il ne joue plus son rôle de berger, mais plutôt celui du loup. Ibn Iyās aurait sans doute préféré que le sultan soit déclaré inapte, nous ne pensons pas qu'il ait approuvé l'assassinat.

2.2.5. *Portraits croisés de Muḥammad b. Qā'itbāy par al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna*

Si Ibn Iyās montrait ouvertement son animosité envers al-Nāṣir Muḥammad, on assiste au processus inverse dès le début des œuvres respectives d'al-Ṣāliḥī et d'Ibn al-Šiḥna. Ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, ces deux auteurs sont de fervents défenseurs du jeune sultan. Et d'ailleurs, al-Ṣāliḥī en donne la raison. Sans doute au début, a-t-il pensé comme beaucoup de ses concitoyens que l'adolescent ne resterait que peu de temps sur le trône,

[244] Cf. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, p. 33-38.

aussi nous fait-il part de son étonnement mêlé d'admiration devant l'attitude courageuse de ce dernier lors de la première révolte de Qānṣūh Ḫamsmiya. Il est vrai que le jeune homme était en fort mauvaise posture et que tous pariaient sur son évinction. Ibn Iyās fut lui aussi surpris de la défaite de Qānṣūh Ḫamsmiya et il nota en cette occasion avec une ironie teintée de regrets : « Le vainqueur était ce Malik al-Nāṣir qu'on tournait en dérision. »

Cette victoire, al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna la célèbrent, on pourrait presque dire qu'ils la « savourent ». Ils ne sont pas avares en épithètes laudatifs. Ce succès va permettre à al-Ṣāliḥī de développer toute une argumentation contribuant à faire d'al-Nāṣir « l'homme désigné par Dieu pour diriger l'Empire et ses habitants, un homme providentiel », même si dans son ouvrage ce développement vient avant l'évocation du triomphe d'al-Nāṣir.

Nous voudrions ici revenir sur l'accession au pouvoir d'al-Nāṣir en ḏū l-qaʿda 901. Si Ibn al-Šiḥna relate l'affaire avec objectivité, la présentation que nous a laissée al-Ṣāliḥī renferme une certaine ambiguïté. En effet, al-Nāṣir n'a pas été désigné par son père, et quand bien même cela aurait été le cas, cette nomination n'aurait été effective qu'après l'agrément de l'ensemble des émirs, du moins de la grande majorité d'entre eux. Il faut rappeler que ce sont eux qui en quelque sorte entérinent et légalisent ; le calife, pour sa part, n'intervient que pour la prestation de serment. Le système ne reconnaissant pas vraiment le principe de l'hérédité ou ne l'appliquant que lorsqu'il y a urgence et pour peu de temps, la légalité de Muḥammad n'était pas acquise par la naissance. Or, al-Ṣāliḥī évoque son avènement comme une victoire sur « ses ennemis » et il induit par cet argument le lecteur en l'erreur. En effet, il donne le jeune homme comme le seul prétendant légitime (n'est-il pas le *wāriṯ* de son père), projetant ainsi ses propres aspirations, du moins sa vision des choses. Ce passage est d'autant plus équivoque qu'on peut y lire également en filigrane la victoire de Muḥammad face à Qānṣūh Ḫamsmiya, alors que celle-ci est évoquée plus loin. On peut également émettre une autre hypothèse et dans ce cas l'affirmation d'al-Ṣāliḥī serait justifiée. Contrairement à ce qu'affirme Ibn Iyās, les émirs ne seraient pas tous tombés d'accord pour placer Muḥammad sur le trône, et dans ce cas ce ne serait pas uniquement sa victoire mais également celle de ceux qui le soutenaient. Néanmoins, l'artifice permet à l'auteur d'introduire une longue tirade dans laquelle il présente al-Nāṣir comme un personnage hors du commun, un individu en quelque sorte prédestiné.

Pour ce faire, il va évoquer successivement le « nom complet » du jeune souverain, à savoir son *ism* Muḥammad, son *laqab* al-Nāṣir et sa *kunya* Abū l-Saʿādāt. À notre avis, rappeler aux croyants ou leur démontrer que le nom du Prophète est noble, paré de toutes les vertus est superfétatoire, mais al-Ṣāliḥī va s'y employer. Cependant, il ne faut pas se tromper sur le but poursuivi par l'auteur. Il sait que les croyants ne sont pas à convaincre, mais son propos est de leur démontrer que l'homme qui les gouverne et qui porte le nom de l'Envoyé de Dieu est un être singulier. S'appeler Muḥammad revêt une signification particulière, c'est un nom béni, c'est « le plus saint des noms musulmans après celui d'Allah[245] ». L'auteur va énumérer une série de dires émanant de personnalités (des membres de la famille du Prophète parmi lesquels on relève ʿAlī et ʿĀ'iša, des savants réputés tels

[245] Cf. M. Chebel, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, 1993, p. 118.

Ibn ʿAbbās ou Ibn Qāsim) qui persuaderont les musulmans du bien-fondé de son raisonnement. Tous les exemples cités ont un point commun : la maison qui abrite un personnage nommé Muḥammad est une maison bénie par Dieu, car elle bénéficie de la *baraka* [246], la bénédiction de Dieu [« Aucune table n'est mise à laquelle serait présent quelqu'un dénommé Muḥammad ou Aḥmad sans que cette maison soit sanctifiée chaque jour deux fois. »] La maison symbolise ici l'Empire. Avoir à la tête de ce dernier un souverain ainsi prénommé ne peut être qu'un signe de félicité [« Qui a dans sa maison un nouveau-né que l'on prénommera Muḥammad aura la bénédiction et sera avec lui dans le jardin du paradis »], de sécurité [« On ne peut nuire à quelqu'un qui a dans sa maison un, deux ou trois individus prénommés Muḥammad »], d'abondance [« La pauvreté n'entre pas dans une maison où quelqu'un porte mon nom »]. Ainsi que l'a écrit M. Chebel : « Donner un nom à un enfant, c'est le doter d'une charge symbolique dont on ne sait s'il sera fier ou indigne. Le nom scelle le destin [247]. » Dans le cas de Muḥammad, on ne saurait mieux dire. On peut également penser que Qā'itbāy, homme pieux, y avait songé lui-aussi.

Al-Ṣāliḥī se livre à un exercice semblable à propos du *laqab* du sultan, al-Nāṣir. Il rappelle que ce qualificatif, le défenseur, porte en lui des qualités telles que le bien (*al-ḫair*), la vertu (*al-ṣalāḥ*), la prospérité (*al-yumn*) et la félicité (*al-falāḥ*) mais également que toutes ces qualités étaient celles du Prophète. Un autre élément a son importance et l'auteur n'oublie pas de le signaler : c'est de cette racine *naṣara* que vient le mot *al-Anṣār* (les Aides), à savoir les hommes de Médine qui ont prêté leur appui à Muḥammad émigré de La Mecque et qui l'ont ensuite aidé dans toutes ses entreprises [248]. On a ici un nouveau rapprochement entre les deux hommes. Si le jeune sultan vient de remporter la victoire, c'est grâce à l'aide de Dieu (*tawfīq*), c'est parce qu'Il en a décidé ainsi et déjà dans le passé, c'est Lui qui avait permis au Prophète de triompher de ses ennemis. Là encore, on notera l'ambiguïté en ce qui concerne ladite victoire sur les ennemis. S'agit-il de la venue au pouvoir ou de l'issue favorable de l'affrontement avec Qānṣūh Ḫamsmiya ? On pencherait volontiers pour la seconde hypothèse car sont évoqués les tyrans rebelles qui ont été frappés par l'épée victorieuse du souverain. Néanmoins, al-Ṣāliḥī ne dit mot du premier *laqab*, al-Manṣūr, choisi par le jeune sultan. Cette information nous est donnée par Ibn Iyās mais sans commentaire. On ne sait donc pas ce qui a provoqué ce changement [249]. Peut-être s'agit-il d'un réflexe superstitieux, car hormis Qalā'ūn, tous les souverains qui ont porté ce *laqab* ont eu des règnes courts et ont parfois connu une fin tragique [250]. Il est vrai qu'al-Nāṣir a été le surnom honorifique du grand sultan Muḥammad b. Qalā'ūn qui eut un long règne sans partage. On pourrait lui adjoindre un de ses descendants, Ḥasan.

Enfin, al-Ṣāliḥī achève son commentaire en argumentant sur la *kunya* du sultan, Abū l-Saʿādāt, père des félicités. Il va montrer combien cette *kunya* convient parfaitement

[246] Cf. J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1986, p. 58-62.

[247] Cf. M. Chebel, *L'imaginaire*, p. 41.

[248] Cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français* II, p. 1272.

[249] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 333.

[250] Ils sont au nombre de sept, et si l'on excepte Lāğīn qui est un Mamelouk *manṣūrī*, ce sont tous des descendants de sultan ; ce sont des enfants ou des adolescents (seul ʿUṯmān a 19 ans) ; cf. J.-Cl. Garcin, *États, sociétés et cultures* I, p. CLVIII.

au personnage qui a toujours vécu dans le bonheur (le mot *saʿāda* est employé à trois reprises) ; et en effet, il est le seul fils de Qā'itbāy à avoir échappé à la mort. En ramaḍān 873 / mars 1469, Qā'itbāy perdit deux enfants issus de son mariage avec sa femme Fāṭima, un fils et une fille respectivement âgés de quatre et six ans [251]. On peut y voir un signe de la Providence. Il a également connu du succès dans ses études : il semble avoir été apte à l'étude des textes religieux dont il respecte les enseignements. D'ailleurs Ibn al-Šiḥna ne dit-il pas de lui qu'il est « celui qui connaît par cœur le Coran (*al-ḥāfiẓ li-kitāb Allāh*) et celui qui suit la sunna du Prophète (*al-tābiʿ li-sunnat rasūl Allāh*) ». Comment un tel homme ne pourrait-il pas à son tour conduire les musulmans et l'Empire vers la félicité ? Il est bien évident qu'un tel charisme ne peut que rejaillir sur les autres. Ce refrain sur la félicité, voire le bonheur d'un « homme né coiffé » permet à l'auteur d'aborder enfin clairement la révolte de Qānṣūh Ḫamsmiya. Auparavant, signalons qu'Ibn al-Šiḥna n'use pas d'un procédé linguistique similaire lorsqu'il évoque les noms du souverain, même si la finalité est identique. Après avoir mentionné le *laqab* et la *kunya* du sultan, il note sobrement que Muḥammad est un nom noble (*ism šarīf*) et que c'est celui du Prophète (*sumiyya sayyidunā wa nabīnā* Muḥammad), ce qui d'après lui ne peut être qu'un heureux présage [252].

Ce discours est encore renforcé par une titulature qui si elle peut apparaître conventionnelle, est également dans les faits un tantinet pompeuse vu l'âge du sultan et son peu d'expérience. Mais il est vrai que dans leur entreprise de légitimation, al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna manient le compliment et le qualificatif élogieux avec profusion. Ce qui est important pour eux, c'est de convaincre. Leurs discours sont bien agencés et leurs arguments ont été choisis avec soin. On peut penser qu'ils entendent ainsi démontrer que Muḥammad est le digne fils et par là même le juste successeur du grand sultan que fut son père, le regretté Qā'itbāy.

La prise de fonction du souverain est pour al-Ṣāliḥī l'occasion de le parer d'une titulature impressionnante. En effet, al-Nāṣir nous est décrit comme étant le maître de l'épée et de la plume, de l'étendard et du savoir (*ṣāḥib al-sayf wa l-qalam wa l-band wa l-ʿilm*), le lion triomphant (*al-layyiṯ al-kāsir*), celui qui fait revivre la justice dans les deux mondes (*muḥyī al-ʿadl fī l-ʿālamīn*), celui qui rend justice aux opprimés contre les oppresseurs (*munṣif al-maẓlūmīn min al-ẓālimīn*), celui qui met à mort les infidèles et les associationnistes (*qātil al-kafara wa l-mušrikīn*), celui qui fait périr les tyrans et les hérétiques (*mubīd al-ṭuġāt wa l-māriqīn*), celui qui vainc les insoumis et les rebelles (*qāhir al-ḫawārīǧ wa l-mutamarridīn*), celui qui est détenteur du Verbe de la foi (*ǧāmiʿ kalimat al-īmān*), celui qui réprime les adorateurs des idoles et des croix (*qāmiʿ ʿabdat al-aṣnām wa l-ṣulbān*). Ainsi que nous allons le constater, Ibn al-Šiḥna n'est pas en reste. Il attribue à al-Nāṣir des qualificatifs identiques à ceux qu'il décernera ensuite à son père : *al-zāhid, al-ʿābid, al-ʿarif* auxquels il ajoute : « Maître des connaissances subtiles et de la Science (*ṣāḥib al-laṭā'if wa l-maʿrifa*), celui qui est équitable dans les jugements (*al-ʿādil fi l-ḥukūmāt*), celui qui est vigilant dans les affaires graves (*al-ḥāḍir al-ḏihn fī l-muhimmāt*), celui qui a l'esprit pénétrant (*ḏī al-ḏihn al-ṯāqib*), celui qui va droit au but (*wa l-fikr al-ṣā'ib*), une opinion et un regard droits (*wa l-ra'y al-*

[251] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 30.

[252] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 30.

rašīd wa l-naẓar al-sadīd), celui qui est soutenu par [Dieu] (*al-mu'ayyad*), le bien dirigé (*al-musaddad*), celui que Dieu garde (*al-maḥfūẓ*), l'homme remarquable (*al-malḥūẓ*), le défenseur victorieux (*al-nāṣir al-manṣūr*), celui qui prête une attention aiguë aux affaires graves (*al-mutayyaqqiẓ li muhimmāt al-umūr*) [253]. »

Après avoir lu cette longue énumération qui constitue un véritable panégyrique, comment ne pas être persuadé d'une part qu'al-Nāṣir est digne d'être sultan, et surtout qu'il est le seul et l'unique à mériter le trône. Mais de l'autre, elle nous plonge également dans une grande perplexité car l'homme qui nous est dépeint n'a rien de commun avec celui que nous a décrit Ibn Iyās. On a de la peine à croire qu'il s'agit du même individu. Quoi qu'il en soit, les deux auteurs qui abordent ensuite leur discours d'une manière différente bien que le but recherché soit semblable, en sont convaincus. Dans les deux cas, le procédé est tout à fait logique. Al-Ṣāliḥī, après avoir consacré un long passage au nom complet du souverain, enchaîne avec la sédition de Qānṣūh Ḫamsmiyya. La *kunya* du sultan, Abū l-Saʿādāt, lui permet d'opérer une habile transition. En effet, il était impossible qu'un souverain muni de tels attributs, le nom du Prophète, le *laqab* al-Nāṣir et la *kunya* Abū l-Saʿādāt, sorte vaincu de cet affrontement car ceux-ci jouent quasiment le rôle de talismans. Et donc pour notre auteur, il est aisé d'écrire que la sédition ne pouvait s'achever que sur la victoire de Muḥammad.

Ibn al-Šiḥna, nous l'avons dit, continue son discours sur deux autres thèmes. Il signale à la fin de la longue titulature du sultan que celui-ci était remarquable à la fois par sa générosité et par son courage. Cette mention n'est pas sans rappeler ce nous avons déjà lu sous la plume d'Ibn Iyās : « On parlait de son inépuisable générosité et de sa bravoure. » On est donc en droit de penser qu'il s'agit par conséquent de qualités réelles, puisque deux auteurs ayant d'ordinaire des opinions opposées sont pour une fois d'accord. Ibn al-Šiḥna discourt en premier sur les bontés d'al-Nāṣir et consigne de nombreux exemples comme preuve de ce qu'il avance. Puis en second il nous parle de son courage et il nous explique que cette bravoure, le souverain l'exprimera pendant la révolte.

Mais revenons à la *fitna* menée par Qānṣūh Ḫamsmiya. Il est bien évident que les auteurs ne font pas une lecture identique des événements. Là où Ibn Iyās ne voit qu'un concours de circonstances et un retournement de situation, une rebellion menée par un émir malchanceux ou encore qui a la guigne, les autres interprètent le succès d'al-Nāṣir comme une émanation de la volonté divine. Si le souverain sort victorieux de l'affrontement, c'est grâce à Dieu qui a voulu le maintenir au pouvoir car il est en quelque sorte « l'élu ». C'est encore Lui qui a permis au sultan de résister, qui a regroupé autour de lui les Mamelouks de son père. Pour al-Ṣāliḥī, ce triomphe a une double justification : Muḥammad est un cœur pur, c'est un vrai croyant et Dieu n'abandonne pas ses créatures d'où la poésie : « Celui qui a confiance en Allāh, Allāh lui donnera tout ce qu'il demande ; celui qui combat le rebelle comme il faut, celui qui est l'esclave d'Allāh sera vainqueur. » Sans doute cette victoire, parce qu'elle « met fin à la *fitna*, à la guerre civile et au chaos politique, réitère la victoire de l'islam sur la Jāhiliyya [254] ». Mais si Dieu a assisté le souverain, c'est également parce

[253] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 30.

[254] J. Dakhlia, *Le divan des rois*, p. 133.

que depuis son accession au pouvoir, il a été occupé à faire le bien, nous reviendrons sur cet aspect du règne plus loin.

Le récit événementiel que nous livre Ibn al-Šiḥna est proche de celui que nous a laissé Ibn Iyās. C'est donc une relation vivante, entrecoupée de dialogues. L'auteur relate les différents affrontements, l'armement utilisé, les attitudes des protagonistes… On remarquera qu'au contraire, celui d'al-Ṣāliḥi est désincarné, il n'y est question que du sultan, de l'armée fidèle et des rebelles. Personne n'est nommé, nous sommes dans le plus complet des anonymats. Il ne consacre pas une ligne à la déposition d'al-Nāṣir, à la prestation de serment de Qānṣūh et au retour de Muḥammad sur le trône. On a ici une négation du réel qui peut sembler assez inquiétante. Est-ce là une façon de minimiser l'affaire, de conjurer le sort et d'espérer ainsi que l'événement ne se reproduira pas ? L'auteur veut-il éviter au souverain le rappel d'un mauvais souvenir ? C'est donc un récit fort curieux et édulcoré qui ne colle pas vraiment à la réalité que l'auteur nous présente. Cependant il ne pouvait occulter la sédition car elle sert son argumentation ; alors il l'utilise tout bonnement à des fins bien particulières. Chez les autres auteurs la rébellion est diversement évoquée. ʿAbd al-Bāsiṭ relate les épisodes essentiels de l'affaire, le damascain Ibn Ṭūlūn lui consacre un entrefilet tandis qu'al-Qaramānī parle de rébellion mais sans plus de détails, un peu comme si les faits ne présentaient pas un intérêt majeur [255].

Nous avons noté qu'Ibn Iyās et Ibn al-Šiḥna reconnaissaient tous les deux au jeune sultan de la bravoure. C'est sur « l'exaltation » de cette qualité que se termine la deuxième partie du *Badr al-zāhir*. Ce courage nous est décrit comme extrême : « *Wa ammā šaǧāʿatuhu fa ilā al-ġāya al-quṣwā wa l-daraǧa al-ʿulyā* », le sultan malgré son jeune âge n'avait donc rien d'un pleutre. Pour clore cette section, Ibn al-Šiḥna a choisi les trois versets coraniques suivants : « Voilà la faveur d'Allah ! Il la donne à qui Il veut. Allah est le détenteur de la faveur immense » (LII,21) ; « le secours victorieux (*naṣr*) ne vient que d'Allah le Puissant, le Sage » (III,126) et « du secours d'Allah. Il secourt qui Il veut. Il est le Puissant, le Miséricordieux » (XXXI,5) [256]. Ceux-ci lui permettent d'effectuer une ingénieuse transition avec la troisième section qu'il consacre à la rébellion de Qānṣūh Ḫamsmiya et nous permet de prévoir à l'avance son issue.

La rébellion a donc échoué. Al-Nāṣir détient à nouveau le pouvoir. Ibn al-Šiḥna consacre la quatrième partie à des « faits singuliers » qui selon lui constituent la preuve éclatante que le succès de Muḥammad n'est pas uniquement militaire mais qu'il est bien d'origine religieuse. C'est Dieu qui a désigné le vainqueur et le perdant. L'auteur introduit ce passage par des faits ayant un rapport avec la *fitna*, puis il aborde le registre des rêves prémonitoires. Au début, il nous fait part d'événements dont il est difficile de dire s'ils sont véridiques ou pas. Ainsi, nous apprenons que la catapulte (*al-mukḥula*) appelée « la Folle » aurait été « frappée par la baraka » du *šayḫ* ʿAbd al-Qādir al-Dašṭūṭī (*ḍarabahā bi-yadihi al-mubāraka*), et à partir de ce moment-là, aucun projectile n'atteignit sa cible, à savoir la Citadelle où se trouvait le sultan al-Nāṣir et ses partisans. On remarquera que le *šayḫ* avait été le « maître spirituel » de

[255] Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha*, p. 172 ; Al-Qaramānī, *Aḫbār al-duwal* II, p. 321.

