HAL
open science

Loi mongole vs loi islamique? Entre mythe et réalité

Denise Aigle

To cite this version:

Denise Aigle. Loi mongole vs loi islamique? Entre mythe et réalité. Annales. Histoire, Sciences sociales, 2004, 59e année septembre-décembre 2004 (n° 5-6), pp.971-996. hal-00380656

HAL Id: hal-00380656

https://hal.science/hal-00380656v1

Submitted on 4 May 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CAIRN
chercher : repérer : avancer

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :
http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ANNA&ID_NUMPUBLIE=ANNA_595&ID_ARTICLE=ANNA_595_0971

Loi mongole vs loi islamique. Entre mythe et réalité

par Denise AIGLE

| Éditions de l'EHESS | *Annales. Histoire, Sciences Sociales*

2004/5-6 - 59e année
ISSN 0395-2649 | ISBN 2-7132-1838-1 | pages 971 à 996

Pour citer cet article :
— Aigle D., Loi mongole vs loi islamique. Entre mythe et réalité, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2004/5-6, 59e année, p. 971-996.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.
© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.
La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Loi mongole *vs* loi islamique
Entre mythe et réalité

Denise Aigle

La figure de Gengis-khan, conquérant impitoyable, est associée à celle d'un législateur. Il aurait promulgué, en 1206, un « grand code de loi », ou *yāsā*, d'une extrême sévérité. Les conquêtes mongoles, pour leur part, ont laissé une image plus que terrifiante, tant en Occident que dans les pays d'Islam. Assimilés aux peuples de Gog et Magog de la Bible et du Coran, ces nomades de la steppe ont établi, pendant un siècle et demi environ, une domination sur des pays de vieilles traditions sédentaires qui a marqué une rupture dans l'histoire de l'Eurasie[1]. Il n'est donc pas étonnant qu'un mythe se soit rapidement développé autour du « grand *yāsā*[2] » de Gengis-khan, qui aurait été imposé aux populations tombées sous sa coupe.

Je remercie Françoise Aubin et Jean-Claude Garcin qui ont bien voulu relire une première version de cet article et l'ont enrichi de leurs remarques.

1 - Une vue d'ensemble sur les études mongoles est présentée par DAVID MORGAN, « The Mongol empire: a review article », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, 14, 1981, pp. 121-125 ; *ID.*, *The Mongols*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, pp. 5-31 ; et PETER JACKSON, « The Mongol empire, 1986-1999 », *Journal of Medieval history*, 26/2, 2002, pp. 189-210.

2 - Le terme apparaît, dans les sources islamiques, sous des graphies différentes : *yasaq, ǧāsāq, yāsāq, yāsā*. Voir l'importante notice « Yāsāq » dans GERHARD DOERFER, *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963-1975, vol. IV, nº 1789. Nous avons adopté la forme *jasaq* lorsqu'il s'agit de sources en mongol classique (m. c.) et *yāsā* lorsqu'il s'agit de sources en persan et en arabe, car c'est sous cette forme que le terme apparaît le plus souvent. Pour la translittération des mots arabes et persans, nous suivons le système de la revue *Arabica* ; pour les termes chinois, nous avons adopté le système Wade qui est utilisé dans le *Dictionnaire français de la*

Annales HSS, septembre-décembre 2004, n° 5-6, pp. 971-996.

La loi mongole ou, plus exactement, l'ordre politique mongol, a bien existé. Mais il n'est pas sûr qu'il ait constitué un code écrit et structuré. En effet, les mentions qui sont faites du *yāsā* dans les sources islamiques témoignent de l'ambiguïté du terme dans l'esprit des auteurs qui désignent sous ce terme des décrets impériaux (en mongol classique *jasaq*) et des règles coutumières (m. c. *yosun*[3]). Les savants et les chercheurs qui, dès la fin du XVIIe siècle, se sont intéressés « au grand code de Gengis-khan », ont adopté la vision des sources islamiques, ce qui a contribué à prolonger, jusqu'à aujourd'hui, la confusion des sources médiévales.

Dans un premier temps de l'analyse, nous tenterons de clarifier la notion de *yāsā* en distinguant son sens strict en mongol et son acception large chez les auteurs musulmans ; pour ce faire, nous prendrons en compte l'origine, la nature et la chronologie des sources. Cette réflexion sur les sources permettra d'expliquer les raisons qui ont contribué à ancrer une vision erronée du *yāsā* dans l'historiographie du sujet. Le second temps de la réflexion cherchera à comprendre les causes de l'opposition entre *yāsā* et sharia, que cette opposition soit réelle ou mythique. L'analyse des principes du *yāsā*, appliqués dans le cadre de l'empire, ainsi que de certaines règles coutumières, incomprises par les musulmans, montre que la perception du *yāsā* en terre d'Islam a varié dans le temps. Il est nécessaire d'exposer au préalable les circonstances historiques qui ont favorisé l'essor de la notion de grand *yāsā* mongol.

Les origines de la confusion

Le sultanat mamelouk face à la menace mongole

La prise de Bagdad par Hülegü, en 1258, suivie de la mise à mort du calife abbasside, fut perçue comme le plus grand cataclysme qu'ait connu l'islam. Möngke (r. 1251-1259), le troisième successeur de Gengis-khan, avait chargé son frère Hülegü (m. 1265) de mettre en œuvre les coutumes *(rusūm va yūsūn)*[4] et la loi *(yāsā)* de Gengis-khan dans les territoires situés « de l'Oxus à l'Égypte[5] ». En décembre 1259, les armées de Hülegü s'installèrent dans le nord de la Syrie, mais elles ne purent pénétrer plus avant car leur progression fut arrêtée à ʿAyn Ǧālūt, le 3 septembre 1260, par le sultan mamelouk al-Malik al-Muẓaffar Quṭuz et par Baybars, son commandant militaire[6]. L'échec des troupes mongoles à ʿAyn Ǧālūt a fixé des zones d'influences : les Mamelouks dominaient les pays du Levant tandis que, de l'autre côté du désert syrien, les Ilkhans, les Mongols d'Iran, tenaient la

langue chinoise, publié par l'Institut Ricci. Les noms propres sont translittérés selon le système de la langue mongole, sans voyelles longues.

3 - Sur ce terme, voir G. DOERFER, *Türkische*..., vol. I, *op. cit.*, nº 408.

4 - Le terme *yūsūn* vient du mongol *yosun*.

5 - RAŠĪD AL-DĪN, *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ*, Baku, A. A. Alizade, 1957, vol. III, p. 23.

6 - Voir REUVEN AMITAI-PREISS, « In the aftermath of ʿAyn Jālūt: the beginnings of the Mamlūk-Īlkhānid cold war », *al-Masāq*, 10, 1990, pp. 1-21 ; *ID.*, « ʿAyn Jālūt revisited », *Tarih*, 2, 1992, pp. 119-150.

Mésopotamie, le cœur du *dār al-islām* abbasside. L'hostilité entre Mamelouks et Ilkhans dura plus de soixante ans, jusqu'à la signature d'un traité de paix en 1323[7]. Pendant toute cette période, ces deux puissances rivales se livrèrent à une véritable guerre idéologique : le *yāsā* en fut un élément majeur.