[256] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 55. Nous avons utilisé la traduction du Coran réalisée par R. Blachère, Paris, 1957.

Qā'itbāy et le fait qu'il intervienne personnellement dans le conflit est loin d'être négligeable. L'auteur, si l'anecdote est vraie, entend-il démontrer que le milieu religieux soutenait l'« héritier légitime » ? Ce qui est sûr, c'est que la présence du *šayḫ* qui était une personnalité soufie importante, quand elle a été connue, a pu influencer les esprits et jouer en faveur de Muḥammad. Il est bien évident qu'on ne lit rien de semblable chez Ibn Iyās ; il mentionne simplement que l'émir Kurtbāy à l'aide d'une machine arrosa la cour sultanienne en vain [257]. Puis Ibn al-Šiḥna rapporte les paroles de mystiques, celles d'une femme disant qu'« al-Nāṣir serait vainqueur » (al-Nāṣir *manṣūr*) et celles d'un dénommé ʿAbd al-Qādir qui proclamait que Qānṣūh n'était pas le sultan (Qānṣūh : *hāḏā mā huwa al-sulṭān, hāḏā mā huwa al-sulṭān* [258]).

L'auteur a ensuite compilé seize récits. Ils sont introduits par la formule : *uḫbiranī*, (il m'a été rapporté), suivie des premières paroles du dormeur : « *rā'itu fī manāmī* » (j'ai vu dans mon rêve), qui clôt son récit en disant : « *wa istayqiẓtu min manāmī* » (je me suis réveillé). Les personnages sont des témoins dignes de foi, ils sont irréprochables, ce sont soit des « ravis en Dieu » (*maǧḏūb* [259]), soit des personnes morales (*šaḫṣ min ṭalabat al-ʿilm, šaḫṣ min ahl al-ḫayr wa l-diyāna*). Des *šayḫ* sont également cités ; ce sont sans doute des notabilités, du moins on peut penser qu'ils sont connus, tel le *šayḫ* Nūr al-dīn al-Ḥasanī qui loge à la madrasa du sultan Ḥasan ou le *šayḫ* Šams al-dīn Muḥammad b. Aqbirdī, *šayḫ* appartenant au riwāq al-Rūm dans la mosquée al-Azhar. Ces rêves ou ces visions dans le sommeil (*ru'ya* ou *manām*) sont quasiment des prophéties [260].

Il est évident que le thème récurrent de ces songes est la victoire annoncée (*nuṣra*) d'al-Nāṣir Muḥammad. On notera que tous les individus n'ont pas eu des visions au même moment ; pour certains, elles se produisirent dans la nuit précédent la victoire, pour d'autres ce fut le matin de celle-ci. Cependant, si toutes ont un fil conducteur rigoureusement identique, on remarque des variantes d'une relation à l'autre concernant les « acteurs » qui y évoluent, mais aussi une hiérarchie dans leur classement. Cette organisation fort habile sert à la perfection les desseins de l'auteur. Les deux premières histoires mettent en scène le Prophète. Dans la première, Qā'itbāy lui exprime son inquiètude face au danger encouru par son fils. L'Envoyé de Dieu le rassure avec ces paroles bienveillantes : « N'aie pas peur, il sera vainqueur » (*lā taḫaf, huwa manṣūr*). La seconde met en scène une rencontre entre le Prophète et son cousin et gendre ʿAlī b. Abī Ṭālib. Les deux hommes s'interrogent mutuellement sur leur présence et conviennent qu'ils sont venus assister à la victoire de Muḥammad b. Qā'itbāy. Dans un autre songe, les intervenants sont l'Imām Šāfiʿī et l'Imām Laiṭ. Les premiers songes font donc intervenir des personnages religieux et qui désirent la victoire du jeune souverain. Si de tels hommes prennent parti pour lui, cela sous-entend que Dieu lui-même souhaite le succès de Muḥammad [261].

[257] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 343.

[258] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 101-102.

[259] Cf. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 309-333.

[260] Cf. EI 2/8, p. 664 : « Après *ru'yā*, le Coran utilise *manām* (XXXVII, 102) dont il fait un signe divin (XXX, 23), une convocation devant Dieu, analogue à la mort (XXXIX, 42) et un instrument de direction divine utilisé par Dieu pour guider pas à pas le Prophète et les croyants (VIII, 43-44). Juste avant de mourir le Prophète aurait dit : «Il ne reste du Prophétisme que le bon rêve, l'homme juste le voit ou il se fait voir à lui (Ibn Saʿd, III, 18). Cela donne la mesure de l'importance accordée au rêve pour lui en qui il voyait une intervention divine. »

[261] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 102-104.

La deuxième série de rêves quitte le monde du religieux pour celui « de la famille ». En effet, on va alors assister à des retrouvailles entre le sultan défunt Qā'itbāy et son fils Muḥammad destinées à démontrer que ceux-ci s'entendaient et que le père désirait voir son rejeton lui succéder. Dans le douzième songe apparaît Qānṣūh Ḫamsmiya qui reçoit une robe d'honneur des mains de Qā'itbāy mais qui se voit rappeler à l'ordre par al-Nāṣir Muḥammad. Ici, les rôles sont donc bien définis. Le sultan légitime est bien al-Nāṣir, Qānṣūh n'est jamais qu'un émir parmi les émirs. Il n'est aussi qu'un des Mamelouks de Qā'itbāy [262]. Ce songe et la scène qui s'y déroule sont importants, tout comme ceux qui mettent en présence Muḥammad et son père. Pendant la *fitna*, lorsque Qānṣūh Ḫamsmiya s'est proclamé sultan, il a opté pour le *laqab* al-Ašraf qui était celui de son maître. Entendait-il démontrer que le lien qui unit l'*ustāḏ* à son Mamlouk est supérieur à la filiation et qu'il lui accordait une légitimité dans la course au pouvoir ? Ou tout simplement s'agissait-il d'un subterfuge pour rallier à sa cause les Mamelouks du défunt ? Pour Ibn Iyās, Qānṣūh a agi ainsi en souvenir de son maître, l'homme ne pouvait déclarer autre chose. Cette attitude a cependant surpris. Ainsi, ʿAbd al-Bāsiṭ, qui n'émet aucun jugement négatif à l'encontre d'al-Nāṣir, mentionne cette révolte ; ce sont par ailleurs les seuls éléments qu'il nous livre sur le règne. Il précise que Qānṣūh avait non seulement pris le *laqab*, mais également la *kunya* Abū l-Naṣr de Qā'itbāy [263]. En agissant ainsi, il ne faisait que se placer dans la lignée de ses prédécesseurs qui avaient, dans leur grande majorité, été des Mamelouks sultaniens. Qā'itbāy lui-même n'était-il pas un ancien Mamelouk de Barsbāy ? Le songe rétablit l'ordre naturel, en présence de son fils et de son Mamelouk, Qā'itbāy désigne son enfant, sous-entendu à tous les sujets.

Les autres histoires ont un but identique : prouver que Muḥammad est le seul souverain légitime et qu'il l'emportera sur ses adversaires. D'ailleurs, comment Qānṣūh aurait-il pu être vainqueur lui qui a utilisé la ruse et qui n'est en fin de compte qu'un rebelle, celui qui s'est éloigné de la « voie droite ». Ibn al-Šiḥna célèbre donc cette victoire à la fin de l'opuscule : « Dieu a rétribué notre maître par sa victoire sur les ennemis. Que Dieu prolonge son règne sur les musulmans [264]. » Al-Ṣāliḥī souhaite également que ce triomphe sur ses ennemis soit définitif mais également que le peuple égyptien s'en souvienne dans ses prières et invoque Dieu afin que son règne dure longtemps.

Certes, al-Nāṣir a vaincu ses ennemis par l'épée, il les a domptés de ses mains, mais celles-ci lui ont également permis de répandre des présents. On retrouve ici l'image qu'employait al-Qaramānī qui écrivait que Qā'itbāy avait eu « la main la plus longue pour les bienfaits et les bonnes œuvres » (*lahu al-yad al-ṭūla fī l-ḫayrāt wa l-mabarrāt* [265]). Ibn Iyās écrivait que l'on vantait son inépuisable générosité (*karama*), thème que vont développer al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna dans leurs écrits respectifs. Tous les deux insistent sur le fait qu'il s'est montré généreux dès son arrivée au pouvoir. Cet argument permet de démontrer que le souverain est un homme soucieux du bien de ses sujets, conformément aux principes de l'islam. Ses libéralités ont satisfait le Créateur qui lui a permis de triompher. Ibn al-Šiḥna,

[262] *Ibid.*, p. 105-106.
[263] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Nuzhat al-asāṭin*, p. 149.
[264] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 118.
[265] Al-Qaramānī, *Aḫbār al-duwal* II, p. 320-321.

qui n'est jamais avare de compliments, qualifie Muḥammad de dispensateur de richesses aux pauvres et indigents (*muġnī al-fuqarā' wa l-masākīn*), de roi vénéré (*al-malik al-mukarram*) mais aussi d'auteur de bonnes œuvres et des aumônes (*ṣāḥib al-ḫayrāt wa l-ṣadaqāt*). D'ailleurs à l'en croire, il a passé les quatre mois de son règne, avant que Qānṣūh ne se révolte, à faire le bien mais signalons que l'auteur ne donne aucune date. Quand on lit cet auteur, on est frappé par le champ lexical. Les termes suivants : *inʿāmāt*, *naʿim*, *ḫayrāt*, *tafaḍḍalāt* sont récurrents, si bien qu'on ne peut être à la fois qu'impressionné et convaincu.

Qu'a donc fait Muḥammad, et qui n'apparaît pas dans les *Badā'iʿ,* pour être ainsi loué, voire magnifié ? Dès son arrivée au pouvoir, il a supprimé des taxes non prévues par la Loi, les *mukūs* [266], et cette mesure lui a rallié les cœurs. Nous avons évoqué plus haut les diverses taxes mises en place par un Qā'itbāy toujours à court d'argent. Cette décision d'abroger des taxes (*ibṭāl al-mukūs*) permet à Muḥammad de prendre place parmi les souverains réformateurs que furent Baybars, Qalā'ūn et ses fils Ḫalīl et Muḥammad, al-Ašraf Šaʿbān, Barqūq et Ǧaqmaq. Al-Ṣāliḥī se félicite donc qu'al-Nāṣir ait pris exemple sur certains anciens rois en supprimant les impôts arbitraires, impôts que des historiens connus avaient dénoncé dans leurs livres (cf. Maqrīzī [267]).

Muḥammad a émis une série de décrets pour supprimer les *mukūs* pesant sur les comestibles : les céréales, les légumes (coloquintes et blé !), le fromage, l'huile de Naplouse, la pastèque et la farine. Toutes ces taxes, ainsi que le rappelle al-Ṣāliḥī, majorent le prix des denrées et les rendent inaccessibles aux plus démunis. Les droits prélevés sur les *souqs* de la soie et du safran ainsi que ceux sur le savon de Tripoli furent abrogés. Ibn al-Šiḥna signale que d'autres produits furent exonérés au Caire, à Gaza, à Jérusalem (pourquoi l'auteur cite-t-il uniquement ces trois villes ?) mais également que d'autres taxes qu'il ne mentionne pas furent abolies [268]. On sait grâce à al-Ṣāliḥī que la taxe payée au *muḥtasib* ainsi que la fonction de *nāẓir al-awqāf* disparurent. Et d'ailleurs Ibn al-Šiḥna, pour prouver que le jeune sultan est un homme bon, rappelle que lorsque le prix du blé monta au début de son sultanat au point que chaque *ardab* de blé valait un dinar, il ouvrit immédiatement un de ses entrepôts et ordonna qu'on vende 2 *ardabs* pour un dinar. Les gens lui achetèrent ce dont ils avaient besoin et par contre-coup les prix baissèrent.

Dès son arrivée au pouvoir, al-Nāṣir a distribué des dons à l'armée. On peut penser qu'il s'agit des dons habituels (*nafaqāt al-bayʿa* ou *māl al-bayʿa*) que chaque nouveau sultan doit verser quand il monte sur le trône. Selon Ibn al-Šiḥna, il a comblé avec des *iqṭāʿāt*, des *rizaq*, des *aḥbāz* aussi bien les émirs, les *ḫāṣṣakiyya*, les *ǧundī*, mais également tous ceux qui réclamaient ; si bien qu'il ne restait rien dans la *ḏaḫīra* sultanienne alors qu'elle était pleine du vivant de son père. L'auteur félicite le souverain pour avoir agi ainsi et souhaite que Dieu fasse que son règne dure longtemps. Ibn Iyās est beaucoup moins euphorique ; il se contente de mentionner qu'en ḏū l-ḥiǧǧa 901 / août 1496, « al-Nāṣir distribua les dotations

[266] Tous les impôts non prévus par la Loi, et tous les impôts perçus en dehors de ces conditions sont condamnables, leurs produits sont des biens d'iniquité. On les appelle *mukūs*, cf. *EI* 2/6, p. 178.

[267] Cf. *al-Mawāʿiẓ al-iʿtibār li ḏikr al-ḫiṭaṭ wa l-āṯār*, Le Caire 1853-1854, I, p. 88 et suivantes, p. 104-111 et II, p. 267.

[268] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 51.

qui étaient en réserve depuis le règne de son père dont le nombre s'élevait à un millier environ et il répartit entre les Mamelouks concessions et domaines [269] ». Si la mesure partait d'un bon sentiment, elle handicapait l'avenir, car désormais il faudrait trouver ailleurs de quoi satisfaire les exigences de l'armée. La première *fitna* lui donnera raison ; Ibn Iyās aurait sans doute aimé davantage de parcimonie ou du moins que cette action obéisse à un certain pragmatisme, car la troupe loyale n'oubliera pas de réclamer le prix de sa fidélité. Quoi qu'il en soit, Qā'itbāy avait eu une attitude identique en raǧab 872 / janvier 1468 lors de son arrivée au pouvoir. Il attribua des dotations foncières à la troupe, composée en majeure partie des Mamelouks d'Īnāl. Il promut aussi de nombreux émirs, ce qui fut fort habile car ceux-ci, alliés avec ceux de Ḫušqadam, voulaient provoquer une émeute qui échoua [270]. Peut-être est-ce dans un but similaire que Muḥammad a agi ainsi qu'il l'a fait.

Al-Ṣāliḥī nous livre un état détaillé de ceux qui ont bénéficié de ses largesses, au premier rang desquels il place les *awlād al-mamālīk*. Ces individus avaient été quelque peu malmenés par Qā'itbāy qui avait à plusieurs reprises tenté par tous les moyens de supprimer l'allocation qu'ils percevaient. Muḥammad a versé aux adultes leurs soldes selon leur rang, mais il n'en a pas oublié pour autant les plus jeunes, orphelins et nombreux selon les dires de l'auteur. Il ne s'est pas emparé des biens de leurs pères. Il a également maintenu en fonction, quelle que soit la nature du poste occupé, tous ceux qui donnaient satisfaction. Ce n'est donc pas uniquement un roi bon qui nous est dépeint ici, mais également un monarque juste et sage. Dans un premier temps, Muḥammad agira ainsi, et puis il aura une conduite similaire à celle de son père. En šaʿbān 902 / avril 1497, à court d'argent, il supprima l'*iqṭāʿ* de certains descendants de Mamelouks et même leurs propriétés qu'il distribua aux recrues. Selon Ibn Iyās, cette mesure eut des répercussions déplorables car elle mécontenta un grand nombre de personnes [271]. On peut comprendre son indignation quand on sait qu'en tant que descendant de Mamelouk, il bénéficiait d'une dotation [272]. On peut se demander si notre auteur a été touché par la mesure, il n'en dit mot. Quoi qu'il en soit, elle transformait les fidèles et alliés d'hier en ennemis de demain.

Al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna vont ensuite nous montrer que Muḥammad est également un bon fils. Il va organiser d'imposantes funérailles pour son père, mais également se montrer particulièrement généreux avec ceux qui seront chargés de réciter le Coran sur la tombe du défunt. Ibn al-Šiḥna relate comment le jeune sultan réussit à réunir et à répartir tous les pauvres de la capitale dans divers lieux de piété afin qu'ils y effectuent une retraite et qu'ils y récitent le Livre saint. Pour les récompenser de cet acte, il partagea entre eux des milliers de dinars et il égorgea des chameaux, des vaches et des moutons en grand nombre. Il donna également à son *mihtār* (surintendant), à celui de son père et au *nāẓir al-qiswa* le *ḥāǧǧ* Ramaḍān 7 000 dinars à répartir entre les lecteurs de Coran, les pauvres et les indigents.

Puis Ibn al-Šiḥna consacre un passage à la relation qui existait entre le monarque et ses sujets, et en particulier, avec les plus démunis d'entre eux. Muḥammad y apparaît comme

[269] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 335.
[270] *Ibid.*, III, p. 8.
[271] *Ibid.*, III, p. 359.
[272] *Ibid*, IV, p. 173. Lorsqu'il en parle en ḏū l-ḥiǧǧa 915 / mars 1510, elle vient de lui être supprimée par le sultan Qānṣūh al-Ġawrī.

un sultan visible et accessible à tous. D'après l'auteur, les pauvres s'adressaient à lui et il les comblait. Cette attitude nous semble fort singulière et Ibn al-Šiḥna qui s'en réjouit note « qu'aucun monarque parmi les monarques turcs n'avait agi ainsi avant lui ». Quelle explication peut-on fournir à cette façon de faire ? Pour étayer ses affirmations, l'auteur donne plusieurs exemples d'individus dans le besoin qui se sont adressés au sultan et qu'il a aidés. Il a donné de l'argent aussi bien à un homme se trouvant dans une grande précarité qu'à tel autre ayant une fille en âge d'être mariée mais qui n'avait pas de quoi lui constituer un trousseau. D'après l'auteur, la liste de ses bienfaits est trop longue pour être énumérée dans le cadre de son opuscule. On peut penser que cette générosité sans limite était connue, car au moindre de ses déplacements, il était assailli par la foule des quémandeurs qu'il ne repoussait jamais, mais accueillait avec bienveillance. Si ces bonnes actions ne sont pas sans rappeler celles que nous avons narrées concernant son père, on notera que dans le cas présent, ce ne sont pas les sujets qui vont solliciter le souverain à la Citadelle, mais que c'est ce dernier qui va à leur rencontre.

Les deux auteurs ne tarissent pas d'éloges à son propos. Pour qualifier cette générosité, ils la comparent à une pluie (de bienfaits) si abondante qu'elle noyait littéralement les sujets. Le souverain a dispensé le bien sans retenue comme la pluie quand elle arrose la terre et permet à la végétation de croître et prospérer. Il ne faut pas oublier que « l'eau est une des manifestations de la bonté divine ; elle est bénédiction (*baraka)* de part en part [273] ». La métaphore renvoie au « berger nourricier » C'est ainsi qu'est perçu Muḥammad lorsqu'il distribue des subsides ou attribue des emplois à ses sujets qui sont également par extension ses « brebis », il leur doit donc assistance [274]. On retrouve ici la référence traditionnelle au berger et à son troupeau. Celui-ci ne peut en aucun cas laisser sans soin ou à l'abandon le cheptel que Dieu lui a confié ; c'est une obligation religieuse. Mais la métaphore de la pluie est avant tout un des signes divins (*āyāt*), on mesure alors la force de l'argumention [275]. Comment alors s'étonner que tous aient été séduits par Muḥammad et qu'ils aient formulés des vœux et des invocations en sa faveur. Devant un tel déferlement de qualités, on est en droit de se demander s'il ne s'agit que de stéréotypes, de poncifs, même si les auteurs nous fournissent des exemples pour prouver la véracité de leurs dires. Cette image d'un monarque bon, juste, sage, généreux, compatissant, donc exemplaire en tous points et qui peut renvoyer au portrait du prince idéal musulman, mais aussi chrétien, correspond-elle à la réalité ou n'est-elle qu'un cliché ? Compte tenu du jeune âge du souverain, on est en droit d'être dubitatif, d'autant plus que rien de tout ce qui vient de nous être décrit n'apparaît dans la chronique d'Ibn Iyās. Pourquoi ce silence ? Qui travestit la réalité ? et dans quel but ? Il est vrai qu'Ibn Iyās, ainsi que nous l'avons déjà signalé, avait fait allusion à la générosité du sultan. Il ne l'évoque qu'en šaʿbān 903 / mars 1498, alors que l'épidémie de peste est cause d'une grande mortalité. Pour permettre sans doute une évacuation rapide des cadavres, Muḥammad ordonna la fabrication de trente brancards à l'usage des Mamelouks

[273] Cf. M. Chebel, *L'imaginaire,* p. 56.

[274] « L'un des devoirs du berger est de nourrir son troupeau, et l'image de la nourriture – le fait de la manger comme de la cuire – signifiait parfois l'occupation d'un poste dans la fonction publique. » Cf. B. Lewis, *Le langage politique,* p. 36.

[275] Cf. J.-Cl. Vadet, *Les idées morales,* p. 64-65.

de la Citadelle [276]. Les buts poursuivis par al-Ṣāliḥī et Ibn al-Šiḥna sont évidents : leurs discours, qu'ils approchent la réalité ou qu'ils la transforment, ne visent qu'à légitimer le pouvoir d'al-Nāṣir. Dieu ne pouvait abandonner un tel homme devant les rebelles, le juste face aux injustes ; Il lui a donc accordé la victoire, signalant par la même occasion aux croyants qui devait les gouverner dans ce bas-monde. Cependant, en ce qui concerne les moyens de gouvernement, certains sont viciés, même si cela n'est pas apparent. Al-Ṣāliḥī se fait un devoir de les signaler au prince.

2.2.6. *Quelques conseils au jeune sultan*

L'auteur l'a annoncé précédemment, son discours se compose de cinq parties principales, chacune pouvant être elle-même divisée en sous-parties. On notera également le changement de ton. Du discours laudatif sans nuances, destiné on l'a vu à convaincre le lecteur que le seul sultan légitime est al-Nāṣir Muḥammad, on passe à un discours qui tient du réquisitoire. En effet, ainsi qu'on va pouvoir le constater, l'auteur même s'il garde toujours un ton respectueux, engage vivement le sultan à reconsidérer certains moyens de gouvernement. L'expression « *yanbaġī al-malik* » répond au « *yağību ʿalā l-sulṭān* » d'al-Ṭarsūsī et ponctue son allocution comme un leitmotiv. L'auteur exprime bien son désir d'être entendu et surtout il espère que les « réformes » qu'il préconise seront mises en application le plus rapidement possible. Que dire de cette longue tirade ? Ainsi que nous l'avons signalé, ce discours ne recèle aucune originalité, ni dans la conception du pouvoir, ni dans les moyens de gouvernement. Al-Ṣāliḥī se place donc dans un courant traditionnel d'ouvrages de conseils au prince, d'arts de gouverner. Il va uniquement insister sur des points qui lui semblent les plus importants. Certes il n'innove pas, mais il estime cependant de son devoir d'informer le prince, de lui rappeler l'origine de son pouvoir, et on peut penser que cela a une utilité car Muḥammad en a-t-il la moindre idée ?

2.2.6.1. *De l'administration des sujets (première partie)*

Dans la première partie, l'auteur rappelle au sultan que dans ce bas-monde, ceux qui gouvernent et ceux qui obéissent ont des engagements les uns envers les autres. On est donc dans le cadre « d'une relation contractuelle et réciproque, ce qui n'est pas le cas dans les miroirs des princes dans lesquels le souverain ne rend de compte qu'à Dieu [277] ». Tout gouvernant a donc des obligations envers ses sujets. On retrouve ici partiellement le discours d'al-Ṭarsūsī, mais avec des nuances qui correspondent à la situation politique de l'Empire sous le règne d'al-Nāṣīr. Il faut reconnaître une fois de plus que le discours d'al-Ṣāliḥī est bien structuré et fort habile. Que dit-il au départ ? Que la royauté émane de Dieu et que c'est Lui qui a donné le pouvoir au sultan (cf. « Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu arraches la royauté à qui Tu veux. Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux » [III, 25]) mais également que cette institution est une nécessité car sinon ce serait le chaos

[276] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 387-388.

[277] Cf. J. Dakhlia, *Le divan des rois*, p. 105-106.

et pour bien montrer la pertinence de ce qu'il avance il cite un *ḥadīṯ* de Anās b. Mālik, personnage dont la parole ne peut être remise en question : « Quand tu passes dans un village et qu'il n'y a pas de sultan, n'entre pas car le sultan est l'ombre d'Allāh et sa piété sur la terre. » La référence à Anās est là pour nous signifier que « la monarchie n'est pas une institution récente [278] ». L'autorité politique incarnée par le sultan est en fin de compte un bien divin et une nécessité voulue par Dieu [279].

La citation permet aussi à l'auteur de rappeler l'importance de la fonction, le sultanat est le plus haut poste puisque le souverain est qualifié d'ombre de Dieu sur terre (c'est-à-dire la projection, la représentation de Dieu sur terre) et parfois d'autorité sur terre. Et ainsi que le note E. Tyan « le terme sultan, qui figure dans l'expression « le sultan est l'ombre de Dieu » et autres analogues, n'est pas employé dans le sens abstrait de souveraineté. Celle-ci, qui figure dans la titulature sultanienne, et qui, à cette époque, n'est plus incarnée que par le sultan, est un pouvoir que « Dieu confère à celui qu'il choisit parmi ses créatures [280] ». D'une manière générale, le sultan est donc un mal nécessaire, car que deviendrait l'Empire sans *malik* ? Il serait livré aux forces du Mal.

Par cette autorité qu'il détient de Dieu, le sultan a des droits sur ses sujets (*raʿiyya*), mais inversement il a des obligations envers eux, il doit se préoccuper de leur sort. On remarquera que l'auteur ne cherche pas réellement à développer une argumentation mais à rappeler des principes qui sont acquis, qui ont donc le statut de vérité. Ils sont exprimés sous forme de *ḥadīṯ* reprenant des paroles du Prophète. Le premier devoir des sujets est celui de conseil (*naṣīḥa*), ce devoir est traditionnel et rejoint celui du prince qui doit prendre avis (*šūra*). Puis les deux notions d'autorité et de conseil sont reprises à travers un autre *ḥadīṯ* de Anās toujours d'après le Prophète : « Le sultan est l'ombre d'Allāh, et celui qui écoute le conseil du sultan est guidé et celui qui ne l'écoute pas est perdu. » Le devoir de chaque musulman est donc de conseiller celui qui prend le pouvoir et d'invoquer Dieu pour lui, mais également de lui obéir. Un verset coranique prônant l'obéissance est alors inséré dans le discours : « Ô vous qui croyez ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » (IV/59). L'obéissance qui est due au sultan participe de l'obéissance qui est due à Dieu ; elle est due au roi parce que celui-ci est le représentant de Dieu [281]. L'auteur invoque dans le même sens le *ḥadīṯ* connu : « Quiconque m'obéit, obéit à Dieu, et quiconque obéit à l'émir (celui qui détient l'autorité, et il ne s'agit pas du calife) m'obéit. » Rappelons à la suite de J.-Cl. Vadet que « l'obéissance au Prophète est du reste d'importance sociale, étant le fondement même de la société… ne pas accomplir le devoir d'obéissance et ne pas en exécuter fidèlement et scrupuleusement toutes les clauses, c'est ressembler à ces hypocrites maudits qui croient se jouer de Dieu et qui s'exposent eux-mêmes au pire des sorts (IV, 141-142) [282] ». En rappelant que l'obéissance est « un devoir sacré », on peut se demander si al-Ṣāliḥi n'assimile pas les

[278] « Dieu est plein de bonté pour le monde. Une des marques de sa miséricorde est la création des rois... car s'il livrait les hommes à l'anarchie, ils s'entre-dévoreraient et ce serait la ruine » ; J. Dakhlia, *Le divan des rois,* p. 104.

[279] Cf. B. Lewis, *Le langage politique*, p. 46-47.

[280] D'après E. Tyan : « Aussi bien, comme le rapporte Qalqašandī en ce qui concerne son époque, la formule « l'ombre de Dieu » constitue un des titres officiels sultaniens ; dans les actes émanés du sultan mamelouk, cette expression figure parmi les titres qu'il se donne » ; *Institutions* II, p. 205.

[281] *Ibid.,* p. 205-206.

[282] Cf. J.-Cl. Vadet, *Les idées morales,* p. 88-89.

rebelles, c'est-à-dire Qānṣūh Ḫamsmiya et ses partisans aux hypocrites. En provoquant une *fitna*, ils ont rompu le pacte d'obéissance qui les liait au sultan et par conséquent au Prophète et à Dieu. Ils se sont mis au ban de la société et ils ont semé le désordre et le mal.

Autre point important, cette soumission ne peut être fonction de l'origine du souverain car le Prophète a dit : « Écoutez et suivez votre chef même s'il était un esclave abyssin » ; par cette injonction il commandait d'obéir à tout prince [283]. On s'aperçoit ici qu'al-Ṣāliḥī ne se place plus dans la lignée des écrits antérieurs qui estimaient que le souverain (alors le calife) devait appartenir à la famille quraychite. Doit-on y voir une allusion au courant dont Suyūṭī fut un des animateurs en préconisant le retour au califat ? Ce savant ne représentait peut-être pas un grand danger mais ses idées pouvaient toujours rallier des cœurs [284]. Al-Ṣāliḥī rejoint les différentes écoles qui ont rejeté absolument la condition d'origine quraychite [285]. D'après elles, tout musulman, même s'il n'est pas arabe, même s'il est fils d'esclave, peut être promu calife à partir du moment où il est digne d'exercer cette charge. En choisissant de se référer à la parole du Prophète, al-Ṣāliḥī a retenu un argument qui ne peut souffrir aucune contestation. Al-Nāṣir est par conséquent légitime, ses ascendants ne peuvent constituer un motif de déposition, pas plus que son âge puisqu'il est majeur car pubère [286]. Dans les faits, on a surtout l'impression que ce qui préoccupe l'ensemble de la population ce n'est pas tant l'origine du souverain que la paix civile qu'il est censé incarner. On assiste ainsi à la première prestation de serment de Muḥammad et à sa déposition, à la prestation de serment de Qānṣūh Ḫamsmiya, au retour de Muḥammad et à sa seconde prestation, selon un rituel immuable : à trois reprises, ce sont les mêmes individus, le calife et les quatre grands *qāḍī*, qui officient tandis que le peuple acclame l'heureux élu du jour [287]. C'est donc la peur du chaos, de l'anarchie et des dérives qui peuvent en découler qui constituent le ferment de cohésion, celui qui fait disparaître ce spectre reçoit l'adhésion de tous, du moins de la grande majorité.

Avant de clore ce passage, il nous semble également important de revenir sur un des points développés par al-Māwardī à propos de l'imam préférable et de l'imam préféré [288]. En effet, dans le cas d'al-Nāṣir, quand celui-ci a été investi du sultanat, ceux qui se sont réunis pour l'élire lui ont reconnu certaines aptitudes. Son âge et ses origines n'ont pas été jugés comme pouvant constituer des handicaps. Il était donc lors de sa première prestation le « sultan préféré ». Or rapidement, on a peut-être découvert en Qānṣūh Ḫamsmiya quelqu'un de préférable car il était plus âgé et par là plus apte pour remplir une telle charge. Selon al-Māwardī, c'est le sultan préféré qui doit rester en place car il a été élu légalement, l'autre n'étant qu'un rebelle ; ce que Qānṣūh a été dans les faits. Il faut reconnaître cependant que les Mamelouks n'ont cure de telles subtilités car pour eux c'est quasiment une tradition légale de s'emparer par la force du pouvoir [289].

[283] Cf. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, p. 363.

[284] Cf. J.-Cl. Garcin, « Histoire, opposition politique et piétisme traditionnaliste dans le *Ḥusn al-muḥāḍara* de Suyūṭī », *AnIsl* VII, 1967, p. 33-88.

[285] Cf. la position d'al-Ṭarsūsī et autres auteurs dans la *Tuḥfa*, traduction et commentaire, M. Menasri, p. 137-138 ; 61-64.

[286] Cf. E. Tyan, *Institutions* II, p. 165.

[287] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 332-333, 342-343, 345.

[288] Cf. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, p. 11-12.

[289] M. Chebel note : « Il est nécessaire d'accepter le « préféré », quand bien même il s'en trouverait un « préférable », dans la mesure où le préféré répond parfaitement à l'ordre qui le soutient », *L'imaginaire*, p. 86.

Dans la seconde partie, al-Ṣāliḥī aborde la question des responsabilités du souverain et des droits de ses sujets qu'il ne doit en aucun cas négliger. L'auteur utilise la métaphore connue du berger et de son troupeau. Le roi est alors comparé à un berger, les sujets étant le troupeau, nom donné couramment à la communauté. Tout comme le troupeau suit le berger qui le commande, les sujets font de même avec le roi. Mais le berger, comme le roi, est responsable de ceux qui leur sont confiés car « chaque berger est responsable de son troupeau ». Le roi ne doit ni abandonner ses sujets, ni négliger leurs affaires, et surtout il est de son devoir de les aider s'ils sont l'objet d'injustices. Le roi doit avant tout faire le bien car il devra un jour rendre des comptes sur sa conduite (Dieu interroge sur ce qui a été fait de bien et de mal). Après la métaphore du berger, al-Ṣāliḥī utilise à nouveau les dires du Prophète et de Muslim pour renforcer son discours. Le premier a énoncé dans un de ses prônes : « Celui qui prend des responsabilités et ferme sa porte devant les musulmans qui en ont besoin, la porte du paradis lui est fermée. Dieu préfère celui qui aide son prochain. » Le refus d'assistance est donc un obstacle à la béatitude éternelle, et condamne donc celui qui n'aide pas son prochain à un sort peu enviable. Et comme si l'argument énoncé n'était pas suffisant, l'auteur ajoute un *ḥadīṯ* extrait du *Ṣaḥīḥ* de Muslim qui appuie cette idée : « Celui qui aide ma communauté je serai à ses côtés, et celui qui sera dur avec elle, je serai dur envers lui. » Le discours se clôt sur deux versets coraniques qui reprennent cette idée mais également celle de l'équité : « Et quand vous jugez entre les Hommes, jugez avec justice » (IV, 58) et « Ô David ! nous t'avons fait vicaire sur la terre. Arbitre entre les Hommes par le moyen de la vérité ! Ne suis pas la passion car elle t'égarerait loin du chemin d'Allāh. Or ceux qui s'égarent du chemin d'Allāh ont un tourment terrible comme prix de ce qu'ils ont oublié, au Jour du Jugement » (XXXVIII, 26). Si Dieu a donné le pouvoir au sultan, c'est pour qu'il fasse régner le Bien. Justice (*ʿadl*) et équité (*iḥsān*) doivent donc caractériser le pouvoir sultanien. Celui qui ne respecte pas la Parole divine sera châtié lors du Jugement. On remarquera, dans les deux cas, celui de l'obéissance et celui de la justice, l'aspect redondant du discours ; les citations sont doubles et destinées à frapper l'imagination du lecteur. Rappelons que « la justice est la contrepartie de l'obéissance, la proposition inverse de la tyrannie (*ẓulm*) [290] ». L'auteur espère que le jeune sultan, après l'avoir lu, prendra pleinement conscience de ses responsabilités. Par son ouvrage, il aura contribué à son éducation morale.

2.2.6.2. *Des réponses faites aux requêtes présentées au sultan (deuxième partie)*

L'auteur examine ici les requêtes soumises au prince et les réponses qu'il doit fournir. Il a dénombré quatre catégories. On remarquera que le texte s'inspire partiellement de celui d'al-Ṭarsūsī, mais que l'organisation du discours est différente [291].

– L'auteur choisit d'aborder en premier le chapitre de l'injustice (des injustices/*maẓālim*) et vu la longueur de son discours, si on le compare avec les trois points suivants, on peut penser que c'est un sujet qui lui tient à cœur et qui est sans aucun doute d'actualité. Il

[290] Cf. B Lewis, *Le langage politique*, p. 108.

[291] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 14-15, *trad.* p. 142-145.

justifie son propos en rappelant que toute injustice doit être abolie, mais également que ceux qui les commettent doivent être impérativement mis hors d'état de nuire. Il rappelle au souverain qu'il doit veiller à une bonne application de la justice, car sans justice, lui dit-il, c'est l'existence même de la royauté qui est menacée. On notera qu'il ne fait pas preuve d'une grande originalité dans son argumentation en citant Chosroès Anūširvān, qui est tout à la fois une figure d'équité et une référence usuelle [292]. Il reprend donc à son tour les fameuses phrases qui lui sont attribuées : « Il n'y a pas de pouvoir sans armée, d'armée sans argent et d'argent sans la justice et la prospérité du pays, pas de pays sans sujets, et pas de sujets sans justice. » Pour en revenir aux injustices, il faut signaler ici qu'il s'agit essentiellement des plaintes déposées par des particuliers contre des notables qui étaient au service de l'État [293]. Dans ce cas bien particulier, le sultan était l'ultime recours pour espérer que justice soit faite. Or, en rabīʿ I 876 / août 1471, Qā'itbāy qui était submergé de réclamations, avait par une proclamation averti la population que les plaintes directes au sultan ne seraient permises que si justice n'avait pas été obtenue des fonctionnaires compétents (*qāḍī*, *ḥāǧib*, *wālī* [294]). Il est évident que dans ces circonstances, les plaintes concernant certains personnages haut placés avaient peu de chances d'aboutir, d'où la demande expresse d'al-Ṣāliḥī pour remédier à cet état de fait.

Al-Ṣāliḥī conseille au jeune sultan d'être diligent et de tout mettre en œuvre afin que l'affaire qui lui est soumise soit résolue le plus équitablement possible. Pour ce faire, il lui suggère de faire mener des enquêtes minutieuses, de convoquer le coupable afin d'être en possession de tous les éléments nécessaires. Qui plus est, il faut que le jugement rendu soit impartial, il faut par conséquent déterminer avec exactitude qui est la victime et qui est le coupable mais aussi que la peine soit appliquée, si possible selon la *Šāriʿa*. La lecture de ces conseils laisse penser que les enquêtes, lorsqu'il y en avait, n'étaient pas menées avec une grande diligence et que le jugement était arbitraire et expéditif, et cela sans doute en fonction des positions sociales et peut-être de la religion du plaignant et de l'accusé. L'auteur a certainement de bonnes raisons d'inclure ce conseil dans son petit livre, mais d'après Ibn al-Šiḥna, al-Nāṣir, dès le début de son sultanat, avait eu au moins une fois l'occasion de réparer une injustice. Il relate dans une anecdote comment le sultan a fait libérer un individu injustement emprisonné depuis quatre ans parce qu'il avait perdu la masse (*dabbūs*) de son maître et comment le sultan résolut l'affaire en dédommageant les deux hommes [295].

– Dans le deuxième point, qui est succinct, al-Ṣāliḥī se préoccupe de l'attribution des charges, et en particulier, il demande au sultan de faire parvenir aux *qāḍī* toute demande concernant une fonction qui relève de leur domaine, et par conséquent de ne pas la traiter. Il l'incite donc à laisser aux religieux la gestion de leurs charges. Il désire également que tout postulant à un emploi dans un bureau sultanien ait les compétences requises et que pour s'en assurer le sultan mène une enquête. Il préconise que dans le cas où les conclusions seraient négatives, à savoir si l'homme est incompétent, le souverain lui refuse le poste.

[292] J. Dakhlia, *Le divan des rois*, p. 111.

[293] Cf. J. Nielsen, «*Maẓālim and Dār al-ʿAdl* under the Early Mamluks», *The Muslim World* LXVI, 1976, p. 114-132.

[294] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 63.

[295] Ibn al-Šiḥna, *al-Badr al-zāhir*, p. 54.

Ces précautions constituent-elles pour l'auteur un moyen efficace de lutte contre l'injustice ? Nous y voyons surtout une façon de recommander au sultan l'abandon du clientélisme et de la vénalité des charges qui sont générateurs d'injustices dans la mesure où des incapables peuvent remplir des fonctions qui auraient pu l'être par des individus compétents. On peut aussi penser que ces derniers ont à cœur d'exercer correctement leur fonction et qu'ayant été recrutés sans bakchich, ils n'ont pas pour seul but de se rembourser au détriment des administrés.

– Puis al-Ṣāliḥī examine les demandes d'*iqṭāʿāt*. Il nous apparaît curieux, dans un premier temps, que cet individu, qui a peut-être été un religieux, se mêle d'un domaine qui ne relève que du militaire. Il faut également signaler que cette affaire est l'objet d'un long développement chez al-Ṭarsūsī. Il semblerait que les *awlād al-nās* aient parfois réclamé des *iqṭāʿāt*, mais également des personnages qui n'étaient plus en état de faire la guerre (Mamelouks malades, âgés). Le contrôleur de l'armée (*nāẓir al-ǧayš*) qui est le responsable du bureau de l'armée doit, dans un premier temps, s'assurer que l'*iqṭāʿ* sollicité est libre ; s'il ne l'est pas, la demande est considérée comme nulle. L'auteur conseille donc au souverain de ne pas céder à des demandes intempestives de parents ou de proches, et donc d'opposer un refus au cas où il y aurait une réclamation à propos d'un bien déjà attribué. S'il s'avère que l'*iqṭāʿ* est libre, c'est au tour du sultan d'intervenir. Il convoque alors le postulant et l'enjoint de montrer son adresse au tir à l'arc et son habileté dans les exercices d'équitation. C'est seulement dans le cas où le souverain est satisfait que la demande est exaucée. On notera que les exercices demandés sont restreints par rapport à ce qui était souhaité par al-Ṭarsūsī [296]. Cette précaution vise sans doute à éviter les parasites qui obtiendraient un bien sur simple demande mais sans contrepartie militaire. Quand on lit ces quelques lignes, on peut se demander si, *a posteriori,* al-Ṣāliḥī ne pense pas qu'al-Nāṣir, en arrivant sur le trône et mû par de bons sentiments, n'a pas fait montre finalement de trop de générosité et qui sait, de faiblesse, en cédant aux réclamations de tout un chacun.