En 1268, l'Ilkhan Abaqa (r. 1265-1282) envoya à Baybars une lettre dans laquelle il expliquait que la désunion au sein de la famille impériale avait été la cause de la défaite mongole à ʿAyn Ǧālūt. Maintenant, disait-il, tous les princes mongols sont convenus de mettre en œuvre les ordres *(farmān)* et les *yāsā* de Gengis-khan et du grand khan Qubilai (r. 1260-1294)[8]. Dans sa réponse à Abaqa, Baybars proclama : « Notre *yāsā* est supérieur à celui de Gengis-khan. Dieu nous a donné de régner sur quarante rois[9]. » Nul doute que Baybars utilisait ici le terme *yāsā* dans le sens de sharia[10]. Il n'est pas étonnant que ces menaces ilkhanides sur les pays du Levant aient conduit les musulmans à percevoir le *yāsā* mongol comme un ensemble de lois en désaccord avec l'islam, qui resta en vigueur même après la conversion officielle de l'Ilkhan Ghazan-khan à l'islam, en 1295.

Aussitôt converti, Ghazan-khan avait pris le titre de *Pādišāh al-islām* (roi de l'islam) manifestant ainsi son ambition d'assurer la direction du monde musulman. Il invoqua des motifs religieux pour justifier sa première invasion de la Syrie, en décembre 1299[11]. Il accusait les Mamelouks d'avoir fait des incursions en territoire ilkhanide, à Mardīn, où ils avaient commis des turpitudes : il y aurait eu pendant le mois de ramadan des orgies avec des filles de musulmans *(duḫtārān-i musalmānān)* et des beuveries dans les mosquées[12]. Cette mission lui avait été confiée par une fatwa « des imams de la religion et des ulémas de l'islam[13] » ; Ghazan-khan se posait ainsi en protecteur de l'islam.

Les sources persanes et arabes attestent cependant l'attachement de Ghazan-khan au *yāsā* mongol. Son ministre, Rašīd al-Dīn, rapporte qu'il avait l'habitude de rassembler ses compagnons pour leur enseigner les coutumes *(yūsūn)* et le *yāsā*. Il avait assigné un rang à chacun : si l'un d'entre eux franchissait cette limite, il était ramené dans la voie du *yāsā*[14]. Et, selon l'historien mamelouk al-Ṣafadī, lorsque Ghazan-khan accéda au pouvoir, il suivit la manière de gouverner *(al-siyāsa)* de Gengis-khan et il établit la loi des Mongols *(al-yāsā al-muġūliyya)*[15].

7 - Sur l'état de guerre entre Ilkhans et Mamelouks, voir Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Īlkhānid war, 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
8 - *Id.*, « An exchange of letters in Arabic between Abaγa Īlkhān and sultan Baybars (A. H. 667/A. D. 1268-1269) », *Central Asiatic journal*, 38, 1, 1994, pp. 11-33, ici pp. 28-30.
9 - *Ibid.*, p. 30.
10 - Voir la discussion sur le sens, dans cette lettre, donné au terme *yāsā* dans *ibid.*, p. 31 ; Anne F. Broadbridge, « Mamluk legitimacy and Mongols: the reigns of Baybars and Qalāwūn », *Mamluk studies review*, 5, 2001, pp. 91-118, ici pp. 108-109.
11 - Chronologie et récit des trois invasions de Ghazan-khan en Syrie dans Jean Michot, *Ibn Taymiyya. Lettre à un roi croisé*, Lyon, Tawhid, 1995, pp. 35-62.
12 - Rašīd al-Dīn, *Taʾrīḫ-i mubārak-i Ġāzānī*, éd. par Karl Jahn, Londres, 1940, p. 124.
13 - *Ibid.*, p. 125.
14 - *Id.*, *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ*, *op. cit.*, p. 251.
15 - Reuven Amitai-Preiss, « Ghazan, Islam and Mongol tradition: a view from the Mamlūk sultanate », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, LIX/1, 1996, pp. 1-10, ici pp. 3-4.

Devenu *Pādišāh al-islām*, Ghazan-khan était sans doute convaincu qu'il n'y avait aucune incompatibilité à gouverner selon le *yāsā*, tout en s'attachant à faire appliquer la sharia. C'est le sens du message qu'il fit lire à la grande mosquée de Damas, le 2 janvier 1300 : « Nous avons appris que les souverains d'Égypte et de Syrie [...] ne sont plus attachés aux prescriptions de l'islam [...], chacun d'eux a pris pour règle manifeste de conduite d'opprimer le peuple et d'étendre des mains criminelles contre ses femmes [...]. Notre zèle pour l'honneur de la religion, notre ferveur pour l'islam, nous ont alors incité à marcher contre ce pays pour mettre fin à cette oppression [...], afin de nous conformer à l'ordre divin[16]. »

La conversion de Ghazan-khan à l'islam avait fait grand bruit dans l'Orient musulman, et la population de Damas, victime des exactions de la classe dirigeante mamelouke, était prête à pactiser avec les Mongols. C'est dans ces circonstances qu'Ibn Taymiyya (1263-1328), le célèbre théologien hanbalite, sentant le danger que pouvait courir l'islam si les Ilkhans s'emparaient de la Syrie, prit la tête de la résistance. Il tenta de convaincre les musulmans de mener le jihad contre ces Tatars qui, bien que musulmans, souscrivaient à « ce qui, des règles des associationnistes *(aḥkām al-mušrikīn)*, tel le *yāsā (ka-yāsāq)*[17] de Gengis-khan, le roi des associationnistes, est le plus gravement contraire à la religion de l'islam[18] ».

Le *yāsā* dans les sources médiévales

Les sources sur le *yāsā* sont d'origine et de nature diverses, mais la majorité d'entre elles sont extérieures à la culture mongole. Il est fait mention du *yāsā* dans les historiographies persane, arabe, syriaque, arménienne, ainsi que dans les récits en latin des missionnaires franciscains et dans les sources chinoises. Nous disposons néanmoins de quelques sources médiévales internes à la culture mongole.

Un certain nombre de *yāsā* sont mentionnés dans l'*Histoire secrète des Mongols*, ainsi que dans les lettres envoyées par les khans aux puissances étrangères. L'*Histoire secrète*, texte fondateur de l'identité mongole, et qui fut rédigé peu après la mort de Gengis-khan[19], est la seule source indigène qui permet de préciser la distinction

16 - Mufaḍḍal ibn Abī l-Faḍāʾil, *al-Nahǧ al-sadīd wa l-durr al-farīd fī-mā baʿda Ibn al-ʿAmīd (Histoire des sultans mamelouks)*, éd. par Edgar Blochet, *Patrologia Orientalis*, Paris, Firmin-Didot, 1920, t. XIV, pp. 641-642.

17 - Voir la bonne lecture de ce passage de la fatwa anti-mongole de Ibn Taymiyya dans Jean Michot, « Un important témoin de l'histoire et de la société mamelouke à l'époque des Ilkhans et de la fin des croisades : Ibn Taymiyya », *in* U. Vermeulen et D. de Smet (éds), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*, Louvain, Peeters, 1995, pp. 335-353, ici p. 346.

18 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā Šayḫ al-islām Aḥmad b. Taymiyya*, éd. par ʿAbd al-Raḥmān b. Qāsim al-Naǧdidī, Riyad-La Mecque, 1381-1386h [1961-1967], vol. XXVIII, p. 530.