Pour ce qui est des exercices pratiques, il semble que l'aptitude à se servir d'un arc, de le bander et de bien viser aient été des critères suffisants pendant le règne de Qā'itbāy. Ils permettaient de juger de la force, de la vision et de l'habileté des postulants au maniement de ces armes. Mais cet examen fut à deux reprises, peut-être davantage, demandé par le sultan non pas pour satisfaire des réclamations, mais pour supprimer des soldes. Ainsi, en ṣafar 873 / août 1468, il fit apporter un arc très lourd avec des flèches de fort calibre ; et quiconque ne put le bander se vit retirer sa solde. On ne sait s'il élimina par ce moyen beaucoup de monde, mais nous ne pensons pas que le résultat fut celui escompté, puisqu'en rabīʿ I/septembre, s'il réédita l'exercice, il changea de stratégie. Qā'itbāy s'installa dans la cour sultanienne pour procéder à la distribution des soldes. Il se fit apporter trois arcs, plus durs l'un que l'autre et à l'appel de son nom, chaque réserviste prenait un de ses arcs et devait le bander. S'il y parvenait, il partait pour l'expédition menée contre Šāh Suwār, sinon il perdait sa solde [297]. C'était sans doute là un moyen pour le souverain d'envoyer « au feu » les récalcitrants. Quelques années plus tard, en ṣafar 877 / juillet 1472, Qā'itbāy passa

[296] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa,* p. 15, *trad*. p. 144-145.

[297] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 20-22.

de nouveau en revue les *awlād al-nās* et ordonna que des exercices à la lance aient lieu en sa présence pour se rendre compte de leurs aptitudes à manier cette arme. Un bon nombre fut insulté par le sultan, mais on ignore s'il leur supprima leur solde [298]. On ignore également combien d'individus constituaient le corps des réservistes, mais il semble bien qu'il y ait eu à ce moment-là un réel problème relationnel avec le pouvoir [299].

Le dernier cas envisagé est celui des plaintes en justice. Le sultan doit réunir le plaignant et l'accusé et vérifier les faits. Si la plainte du plaideur a un fondement, réparation lui sera accordée ; dans le cas contraire, il sera puni. Cette clause s'avérait sans doute nécessaire pour enrayer les fausses accusations qui, si elles n'étaient pas sérieusement examinées, pouvaient entraîner la condamnation d'innocents.

2.2.6.3. *Du bon choix de certains administrateurs (troisième partie)*

On remarquera que les fonctions retenues par al-Ṣāliḥī sont uniquement des fonctions militaires et religieuses. Il passe sous silence les compétences exigées pour les fonctions de vizir, secrétaire, juge militaire et prêcheur, alors qu'al-Ṭarsūsī leur consacrait quelques lignes [300]. Cependant, l'intérêt du discours réside dans le fait que ces conseils nous permettent de lire en filigrane un certain nombre de maux qui étaient courants sous Qā'itbāy. C'est sans doute là une manière habile et respectueuse pour l'auteur de signaler ce qui ne va pas et ce qu'il faudrait réformer. Est-ce à dire que tout était parfait dans les autres bureaux de l'administration ? Nous ne le pensons pas, mais la situation était peut-être moins mauvaise. Il est vrai que sous le règne de Qā'itbāy, les vizirs sont quasiment tous des émirs (mais le poste a perdu son lustre d'antan [301]), le poste de *kātib al-sirr* est détenu par les Muzhir, père et fils, et celui de *nāẓir al-ǧayš* par les Banū Kātib Ǧakam. Seul le poste de *nāẓir al-ḫāṣṣ* passe entre les mains de différents personnages [302]. Les principales fonctions ne connaissent pas de grands changements.

Quoi qu'il en soit, al-Ṣāliḥī donne son avis concernant le recrutement d'un certain nombre de personnages parmi lesquels figurent les *nā'ib*, les *ḥukkām al-atrāk*, les *šādd*, les *wakīl bayt al-māl* et les *qāḍī* et il espère être entendu. On remarquera que les qualités requises pour occuper lesdites fonctions sont identiques à celles préconisées par al-Ṭarsūsī un siècle et demi plus tôt.

• Les *nā'ib*

On comprend aisément qu'al-Ṣāliḥī insiste lourdement sur ce recrutement car c'est la vie même de l'État qui est remise en cause chaque fois qu'un gouverneur (*nā'ib*) se rebelle, et le passé offre de nombreux exemples [303]. Al-Ṭartūsī avait une position identique [304]. Le souverain est jeune et, par conséquent, plus exposé que des hommes plus mûrs et aguerris.

[298] *Ibid*, III, p. 75.

[299] Cf. U. Haarmann, «The Sons of Mamlūks as Fief-Holders in Late Medieval Egypt» in *Land, Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beyrouth, 1984, p. 141-168.

[300] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 22-23, *trad.* p. 162-164.

[301] Cf. A. Abd al-Raziq, «Le vizirat et les vizirs d'Égypte au temps des Mamelouks», *AnIsl* XVI, 1980, p. 183-239.

[302] Cf. B. Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamlūk, IXe/XVe siècle*, Damas, 1992, p. 443-461.

[303] Cf. P.M. Holt, «The Position and Power of the Mamlūk Sultan», *BSOAS* XXXVIII, 1975, p. 237-249.

[304] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 16, *trad.* p. 145-146.

Par ailleurs, il vient d'essuyer une révolte qui lui a coûté momentanément le trône. Il serait donc fort avisé de faire le « bon choix » et surtout de faire preuve de prudence. L'auteur énumère donc une série de qualités que le postulant doit réunir. Le sultan doit choisir des émirs solides dotés de qualités intellectuelles mais également morales. Ces conditions sont pour al-Ṣāliḥī de la plus grande importance, et il faut rappeler que les gouverneurs sont souvent perçus par les auteurs et par la population comme des individus sans cœur et iniques. Certes, certains se sont enrichis pendant leur mandat, mais il ne faut pas oublier que sous le règne de Qā'itbāy, l'Empire a été en guerre. C'est le gouverneur qui était chargé de lever les troupes et il lui incombait de trouver l'argent là où il se trouvait [305]. On remarquera que ce sont *grosso modo* les mêmes aptitudes que celles qui sont demandées pour les offices suivants, mais ici, elles sont assorties d'une clause supplémentaire due à la nature du poste, à savoir la fidélité au sultan. Il faut donc choisir des hommes peu ambitieux et qui ne seront pas susceptibles de se servir de leur fonction gouvernementale pour se promouvoir à l'office suprême, le sultanat. On remarquera que ces conseils nous apparaissent quelque peu décalés par rapport à la réalité. En effet, un jeune sultan attise toujours les convoitises des grands émirs. Muḥammad vient juste d'en faire l'expérience.

Choisir des individus parés des vertus énoncées plus haut signifie également ne plus attribuer de postes en fonction du clientélisme ou de la vénalité des charges ! Or on sait que Qā'itbāy a placé, comme tous les sultans mamelouks, des hommes qui lui étaient avant tout acquis, et certains d'entre eux ont même dû payer pour obtenir des postes mineurs. Voici deux exemples pour illustrer ce propos : en šaʿbān 896 / juin 1491, un *ǧulbān* du sultan devient *wālī* de Ḥuṣn al-Akrād en échange de la somme de 1 000 dinars [306]. En ṣafar 898 / novembre 1492, le sultan nomme son Mamelouk Qānībāy Qarā émir de dix puis, peu de temps après, moyennant un pot-de-vin, *nā'ib* de Ṣayhūn [307].

Les conseils prodigués au jeune sultan ne tiennent guère compte de la situation politique, c'est-à-dire du système lui-même. Si ne peuvent devenir gouverneurs que des émirs répondant à un certain nombre de critères et sachant, d'autre part, que les *niyabāt* importantes ne sont que sept, que faire des émirs qui constituent la clientèle et qui briguent ces emplois ? On a vu en son temps ce qu'il était advenu de Quṭuz quand il eut refusé à l'émir Baybars le gouvernorat d'Alep [308] ! Qu'un homme puisse réunir les qualités énumérées plus haut et un manque quasi total d'ambition personnelle relève de l'utopie. Tout grand émir est un sultan en puissance, le système en a décidé ainsi. Changer la règle serait faire évoluer le régime lui-même, ce qui est improbable, voire impossible. Un second facteur entre en compte : la distance. Damas et Alep sont loin du Caire, ce qui a tendance à développer *ipso facto* des velléités d'indépendance chez les gouverneurs. Les nombreuses révoltes des *nā'ib* pendant toute l'époque mamelouke en sont la preuve éclatante.

[305] Cf. à ce sujet l'ouvrage d'Ibn Ṭūlūn intitulé *Iʿlām al-warā bi man wuliya min al-atrāk bi-Dimašq al-Šām al-kubrā*, Damas, 1984, p. 87-102.

[306] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 403.

[307] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 294.

[308] Cf. G. Wiet, *L'Égypte arabe*, p. 411.

Autre point intéressant, l'auteur nous donne une hiérarchie des *niyābāt* à la fin du IXe/XVe siècle (*fī ʿaṣrinā*). Ce sont par ordre d'importance : Damas, Alep, Tripoli, Hama, Safad, Gaza puis Alexandrie et enfin al-Karak. On remarquera que ce classement, si on excepte le cas d'Alexandrie, correspond à celui que W. Popper a établi à partir des *Nuǧūm al-ẓāhira* d'Ibn Taġrī-Birdī [309]. On notera que désormais la ville-port est une *niyāba* [310].

Enfin, pour clore cette question, signalons que les individus susceptibles de réunir les aptitudes requises peuvent se révéler inaptes dans leurs postes et ne pas être agréés par les populations. Le portrait que dresse Ibn Ṭūlūn des différents gouverneurs qui ont été en poste à Damas est éloquent ; peu ont en fait eu une gestion exemplaire et la population les a vus quitter leurs fonctions sans le moindre regret. Le reproche qui leur est le plus souvent adressé est celui d'être injuste, sans que l'on sache très bien ce que cette accusation recouvre exactement. Par ailleurs, ces blâmes concernent tous les grands émirs qui occupent une fonction importante. Ainsi, notre auteur reconnaît-il en muḥarram 886 / mars 1481 à l'émir Yalbāy *dawādār* du sultan à Damas un grand courage, mais il réprouve sa conduite qu'il juge fort injuste (*wa-huwa min al-šuǧʿān lakinnahu fī ġāya min al-ẓulm* [311]).

• Les *ḥukkām al-atrāk*

Al-Ṣāliḥī n'emploie pas à dessein l'expression *ḥāǧib*, mais celle de *al-ḥukkām al-atrāk* avec une restriction géographique, l'Égypte ou Le Caire (*bi-Miṣr*). Il nomme ce personnage *ḥākim al-atrāk* parce que le rôle du *ḥāǧib* (chambellan) ne se cantonne pas uniquement à l'exercice de la justice parmi les Mamelouks. En effet, il intervient également dans les affaires civiles. Or, c'est de cet aspect particulier qu'il entend débattre. Cet emploi revient aux émirs et il faut que le souverain choisisse pour cet office parmi les émirs ceux qui sont intelligents, religieux, honnêtes, instruits, perspicaces, qu'ils aient des connaissances et de l'expérience, mais également qu'ils soient dignes. Il rappelle que si la *siyāsa* relève de leurs attributions, ils n'ont pas de compétence en ce qui concerne le droit religieux. Il insiste afin que les *ḥukkām al-atrāk* ne puissent juger selon la Šarīʿa qu'en présence des *qāḍī* et de leurs adjoints, donc qu'ils n'outrepassent pas leurs droits, ce qui devait être fréquent. Il est curieux qu'al-Ṣāliḥī ait consacré un passage à ces personnages. Al-Ṭarsūsī visait essentiellement les *ḥāǧib* exerçant à Damas [312]. Au Caire, toutes les affaires ne venaient pas devant le sultan, un grand nombre était du ressort du *ḥāǧib* ou du *wālī*. C'est du moins ce que l'on peut comprendre quand on lit Ibn Iyās. Ce dernier signale en ṣafar 880 / juin 1475 le décès de Timūr min Maḥmūd Šāh qui avait occupé les fonctions de grand chambellan et de préfet du Caire (*wālī*). Il avait exercé ce poste avec une cruauté sans pareille, condamnant à mort un grand nombre d'accusés (*wa-huwa ẓālim ġāšim ʿasūf šadīd al-qaswa* [313]). Pour Damas, on relève dans la *Mufākaha* d'Ibn Ṭūlūn de nombreux cas de justice qui ont été présentés devant le *ḥāǧib*.

[309] Les *Nuǧūm* s'arrêtent au début du règne de Qā'itbāy ; cf. B. Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration*, p. 28.

[310] Cf. A. Abd al-Razzaq, « Les gouverneurs d'Alexandrie », *AnIsl* XVIII, 1982, p. 123-170, ainsi que J.-Cl. Garcin, *États, sociétés et cultures* I, p. 362.

[311] Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 33.

[312] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 21-22, *trad.* p. 160-161.

[313] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 107.

• Les *šādd*

On signalera que le passage consacré à cette fonction est semblable à celui que l'on peut lire dans la *Tuḥfa*, à cette différence près qu'al-Ṭarsūsī parle de *mušidd* et al-Ṣāliḥī de *šādd* [314]. Cette fonction, occupée par un militaire est attestée dans chaque bureau. Le personnage choisi doit être capable, fidèle, juste, dénué d'ambition, calme. Il doit inspirer le respect, mais surtout posséder suffisamment d'argent afin que cela le retienne de se servir dans les caisses de l'État. On comprend cette ultime clause quand on sait que cette fonction touche les finances.

• Le *wakīl bayt al-māl*

En ce qui concerne la *wikāla* du *Bayt al-māl*, il faut que le souverain confie la charge de *wakīl* à quelqu'un de sûr, loyal, religieux, honnête, énergique. L'homme doit avoir par ailleurs une excellente connaissance de la Šarīʿa et des mathématiques. Il ne doit être ni injuste ni violent. On trouve des exigences identiques chez al-Ṭarsūsī [315].

• Les *qāḍī*

L'auteur reprend dans ses grandes lignes le texte de la *Tuḥfa* [316]. Al-Ṣāliḥi rappelle au souverain que la nomination d'un *qāḍī* est un acte important. Le candidat retenu doit être le candidat de l'école juridique à laquelle il appartient, ce qui sous-entend qu'il n'est ni celui du sultan, ni celui d'un personnage haut placé. C'est à l'école juridique concernée que revient le droit de sélectionner celui qu'elle désire voir rejoindre le rang des juges. Il est bien évident que le candidat doit être avant tout intellectuellement et religieusement intègre, et si possible honorable. Si les membres de l'école s'accordent sur un individu, alors le souverain s'informera ensuite sur lui auprès de personnages extérieurs au *maḏhab*. Si ce qu'il entend correspond à ce qui lui a été dit précédemment, il nommera l'individu. Mais si les personnages appartenant au second *maḏhab* vantent quelqu'un d'autre, le souverain devra alors convoquer les deux *maḏhab* et leur soumettre les deux candidats. Il leur demandera alors de désigner le plus apte et c'est celui qui obtiendra la majorité des voix qui sera nommé. Faire le bon choix implique donc la désignation du plus intelligent et du plus religieux, même s'il est d'une honorabilité moyenne, que le contraire ! Sinon, nous dit al-Ṣāliḥī, gare aux paroles peu amènes des savants hanafites ! L'auteur exprime-t-il son opinion, celle de son *maḏhab* ? On est en droit de se poser la question car la morale reste un critère important. Ne lit-on pas en muḥarram 879 / mai 1474, sous la plume d'un Buṣrawī scandalisé, que certains étaient loin d'être respectables. L'auteur évoque le cas d'un *fāqih* anonyme qui buvait du vin, mâchait du haschich et était libertin. Il ira au Caire en personne soumettre l'affaire au sultan qui convoquera l'individu en question [317].

L'auteur précise que le candidat ne doit pas être inhumain (*faẓẓ*), grossier (*ġalīẓ*), impitoyable (*ǧabbār*) et injuste (*ʿanīd*) ; mais qu'il doit également avoir une ouverture d'esprit qui lui permettra de comprendre les individus, ce qui est important quand on doit rendre

[314] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 22, *trad.* p. 161.
[315] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 24, *trad.* p. 167.
[316] *Ibid.*, p. 16-17, *trad.* p. 146-147.
[317] Al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 64-65.

un jugement mais sans pour autant s'éloigner de la Loi. On peut penser que si le souverain accepte de respecter ces avis, cela lui évitera de se retrouver dans la situation suivante : en ṣafar 886 / avril 1481, un individu nommé Šams al-dīn Muḥammad al-Ġazzī al-Maġrabī fut nommé grand *qāḍī* hanafite ; l'intéressé n'était pas vraiment digne de cette fonction et le sultan avait été trompé sur cette candidature. Cette nomination fut pénible aux hanafites parmi lesquels des hommes plus capables que cet individu ne manquaient pas [318]. Quoi qu'il en soit, ce que préconise al-Ṣāliḥī ne semble pas inutile puisqu'en šawwāl 891 / août 1486, ce personnage fut arrêté car de nombreuses personnes s'étaient plaintes de sa conduite auprès du sultan. Ce dernier lui demanda de lui présenter les comptes des *waqfs* qu'il gérait [319]. En raǧab 892 / juin 1487, ce fut au tour du personnel du grand *qāḍī* chafiite Zayn al-dīn Zakariyyā b. Muḥammad al-Anṣārī al-Sulaikī d'être mis aux arrêts pour le même motif [320].

Dans ce domaine précis, la nomination du postulant a souvent été guidée par la somme qu'il acceptait de débourser et cela durant tout le règne de Qā'itbāy, quelle que soit la région prise en compte. En voici quelques illustrations : en rabīʿ II 874 / octobre 1469, le grand *qāḍī* malékite Šihāb al-dīn Aḥmad b. Saʿīd al-Sayūsī meurt. Cet homme avait versé de considérables pots-de-vin pour obtenir sa charge [321] ; en ṣafar 881 / mai 1476, Qā'itbāy maintient Quṭb al-dīn al-Ḫayḍarī grand *qāḍī* chafiite et *kātib al-sirr* à Damas ; ce dernier avait payé pour cela un important bakchich [322] ; en šaʿbān 889 / août 1484, Ibn al-Muzalliq obtient le poste de *qāḍī* chafiite contre paiement [323]. Rappelons que tous les offices religieux étaient affermés : ainsi, en ramaḍān 892 / septembre 1487, Muḥyī al-dīn b. Dahāna est nommé supérieur de la mosquée d'al-Mu'ayyad Šayḫ car il accepte de satisfaire les exigences financières du sultan [324]. Mais il ne faut pas perdre de vue que les relations jouaient également un grand rôle. En ǧumādā II 879 / octobre 1474, deux frères, Kamāl al-dīn et Muwaffaq al-dīn al-ʿAbbāsī al-Ḥamawī, obtiennent respectivement le premier le poste de grand *qāḍī* malékite à Damas, le second celui de *nāẓir al-ǧayš* car ils appartiennent à l'entourage du *qāḍī* Šaraf al-dīn al-Anṣārī, *wakīl* du sultan [325]. Dans les cas envisagés, il est toutefois difficile de déterminer si les individus retenus réunissaient toutes les conditions énumérées plus haut.

2.2.6.4. *De l'entretien des constructions religieuses et des travaux d'utilité publique (quatrième partie)*

Cette section du discours est fort importante. Ici, l'auteur rappelle au sultan que son rôle temporel – défense du territoire – est indissociable de sa fonction spirituelle – défense de l'islam. Elle s'inspire aussi de l'ouvrage d'al-Ṭarsūsī [326], mais certains aspects sont plus développés. Le déroulement du pèlerinage et le séjour à La Mekke ne sont pas évoqués. Al-Ṣāliḥī préfère attirer l'attention du sultan sur ce qui touche à la sécurité, car c'est alors

[318] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 180.
[319] *Ibid.*, III, p. 230.
[320] *Ibid.*, III, p. 241.
[321] *Ibid.*, III, p. 40.
[322] *Ibid.*, III, p. 119.
[323] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 950.
[324] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 243.
[325] Al-Buṣrawī, *Tārīḫ*, p. 67.
[326] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 31, *trad.* p. 178-179.

un problème d'actualité. De la même manière, on peut penser que la gestion du *Bayt al-māl* laisse à désirer, car il rappelle que son organisation et la destination de ses subsides sont inscrits dans le Coran. Le sultan se doit de respecter ce qui est écrit dans le Livre.

• La protection de la religion : les bâtiments religieux

Dans cette partie, al-Ṣāliḥī recommande au jeune sultan d'exercer, voire d'abuser à bon escient de son droit de contrôle sur les mosquées, qu'elles soient grandes ou petites. Ce dernier doit éviter toute négligence, toute indifférence confinant au laisser-aller. L'auteur rappelle qu'en tant que défenseur du *Dār al-islām*, le souverain est concerné par la religion et qu'il doit veiller non seulement à son application et au respect des obligations rituelles, mais encore à son rayonnement qui passe par la construction d'édifices religieux. Al-Ṣāliḥī lui demande donc instamment de s'intéresser à l'édification des mosquées, madrasas…, et de veiller au bon déroulement des cérémonies religieuses. Et ce rappel ou ce conseil n'est pas sans évoquer une fois encore l'action de son défunt père. Si ce dernier s'est distingué par un grand nombre de constructions dont il a été le promoteur, il a également pris grand soin de restaurer des édifices qui menaçaient ruine, du moins dont la survie était compromise. En ṣafar 876 / juin 1471, Qā'itbāy ordonna de restaurer le bassin aux ablutions de la mosquée de la Citadelle. Il fut agrandi et on répara la mosquée, ce qui coûta 1 000 dinars. Puis il se rendit à la mosquée de ʿAmr afin d'examiner les dégradations des murs et des plafonds, il décida alors d'effectuer des réparations à ses frais [327] qui débutèrent en ǧumādā I 879 / septembre 1474, et il y dépensa dit-on 5 000 dinars [328]. En ḏū l-ḥiǧǧa 881 / mars 1477, ce fut au tour de la mosquée al-Azhar et il y consacra environ 10 000 dinars [329]. En ramaḍān 885 / novembre 1480 eut lieu la restauration de la coupole de l'Imām Šāfiʿī [330]. Mais Le Caire ne fut pas la seule ville à bénéficier de l'intérêt du sultan. Qā'itbāy finança la reconstruction à Médine du sanctuaire du Prophète qui avait été partiellement détruit par la foudre en ramaḍān 886 / octobre 1481. Les travaux furent terminés fin 887/1483 [331]. Lorsqu'en rabīʿ II 898 / janvier 1493, un incident identique se produisit, il ordonna de relever les parties endommagées [332]. Enfin, quand en ḏū l-ḥiǧǧa 892 / novembre 1487, la coupole de la mosquée de la Citadelle s'effondra, il la fit rebâtir et demanda que l'on restaure aussi le bassin aux ablutions [333]. L'ensemble fut terminé en raǧab 893 / juin 1488 [334]. Force est de constater que Qā'itbāy n'a pas été uniquement intéressé par ses propres constructions, mais qu'il a également eu à cœur de restaurer, du moins de maintenir en bon état l'ensemble du patrimoine religieux.

Construire, rénover les bâtiments de culte est un acte de foi, mais le sultan ne doit pas borner son activité à ces deux registres. En effet, un édifice religieux doit vivre, c'est-à-dire fonctionner. Et là, l'auteur va de nouveau prodiguer un certain nombre de conseils en espérant être écouté. La première préoccupation d'al-Ṣāliḥī concerne l'individu qui a la charge de

[327] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 230 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 63.
[328] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 256v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 99.
[329] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 274v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 124.
[330] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 307 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 170.
[331] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 187-188.
[332] *Ibid.*, III, p. 294-295.
[333] *Ibid.*, III, p. 245.
[334] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 376v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 253.

surveiller la gestion du bâtiment, le *šādd*. Ce personnage, nommé par le sultan, doit satisfaire un certain nombre de qualités qui sont semblables à celles requises pour les emplois vus précédemment. Mais comme il sera amené à avoir en main l'argent provenant des revenus du *waqf* de l'établissement, à nouveau l'auteur s'attarde sur l'honnêteté du personnage retenu. Il rappelle que c'est uniquement le *Bayt al-māl* qui le remunérera, et que la paye doit être correcte, ce qui sous-entend qu'il ne sera pas obligé de compléter ses revenus en commettant des malversations (à savoir puiser dans ceux du *waqf*). On remarquera au passage l'insistance de l'auteur sur le fait que l'État doit payer à sa juste valeur son personnel s'il veut éviter tout détournement ou, ainsi que nous le verrons plus tard dans un autre cas de figure, s'il désire que le travail soit correctement exécuté. Mais comment le sultan pourrait-il montrer davantage de vigilance dans le choix du *šādd* quand, dans le passé, l'office de *nāẓir* fut octroyé contre paiement ? Ainsi, en rağab 881 / octobre 1476, le *šayḫ* Taqī al-dīn b. Qāḍī ʿAğlūn fut installé *nāẓir awqāf al-uṣrā'* et *nāẓir* du *waqf* de la Rukniyya contre de l'argent [335]. De la même manière, Mūsā b. al-Badr Ḥasan fut nommé en ṣafar 893 / janvier 1488, *nāẓir al-awqāf wa l-aḥbās* car il était susceptible de fournir rapidement au sultan l'impôt prélevé sur ces biens chaque année [336]. Mais le pire fut que certains, tel Muḥammad b. al-ʿAẓama ou Šams al-dīn Muḥammad b. Muzāḥim avaient en prime une gestion et une conduite déplorables [337]. On notera ici qu'al-Nāṣir ne tiendra nullement compte des suggestions d'al-Ṣāliḥī. En effet, Ibn al-ʿAẓama, qui fut écarté de cette fonction en ḏū l-ḥiğğa 901 / août 1496, quand Kurtbāy al-Aḥmar la supprima (al-Ṣāliḥī attribue cette bonne action à Muḥammad), la géra de nouveau quand l'émir nommé gouverneur de Damas partit rejoindre son poste. La fonction fut rétablie en rabīʿ I 903 / octobre 1497. Le sultan avait cédé à la demande d'un de ses proches, sans prendre la peine de se renseigner sur les capacités réelles de l'individu. La population qui avait applaudi lors de la suppression de l'office ne put que se désoler de le voir renaître dans des conditions identiques [338].

L'auteur demande également que les biens constitués *waqfs* soient exemptés de taxe. Prie-t-il ainsi le jeune sultan de ne pas continuer la politique que son père avait amorcée dans ce domaine, en situation de crise, il est vrai. Il faut rappeler qu'en rabīʿ I 894 / février 1489, pour payer les avances réclamées par les recrues, le sultan proposa d'imposer les propriétaires d'immeubles, les *waqfs* du Vieux-Caire et du Caire, à raison d'une contribution correspondant à deux mois de loyer [339]. Il renouvela ses exigences en rabīʿ I 896 / janvier 1491, car il fallait financer la guerre contre les Ottomans. Affirmant que le Trésor était vide, il préconisa d'exiger une somme d'argent équivalent à une année entière des revenus des *waqfs*, et des propriétés du Vieux-Caire et du Caire tels que terrains, bains, jardins, moulins, bateaux… Ibn Iyās, qui rapporte la mesure, l'assimile à « un malheur épouvantable qui s'abattit sur la population [340] ».

[335] Al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 78.

[336] Saḫāwī, *Waǧiz al-kalām* III, p. 1035. Ibn Iyās mentionne, en rağab 900 / mars 1495 un individu qui occupe la même fonction mais qui se nomme selon lui Šaraf al-dīn Yaḥyā b. Badr al-dīn Ḥasan. S'agit-il du même personnage ou d'un parent ? Nous penchons pour la première hypothèse ; cf. *Badā'iʿ* III, p. 308-309.

[337] Pour ces deux personnages ; cf. Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 192, 317.

[338] *Ibid.*, III, p. 336, 382.

[339] *Ibid.*, III, p. 261.

[340] *Ibid.*, III, p. 278-279.

Certaines mosquées ne semblent pas avoir été dotées de *waqf* par leurs fondateurs. Al-Ṣāliḥī recommande au souverain de puiser dans les caisses du *Bayt al-māl* les sommes nécessaires pour l'entretien des édifices et des hommes (*imām*, muezzin, serviteur). Cet acte ne peut qu'être accueilli favorablement par Allāh qui récompense ceux qui œuvrent pour la religion. Qā'itbāy a d'ailleurs doté de *waqf* des mosquées qui n'en possédaient pas ou dont les ressources avaient peut-être été détournées. En muḥarram 891 / janvier 1486, il en constitua un pour la mosquée de Rawda [341]. Il est curieux que notre homme n'évoque pas clairement le problème que peut poser les échanges de *waqfs* comme celui qui se produisit en rabīʿ I 879 / juillet 1474. Le grand émir Yašbak demanda au *qāḍī* ʿAlam al-dīn Šākir b. al-Ǧīʿān d'admettre l'échange du *waqf* des salles de la Baḥriyya à Boulaq moyennant le versement d'une somme de 5 000 dinars ; le grand *qāḍī* hanafite Šams al-dīn al-Amšāṭī était hostile à toute substitution d'une manière générale mais il subit de telles pressions qu'il autorisa la chose, ce qui lui attira de vives critiques [342].

• La protection du territoire : les forteresses et les citadelles

La défense du territoire est très importante et constitue, avec la suprématie de la religion musulmane, l'autre obligation morale et politique du souverain ; le calife le lui rappelle lors de la prestation de serment. Le souverain doit donc veiller à l'entretien des forteresses mais également à leur bon fonctionnement, à savoir que les hommes qui en ont la garde soient opérationnels. En ce qui concerne justement les frais d'entretien, al-Ṣāliḥī mentionne qu'ils sont destinés à l'entretien des hommes et que le comptable chargé de distribuer l'argent ne doit donner que le nécessaire. Notre homme est donc pour une gestion rigoureuse des deniers publics, et cela sans doute afin d'éviter les spoliations de toutes sortes auxquelles le pouvoir a recours quand il est à court d'argent. Ainsi, en ǧumādā II 891 / juin 1486, le gouverneur de Damas Qiǧmās a besoin d'argent pour payer les troupes qui doivent aller combattre les Ottomans. Il ne peut éviter de prélever des impôts extraordinaires ; cette mesure est perçue par Ibn Ṭūlūn qui relate l'affaire comme un abus [343]. Le sultanat de Qā'itbāy ayant connu un certain nombre de problèmes avec l'extérieur, on peut penser que ce qui nous est conté pour Damas n'est pas un fait isolé. D'ailleurs, mentionnons pour mémoire que le sultan lui-même a agi ainsi à plusieurs reprises, arguant justement de l'effort et de la solidarité à fournir face à l'ennemi [344].

Ainsi qu'al-Ṣāliḥī le notait dans sa nécrologie, Qā'itbāy a déployé tous ses efforts pour maintenir intact le territoire de l'Empire et il s'est rendu dans les régions qui avaient été dévastées par les guerres. Le Nord de la Syrie ayant subi les attaques de Šāh Suwār, en ǧumādā II 882 / septembre 1477, le souverain décida d'effectuer une tournée d'inspection dans les provinces syriennes pour se rendre compte de la situation des gouverneurs et de

[341] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 350v.

[342] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 97.

[343] Ibn Ṭūlūn, *Iʿlām*, p. 97.

[344] Déjà en ḏū l-qaʿda 872/mai 1468, Qā'itbāy avait fait appel à la solidarité de ses sujets. Il devait lever une nouvelle armée contre Šāh Suwār, mais pour cela il lui fallait de l'argent. Il estima alors qu'il devait demander une participation exceptionnelle à ceux dont les revenus et les traitements avaient augmenté, mais également que devait revenir au Trésor le surplus des *waqfs* dont bénéficiaient les mosquées et les sanctuaires. Les ulémas outrés s'insurgèrent contre une telle mesure ; cf. Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 13-15.

l'état des forteresses [345]. Il prit sur le terrain un certain nombre de mesures. Il décida de restaurer et de fortifier la citadelle de Ṣafad et d'amener à la ville l'eau de la source [346]. Al-Ṣāliḥī signale qu'il fit exécuter des travaux pour approvisionner en eau Jérusalem. Il s'assura également que la chaîne qui barrait l'entrée du port de Lattaquié était en bon état [347]. Quelques années plus tard, en šaʿbān 887 / septembre 1482, les maisons et les murailles ainsi que la citadelle d'al-Bīra ayant été partiellement détruites par Ḥasan Bak, le sultan ordonna de réparer les murs d'enceinte. Ce fut une construction solide qui coûta beaucoup d'argent [348].

Mais c'est sur le territoire égyptien, dans le Delta, à Rosette et à Alexandrie, que Qā'itbāy fit construire ses œuvres de défense les plus remarquables, – qui suscitèrent une grande admiration –, et cela dans l'espoir de parer efficacement à toute attaque « franque ». En ḏū l-ḥiğğa 876 / mai 1472, le sultan ordonna de fonder la grande tour près de Rosette, et ce fut selon les auteurs, un édifice très solide, d'une grande beauté [349] ; il la visita en ğumādā II 880 / octobre 1475 et ordonna la construction d'une mosquée [350]. C'est en rabīʿ I 882 / juin 1477, qu'il décida de construire à l'emplacement du phare d'Alexandrie un fort [351]. En ğumādā I 884 / juillet 1479, en se rendant à Alexandrie pour inspecter ce nouvel édifice, il s'arrêta de nouveau à Rosette. À Alexandrie, l'ensemble comprenait une mosquée à *ḫuṭba*, un moulin, un four, un arsenal pourvu d'armes…, une garnison permanente de combattants y séjournait pour lesquels des rations de vivres et un traitement mensuel étaient prévus [352]. Ces indications sont une excellente démonstration d'une part, de l'intérêt réel que le souverain portait à la défense de l'Empire mais également, de l'autre, de l'investissement personnel qui caractérisa chacune de ses entreprises. On a déjà pu le constater plus haut pour tout ce qui touchait à la religion. Qā'itbāy est donc dans ce domaine encore une référence.

• Les voies de communication : les ponts et les chaussées

Al-Ṣāliḥī aborde ensuite le chapitre des ponts et des chaussées [353] et celui de leurs frais d'entretien. Si le sultan reste l'ordonnateur des constructions ou des travaux d'entretien, voire de réparation, les gouverneurs sont chargés de la bonne exécution de ses ordres. Toutes ces entreprises sont financées avec l'argent du *Bayt al-māl* qui leur est parvenu (ce qui sous-entend que rien n'était prélevé sur les populations locales ?). Dans ce cas encore, Muḥammad peut se référer à l'œuvre de son défunt père. Ainsi, en ṣafar 877 / juillet 1472, Qā'itbāy fit restaurer le pont de Bilbais [354] ; en ğumādā II 892 / mai 1487, celui d'Abū l-Munağğā qui menaçait ruine [355] ; en rabīʿ I 896 / janvier 1491, celui de Šubramant dans le canton de Ğiza [356]. En ṣafar 886 / avril 1481, il inspecta le pont de Qalyūb [357]. Ce dernier point est important, car Qā'itbāy ne s'est pas contenté d'ordonner des travaux. Chaque

[345] *Ibid.*, III, p. 135.
[346] Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 92.
[347] *Ibid.*, p. 58.
[348] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 321v.
[349] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* II, p. 847 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 236 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 71.
[350] Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 67 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 269.
[351] Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 881 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 131.
[352] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 155-156.
[353] Le mot *ǧisr* en Égypte signifie digue ou chaussée ; il s'applique en Palestine et en Syrie à un pont bâti sur une rivière.
[354] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 474-475.
[355] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 364 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 240.
[356] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 401 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 277-278.
[357] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 311v.

fois que cela lui a été possible, il a conduit des tournées d'inspection pour vérifier que ses directives étaient respectées. Ainsi, en ḏū l-ḥiǧǧa 883 / février 1479, le sultan se rend à Ǧiza pour inspecter les arches du pont dont la construction avait été confiée à l'*atābāk* Azbak [358]. Ces travaux ont coûté fort cher et les auteurs ne manquent pas de signaler leur prix quand ils en ont connaissance. Ainsi, pour le pont de Ǧiza que nous venons d'évoquer, on disait que le sultan avait dépensé environ 100 000 dinars : c'était vraiment une construction royale. Pour celui d'Abū l-Munaǧǧā, le financement s'éleva à environ 7 000 dinars, – il faut dire qu'il était en mauvais état et menaçait ruine –, ce fut ensuite un très beau monument. Quant à celui de Šubramant, dans le canton de Ǧiza, il nécessita la dépense de 5 000 dinars. Dans ce dernier cas, le sultan féru de travaux édilitaires et amoureux du beau en profita pour joindre l'utile à l'agréable ; il fit aménager une route pavée utile aux voyageurs pendant la saison de la crue du Nil ; mais il fit également construire pour son usage personnel un belvédère entouré d'un jardinet bordant un étang. On peut penser que si tous les travaux d'utilité publique ont été financés avec l'argent du *Bayt al-māl*, les derniers ont été payés par Qā'itbāy sur sa cassette personnelle. Le Coran est strict quant à l'utilisation des deniers publics, dont une partie est destinée ainsi que nous allons le voir, aux œuvres caritatives. Pourquoi Ibn Iyās éprouve-t-il le besoin de chiffrer systématiquement ces travaux ? On constate que les sommes dépensées sont importantes, mais également qu'elles le sont plus que la normale. Doit-on y voir un blâme de l'auteur ? Des réparations ont certes été réalisées, mais également des travaux d'embellissement. Or on peut se poser la question de leur utilité. Il ne s'agit après tout que de ponts, c'est-à-dire de constructions permettant de franchir un obstacle et qui doivent être avant tout solides et sûres. En voulant les transformer en quasi-œuvres d'art, Qā'itbāy a-t-il eu un mouvement d'orgueil ; mais surtout si cet argent a été prélevé sur le *Bayt al-māl*, n'a-t-il pas lésé les pauvres et les nécessiteux à qui une partie des fonds est habituellement destinée [359] ? Si le souverain a pour tâche de veiller au bon état des routes, ponts, chaussées…, il ne doit sans doute pas dépenser plus que le nécessaire, sinon il sera amené soit à léser une partie des ayants droit du *Bayt al-māl*, soit à recourir à des moyens illicites pour financer leur exécution.

Attentif au bon état des ponts, Qā'itbāy l'a été également à celui des chaussées, et là encore, il n'a pas lésiné sur les tournées d'inspection pour se rendre compte par lui-même. Aussi le voit-on, en ḏū l-qaʿda 882 / février 1478, à Manūf pour inspecter les chaussées qu'il a faites réparer [360] ; en muḥarram 888 / février 1483, à Sanīt [361] et en muḥarram 891 / janvier 1486, dans la Šarqīya [362]. Lors de son déplacement en Syrie, il fit preuve d'autant de diligence. Ainsi, en arrivant à Buġrā, il constata que le pont construit par le sultan Īnāl était en ruine, ce qui était fort gênant pour les caravanes venant du Bilād al-Rūm. Après avoir écouté les plaintes des voyageurs, le sultan ordonna qu'il fût rapidement réparé [363]. Mais la restauration des ponts n'est pas uniquement une œuvre pieuse, elle « confirme

[358] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 150. Cette restauration s'achèvera en šaʿbān 885 / octobre 1480.

[359] Cf. J. Dakhlia, *Le divan des rois, Éloge et blâme de la construction*, p. 160-164.

[360] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ* III, p. 143.

[361] *Ibid.*, III, p. 199.

[362] *Ibid.*, III, p. 224.

[363] Ibn al-Ǧīʿān, *al-Qawl*, p. 64.

notamment le *topos* politique de la justice confirmant la libre circulation des sujets [364] ». Il en va de même de l'entretien des *birka* ou de l'aménagement des points d'eau.

• L'envoi de la *kiswa*

C'est un privilège mamelouk [365]. Sous le règne de Qā'itbāy, son voisin et futur ennemi Ḥasan Ṭawīl envoya en muḥarram 878 / mai 1473 un voile noir à La Mekke qui fut intercepté par les autorités.[366] Al-Ṣāliḥī rappelle que l'envoi du voile noir destiné à recouvrir la Qaʿba est une obligation annuelle. Il note que contrairement à ce qui était d'usage dans le passé, – la *kiswa* était financée avec l'argent du *ḫarāǧ*, de la *ǧizya* et les cadeaux offerts au sultan – désormais il y a un bureau ayant à sa tête un *nāẓir* qui s'occupe de tout ce qui la concerne [367]. Parmi les qualités requises chez cet individu, il faut surtout qu'il soit assez riche de manière à ne pas prendre d'argent sur la somme qui lui est allouée chaque année pour le fonctionnement du bureau de la *kiswa*. Cette recommandation n'est sans doute pas fortuite, car en rabīʿ I 896 / janvier 1491, Ramaḍān, qui occupait la fonction de *nāẓir al-kiswa*, fut incarcéré. Le motif évoqué était le suivant : contrairement à ses prédécesseurs, il avait un train de vie fastueux ce qui suscita la suspiscion. Sans doute avait-il commis des indélicatesses [368].

• Le pèlerinage

L'auteur rappelle ici combien l'entretien de la route du pèlerinage est vital pour les pèlerins, et par extension, pour son maintien [369]. Il envisage les points qui lui semblent essentiels. D'abord le problème de l'eau est évoqué car les pèlerins souffrent trop souvent de la soif, certains en meurent. Le ravitaillement est un réel problème auquel on peut espérer remédier par l'entretien des espaces acqueux. Il faut donc que le sultan veille chaque année au curage des étangs (*birka / birak*) qui jalonnent la route mais aussi des sources (*ʿayn / ʿuyūn*). Il doit en cela prendre exemple sur son père qui entreprit des travaux de canalisation qui permirent l'utilisation de la source de ʿArafāt en šaʿbān 875 / janvier 1471. Ibn Iyās rappelle que les habitants de La Mekke s'en réjouirent car il y avait plus de cent ans que la source avait cessé de couler [370]. En ǧumādā II 892 / mai 1487, Qā'itbāy fit exécuter des travaux à Zamzam [371].