19 - Les spécialistes s'accordent pour dater le texte de 1240 : voir Igor de Rachewiltz, « Some remarks on the dating of the *Secret history of the Mongols* », *Monumenta serica*, XXIV, 1965, pp. 185-205. Pour les besoins de cet article, nous avons utilisé sa translittération en caractères latins du texte mongol *(Index to the Secret history of the Mongols)*, Bloomington, Indiana University Press, « Uralic and Altaic Series-121 », 1972, et la traduction française de Marie-Dominique Even et Rodica Pop (*Histoire secrète des Mongols. Chronique mongole*

entre les décrets impériaux, le *jasaq*, et la coutume, le *yosun*. Dans l'*Histoire secrète*, le terme *jasaq* est invariablement employé dans le sens de loi d'un souverain dans l'exercice de son autorité (« Acérée fut la loi de Gürbesü notre reine[20] »), de précédent légal, de règle dont la transgression expose à une peine sévère. En mongol, le mot *jasaqla-* signifie agir selon la loi, administrer, gouverner[21] ; le *jasaq* est donc clairement un terme en rapport avec les règles qui permettent d'administrer l'État[22]. Le terme *yosun*, quant à lui, apparaît vingt-deux fois dans l'*Histoire secrète*[23] pour exprimer une manière de faire ou un usage. La source de validité du *jasaq* et celle du *yosun* ne sont donc pas les mêmes. Dans le premier cas, il s'agit du pouvoir du chef qui édicte la loi, dans le second, la validité émane de la tradition. En dehors de l'*Histoire secrète*, on trouve la première attestation du terme *yāsā* dans une lettre adressée par le grand khan Güyük (r. 1246-1248) au pape Innocent IV, en 1246. Dans ce document, le terme *yāsā* signifie ordre, décret du grand khan[24].

David Ayalon, qui a consacré une importante étude au *yāsā*, a notamment retracé la filiation entre les sources islamiques et démontré que toutes les sources arabes sur le *yāsā* dérivaient, directement ou non, du *Tārīḫ-i ǧahāngušā* d'al-Ǧuvaynī (m. 1283), le seul historien persan à avoir séjourné en Mongolie[25]. Mais l'auteur reprochait à ce dernier son attachement au régime mongol et considérait la chronique d'al-Ǧuvaynī comme une source peu fiable. En fait, la critique est trop sévère, surtout en ce qui concerne ses informations sur le *yāsā* car, parmi les auteurs musulmans, al-Ǧuvaynī semble avoir le mieux compris ce qu'était le *yāsā* pour les Mongols. Il lui a consacré le deuxième chapitre de son *Tārīḫ-i ǧahāngušā* : « Des règles *(qawāʿid)* mises en œuvre par Gengis-khan et des *yāsā* promulgués après son accession au pouvoir[26] ». Les *qawāʿid* et les *yāsā* dont parle al-Ǧuvaynī concernent l'État : la chasse comme entraînement à la guerre, l'organisation de l'armée, le réseau postal pour les communications officielles *(yam)*, la levée des impôts dans les territoires conquis ; il n'est pas question dans ce chapitre de coutumes *(yosun)*.

du XIIIe siècle, Paris, Gallimard, 1994 [par la suite : *Hist. S.*]), dans laquelle nous avons introduit la translittération de certains termes et restitué les noms propres.

20 - *Hist. S.*, § 189. Gürbesü était la mère de Tayan, roi des Naiman, une tribu de haute Asie largement convertie au christianisme.

21 - Sur ce terme, voir FERDINAND D. LESSING, *Mongolian-English dictionary*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1960, « zaγala », p. 1040.

22 - En mongol moderne, *zasag* désigne le gouvernement.

23 - *Hist. S.*, §§ 9, 56, 96, 110, 116, 117, 139, 147, 150, 164, 177, 180, 216, 241, 244, 263, 270 et 272.

24 - Cette lettre, qui fut à l'origine rédigée en mongol, ne nous est parvenue que dans des traductions en persan et en latin, reproduites dans PAUL PELLIOT, « Les Mongols et la papauté », *Revue de l'Orient chrétien*, 23, 1922-1923, respectivement pp. 13-14 et pp. 17-18. Jean de Plan Carpin (m. 1252), frère franciscain envoyé par le pape Innocent IV à la cour mongole en 1245, participa à la traduction latine.

25 - DAVID AYALON, « The Great *Yāsa* of Chingiz Khān, a reexamination. Preface », *Studia islamica*, 33, 1971, pp. 97-140, ici pp. 98 et 101-104 (part A, « The basic data in the Islamic sources on the *Yāsa* and on its contents »).

26 - AL-ǦUVAYNĪ, *Tārīḫ-i ǧahāngušā*, éd. par Muḥammad Qazvīnī, Leyde-Londres, E. J. Brill/Luzac & Co., 1912, vol. I, pp. 16-25.

Al-Ǧuvaynī explique la manière dont Gengis-khan a légiféré : « En accord avec sa propre opinion *[rāy]*, [Gengis-khan] a établi une loi *[qānūnī]* pour chaque occasion *[kār]*, une règle *[dastūr]* pour chaque circonstance [...], une peine légale *[ḥaddī]* pour chaque crime *[gunāh]* [...]. Ces *yāsā* et ces *aḥkām* [décrets] étaient enregistrés sur des rouleaux qu'on appelait *yāsā-nāma-yi buzūrg*[27] [Grand Livre du *yāsā*]. » Dans l'esprit d'al-Ǧuvaynī, le *yāsā* concerne clairement les affaires de l'État *(qānūn)*, mais il l'associe de manière implicite à une loi à connotation religieuse, puisqu'une infraction est sanctionnée par une peine légale, *ḥadd*, terme emprunté au vocabulaire du droit musulman[28]. Ailleurs dans sa chronique, al-Ǧuvaynī utilise le terme *yāsā* pour désigner les coutumes mongoles en lui associant souvent un autre mot, par exemple *ḥukm* (décret), *āḏīn* ou *yūsūn* (coutume). Il lui arrive également de mentionner un interdit coutumier sans utiliser le terme *yāsā*.

Dans les sources arabes, l'ambiguïté dans l'emploi du terme *yāsā* est encore plus nette. Al-ʿUmarī (m. 1349) dresse une liste des *yāsā* de Gengis-khan qui, enfreints, sont passibles de la peine capitale, et une liste des coutumes *(ādāb)* mongoles. Mais il inclut des règles coutumières dans la liste des *yāsā*, tels les interdits sur l'eau et l'abattage des animaux[29]. Taqī al-Dīn ʿAbd l-ʿAbbās Aḥmad al-Maqrīzī (m. 1442) reproduit dans ses *Ḫiṭaṭ*[30] la liste établie par al-ʿUmarī, mais son exposé sur le *yāsā* est polémique. Le dessein d'al-Maqrīzī étant de démontrer le caractère anti-islamique du *yāsā*, il corrige le texte d'al-ʿUmarī en attribuant à Gengis-khan la paternité de ce qu'il considère comme des « lois ». Il use pour les introduire de termes du vocabulaire juridique islamique : « Gengis-khan fit une loi *(šaraʿa)* » ; « il édicta comme précepte *(šaraṭa)* » ; « il ordonna *(alzama)* » ; « il interdit *(manaʿa)* ». Les interdits qui, sous la plume d'al-ʿUmarī, n'étaient que des coutumes mongoles, sont ainsi présentés comme des lois instaurées par Gengis-khan.