Ensuite, il recommande l'entretien des voies d'accès aux Villes saintes par des travaux de viabilité. Le sultan doit être attentif, car la bonne marche des pèlerins est également fonction de l'état des routes et des chemins. Il faut donc veiller au dépierrage, débarrasser les routes des débris divers (roches…) pour les rendre accessibles, élargir celles qui sont trop étroites. Il préconise aussi la construction de repères (*ʿalā'im*) et l'aplanissement des

[364] Cf. J. Dakhlia, *Le divan des rois*, p. 370, n. 15.

[365] Il y eut d'autres souverains qui émirent la même prétention, voir en particulier les relations entre Ǧaqmaq et le souverain timouride Šāh Rūḫ à propos de la *kiswa*, cf. G. Wiet, *L'Égypte arabe*, p. 583-584.

[366] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 90.

[367] Cf. B. Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration*, p. 64.

[368] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 280.

[369] Cf. A. Ankawi, « The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times », *Arabian Studies* I, 1974, p. 146-170.

[370] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 246-247 ; Saḫāwī, *Waǧiz al-kalām*, II, p. 821 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 56-57. De nouveaux travaux eurent lieu en ǧumādā II 889/juin 1484 ; cf. Saḫāwī, *Waǧiz al-kalām* III, p. 950.

[371] Saḫāwī, *Waǧiz al-kalām* III, p. 939.

montées (*ʿuqāb*) qui permettent d'y accéder [372]. Il rappelle que le souverain sait où prendre l'argent pour mener à bien toutes ces réalisations, ainsi que celui qui est nécessaire à la préparation, à l'équipement, aux fournitures pour le *maḥmal*. L'auteur sous-entend que ce n'est pas une question pécuniaire qui doit pousser le souverain à l'inaction car ce dernier disposant de ressources destinées à cet effet doit agir.

Enfin, le dernier point évoqué est celui de la sécurité. Le pèlerinage est à l'époque où l'auteur écrit une véritable expédition et on ne sait jamais si elle va bien se terminer. Celui qui part pour le pèlerinage espère revoir sa maison, mais vu l'insécurité croissante, rien n'est moins sûr. Le sultan doit donc ordonner à ceux qui ont en charge les pèlerins et leurs biens de les protéger contre tous les dangers qui peuvent surgir sur le parcours. Mais al-Ṣāliḥī souligne fortement que les individus chargés de la protection doivent être correctement payés. Le souverain doit veiller à ce que les honoraires (en nature et en argent) soient versés chaque année intégralement. En effet, l'auteur rappelle que si le souverain s'avise de faire des coupes dans leurs salaires, la sûreté des pèlerins risque d'en souffrir car étant mal payés, ils s'en désintéresseront. Faut-il y voir une pratique de Qā'itbāy qu'al-Ṣāliḥī déconseille vivement à son fils ? et de lui remémorer qu'une partie de l'argent entreposé dans les caisses du *Bayt al-māl* est prévue à cet effet. Le choix du chef du convoi est également délicat, car il doit être à la fois « leur père et leur protecteur ». Quant aux individus malfaisants, bandits de grand chemin ou autres personnages peu recommandables, le sultan doit être ferme à leur égard et les châtier si besoin est !

On comprend la pertinence de ce passage consacré au pèlerinage quand on lit les chroniques. Peu de pèlerinages semblent s'être déroulés dans de bonnes conditions et serions-nous tentée de dire ont eu une fin heureuse. Les Bédouins et les éléments naturels constituent les deux grands dangers auxquels la caravane est chaque année confrontée avec plus ou moins de violence, selon le mois d'accomplissement du pèlerinage. Pour les Bédouins, les pèlerins constituent une proie facile et de choix, en dépit du régiment qui accompagne le convoi. Ainsi en 897/1491, ces derniers subirent-ils leurs attaques répétées [373]. Mais les éléments, sécheresse et manque d'eau, voire de vivres font également souffrir cruellement hommes et bêtes. Ce fut notamment le cas en 875/1470 ; cette année-là, les pèlerins furent torturés par la soif et le manque d'eau causa la mort d'un grand nombre de chameaux [374]. Mais les pèlerins endurèrent mille maux plus particulièrement en 876/1471 [375], 880/1475 [376], 883/1478 [377], 889/1484 [378] et 891/1486 [379]. Que le pèlerinage se déroule sans encombre comme 881/1476 [380] ou qu'il connaisse des difficultés (cf. les années évoquées précédemment), l'individu tenu pour responsable est l'émir du pèlerinage (*amīr al-ḥāǧǧ*).

[372] *ʿAlama*, pl. *ʿalā'im* : tout signe, comme pierre, tas de pierres, etc., que l'on trouve dans un désert et qui sert à guider le voyageur ; Kazimirski, *Dictionnaire* II, p. 349-350. *ʿUqāb* : pierre en saillie dans un rocher qui peut servir de marche pied ; *ibid.*, p. 310.

[373] Al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 150 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 285.

[374] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 223v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 51-52.

[375] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 322 ; Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 830.

[376] Al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 70 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 106.

[377] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 205.

[378] Al-Buṣrawī, *Tāriḫ*, p. 110 ; Saḫāwī, *Waǧīz al-kalām* III, p. 968 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 351 ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 224-225.

[379] Ṣayrafī, *Inbā'*, p. 196 ; ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 287v ; Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 144-145.

[380] ʿAbd al-Bāsiṭ, *Ḏayl*, f. 271.

Par exemple, en muḥarram 882 / avril 1477, comme les pèlerins revinrent en bonne santé, ils louèrent les mesures adoptées par l'émir du pèlerinage Tānībak al-Ǧamālī [381] ; tout comme en muḥarram 884 / mars 1479, ils rendirent hommage au zèle de l'émir Qiğmās [382] et en muḥarram 885 / mars 1480, ils ne tarirent pas d'éloges sur le compte de Ḫušqadam [383]. Par contre, en muḥarram 888 / avril 1483, les pèlerins qui avaient enduré de pénibles fatigues en rendirent responsable l'émir Azbak al-Yūsufī [384]. Plus grave, en muḥarram 899 / octobre 1493, ils rentrèrent mécontents de Qānṣūh Ḫamsmiya car sa conduite avait été déplorable pendant tout le parcours. On lui imputait des faits répréhensibles comme de s'être emparé de chameaux appartenant aux pèlerins et d'en avoir abandonné d'autres à Yanbūʿ qui durent rentrer par voie de mer [385].

Les conseils que prodigue l'auteur sont donc fondés. Mais comment être sûr que l'individu désigné est le bon ? Si le sultan fait entretenir les routes et les puits, ainsi qu'on le lui a recommandé plus haut, le trajet sera moins pénible, mais il est vrai que si l'émir peut se montrer efficace contre les Bédouins, mettant à profit ses capacités de chef militaire, la lutte contre les éléments est, elle, plus incertaine. Il n'empêche que cet individu doit avoir conscience de ses responsabilités, qui sont importantes puisqu'elles concernent des personnes et des biens mais également que le sultan doit aussi assumer les siennes en le faisant escorter de soldats prêts à risquer leur vie pour la sauvegarde des pèlerins.

Al-Nāṣir Muḥammad ne semble pas avoir été en mesure de mettre en pratique les conseils d'al-Ṣāliḥī en ce qui concerne le pèlerinage, car les informations que nous délivre Ibn Iyās pour les années 903 et 904 ressemblent étrangement à celles que nous avons pu lire pour les années précédentes. Ainsi, en muḥarram 903 / août 1497, le courrier du pèlerinage arriva avec six jours de retard car les routes du Ḥiğāz n'étaient toujours pas sûres. Le même mois, les pèlerins rentrèrent sans l'émir du pèlerinage Miṣirbāy qui avait été arrêté à ʿAğrūd, puis envoyé en prison à Alexandrie [386]. L'année suivante, en muḥarram 904 / août 1498, les pèlerins revinrent au Caire après avoir enduré de pénibles souffrances, dues aussi bien au manque d'eau qu'à l'insécurité des chemins, infestés de Bédouins qui se livraient au pillage [387].

2.2.6.5. *Le Bayt al-māl (cinquième partie)*

L'auteur, comme pour asseoir son argumentation a consacré toute une partie au Trésor public, à ses sources d'alimentation (ressources et possessions) et à l'usage qui doit être fait de l'argent qu'on en retire [388]. Il rappelle que la perception et la distribution des revenus de l'État sont confiés au *ṣāḥib bayt al-māl* qui dirige les fonctionnaires commis aux diverses sortes de revenus. Tous doivent être libres, musulmans, intègres et compétents, mais ils doivent en outre montrer

[381] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 127.
[382] *Ibid.*, III, p. 150-151.
[383] *Ibid.*, III, p. 164 ; Ibn Ṭūlūn, *Mufākaha* I, p. 10.
[384] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 199.
[385] *Ibid.*, III, p. 297.
[386] *Ibid.*, III, p. 377-378.
[387] *Ibid.*, III, p. 398.
[388] Cf. article « Bayt al-māl », *EI* 2/1, p. 1176-83.

une grande aptitude au raisonnement personnel (*iǧtihād*) s'ils occupent les postes concernant la fixation discrétionnaire de l'impôt. Dans la *Tuḥfa*, la partie qui concerne le *Bayt al-māl* se présente sous la forme d'un poème qui est l'œuvre du grand-père maternel de l'auteur [389].

Le *Bayt al-māl* est composé de quatre départements. L'auteur les énumère et rappelle qu'on y dépose de l'argent de provenances diverses et que cet argent a une destination précise indiquée dans le Coran. Les quatre secteurs qui constituent le Trésor public sont :

– le département de la *zakā* et des dîmes (*ʿušūr*) dont l'argent sert à la *ṣadaqa* destinée aux pauvres, aux indigents et à ceux qui travaillent. On remarquera que pour cette caisse, comme pour la suivante, l'auteur inclut un verset pour rappeler au sultan que c'est Dieu lui-même qui a précisé l'utilisation qui devait être faite de ces fonds : « Les "aumônes" sont seulement pour les Besogneux, les Pauvres, ceux qui œuvrent pour elles, ceux dont les cœurs sont ralliés, ainsi que pour les esclaves, [pour] les débiteurs, [pour la lutte] dans le chemin d'Allah et pour le voyageur. Imposition d'Allah ! Allah est omniscient et sage ! » (IX,60). Ces paroles indiquent au souverain que ces « taxes » ne relèvent pas du temporel mais du spirituel ; elles sont une imposition divine (Imposition d'Allah !). Il doit par conséquent obéir au commandement et utiliser l'argent ainsi que le prescrit le Livre ;

– le département du quint (*al-ġanīma*), des trésors enfouis (*rikāz*) et des mines (*maʿādin*) dont l'argent est destiné à ceux dont les parents sont eux-mêmes dans la nécessité, aux orphelins et aux indigents. Al-Ṣāliḥī, lorsqu'il évoque la deuxième caisse, signale que lors d'une guerre victorieuse, tout le butin ne doit pas revenir au souverain et aux combattants, mais qu'une partie, le cinquième, doit être affectée à certaines personnes : « Quelque chose que vous preniez en butin, sachez que le quint [en] appartient à Allah, à l'Apôtre, au proche [de celui-ci], aux orphelins, aux pauvres, au voyageur » ;

– le département du *ḫarāǧ* (impôt sur la terre), de la *ǧizya*, des taxes prélevées sur les chrétiens étrangers au pays, et sur les commerçants chrétiens et juifs (*ḏimmī*) et d'autres individus. Les fonds récoltés sont cette fois destinés d'une part à l'entretien des bâtiments religieux (*arbāṭ*) et des infrastructures (chaînes qui barrent l'entrée des ports / *sadd al-ṭuġūr*), à la construction des ponts (*qanāṭir*) et des chaussées (*ǧusūr*) et d'autre part à être distribué sous forme de salaires à des individus chargés militairement et religieusement de la défense de l'islam (*ǧund*, *qāḍī*, *muftī*, *muḥtasib*…).

Il signale avec insistance que l'argent des trois premières caisses a une destination bien précise. Il n'est donc pas, et cela est sous-entendu, la propriété du souverain et on peut penser que certains d'entre eux ont confondu Trésor privé et Trésor public. Ainsi, lorsqu'en rabīʿ I 885 / mai 1480, Qā'itbāy envoie 60 000 dinars à Médine pour secourir les habitants, il s'empresse de faire remarquer que l'argent provient de sa fortune personnelle et non du Trésor public ; et sans doute pour éviter ultérieurement des soupçons il constituera *waqf* des

[389] Al-Ṭarsūsī, *Tuḥfa*, p. 31-32, *trad.*, p. 179-180.

immeubles situés au Caire dont les revenus serviront à une distribution quotidienne de blé, de pain, d'huile et d'autres denrées dans la Ville sainte [390] ;

– le dernier département est celui qui recueille les héritages et plus particulièrement les biens laissés par des personnes n'ayant pas d'héritier ou qui ne laissent pas de conjoint [391]. Ces valeurs doivent être utilisées à des fins caritatives, c'est-à-dire pour aider les démunis. L'argent doit servir à prodiguer des soins aux malades, à procurer des médicaments à ceux qui sont atteints d'une maladie chronique et à les approvisionner en nourriture. Mais ne doivent pas être oubliés les indigents qui n'ont pas d'argent pour se nourrir : les gens de basse condition, les enfants trouvés, les criminels (ceux-ci devaient subvenir à leurs propres besoins pendant leur emprisonnement, la société n'y pourvoyait point) et ceux qui sont trop faibles pour gagner eux-mêmes leur subsistance. Enfin, dernier objectif, l'argent doit permettre l'ensevelissement des pauvres. Là encore, on est en droit de penser que bien des héritages ont échoué entre des mains cupides. Rappelons que Qā'itbāy s'est parfois emparé de l'héritage des défunts sans se soucier le moins du monde de l'existence éventuelle d'héritiers. En ǧumādā I 873 / novembre 1468, on apprit la mort d'un *šayḫ* arabe de la Ġarbīya dénommé Ḥasan b. Baġdād ; le sultan s'appropria en totalité l'héritage de cet homme, immensément riche [392].

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous devons convenir qu'il reste difficile de se faire une idée exacte de la personnalité du jeune sultan al-Nāṣir Muḥammad b. Qā'itbāy. Les sources consultées, loin de nous éclairer, font en quelque sorte écran. En effet, qui croire ? Doit-on croire Ibn Iyās, qui ne toute évidence n'appréciait ni la personnalité du souverain, ni sa manière de gouverner, mais qui passe sous silence des aspects non négligeables de son règne alors que certains autres, même si ce ne sont que des ragots, des faits non vérifiés et dont l'authenticité est douteuse, sont soigneusement consignés ?

Doit-on abonder dans le sens d'al-Ṣāliḥī et d'Ibn al-Šiḥna qui jouent quant à eux les thuriféraires de « service » ? Ils exploitent le registre opposé : ils magnifient Muḥammad, justifiant ainsi son accession au pouvoir et sa victoire sur Qānṣūh Ḫamsmiya. Ils lui attribuent des actions qui sont sans doute véridiques mais qui malheureusement ne concernent que les premiers mois de son sultanat. On est donc en droit de se demander quelle a été par la suite leur attitude si les dérives en tout genre attribuées à Muḥammad reflètent la réalité. Mais s'ils n'étaient que d'habiles courtisans, gageons qu'ils ont su tirer profit de la situation.

Comment interpréter le mutisme de ʿAbd al-Bāsiṭ ? Est-il dû à un certain respect pour l'institution que représente le sultanat ? Ainsi que nous l'avons signalé auparavant, la biographie qu'il a consacrée à Muḥammad se résume à la *fitna*.

[390] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 164-165.
[391] Cf. article « mirath », EI 2/8, p. 109-112.
[392] Ibn Iyās, *Badā'iʿ* III, p. 25.

Quant au syrien Ibn Ṭūlūn, il a une attitude semblable à celle de ʿAbd al-Bāsiṭ. Il se borne à enregistrer des faits qui lui parviennent avec retard, mais il ne semble guère concerné par ce qui se passe au Caire. Ses préoccupations sont avant tout damascaines.

Il est également intéressant de voir qu'al-Qaramānī, qui n'est pas un contemporain (il est mort en 1019/1610), loue la conduite de Qā'itbāy mais dénigre celle de son fils. Il s'est contenté de recopier la chronique d'Ibn Iyās. Après avoir mentionné que Muḥammad était un faible d'esprit, il relate au lecteur trois anecdotes qui légitiment ses dires. Et il faut bien admettre que c'est cette version que l'Histoire a retenu.

Aucun auteur ne permet donc de cerner réellement le souverain et son règne. Nous nous trouvons confronté soit à un trop-plein de subjectivité caractérisé par les préjugés d'Ibn Iyās ou les louanges d'al-Ṣāliḥī et d'Ibn al-Šiḥna, soit à un retrait dont le sens il faut bien en convenir nous échappe dans le cas de ʿAbd al-Bāsiṭ. Il faut reconnaître à la décharge de Muḥammad qu'il a hérité d'un « Empire malade » d'une part et que sa jeunesse et son inexpérience constituaient des handicaps de l'autre. La tâche s'avérait donc ardue, d'autant plus qu'il n'était pas dans une situation lui permettant d'imposer du jour au lendemain ses vues. Des réformes étaient nécessaires sur le court terme et les suggestions d'al-Ṣāliḥī, si elles étaient judicieuses et séduisantes sur le papier, risquaient de créer de nombreux remous si on prétendait les appliquer.

Dans un premier temps, al-Nāṣir a imité son père Qā'itbāy, ce qui, en soi, n'avait rien d'anormal et a même dû rassurer un certain nombre de ses contemporains. Il s'inscrivait et prenait rang dans la chaîne des souverains. Mais il a vite perçu qu'il devait agir. Or toucher à l'armée mais également aux autres notables était une entreprise quasiment vouée à l'échec, car cela impliquait une refonte du système et également un changement dans les mentalités, ce que personne ne désirait. Inconscients des dangers que leurs attitudes généraient, beaucoup plébiscitaient le statu quo. Ce ne sont pas tant ses mœurs dissolues ou sa violence qui signeront l'arrêt de mort du jeune sultan ainsi que voudrait nous le laisser croire Ibn Iyās, mais une réforme de l'armée. Comme elle avait agi bien des années auparavant avec Lāğīn, l'armée ne lui pardonna pas ce crime de lèse-majesté et préféra le faire exécuter. Elle lui donna comme successeur son oncle Qānṣūh qui ne fera pas long feu, mais sera suffisamment avisé pour abandonner le pouvoir avant de succomber.

البيت الثالث توضع فيه الأموال المتحصّلة من الخراج والجزية وما أُخذ من المستأمنين ومن تجّار أهل الذمّة وغيرها ويُصرف ذلك إلى عمارة الأربطة وسدّ الثغور وبناء القناطر والجسور، وكفاية القضاة والعمّال والعلمّاء والمفتين[٢٠] والمعلّمين والمتعلّمين وحفّاظ القرآن والأئمّة والمحتسبة والولاة وجند الإسلام وذراريهم، وإلى رصد الطريق في دار الإسلام عن اللصوص وقطّاع الطريق حتى يؤمن السبيل، ويؤمن على الأموال والنفوس. فحاصله أنّ هذا النوع من المال يُصرف إلى عمارة الدين وصلاح دار الإسلام والمسلمين واللّه أعلم. /f. 35v/

– البيت الرابع توضع فيه الأموال المتحصّلة من تركة الميّت الذي لا وراث له أو ترك زوجاً أو زوجةً وما يجمع من اللقطات والضالّات، ويُصرف ذلك إلى نفقة المرضى والزمنى في أدويتهم وعلاجهم، وسائر مؤنتهم إذا كانوا فقراء وإلى أكفان الموتى الذين لا مال لهم وإلى نفقة اللقيط وعقل جنايته، وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من يقضي عليه بنفقته وما أشبه ذلك.

فهذه الأموال المذكورة في هذه البيوت الأربعة هي جملة مال بيت المال.

وقد انتهى الكلام بحمد اللّه تعالى ومعونته بحسب التيسّر على معرفة جهاتها المتحصّلة منها، وبيان موضع صرفها، واللّه تعالى أعلم. أقول: وهذه المسائل أكثر من أن تحصر في مصنّف، وفيما ذكرتُ كفاية للمنصّف. فليعتمد ذلك كلّه مولانا السلطان، فقد بذلت فيه النصح بقدر الإمكان – خلّد اللّه ملكه وجعله ممن يتبع الأحكام الشرعيّة في كلّ وقت وآن وباللّه المستعان وعليه التكلان؛ وهو حسبنا ونعم الوكيل. نعم المولى ونعم النصير، وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون، وسلام على المرسلين والحمد للّه ربّ العالمين.