En revanche, aucune confusion n'apparaît entre le *yāsā* et le *yosun* dans les sources latines et chinoises. Le franciscain Jean de Plan Carpin parle des lois et des ordonnances *(leges et statuta)* promulguées par Gengis-khan, qu'il distingue des coutumes et des pratiques ancestrales *(traditiones)* des Mongols[31]. Dans les sources chinoises, le terme *jasaq* associé à *yeke* (grand) n'apparaît que deux fois : dans le *Yuan-shih*, la chronique historique officielle de la dynastie des Yüan[32], dans laquelle

27 - *Ibid.*, p. 17.

28 - Le *ḥadd* signifie « ordonnance restrictive de Dieu ». Cette peine est appliquée pour punir les crimes contre la religion, c'est-à-dire les actes interdits et sanctionnés par des châtiments dans le Coran.

29 - AL-ʿUMARĪ, *Das Mongolische Weltreich: al-ʿumarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār wa mamālik al-amṣār*, éd. par Klaus Lech, Wiesbaden, Asiatischen Forschungen, vol. XIV, 1968, p. 9.

30 - AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawāʿiẓ wa l-iʿtibār fī ḏikr al-ḫiṭaṭ wa l-āṯār*, 2 vol., Bulāq, 1270h/1854, pp. 357-359.

31 - IOHANNES DE PLANO CARPINI, « Ystoria Mongalorum », *in Sinica Franciscana*, vol. I, éd. par le P. Anastasius Van den Wyngaert, Karachi-Florence, Apud Collegium S. Bonaventurae, 1929, p. 40.

32 - Le *Yuan-shih*, selon la tradition historiographique, en Chine, fut compilé par les savants de la dynastie Ming (1368-1644) ; voir FRANCIS W. CLEAVES, « The memorial for presenting the Yuan shih », *Asia Major*, 1, 1988, pp. 59-69.

il est écrit que Ögödei (r. 1229-1241) aurait fait promulguer le *yeke jasaq*, glosé en chinois « la grande [loi] *[ta-fa-ling]*[33] », au moment de son intronisation au *quriltai*[34] de septembre 1229. Le grand *jasaq* figure également dans un document daté de 1264 au sujet de la famille impériale. Les autres mentions concernent des jugements en relation avec les intérêts de l'État (affaires militaires, gestion des relais postaux, etc.) ou des crimes majeurs comme le meurtre[35].

Il ne fait pas de doute, d'après les sources mongoles, chinoises et latines, que les préceptes du *jasaq* concernaient les affaires de l'État. Il s'agissait, comme on pourra le constater, de règles d'ordre général, qui exprimaient une idéologie politique, et de diverses réglementations, notamment militaires, dont le non-respect était la plupart du temps sanctionné par la peine capitale.

Le *yāsā* dans la tradition érudite moderne

En un certain sens, en Europe, la recherche sur le *yāsā* a commencé avec Jean de Plan Carpin qui, dans son *Ystoria Mongalorum*, présente Gengis-khan en législateur : « Il revint dans son pays et y fit toutes sortes de lois et d'ordonnances *[leges et statuta]* que les Tartares observent exactement[36]. » Mais, à l'époque moderne, c'est Pétis de la Croix qui, à la fin du XVIIe siècle, inaugura la recherche sur le *yāsā* dans son *Histoire du grand Genghizcan*[37]. Étant donné l'influence de cette étude sur les recherches postérieures, il n'est pas inutile de s'y arrêter.

Pétis de la Croix a exercé pendant quarante ans la charge de secrétaire interprète de Louis XIV, ès langues turque et arabe. C'est à la demande de Colbert qu'il entreprit d'écrire l'histoire de Gengis-khan. Après l'avoir entendu lire à la Bibliothèque du Roi la traduction d'un poème à la gloire du grand khan, Colbert avait trouvé que ce « héros mongol » méritait plus encore qu'Alexandre le titre de conquérant de l'Asie. Pétis de la Croix travailla dix années à compiler les manuscrits persans, arabes et turcs qui se trouvaient à la Bibliothèque royale afin de rédiger cette vaste fresque sur Gengis-khan et les Mongols. Il a répertorié vingt-deux « loys », tirées de différentes sources, souvent tardives, et qu'il est facile d'identifier. Le code législatif mongol aurait renfermé les prescriptions de Gengis-khan

33 - En chinois, *fa-ling* signifie : lois, décrets, voir *Dictionnaire français de la langue chinoise*, Institut Ricci, Taipei-Paris, Kuangchi Press, 1994, nº 1494, sous le caractère *fa*.

34 - Le *quriltai* est une assemblée de tous les chefs mongols.

35 - PAUL HENG-CHAO CH'EN, *Chinese legal tradition under the Mongols. The code of 1291 as reconstructed*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 5-6, et FRANÇOISE AUBIN, « Les sanctions et les peines chez les Mongols », *in* ID., *La peine. Punishment*, Bruxelles, De Boeck Université, 1991, pp. 242-293.

36 - IOHANNES DE PLANO CARPINI, « Ystoria Mongalorum », *op. cit.* : « Et inde in terram propriam est reversus et ibidem leges et statua mutiplicia fecit, que Tartari inviolabiliter observant » (p. 64).

37 - *Histoire du grand Genghizcan*, par feu PÉTIS DE LA CROIX, le père, Paris, Vve Jombert, 1710. Le texte fut édité après sa mort, survenue le 4 novembre 1695, par son fils qui a ajouté au texte de son père « L'Abrégé de la Vie des auteurs dont on a tiré l'histoire de Gengis-khan ». Une traduction en anglais suivit peu après, en 1722, dédiée au prince de Galles, le futur Georges II.

en matière de gestion de l'État, de règles militaires, d'échanges diplomatiques, de justice et de rapports entre tribus. Il postula que le *yāsā* avait été promulgué au *Cour-ilté* de 1206, alors que ni l'*Histoire secrète* ni les sources médiévales les plus fiables ne mentionnent ce fait. Pétis de la Croix a le mérite de ne pas porter de jugements de valeur quant aux préceptes qu'il décrit, mais il les interprète souvent à l'aune de la culture occidentale. La plupart des sources, latines et arabes, font allusion à la corvée en période de guerre, en particulier pour les femmes[38]. Il glose ainsi cette règle : « Pour bannir l'oisiveté dans ses États, il imposa à tous ses Sujets la nécessité de servir le public en quelque chose. Ceux qui n'alloient pas à la guerre étoient obligés dans certains tems de travailler à des ouvrages publics gratuitement, & ils employoient un jour de la semaine au service particulier du Prince[39]. » Dans le chapitre IV : « Description d'une diète mongole qu'ils appellent *Cour-ilté*. Établissement des *yassa*, c'est-à-dire des Loix Mogols », Pétis de la Croix commente enfin la décision de Gengis-khan d'imposer un code de lois : « N'ignorant pas que l'établissement des Loix est le principal devoir d'un Souverain, il ne manqua pas de déclarer qu'aux anciennes Loix du Païs, il jugeait à propos d'en ajouter de nouvelles qu'il vouloit qu'on observât [...] ; après les saluts, on commença à lire les *yassa*[40]. »

La faiblesse de l'étude de Pétis de la Croix est due à son manque de recul critique par rapport aux textes. Il ne tient compte ni de la chronologie des sources ni de leur provenance, mettant ainsi tous les témoignages sur le même plan. Par ailleurs, n'ayant aucune connaissance du système de représentations des Mongols quant à leurs croyances religieuses, il ne peut interpréter correctement la règle coutumière qui interdisait de se plonger dans l'eau par crainte d'attirer la foudre. Il en donne une explication pour le moins naïve : « Le tonnerre dans l'ancien Mongolistan & d'autres Païs voisins étoit si redouté des Mogols [...], qu'ils se jetaient dans les laces et les rivières et beaucoup se noyaient. Gengis-khan voyant que cette peur lui faisait perdre des soldats, leur interdit de se baigner ou de faire des ablutions, ou de laver leurs vêtements[41]. »

Au XVIIIe siècle, certains historiens furent tentés par des perspectives plus larges que celles de l'érudition : ils aspiraient à traiter des civilisations en général. Voltaire est représentatif de ce courant, lui qui, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, exprimait son ambition de renouveler le genre historique en choisissant parmi les événements « ceux qui tiennent aux mœurs et à l'esprit du temps[42] ». Il faut concilier, disait-il, la connaissance de la nature humaine, « dont le fond est partout le même[43] », et celle de la diversité des coutumes. Il aspirait à

38 - Jean de Plan Carpin, par exemple, ne considère pas l'accomplissement de ces tâches comme des *yāsā*, alors qu'al-Maqrīzī, lui, en fait un précepte du *yāsā*.
39 - PÉTIS DE LA CROIX, *Histoire du grand Genghizcan*, *op. cit.*, p. 104.
40 - *Ibid.*, p. 98. Le passage sur le *yāsā* se trouve aux pages 98-110.
41 - *Ibid.*, p. 108.
42 - VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, éd. par René Pomeau, Paris, Bordas, 1990, vol. II, p. 731.
43 - *Ibid.*, vol. II, p. 314.

saisir, à partir des mœurs, l'esprit des hommes, persuadé que les idées déterminaient les modes de vie. Son chapitre sur les Mongols, intitulé : « De l'Orient, et de Gengis-kan[44] », illustre bien cette démarche. La figure de Gengis-khan lui fournit matière à brosser son image du peuple mongol. Comment Voltaire a-t-il perçu la loi mongole ?

Il reprit la thèse de la promulgation du *yāsā* au cours de l'assemblée des chefs mongols *(Cour-ilté)* de 1206, mais, à la recherche de points communs entre cultures, il écrivit : « Il paraît que les khans tartares étaient en usage d'assembler des diètes vers le printemps [...]. Qui sait si ces assemblées et nos cours plénières, aux mois de mars et de mai, n'ont pas une origine commune[45] ? » En revanche, il rejetait l'idée émise par Pétis de la Croix selon laquelle le code de Gengis-khan avait été mis par écrit. Voltaire disait s'appuyer sur Antoine Gaubil, auteur d'une histoire de Gengis-khan[46], dans laquelle il affirmait que les Tartares n'avaient aucune connaissance de l'art d'écrire. Voltaire se fondait sur cette assertion pour mener une réflexion sur le degré de civilisation des différents peuples. Il ne pouvait en effet admettre que « des hommes ignorants et belliqueux[47] » eussent pu inventer une écriture : « L'usage de transmettre à la postérité toutes les articulations de la langue et toutes les idées de l'esprit, est un des grands raffinements de la société perfectionnée, et qui ne fut connu que chez quelques nations très policées [...]. Les lois des Tartares étaient promulguées de bouche, sans aucun signe représentatif qui en perpétuât la mémoire[48]. »

Sur les vingt-deux *yāsā* répertoriés par Pétis de la Croix, Voltaire n'en mentionne que quelques-uns, sans doute ceux qui étaient à ses yeux les plus dignes d'intérêt : « Gengis-kan publia dans cette assemblée qu'il ne fallait croire qu'un Dieu, et ne persécuter personne pour sa religion [...], la discipline militaire fut rigoureusement établie [...], et tous ceux qui n'allaient point à la guerre furent obligés de travailler un jour de la semaine pour le service du grand kan. L'adultère fut défendu [...]. Le sortilège fut expressément défendu sous peine de mort[49]. » Voltaire, toujours très critique envers les pratiques qu'il considérait comme des superstitions, voyait dans ce dernier point un aspect positif de la loi mongole.

L'*Histoire des Mongols* du baron Constantin d'Ohsson, publiée en 1824, est considérée comme la première étude « sérieuse » sur Gengis-khan[50]. Dans cet ouvrage, qui a longtemps fait autorité, d'Ohsson a consacré plusieurs pages à ce qu'il nommait les « grandes ordonnances *(Ouloug-Yassa)* » de Gengis-khan, tirées principalement d'al-Maqrīzī[51], qu'il suivait de près. Mais sa vision n'était pas exempte

44 - *Ibid.*, vol. I, pp. 604-616.
45 - *Ibid.*, p. 606.
46 - *Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mongous ses successeurs*, Paris, Briasson, 1739. L'auteur s'appuie sur les sources chinoises.
47 - VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, vol. I, *op. cit.*, p. 605.
48 - *Ibid.*, vol. I, p. 607.
49 - *Ibid.*, pp. 606-607.
50 - BARON CONSTANTIN D'OHSSON, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Lanc, avec une carte de l'Asie au XIIIe siècle*, Paris, Firmin Didot, 1824.
51 - *Ibid.*, pp. 306-316.

de jugements de valeur, comme en témoigne sa présentation de la société mongole avant l'établissement des lois de Gengis-khan : « Il réprima par des lois sévères les vices et les désordres qui régnaient parmi les peuples tartares [...]. L'enfant n'obéissait point à ses parents, ni le cadet à son aîné ; le mari n'avait pas de confiance en sa femme, ni la femme de soumission envers le mari ; les riches ne secouraient pas les pauvres, et l'inférieur manquait de respect à ses supérieurs[52]. » En fait, d'Ohsson reconstruisait, en négatif, la société mongole pré-impériale à partir de ce qu'il considérait comme la réalité gengiskhanide après l'imposition du *yāsā* par le grand khan. On reconnaît dans ce passage la hiérarchie sociale fondée sur le privilège de l'âge et certains principes du *yāsā*. Tout en reconnaissant à Gengis-khan le mérite d'avoir imposé des règles à la société mongole, il l'accusait de suivre « les pratiques grossières du chamanisme[53] » et d'avoir consacré par ses lois « quelques idées superstitieuses des peuples tartares qui s'imaginaient qu'une foule de choses indifférentes en elles-mêmes portaient malheur[54]. »

Pétis de la Croix et le baron d'Ohsson, comme les auteurs musulmans, ne font aucune distinction entre les édits impériaux et les coutumes. Plusieurs éléments ont été déterminants pour que s'impose leur vision du *yāsā*. Ils ont ancré l'idée que Gengis-khan avait promulgué, en 1206, un code de loi écrit, qu'ils ont cru pouvoir reconstituer à partir de la compilation de sources islamiques tardives, en particulier le témoignage polémique d'al-Maqrīzī. Silvestre de Sacy, qui, en 1826, a traduit et commenté le passage d'al-Maqrīzī, a contribué lui aussi à surévaluer ce texte comme source sur la loi mongole[55]. Cette traduction a été utilisée par les chercheurs qui se sont intéressés au *yāsā* et qui n'avaient aucune connaissance des langues orientales. C'est ainsi que ce code de loi mongol « imaginaire » s'est imposé à la communauté scientifique pendant plus de deux cent cinquante ans[56].