تمّ الكتاب بحمد اللّه الملك الوهّاب على مؤلّفه الفقير إلى اللّه تعالى عبد الصمد بن يحي بن أحمد بن يحي الصالحي – عامله اللّه بلطفه الخفي. وهو تحريره في يوم الأحد المبارك التاسع من شهر جمادى الآخرة سنة اثنتين وتسعمائة – أحسن اللّه عاقبتنا. /f. 36/

مما وقع الفراغ عليه الفقير الحقير المعترف بالعجز والتقصير، الراجي إلى رحمة ربّه، القدير إبرهيم بن جعفر المظفّري – عفا عنهما العافي – يوم الثلاثاء ثالث شهر محرّم الحرام سنة ثلاثة سبعين وتسعمائة من الهجرة النبوّية، عليها أفضل الصلاة والسلام. /f. 36v/

[٢٠] في الأصل «مفتيين».

وغرض الكسوة من يديه، وتفقُّد أحوال ذلك. ويكون الناظر عليها رجلاً ديّناً أميناً، عفيفاً عاقلاً، ذا ثروة ومال يمنعه من التماس شيء من مالها، المعدّ لها في كلّ سنة.

– وأمّا إصلاح طريق الحاج، فينبغي للملك أن يتعاهد ذلك في كلّ سنة بعمارة البِرَك التي في الطريق، وتطرّق الماء إليها، ونزح الطين من الأعين، وتمهيد ما في الطريق من الوعر وتسهيل ذلك، وتوسيع المضايق وبناء العلائم وتوطية العقاب؛ ويصرف على ذلك من المال المتقدّم ذكره.

– وأمّا تجهيز المحمل الشريف في كلّ سنة فكذلك، ويصرف عليه من المال المذكور، وينبغي للملك أن يوصي أرباب الأدراك بطريق الحاج بحفظ الحجّاج ورعايتهم ممن يؤذيهم، وأن يصرف لهم معاليمهم المرتّبة لهم في كلّ سنة من بيت المال، ويجهّز خلعهم الجاري بها العادة إليهم. فإذا صرف لهم ذلك بتمامه من غير نقص، وحصل للحاج مع ذلك أذى من قطع طريق أوغيره مما يكون حفظه لأموالهم، ينبغي للملك أن يرسل خلفهم ويعنفهم على ذلك ويهدّدهم إن عادوا في التقصير لحفظ الحجاج.

– وأمّا ترتيب سير الحاج فينبغي للملك أن يوصي أمير الحاج في كلّ سنة بالرفق في السير، وحفظ الحجاج، وتفقّد أحوالهم، ولا سيّما الفقراء منهم، وإقامة الحرمة، والإقامة بهم في الأماكن التي جرت العادة بالمقام فيها، وينبغي للملك أن يرسل معهم طائفة تحيمهم وتمنع عنهم العدّو.

والفصل الخامس في ضبط أموال بيت المال /f. 35/ على اختلاف أنواعها وبيان مصارفها. ليعلم أن جملة ما يُجمع ويوضع في بيت المال من الأموال أربعة أنواع، وكلّ نوع منها له بيت يوضع فيه.

– البيت الأوّل توضع فيه الأموال المتحصّلة من الزكوات والعشور، ويُصرف ذلك إلى مصارف الزكاة المذكورة في كتاب اللّه تعالى في آية الصدقات بقوله تعالى:

(«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا، وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِقَابِ وَالغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.») [التوبة: ٦٠]

– البيت الثاني توضع فيه الأموال المتحصّلة من خُمس الغنائم والركاز والمعادن ويُصرف ذلك إلى خمسة أصناف وهي المذكورة إيضاً في كتاب اللّه تعالى بقوله تعالى:

(«وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِنَّ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وابْنِ السَبِيلِ» الأية) [الانفال: ٤١].

AnIsl 34 (2001), p. 227-313 Bernadette Martel-Thoumian

الفصل الرابع في النظر في أمر المساجد والجوامع والحصون والجسور والثغور وكسوة الكعبة وإصلاح طريق الحاج وترتيب سير الحاج وإقامته وما فيه مصالح المسلمين.

ينبغي للملك أن لا يكون مهملاً للنظر في أمر المساجد والجوامع بل ينبغي له أن يكون متطلعاً لعمارتها، وإقامة شعائر الإسلام فيها، ويستخلف لها مشدّاً ينظر في مصالحها ومراعاة جانبها وتحرير أموالها وأوقافها وصرفها في مصارف واقفها، ويصرف له من بيت المال ما يكفيه على قيامه لذلك بحيث أنه لا يتعاطى من أوقافها شيئاً لنفسه. ويكون أميناً /f.34/ عارفاً، ناهضاً. فهذا الذي رأيتُ أن يُعمل به لِمَا رأيتُ في ذلك من المصلحة للجوامع والمساجد وأوقافها – والله المسؤول أن يوفّقنا لإقامة شعائر الإسلام بجاه سيّدنا محمّد خير الأنام.

– وأمّا المساجد التي لا أوقاف لها فينبغي للملك أن يعمرها من بيت المال ابتغاء لوجه اللّه تعالى وإحياءً لها بذكر اللّه تعالى فيها. وتكون عمارتها بإقامة شعائر الإسلام فيها من إمام ومؤذّن، وخادم فبشرى لمن فعل ذلك بجزيل الثواب عند اللّه تعالى، لقوله تعالى:

(«إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلوةَ وَأَتىَ الزَّكوةَ، وَلَمْ يخْشَ إِلاَّ اللَّهَ فَعَسَى أُوْلَيكَ أَن يَكونُوا مِنْ الْمُهْتَدِينَ») [التوبة: ١٨]

ولقوله – صلّى اللّه عليه وسلم: «من بنى للّه مسجداً ولو كمفحص قطاة بنى اللّه له بيتا في الجنّة» واللّه تعالى هو الموفّق لكلّ خير.

– وأمّا الحصون والجسور التي تكون على الأنهر والمخائض ومواضع الوحل في طرق المسلمين، فينبغي للملك النظر في أمرها والمبادرة إلى ذلك.

– فأمّا عمارة الحصون فإنها بإقامة الرجال بها والعُدد وما يحتاج إليه الحصن من جميع ذلك.

– وأمّا عمارة الجسور، فإنّ النظر فيها يكون مفوّضاً لنوّاب السلطنة الشريفة بالأعمال بحيث يأمرهم الملك بالنظر في أمرها وإقامة الجسور وبناء القناطر، ويصرف على ذلك كلّه من أموال بيت المال المتحصّلة تحت أيديهم كما سيأتي ذكره إن شاء اللّه تعالى.

– وأمّا القلاع والثغور فكذلك.

– وأمّا كسوة الكعبة – زادها اللّه تشريفاً وتعظيماً – فينبغي للملك أن يكسوها في كلّ سنة كما جرت به العادة، ويكون ثمن الكسوة وما يصرف عليها من مال الخراج والجزية /f.34v/. وما يهديه أهل الحرب إلى الملك، وهذه هي جهة مصرفها قديماً. وأما الآن فلها جهة مخصوصة، فتكسى منها مع شمول نظر الملك للناظر في أمرها،

– والنوع الثاني في تولية الحكّام الأتراك بمصر. ينبغي للملك ان ينتخب لهذه الوظيفة من الأمراء من يكون عاقلاً ديّناً عفيفاً عارفاً ذكياً فطناً، له سياسة حسنة، ذا مهابة، قليل الكلام معظّماً للشرع الشريف، ويشترط عليه أن لا يتكلّم في شيء من الأحكام الشرعية إلاّ بحضرة قضاة الشريعة ومراجعتهم في ذلك.

– والنوع الثالث في تولية المشدّين. ينبغي للملك أن يولّي وظيفة الشدّ من يكون عفيفاً، ليس بظالمٍ ولا خؤون، ولا جاهل بأحوال الناس، قليل الطمع، ليس عنده جور ولا عسف، ذا مهابةٍ وحشمةٍ ومالٍ جزيل يمنعه من التماس مال الملك.

– والنوع الرابع في تولية وكالة بيت المال. ينبغي للملك أن يولّي هذه الوظيفة من يكون أميناً، ديّناً، عفيفاً، ناهضاً، له معرفة بالأحكام الشرعية ومعرفة بالحساب، ضابطاً ليس فيه جور ولا حدّة. ويجوز للملك ان يعدّد الوكلاء بحسب ما يراه في ذلك.

– والنوع الخامس في تولية القضاة. ينبغي للملك اذا أراد أن يولّي أحداً القضاء في مذهب من المذاهب الأربعة، أن يطلب أعيان ذلك المذهب، ويسأل كلّ واحدٍ بانفرادة سرّاً عن رجل يصلح للقضاء، يكون كاملاً في العقل والدين؛ وإن اجتمع مع ذلك الكمال في الفضيلة، فهوأجود. والاّ المتوسّط في الفضيلة مع كمال العقل والدين. فإذا اتّفقوا، أوأكثرهم، على تعيين شخص. صرّفهم عن مجلسه، ثمّ سأل عن هذا الشخص الذي عُيّن من غير أهل مذهبه سرّاً. إن أثنوا /f. 33v/ عليه بأنّه أكمل أهل مذهبه في العقل والدين، استخار اللّه تعالى وولاّه. وإن أثنوا على غيره أكثر منه، جمع أعيان ذلك المذهب الآخر وذكر لهم ذلك الشخص الذي عُيّن أوّلاً وهذا الشخص الثاني، وطلب منهم أن يتفقوا على الأرجح منهما في العقل والدين. فإن اتّفقوا، أو أكثرهم، على أحد الشخصين ولاّه. فيكون الضابط للملك في هذا الباب اعتبار الأدين الأعقل، وإن لم تكن له فضيلة تامّة. فإنّ الديّن تمنعه ديانته عن أن يقع فيما لا يجوز، أو أن يحكم في شيء لا يعرفه. ولا كذلك الأعلم إذا كان قليل الدين، فإنّه يُخشى منه المنصوص عليه من كلام جمهور علماء السادة الحنفيّة، – رضي اللّه عنهم – أنّه، إذا اجتمع الأدين والأعلم قُدِّمَ الأدين، ويُشترط في أهليّته أن يكون موثوقا به في عفافه وعقله وصلاحه وفهمه وعلمه بالسنّة والآثار، ووجوه الفقه، وأن لا يكون فظاً غليظاً، جبّاراً عنيداً. وينبغي أن يكون صاحب ذكاءٍ وقريحةٍ يعرف بها عادات الناس، فإن كثيراً من الأحكام تُبْتَنَى عليها.

الشرع، وكان الملك قد حصل عنده بها من العلم اليقين تعّين الحقّ للشاكي، عمل فيها بعلمه من غير خروج عن حكم الشرع الشريف فيما يجب للظالم على المظلوم، إمّا تعزيراً وانتزاع مال أوغير ذلك من الأمور الشرعيّة.

– والنوع الثاني أن تكون القصّة لطلب ولاية من الولايات. فإن كانت ولاية مرجعها إلى القضاة ردّها إليهم وأمرهم بالنظر في أمرها؛ وإن كانت متعلّقة بالديوان السلطاني، /f.32v/ فينبغي للملك أن يكشف عن سيرة الطالب لها وعن استحقاقه وأهلّيته، فإن كان مستحقاً لها ولاّه وإلاّ فلا.

– والنوع الثالث أن تكون القصّة بطلب إقطاع. ينبغي للملك أن يسأل ناظر الجيش من الإقطاع المسؤول فيه هل هومحلول أم لا. فإن قال إنّه غير محلول، لا يلتفت إلى صاحب القصّة ويعرّفه أنه غير محلول. وإن قال إنّه محلول، نظر الملك في حال الطالب وسأله عن الجندية ومعرفة الرمي والفروسية. فإن وجده يحسن ذلك أعطاه ما سأل فيه وزاد في إكرامه وخلع عليه. وإن لم يجده يحسن ذلك ولا شيئاً منه، لا يعطيه شيئاً، فعند الامتحان يكرم المرء أو يهان.

– والنوع الرابع أن تكون القصّة متضمّنة مرافعة لأحدٍ، فينبغي للملك أن يجمع بين رافعها وبين من رُفِعَت فيه، وأن يكشف عمّا قاله فيه. فإن صحّ كلامه فيه قابله بما يستحقّه مما يرضاه الشرع الشريف، وان لم يصحّ كلامه فيه فللملك – أيد اللّه به الدين – تأديب المرافع وإرداعه بما ينزجر به هو وأمثاله على حسب ما يراه في ذلك.

والفصل الثالث في اعتبار أحوال [١٩] من يفوّض إليه ولاية من الولايات وكيفيّة العلامة على كلّ ولاية بحسبها. ليُعلم أنّ هذا الفصل يشتمل على أنواع بحسب الولايات كما سيأتي ذكره.

– فالنوع الأوّل منها في تولية نيابات السلطنة الشريفة وهي على مراتب بحسب البلد. فأكبرها نيابة دمشق، ويليها نيابة حلب، ثمّ نيابة طرابلس، ثمّ نيابة حماه، ثمّ نيابة صفد، ثمّ نيابة غزة، ثمّ نيابة الإسكندرية، ثمّ نيابة الكرك في عصرنا، ثمّ نيابة ملطية إلى غير ذلك من نيابات السلطنة الشريفة على حسب مراتبها. فينبغي للملك أن يختار لهذه الوظيفة من الأمراء /f.33/ من يوثق بعقله ومعرفته وعفّته وديانته وفطنته، وقلّة طمعه وكلامه، ويشترط أن يكون متطلّعاً إلى السلطنة ولا تحدّثه نفسه بالرتبة الكبيرة.

[١٩] في الأصل «أحول».

Anlsl 34 (2001), p. 227-313 Bernadette Martel-Thoumian

– والدليل على ذلك ما ورد في صحيح مسلم – رضي اللّه عنه – عن رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلم – أنّه قال: «اللهّم من ولي من أمراء أمّتي شيئاً فوقف بهم فارفِق به من شقّ عليهم فاشقق اللهمّ عليه.»

ومنها أنّ اللّه تعالى جعل ولي الأمر نائبا عنه في أرضه في إنصاف المظلوم من الظالم وإيصال الحقّ إلى مستحقّه، ودفع الظلم عن العباد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

– والدليل على ذلك قوله تعالى:

(«إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأمَانَاتِ إِلىَ أَهْلِهَا وَإِذاَ حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ») [النساء: ٥٨]، وقوله تعالى لنبيّه محمّد، صلّى اللّه عليه وسلم:

(«وَأَنِ آحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاَهُمْ») [المائدة: ٤٩] وقوله لنبيّه داوود، عليه السلام:

(«يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فآحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ وَ لاَ تَتَّبِعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الحِسَابِ») [ص:٢٦]

فليعتمد مولانا السلطان ما ورد /f.32/ في حقوق الرعيّة من الأدلّة الشرعية – أدام اللّه أيّامه وأفاض عليه فضله وإنعامه ونشر بالنصر ألويته وأعلامه.

الفصل الثاني في الجواب عن القِصَص التي تقدّم إلى الملك. ليُعْلم أنّ هذا الفصل يشتمل على أنواع بحسب الواقعات كما سيأتي ذكره:

– فالنوع الأوّل منها في إزالة المظالم وكفّ يد الظالم وهذا النوع أهمّ الأنواع وأولاها بالاعتناء، فإنّ العدل به يقوم المُلْك ويدوم، كما حُكِي عن كسرى انوشروان أنّه قال: «لا ملك إلا بالجند ولا جند إلاّ بالمال ولا مال إلا بالعدل وعمارة البلاد، ولا بلاد إلاّ بالرعايا، ولا رعايا إلاّ بالعدل». فإذا رفعت قضية للمَلِك فيها مظلمة لأحد من خلق اللّه تعالى، فينبغي له بذل المجهود في كشفها والفحص عنها بنفسه إن أمكن ذلك وإن كانت في معاملاته. فإنّ أمكن حضور الغريم إليه رسم بإحضاره وعمل القضية بين يديه. وإن لم يمكن فيرسل في كشفها ثقةً من عنده ليكشفها حتى تصير جليةً، ويطالعه بما يتحرّر من أمرها، ولا يخرج في العمل فيها عن حكم الشرع الشريف بحيث يحضر القضاة إلى مجلسه ويوضّح لهم القضيّة. فإن أمكن عَمَلُها بظاهر الشرع، وكّلها إليهم وأمرهم أن يفصلوها في الحال من غير تأخير. وإن لم يمكن عَمَلُها بظاهر

قال: «السلطان ظلّ اللّه ورحمة في الأرض». فمن نصحه ودعا له اهتدى، ومن دعا عليه ولم ينصحه ضلّ. فالواجب على كلّ مسلم نصح ولي الأمر والدعاء له. ومنها امتثال أوامره بالسمع والطاعة له وعدم المخالفة له فيما فيه الطاعة للّه ولرسوله.

والدليل على ذلك قوله تعالى:

«يَا أَيُهَا الَّذِينَ أَمَنوُا أَطِيعوُا اللَّهَ وَأَطِيعوُا الرَّسوُلَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ» [النساء:٥٩]

وقوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «اسمعوا وأطيعوا ولو ولّي عليكم عبد حبشيّ»

ومنها عدم الاختلاف عليه والخروج عن طاعته.

والدليل على ذلك ما روي أنّ رسول اللّه، – صلّى اللّه عليه وسلم – قال: «أطيعوا أولي الأمر منكم ولا تقصوهم فإنّ من أطاعهم فقد أطاعني ومن أطاعني فقد أطاع اللّه ومن عصاهم فقد عصاني ومن عصاني فقد عصي اللّه ألا لا تخرجوا عليهم ولا تنقضوا عهدهم.»

وأمّا حقوق الرعيّة على الملك فأنواع أيضاً منها النظر في أحوالهم والقيام بمصالحهم فإنّهم رعيّته وهو مسؤول عنهم.

والدليل على ذلك قوله تعالى:

(«فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلوُنَ») [الحجر:٩٢–٩٣]

وقوله صلّى للّه عليه وسلم، «كُلُّكُم رَاعٍ وكُلُّ رَاعٍ /f.31v/ مَسؤولٌ عَن رَعِيَّته»[١٨]

ومنها أن لا يحتجب عنهم وأن لا يكون مهملاً لما يرفع إليه من ضروراتهم بحيث يتصدّى بنفسه لا غاثة ملهوف وكشف ظلامة مظلوم وإحياء معروف إلى غير ذلك من إزاحة الضرورات وإزالة المنكرات وإثبات الخيرات.

والدليل على ذلك ما روي أنّ رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلم – قال في بعض خطبه: «أيّها الناس من ولي منكم عملاً فحجب بابه عن ذي حاجة من المسلمين حجبه اللّه عزّ وجلّ عن ان يبلغ باب الجنة، فليس شيء أحب إلى اللّه عز وجل من قضاء حواج المسلمين.» أخرجه أبو داوود في سننة عن عبد اللّه بن عبّاس – رضي اللّه عنهما،

ومنها الرفقة بهم وعدم الإشقاق عليهم بما فيه ضررهم.

[١٨] آخرجه البخاري (٨٩٣) ومسلم (١٨٢٩) عن ابن عمر.

– الفصل الأول في النظر في أحوال الرعيّة
– الفصل الثاني في الجواب عن القصص التي تقدّم إلى الملك
– الفصل الثالث في اعتبار أحوال من يفوّض إليه ولاية من الولايات وكيفية العلامة على كلّ ولاية بحسبها
– الفصل الرابع في النظر في أمر المساجد والجوامع والقلاع والحصون والثغور والجسور وكسوة الكعبة وإصلاح طريق الحجاز وترتيب سير الحاج وإقامته وما فيه مصالح المسلمين
– الفصل الخامس في ضبط أموال بيت المال على اختلاف أنواعها وبيان مصارفها،
وها أنا إن شاء اللّه تعالى أدير الكلام على هذا الترتيب فأقول مستعيناً باللّه عزّ وجلّ فيما أحاوله وبه التوفيق والاستعانة.

الفصل الأول

في النظر في أحوال الرعيّة ليُعلم أنّ اللّه – سبحانه وتعالى – شرّف مولانا السلطان بهذه المرتبة الشريفة والمنزلة العالية المنيفة، وجعل مدار الأحكام الشرعية عليه، ومرجع الأنام في جميع أحوالهم اليه. فناهيك بهذه المنزلة العظيمة والمرتبة الشريفة الوسيمة. فمن الدليل على شرف هذه المنزلة وعلوّ قدرها وعظيم مجدها وفخرها ما رواه أنس بن مالك [١٣] – رضي اللّه عنه عن النبي صلّى اللّه عليه وسلم – أنّه قال: «اذا مررت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها أيُّها السلطان ظل اللّه ورحمة في الأرض، أخرجه الديلمي [١٤] والبيهقي [١٥] وعباس النزقفي [١٦] في كتبهم جميعهم عن أنس، رضي اللّه عنه، ثمّ إنّ اللّه سبحانه وتعالى بفضله وإحسانه وطوله وامتنانه، جعل للملك على/f.31/ الرعيّة حقوقاً وأمرهم بالقيام له بها وجعل لهم أيضاً عليه حقوقاً وأمره برعايتها. فأمّا حقوق الملك على الرعيّة فأنواع كثيرة منها النصح له والدعاء له وترك الدعاء عليه. والدليل على ذلك ما رواه مسلم – رحمه اللّه – في صحيحه عن تميم الداري – رضي اللّه عنه – أنّ رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلم – قال: «الدين النصيحة للّه وكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم» [١٧]. وما رواه – أنس رضي اللّه عنه – أنّ رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلم –

[١٣] انظر شذرات الذهب،١: ١٠٠– ١٠١.
[١٤] انظر شذرات الذهب، ٥: ١٦٦.
[١٥] انظر شذرات الذهب، ٤: ٦٧.
[١٦] انظر شذرات الذهب،٣: ٢٨٨.
[١٧] مسلم، إيمان، ٩٥.