La vision du *yāsā* s'est écartée de cette ligne avec l'étude que lui a consacrée David Ayalon en 1971[57]. Celui-ci s'est attaché à démontrer que la connaissance que nous avions du *yāsā* était fondée sur une exploitation fautive d'al-Maqrīzī, lequel avait déformé, comme on l'a vu, le témoignage d'al-ʿUmarī. La contribution la plus importante de D. Ayalon sur le *yāsā* est d'avoir mis en évidence l'objectif

52 - *Ibid*., pp. 308-309.
53 - *Ibid*., p. 313.
54 - *Ibid*., p. 310.
55 - SILVESTRE DE SACY, *Chrestomathie arabe ou Extrait de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers*, Paris, Imprimerie royale, 1826, t. II, pp. 157-190.
56 - Valentin A. Riasanovsky, dans un ouvrage publié en 1937, présentait ce qu'il appelait « des fragments du grand *yassa* ». Il en répertoriait trente-six, dont la plupart étaient tirés des *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī (*Fondamental principles of Mongol law*, Bloomington, Indiana University Publications, 1937, pp. 83-86). Les principaux représentants de ce courant historiographique sont GUEORGUI VERNADSKY, « Juwaini's version of Chingis Khan's yasa », *Annales de l'Institut Kondakov*, XI, 1940, pp. 33-45 ; A. N. POLIAK, « The influence of Chingiz-Khān's *Yāsa* upon the general organization of the Mamlūk state », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, 10, 4, 1942, pp. 862-876 ; et MANSURA HAIDER, « The Mongolian traditions and their survival in Central Asia (14th-15th centuries) », *Central Asiatic journal*, 28-1/2, 1984, pp. 57-79.
57 - D. AYALON, « The Great *Yāsa*... », art. cit.

d'al-Maqrīzī : démontrer que les sultans du Caire avaient incorporé des pratiques mongoles dans les instances administratives mameloukes[58]. Dans un article iconoclaste publié en 1986, David Morgan a remis en question une grande partie de l'historiographie sur le *yāsā*[59]. Il constatait que, dans les sources persanes, les plus anciennes mentions en étaient rares et imprécises ; le concept semblait plutôt avoir existé, dans l'esprit des historiens, à partir du milieu du XIVe siècle[60]. Récemment, Robert Irwin, à partir de l'analyse du *Fākihat al-ḫulafāʾ* d'Ibn ʿArabšāh, a repris la thèse d'un code de loi écrit[61]. Mais l'objectif essentiel d'Ibn ʿArabšāh était de souligner les différences entre les pratiques judiciaires des Mongols et la justice islamique rendue par le *qāḍī*.

Les recherches menées par les spécialistes de l'histoire des Yüan, la dynastie gengiskhanide qui régna en Chine de 1272 à 1368, ont apporté des informations complémentaires sur le *yāsā*. Les sources chinoises, compilées à partir de documents originaux, sont en effet plus précises que les sources narratives islamiques. Les travaux de Paul Ratchnevsky ont abouti à la conclusion que le *yāsā* n'était ni un code de loi rédigé à une période particulière ni un document homogène et systématique, mais un ensemble de décrets promulgués par Gengis-khan afin de répondre à des besoins nouveaux[62]. Alors que la plupart des chercheurs considéraient que Gengis-khan avait codifié la loi coutumière mongole, P. Ratchnevsky a critiqué ce point de vue, arguant qu'une loi coutumière n'était jamais consignée par écrit[63]. Mais cet argument est contestable, car l'assujettissement de peuples non mongols aurait pu conduire à mettre par écrit un certain nombre de coutumes en vue de les imposer aux populations soumises. Paul Heng-chao Ch'en a, quant à lui, discuté le problème du *yāsā* (chinois, *ta-cha-sa*, « grand *jasaq* ») dans le cadre du système législatif des Yüan[64], pour démontrer que le *yāsā* n'était pas un traité juridique, organisé de manière systématique, et qu'il ne s'appliquait pas à l'ensemble des peuples qui se trouvaient sous la domination des Mongols.

Ainsi, pendant plusieurs siècles, la tradition érudite s'est appuyée sur les sources islamiques pour étudier le *yāsā* mongol, adoptant, par manque de recul critique vis-à-vis de la chronologie des textes et de leur origine, le point de vue des auteurs musulmans. Le débat s'est focalisé sur l'existence ou non d'un « code

58 - Voir l'argumentation d'al-Maqrīzī dans D. AYALON, « The Great *Yāsa* of Chingiz Khān, A re-examination », *Studia islamica*, 38, 1973, pp. 107-156 (part C2, « Al-Maqrīzī's Passage on the *Yāsa* under the Mamlūks »).
59 - DAVID O. MORGAN, « The Great *Yāsā* of Chingiz Khān and Mongol law in the Īlkhānate », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, 49, 1, 1986, pp. 163-176.
60 - *Ibid.*, pp. 172-173.
61 - ROBERT G. IRWIN, « What the partridge told the eagle: a neglected Arabic source on Chinggis Khan and the early history of the Mongols », *in* R. AMITAI-PREISS et D. MORGAN (éds), *Mongol empire & its legacy*, Leyde, E. J. Brill, 1999, pp. 5-11.
62 - PAUL RATCHNEVSKY, « Die *Yasa* [Jasaq] Cinggis-khans und ihre Problematik », *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients*, 5, 1974, pp. 471-487 ; *ID.*, *Cinggis-khan sein Leben und Wirken*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, pp. 164-172.
63 - *Ibid.*, pp. 165-166.
64 - P. HENG-CHAO CH'EN, *Chinese legal tradition...*, *op. cit.*, pp. 4-10.

de lois écrit », à l'image de la sharia, dans lequel coexistaient des édits impériaux et des règles coutumières. Les analyses précédentes mettent en lumière la nécessité d'examiner de près ce que représentait effectivement le *yāsā* pour les khans mongols, et comment il fut compris par les auteurs médiévaux. Alors seulement il sera possible de mieux appréhender la réalité du *yāsā* dans le cadre de l'empire mongol, comme dans les pays d'Islam.

Le *yāsā* et l'empire mongol

Soumettre le monde au *tenggeri*

Jean de Plan Carpin fut le premier à percevoir comme un *yāsā* l'obligation faite aux peuples de la terre de devenir sujets des Mongols. Citant « les lois et les ordonnances *[leges et statuta]* » de Gengis-khan, il écrit : « Une autre ordonnance est qu'ils doivent se soumettre toute la terre et ne faire la paix avec aucune nation qui ne leur soit soumise[65]. » C'est sans doute ainsi que le voyageur franciscain comprit la lettre adressée en 1246 par Güyük au pape Innocent IV :

> *Toi qui es le grand pape, avec les rois, venez ensemble en personne [...], et nous vous ferons entendre les ordres résultant du* yāsā *[...]. Dans la force de Dieu* [bi-quwat-i ḫudāy][66], *depuis le soleil levant jusqu'à son couchant, tous les territoires nous ont été octroyés [...]. À présent vous devez dire d'un cœur sincère : « Nous serons vos sujets* [īl, *m. c.* el] *[...] » et nous connaîtrons votre soumission [...]. Et si vous n'observez pas l'ordre de Dieu, et contrevenez à nos ordres, nous vous saurons nos ennemis* [yāġī, *m. c.* bulġa][67].