AnIsl 34 (2001), p. 227-313 Bernadette Martel-Thoumian

– ومنها إحسانه الى أولاد مماليك أبيه من الأمراء الأعيان الذين أساءوا إليه وقابلهم هو بالإحسان.

– ومن ذلك ترتيب الجوامك لهم وزيادة إكرامهم وعدم التعرّض إلى كثير من أموال أبائهم.

– ومن [11] ذلك إكرام السادة الأمراء جند أبيه بحيث وصل كلّ منهم إلى ما كان يتهنّاه من الوظائف ويشتهيه /f.30/.

– ومن ذلك تكثير الخاصكية وأرباب الوظائف وغيرهم من سائر الطوائف.

– ومن ذلك توالي قراءة الختمات العظيمة وعمل المآثم [12] الكريمة مع استمرار ذلك بتربة والده المشار إليه وغيرها، سائلاً من اللّه إيصال جزيل ثواب ذلك إليه.

– ومن ذلك كثرة البرّ والصدقات وتجديد الإحسان ودوام الصلات.

– ومن ذلك حنوه على الأطفال الأيتام من أولاد مماليك أبيه جنود الإسلام وذلك بما رتّبه لهم من الجوامك الغزيرة وهم طائفة كبيرة كثيرة. وكم له – نصره اللّه – من أيادٍ بالجود منصحبة وأكفّ بالخيرات كالغمام منسكبة.

فصارت أهل مصر يلهجون بالدعاء له – ثَبّت اللّه نصره ورفع على كل ذي رفعة ذكره –. وتوجّهوا إلى اللّه بطول بقائه ودوام نصره على أعدائه.

فمذ رأيت مولانا السلطان متصفاً بهذه الصفات الوسيمة مع ما اشتمل عليه من الذكاء والفطنة العظيمة أحببتُ أن أذكر له نبذة خفيفة من قواعد المملكة الشريفة ليظهرله ما خفي من أمرها ويقف على معرفة حقيقتها، فاستخرت اللّه تعالى وألّفتُ هذا الكتاب مسفراً فيه لمولانا السلطان عن قواعد المملكة النقاب، رافعاً عن غوامضها الحجاب. وجعلتُه مجموعاً يقتطف ثمر الآداب من أزهار أكمامه، وغيثاً يستسقي العاقل اللبيب بغمامه ويستغني به الأديب عمّا سواه، ويعتقد اللبيب إلى ما تضمّنه من نفائس الكلم وحواه. ورتّبتُه على خمسة فصول جمعت فيها أنواع مصالح الملك ممّا تعتمده الملوك وبيان طريق يدوم لهم بها الملك بحسن السلوك، وسميّته هدية/f. 30v/ العبد القاصر إلى الملك الناصر، واللّه الموفّق لإتمامه والميسّر لاختتامه بمحمّد وآله.

[11] في الأصل «ممن».

[12] في الأصل «المأثم».

وقع لمولانا السلطان من الانتصار أن ينشر ذكر هذه الواقعة الغريبة التي لم يسمع بمثلها في جميع الأقطار، ليبادر من فيها من السلاطين والأولياء والصالحين بالدعاء لمولانا السلطان بطول بقائه والزيادة في تأييده ودوام نصره على أعدائه. فلو وقعت هذه القضيّة – والعياذ باللّه تعالى – بالعسكر لحصل بذلك لأهل مصر غاية النكس. ولزم كلّ أحد أن يحمد اللّه تعالى على هذه النعمة ودفع ما كان يأمله العدو الباغي من وقوع النقمة، وان يتلو بعد هذا النصر والفتح المبين. فقطع دابر القوم الذين ظلموا – والحمد للّه ربّ العالمين.

وإن يريدوا ان يخدعوك فإنّ حسبك اللّه، هو الذي أيّدك بنصر وبالمؤمنين وألّف بين قلوبهم. – لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن اللّه ألّف –/f.29v/ بينهم انه عزيز حكيم. جدّد اللّه تعالى لمولانا السلطان في كلّ وقت نصراً وأدام له النصر والتأييد ببساط الأرض براً وبحراً ! فناهيك بهذه السعادات ما أعظمها وما أجل موقعها وأكرمها!

وأمّا اتّصافه بما حواه من جميل الصفات فصفاته أكثر من ان تُحصى وأوصافه أجلّ من ان تُستقصى بما لم يتّصف به أحد من الملوك الماضية، وقد شحن أهل التواريخ بذلك كتبهم السامية. فمن معظم أوصافه النظر في أحوال الرعيّة بأفعال الخير المرضية.

– فمن ذلك إبطال المكوس المتجددة وقد كانت أنواعاً متعددة:

– فمنها ما أبطله مما كان في الحسبة من المشاهرة والمجامعة وما يتبع ذلك من المظالم المتتابعة.

– ومنها ما أبطله من مكس سائر الغلال بحيث حصل الرفق بذلك للفقراء وانصلحت به الأحوال.

– ومنها ما أبطله من سمسرة الحرير والزعفران، وإنّ هذين من قديم لمنكران.

– ومنها ما أبطله مما كان حدث بقاعة الجبن من المظالم وصار بذلك يدعو له كل جاهل وعالم.

– ومنها ما أبطله وهي وظيفة نظر الأوقاف وقد كان ذلك منه غاية الإنصاف.

– ومنها ما أبطله من رماية الزيت النابلسي ورماية الصابون الطرابلسي.

– ومنها ما أبطله من مكس البطيخ والدقيق [١٠] وقد كان المغششون بذلك في غاية الضيق.

[١٠] في الأصل «الرقيق».

AnIsl 34 (2001), p. 227-313 Bernadette Martel-Thoumian

ومنها أنّ من وُصِفَ بهذا الوصف يكون بتوفيق اللّه له ناصراً للحق قائماً بنظام الشريعة منصوراً على أعدائه – أدام اللّه له النصر والتأييد وقمع بسيفه المنصور كلّ جبّار عنيد.

وأمّا تكنيته بأبي السعادات فقد وقع في ذلك أعظم مناسبة له، فإنّه – نصره اللّه تعالى – وُلد في السعادة، وأنشأ في السعادة، ورُبّي في السعادة، وقرأ القرآن العظيم، وروى حديث نبيّه الكريم، وتعلّم الفضائل والآداب، وحفظ سائر الأنداب، وتولّى الملك في ساعة سعيدة. ولم تزل حركاته مسعودة، خصوصاً ما شاهده كلّ أحد بالعيان من بَغْي الأمراء الأعيان، وتهجّمهم على المملكة الشريفة الوسيمة، واقتراحهم للمكائد العظيمة وتقحّمهم على أخذ قلعة مصر التي هي أشرف القلاع مع وجودها في حوزة مولانا الملك المطاع؛ فلمّا اتّصل ذلك بالمسامع الشريفة برزت الأوامر المطاعة المنيفة لمن كان بالقلعة المبرورة من العساكر المنصورة باستدعائهم لدفع ضرر المفسدين وقطع دابر القوم المعتدين. فإنّه لا خلاف ان الصائل يجب دفعه والسمّ إذا سرى في عضو تعيّن وتحتّم قطعه وليس للداء إذا عضل إلا الكيّ ولا للفساد إذا انتشر إلاّ الطّي، ولا الرشد إلا في مقابلة أهلي الغيّ. فبرزت لمحاربتهم العساكر المنصورة وتلاقت مع العسكر الباغي على أحسن صورة، فلمّا تنازلت الفئتان، والسيف والسنان مصلتان، سحبت العساكر المنصورة أذيالها وزلزلت الأرض زلزالها وأخرجت أثقالها. وقال العدوّ الباغي: مالها ومولانا /f.29/ السلطان في جميع هذه الحالات يذكر اللّه تعالى يلهج وعلى سواه في النصر ما ألوى ولا عرج. فطلعته الشريفة دائماً بالسرور تبتلج وحوزته المنيفة بطيب شداه تتأرج؟

شعر:

ومن يتوكّل في الأمور جميعها، على اللّه وافاه الذي هو طالب.
ومن جاهد الباغين حقّ جهاده، فذلك عبد اللّه والناس غالب.

فلم يكن عن قليل إلا وقد حصل النصر المستطيل للعسكر الشريف المنتصر على عسكر الباغي المنكسر. وكان هذا النصر العظيم والظفر الغريب الجسيم بعون اللّه تعالى وإسعافه وإتحافه بخفيّ الطاقة، وببركات نبيّنا محمّد – صلّى اللّه عليه وسلم – وعلى سائر أنبيائه وأصفيائه، وبحسن طويّة مولانا السلطان – ادام اللّه أيّامه مع طول بقائه – وبملاحظة السادة الأولياء وسكّان القرافتين من الاصفياء. فيجب على كل من بلغه ما

أُمامة الباهلي [٣] – رضي اللّه عنه – قال: قال رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلم: «من وُلِد له مولود فسمّاه محمّداً تبركاً به، كان هو ومولوده في الجنّة.»

ومنها ما رُوِيَ ابن القاسم [٤] في سماعه وابن وهب [٥] في جامعه عن مالك – رضي اللّه عنه قال: «سمعت أهل مكّة يقولون ما من بيت فيه اسم محمّد الا نما [٦] ورزقوا.»

ومنها مانقله القاضي عياض [٧] – رحمه اللّه – في كتابه «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، فيما ورد من صحيح الأخبار عنه – عليه الصلاة والسلام – أنّه قال: «ما ضرّ أحدكم أن يكون في بيته محمّد ومحمّدان وثلاثة.»

ومنها ما رُوِيَ عن عليّ – رضي اللّه عنه – أنّ رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلم – قال: «ما وضعت مائدة وحضر عليها من اسمه محمّد أو أحمد إلا قدّس ذلك المنزل في كلّ يوم مرّتين.»

ومنها ما رُوِيَ عن ابن عبّاس [٨] – رضي اللّه عنهما – قال: «ما من أهل بيت فيهم من اسمه محمّد إلا لم يزالوا يعشوا في البركة.»

ومنها ما رُوِيَ عن أبي هريرة [٩] – رضي اللّه عنه – أنّ رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وسلم – قال: «لا يدخل الفقر بيتا فيه اسمي.»

ومنها ما رُوِي عن عائشة – رضي اللّه عنها – قالت: قال رسول اللّه، صلّى اللّه عليه وسلّم «ما أُكِلَ طعام قطّ من حلال عليه رجل اسمه اسمي إلاّ تضاعفت لهم البركة في طعامهم» انتهى.

فناهيك بهذا الاسم الكريم وبمن تسمّى به شرفاً مع زيادة التعظيم. ومن المعلوم أنّه لا بُدَّ بين الاسم والمسمّى من نسبة طبيعية، وذلك من الحِكَم الإلهيّة.

وأما تلقّبه بالناصر ففيه إشارات دالّة على الخير والصلاح واليمن والفلاح.

فمنها أنّه صفة من صفات اللّه تعالى وصفات نبيّه الكريم .

ومنها أنّ لفظ الناصر يفيد /f.28v/ نصرة الإنسان أخاه وقت الحاجة، والدليل عليه قوله تعالى:

«يَوْمَ تُبْلَى السَّرَآئِرُ، فَمَا لَهُ مِن قُوَّةٍ وَ لاَ نَاصِرٍ» [الطارق: ٩–١٠].

[٣] هكذا: أبي بن أمامة الباهلي، انظر شذرات الذهب، ١: ٩٦.
[٤] انظر شذرات الذهب، ٢: ٩٩.
[٥] انظر شذرات الذهب، ١: ٣٤٧–٣٤٨.
[٦] في الأصل «نمى».
[٧] انظر شذرات الذهب، ٤: ١٣٨–١٣٩.
[٨] انظر شذرات الذهب، ١: ٧٥–٧٦.
[٩] انظر شذرات الذهب، ١: ٦٣.

AnIsl 34 (2001), p. 227-313 Bernadette Martel-Thoumian

وكم كان له – رحمه اللّه! من آثار محمودة مشكورة في سائر البلاد والدروب، خصوصاً دروب الحجاز الشريف، بحيث حصل الرفق لآمّين بيت اللّه المنيف ولم يزل طول حياته مؤيَّداً على أعدائه منصوراً إلى أن قضى نحبه، وصار ما قدّمه له من الخيرات مدخوراً. فيجب على كل من بلغته هذه البشرى أن ينشرها في جميع الأقطار ويعلن بها ذكرى، ليبادر كلّ من يسمعها من الأولياء والصالحين والعلماء والامراء والمأمورين بالدُعاء له والترحم عليه. والمسؤول من اللّه أن يجعل ثواب ذلك واصلاً إليه – تغمّده اللّه برحمته ورضوانه وأسكنه، فسبح جنانه وأبقى نجله السعيد وجعله لفعل الخيرات قريباً غير بعيد/f. 27v/.

ولّما ولي مولانا السلطان أمر المسلمين وكان ذلك في اليوم المبارك السعيد، يوم السبت سادس عشرين ذي القعدة الحرام عام إحدى وتسعمائة، في الساعة الرابعة من النهار والماضي من الشروق خمسة وأربعون درجة والطالع الميزان، والشمس في الثالث والعشرين من برج الأسد، وهي ساعة سعيدة تدلّ إن شاء اللّه على مكثه وتأييده ونصره على أعدائه وتأييده. فإنها ساعة ساعد فيها القدر وساعف فيها النصر والظفر وجاءت هي، والسعد على قدر، وأمست ذكرى للبشر، ووافق هذا اليوم السعيد ثالث عشر مسري. وأضحت أهل مصر بتولية مولانا السلطان في غاية البشرى، فإن النيل المبارك في هذا اليوم زاد زيادة كبيرة بعد توقّفه أيّاماً كثيرة، فحصل لأهل مصر بسطاً بعد قبض الخاطر، وازداد فرحهم بتولية مولانا المالك الملك الناصر.

ولما استقرّ ملك مولانا السلطان وثبت وقهّر أعداءه بذلك وكبّت، صار مقتفيا آثار أبيه المشار إليه في إنصاف المظلومين من الظالمين، وانتشر العدل في أيّامه بسائر البلاد وأقطار الأرضين، وقد حاز محاسن[1] كثيرة، ولكن سأذكر منها نبذة يسيرة.

فمن معظم محاسنه تسميته بأعظم أسماء المخلوقات وتلقّبه بالناصر. وتكنيته بأبي السعادات واتّصافه بما حواه من جميل الصفات.

فاما تسميته بأعظم أسماء المخلوقات، وهو[2] اسم نبيّنا محمّد، صلّى اللّه عليه وسلم، فهذا الاسم له شرف عظيم وفخر جسيم، ولمن سميّ به أيضاً فضل جليّ وقدر عليّ. فمن الأدّلة على شرف هذا الاسم الشريف وفضل من تسمى به ما رُوِي عن أُبَي/f.28/

[1] في الأصل «محاسنا».

[2] في الأصل «هم».

وكيف لا تكون له هذه الأوصاف وهو الإمام العابد الناسك ومن بِذَيْل الشريعة الغّراء متحفظ ومتماسك، فناهيك بهذا الفخر المتطاول والسمت المتكامل مع ما انضمّ إلى ذلك من طهارة الذيل وحسن التوجّه قيام الليل والتثبّت في سفك الدماء وإكرام السادات والصلحاء والعلماء، وأفعال خيرات تكاثرت في أيّامه الزاهرة، ولم تجتمع لأحد من الملوك السالفة المتفاخرة.

– فمن ذلك إجراء ماء عين عرفة التي ينتفع بها جميع الحجّاج، فقد حصل للمسلمين به غاية الابتهاج بعد أن كان يقع في يوم عرفة بواسطة العطش موتٌ كثيرٌ، وينال الأقوياء فضلاً عن المساكين الفقراء ضررٌ كبيرٌ، وقد شاع ذلك وذاع وامتلأت به الأسماع.

– ومنها عمارة مسجد نِمْرة ومسجد الَحْيف التي حصل بها الرفق للمسلمين بعد الجيف، والمدارس والأربطة والعمائر فكم للّه تعالى فيها من ذاكر.

– ومنها تعمير المسجد النبوي والحجرة الشريفة وقبّتها العظمى المتضمّنة للضريح الأسمى الحاوي لسيّدنا ومولانا سيّد المرسلين وإمام المتّقين، صلّى اللّه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، عمارة مؤبّدة الأوتاد لم يحصل مثلها في البلاد.

– ومنها إيصال الحبوب والحنطة الجمة إلى بلد شفيع الأمة للعاكف فيه، والباد والصادر والوارد من جميع البلاد على طريق بلد سيّدنا ومولانا خليل الرحمن – على نبيّنا وعليه أفضل الصلاة و السلام /f.27/ في جميع الأزمان – بحيث طابت عيشتهم وحسنت معيشتهم.

– ومنها عمارته بالقدس الشريف و إجراء ماء عينه وصرفُه على ذلك من طيب المال وعينه. وكان الناس لقلّة الماء ببيت المقدس في غاية الضيق بحيث أن كلّ أحد لا يستطيع المجاورة به ولا يُطيق.

– ومنها عمارته للجامع الأموي بدمشق بعد حريقه بحيث تعذر السلوك إليه بطريقه.

– ومنها عمارة الأبراج والأسوار والمعاقل ممّا يحيّر به كل عاقل.

– ومنها عمارة المدن والقلاع والثغور والسواحل والقناطر والجسور. وكم عمّر – رَحمه اللّهَ! ربوعاً مرتفعة، ومساجد منها أربعون مسجداً يُصلّى فيه الجمعة. وله – رحمه اللّه! عمارة عظيمة بمدينة الإسكندرية مما يعجز عنه الواصف المعتبر بل يُحيله العقل أن يكون ذلك في قدرة بشر. أحكم ذلك – رحمه اللّه! صوناً للمملكة الإسلامية ودفعاً للعساكر الإفرنجية، وقد كان وقع منهم مراراً الاستيلاء على المسلمين. وأسّر بجماعة منهم معتبرين فانقطعت مادّة ضررهم بالعمارة المذكورة.

كتاب فيه ترتيب مصالح المملكة المصرية فيما تعتمده الملوك في مصالح المسلمين على التمام والكمال

عبد الصمد بن يحيى بن احمد بن يحي الصالحى

بسم اللّه الرحمن الرحيم، ربّ يسر يا كريم، قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء، وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير.

أحمد الله مالك الملك، ربّ الملوك ناصر الحق بلا ارتياب ولا شكوك، الدائم في سلطانه المتفضل بإنعامه وإحسانه، الذي جعل الدنيا دولاً، والجنة للمتّقين من عباده نزلاً، أحمده حمد من وفّقه لصلاح عمله حتى بلّغه نهاية سؤله وأمله. وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده. لا شريك له شهادة اتّخذها للمعاد حصناً، ولأهوال يوم الفزع امناً. وأشهد أن سيّدنا ونبيّنا محمداً، صلّى اللّه عليه وسلّم، عبده ورسوله سيّد البشر، الشفيع المشفع في المحشر، صاحب اللواء والحوض والكوثر، صلّى اللّه عليه وعلى آله وأصحابه الذين ما منهم إلا من قام في نصرة الدين، وشمّر، وجاهد في اللّه الجهاد الأكبر، صلاة لا تزال نفحات أرجها بعرف المسك الذكيّ تتعطّر، وسلّم تسليماً كثيراً دائما في كل يوم يتكرّر.

وبعد، فقد منّ اللّه تعالى على المسلمين بتولية مولانا المقام الشريف الإمام الأعظم والهمام المقدّم، صاحب السيف والقلم والبند والعلم، الليث الكاسر السلطان المالك، المَلِك الناصر سلطان الإسلام والمسلمين، محيي العدل في العالمين، منصف المظلومين من الظالمين، قاتل الكفرة والمشركين، مبيد الطغاة والمارقين، قاهر الخوارج والمتمردين، جامع كلمة الإيمان، قامع عبدة الأصنام والصلبان، وارث الملك سيّد ملوك العرب والعجم و الترك، ملك البرّين و البحرين، خادم الحرمين الشريفين، أبي السعادات /f.26v/ محمد بن مولانا المقام الشريف المرحوم السلطان السعيد الشهيد الملك الأشرف أبي النصر قايتباي، من كانت أيامه بالسعد زاهرة ولأعدائه بالعدل قاهرة وأياديه بالجود عامرة، ولذوي الفضائل بالإحسان غامرة، صاحب التاريخ العظيم والوجه البهي والحظ الجسيم.