Il faut nous arrêter un instant sur le concept de « Ciel éternel *[möngke tenggeri]* » et sur les deux termes : « harmonie », *el*, et « rébellion », *bulġa*. Le « Ciel éternel » fut aussitôt compris par les chrétiens, et par les musulmans, comme métaphore d'un Dieu[68]. L'historien arménien Grigor Akancʿi (m. 1335) consacre un

65 - Iohannes de Plano Carpini, « Ystoria Mongalorum », *op. cit.* : « Aliud statutum est quod sibi subiugare debeant omnem terram » (p. 64).
66 - L'original mongol devait comporter la formule *möngke tenggeri küncündür*, dont on trouve l'équivalent turc dans le préambule de la lettre en persan : *mängü tängri küncündä* (dans la version latine : *dei fortitudo*).
67 - Sur ces deux termes voir G. Doerfer, *Türkische...*, vol. II, *op. cit.*, nº 768 et nº 653.
68 - Voir Marie-Lise Beffa, « Le concept de *tänggäri*, "ciel" dans l'*Histoire secrète des Mongols* », *Études mongoles et sibériennes*, 24, 1993, pp. 215-236, et Françoise Aubin, « Some characteristics of penal legislation among the Mongols (13th-21th centuries) », communication au colloque « Central Asian law: an historical overview », Leyde, octobre 2003. La notion de mandat éternel est toujours sujette à discussion. La traduction par *Heaven* au lieu de *sky* a renforcé cette interprétation dans l'historiographie contemporaine.

chapitre de son *Tʿatʿaracʿ Patmutʿiwnkʿ* (Histoire des Tatars)[69] au *yāsā*. Il écrit : « Pour mettre fin à leur vie de misère, ils ont invoqué l'aide de Dieu, le créateur du ciel et de la terre, et ils firent un pacte avec lui d'obéir à ses commandements [...]. Ce sont les préceptes qui leur ont été imposés par Dieu qu'ils appellent *yāsāx*[70]. » Mais le *tenggeri* des Mongols médiévaux désignait autant le ciel atmosphérique que la ou les entités surnaturelles qui pouvaient y résider, et il ne faisait l'objet d'aucun culte. Quant au terme *möngke*, il n'évoque pas l'idée chrétienne d'une éternité sans début ni fin, mais la solidité et la durabilité. Dans l'*Histoire secrète*, l'influence de ce concept est plus nette à partir du règne d'Ögödei et, par la suite, on retrouve cette formule de manière récurrente dans les lettres des khans mongols pour signifier que le souverain jouit de la protection du Ciel, c'est-à-dire du *tenggeri*.

Dans une étude déjà ancienne, Eric Voegelin avait formulé l'hypothèse qu'il ne fallait pas considérer ces lettres comme de simples correspondances diplomatiques, mais comme de véritables « actes de loi[71] ». Et c'est bien ainsi qu'elles ont été comprises. Bar Hebraeus (m. 1286), le plus haut dignitaire de l'Église jacobite de l'empire ilkhanide, observe dans son chapitre sur le *yāsā* : « Quand ils [les Mongols] écrivaient une lettre aux rebelles [...], ils ne les menaçaient pas par le grand nombre de leurs forces, mais ils disaient seulement : "Si vous vous soumettez, vous récolterez bienfaits et repos, mais, si vous résistez – nous, que savons-nous ? – le Dieu éternel sait ce qui vous arrivera"[72]. » Bar Hebraeus, dans la version arabe de sa chronique syriaque, transmet une lettre envoyée par Hülegü au dernier sultan ayyoubide de Syrie pour l'inviter à joindre ses forces aux siennes[73]. Il écrit : « Nous avons conquis Bagdad par l'épée de Dieu *(fataḥnahā bi-sayf allāh)*, nous sommes l'armée de Dieu *(naḥna ǧund allāh)*[74] ». Cette lettre étant adressée à un souverain musulman, le terme *allāh* a remplacé le mongol *tenggeri* afin de faire sens dans la culture du destinataire. Il s'agit d'affirmer que les khans mongols jouissent d'un mandat divin.

69 - Grigor Akancʿi, *History of the nation of the archers (the Mongols)*, éd. et trad. par Robert P. Blake et Richard N. Frye, *Harvard journal of Asiatic studies*, 12-3/4, 1949, pp. 269-443.

70 - *Ibid.*, p. 289. On trouve également cette assimilation entre le *tenggeri* mongol et *allāh* dans la plupart des sources mameloukes. Al-Qalqašandī, par exemple, écrit dans sa notice sur le *yāsā* : « Il est apparent qu'ils croient à l'unicité de Dieu, le créateur du ciel et de la terre » (*Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣinā ʿāt al-inšāʾ*, Le Caire, 1913-1919, vol. IV, p. 310).

71 - Eric Voegelin, « The Mongol orders of submission to European powers, 1245-1255 », *Byzanton*, XV, 1940-1941, p. 412.

72 - Bar Hebraeus, *Maktebonûth zabnê*, éd. par Paul Bedjan, Paris, Maisonneuve, 1890, p. 354.

73 - Sur les chroniques de Bar Hebraeus, voir Denise Aigle, « Bar Hebraeus et son public, à travers ses chroniques en arabe et en syriaque », *in Id. et alii* (éds), *Lectures historiques des chroniques médiévales*, Damas, Institut français du Proche-Orient (sous presse).

74 - Ibn al-ʿIbrī [Bar Hebraeus], *Taʾrīḫ muḫtaṣar al-duwal*, éd. par A. Ṣāliḥānī, Beyrouth, 1890, p. 277.

La lettre de Güyük, comme toutes celles envoyées par les khans mongols, exprime une conception « théocratique » de l'ordre du monde. La construction de l'empire est un ordre de Dieu *(litterae dei)* qui doit être annoncé à ceux qui n'en n'ont pas encore eu connaissance : les grands khans sont les messagers de Dieu. Cet ordre est simple : il y a dans le ciel un Dieu unique et éternel *(in celo est nisi unus Deus eternus)* et, sur terre, il n'y a qu'un seul maître, Gengis-khan, fils de Dieu *(super terram non sit nisi unus dominus Chingischan, filii dei)*[75]. L'empire mongol est un empire en formation *(imperium mondi in statu nascendi)*[76] : tous les peuples de la terre en sont des membres potentiels. C'est la raison pour laquelle celui qui n'obéit pas est considéré comme un rebelle *(bulġa)*, et les actions violentes qui en résultent ne sont rien d'autre, d'un point de vue légal, qu'une expédition punitive pour mettre en œuvre l'ordre de Dieu. Il est sous-entendu dans ces lettres que les successeurs et héritiers de Gengis-khan jouissent du même privilège, celui de dominer le monde.

La première mention de cette opposition entre peuples « soumis » et peuples en « état de rébellion » se trouve dans l'*Histoire secrète*, au paragraphe 170, fondateur de l'idéologie mongole. Y est relatée la soumission volontaire à Gengis-khan d'une partie des Kereit, un peuple en harmonie *(el irgen)*, tandis que l'autre partie des Kereit, qui, à l'intérieur du clan, refuse de se soumettre, est un peuple en état de rébellion *(bulġa irgen)* contre la volonté du *tenggeri*. Il doit être combattu. La conception de l'ordre du monde, ainsi que les Mongols se le représentent, et qui est exprimée dans ce paragraphe de l'*Histoire secrète*, est rappelée sous la forme d'un *yāsā* dans tous les appels à soumission envoyés par les khans mongols. La « théocratie politique mongole », qui se présente comme la mise en œuvre, par un prince païen ou mauvais musulman, d'une loi émanée du ciel, a surpris les musulmans plus encore que les chrétiens.

Penseur original, Ibn Taymiyya (1263-1328) a marqué son siècle par sa forte personnalité[77]. Élevé dans le milieu des savants hanbalites *(ḥanābila)*, les adeptes de l'école théologique et juridique issue de l'enseignement d'Ibn Ḥandbal (m. 855), il s'est engagé dans les querelles de son temps et fut un propagandiste militant dans la lutte contre les Tatars, c'est-à-dire les Mongols d'Iran. Il trouva dans ce *yāsā* un argument de poids pour dénoncer l'islam ilkhanide lorsqu'il appela, dans ses fatwas, à mener le jihad contre eux. Les Tatars ont peut-être prononcé la profession de foi musulmane, dit-il, mais ils ont dévié des lois de l'islam *(ḫāriǧūn ʿan šarāʿī al-islām)* car ils ont gardé leurs anciennes croyances de l'âge de l'ignorance. Il est donc licite de les combattre, de la même manière que ʿAlī a combattu les Kharijites et Abū Bakr ceux qui refusaient de payer la *zakāt* (l'aumône légale obligatoire). Ibn

75 - La référence à Gengis-khan fils de Dieu se trouve dans la lettre de Güyük au pape Innocent IV (voir note 24) et dans la lettre de Möngke (texte dans GUILLELMUS DE RUBRUC, « Itinerarium », *in Sinica Franciscana*, vol. I, éd. par le P. Anastasius Van den Wyngaert, Karachi-Florence, Apud Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 307-309).
76 - L'expression est empruntée à E. VOEGELIN, « The Mongol... », art. cit., p. 404.
77 - HENRI LAOUST, « Ibn Taymiyya », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E. J. Brill, vol. III, 2002, pp. 976-979.

Taymiyya explique ainsi la « théologie » déviante des Mongols : « C'est que les Tatars croient au sujet de Gengis-khan des choses graves. Ils croient qu'il est le fils de Dieu, à l'instar de ce que les chrétiens croient au sujet du Messie *[al-masīḥ]* [...], c'est un bâtard *[walad zinā]*, malgré cela ils font de lui le plus grand messager auprès de Dieu, vénérant ce qu'il leur a indiqué comme voie *[sunna]* et prescrit comme loi *[šarʿ]*, selon son opinion *[bi-ẓanni-hi]* et sa fantaisie *[hawā-hi]*[78]. »

La référence à Gengis-khan fils de Dieu, que l'on trouve dans les sources arabes et latines, est fondée sur le mythe d'origine des Mongols. Alan-Q'oa, leur ancêtre, aurait donné naissance à trois fils après la mort de son époux : un être à la peau « jaune clair » se serait infiltré par trois fois dans sa tente et sa lumière aurait pénétré son ventre[79]. Le *tenggeri* perçu par les chrétiens et les musulmans comme un Dieu personnalisé, il n'y avait qu'un pas à franchir pour faire de Gengis-khan, le fils de Dieu. Une profonde hérésie pour Ibn Taymiyya qui ne peut admettre, par ailleurs, que, devenus musulmans, les Mongols suivent la loi de Gengis-khan, une loi inspirée par la raison *(ʿaql)*. Mais, pire encore aux yeux du juriste hanbalite, puisque les Mongols considèrent que Gengis-khan est fils de Dieu et législateur, ils le placent au rang des prophètes et affirment : « Voilà deux très grands signes *[āyatān]* venus d'auprès de Dieu : Muḥammad et Gengis-khan[80]. »

La distinction entre peuple « en harmonie » et peuple en « état de rébellion » est pour Ibn Taymiyya un autre signe que les Ilkhans ont gravement dévié de l'islam : « Quiconque s'engage dans leur obéissance de l'âge de l'ignorance *[al-ǧāhiliyya]* et dans leur voie mécréante *[al-kufriyya]* est leur ami *[ṣadīqu-hum]*. Quiconque va à leur encontre est leur ennemi *[ʿadū-hum]*, fussent-ils prophètes de Dieu[81]. » L'action d'Ibn Taymiyya se situe dans un contexte particulier. L'islam, après six siècles de suprématie sans partage, est ébranlé par ces « nouveaux musulmans » dont l'idéologique politique autorise à pactiser avec les chrétiens, les juifs et les hérétiques de l'islam, les chiites. Le grief majeur d'Ibn Taymiyya à l'égard des Tatars d'Iran est leur collusion avec les « infidèles », et il en tire argument pour justifier le jihad contre ceux qui déclarent licite de tuer les meilleurs des musulmans[82].

Les moyens de la conquête : une armée disciplinée

Au moment de la montée en puissance de Gengis-khan, les relations de groupe à groupe étaient gérées, dans la steppe, selon un système ritualisé, basé négativement sur la vengeance, et positivement sur l'échange matrimonial ; il tirait son

78 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, *op. cit.*, pp. 521-522.
79 - Sur le développement de ce mythe, voir DENISE AIGLE, « Les transformations d'un mythe d'origine : l'exemple de Gengis-khan et de Tamerlan », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, « Figures mythiques de l'Orient musulman », 2000, pp. 151-168.
80 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 521.
81 - *Ibid.*, p. 525.
82 - *Ibid.*, p. 505.

origine de l'équivalence statutaire des unités lignagères qui constituaient la société mongole pré-impériale[83]. La conquête des villes d'Asie centrale eut lieu selon ce mécanisme vindicatoire, soit pour répondre à un affront, soit à la suite d'un refus de soumission. Toutes les sources attestent la réglementation « juridique » du massacre et du pillage. Si la population acceptait l'ordre de soumission, elle était évacuée et le pillage pouvait commencer, mais, en cas de refus, elle était massacrée. Le cas de la prise de Samarkand, en 1220, fournit un exemple de la discipline militaire imposée aux troupes mongoles par Gengis-khan. Après la reddition de la ville, la population, évacuée *extra muros*, fut épargnée, et Samarkand pillée, mais les maisons des deux dignitaires musulmans qui avaient conduit la délégation de reddition et celles de « cinquante mille personnes » placées sous leur protection furent laissées intactes.

Dans l'*Histoire secrète*, la plupart des *jasaq* sont des directives militaires, qu'il s'agisse de discipline ou de tactique. Au paragraphe 153, sont mentionnés deux *jasaq* de Gengis-khan réglementant les ordres de combat et le pillage : « Au moment d'écraser l'ennemi, nous ne nous arrêterons pas pour le butin. Une fois que nous les aurons complètement écrasés, ce butin sera bel et bien nôtre [...]. Si nous sommes contraints par l'adversaire à reculer, nous retournerons au combat [...]. Ceux qui n'y retourneront pas, nous leur trancherons le cou ! » Le délit qui entraîne cette sanction n'est pas l'atteinte portée à l'autorité du chef : le refus de retourner au combat est perçu comme une trahison envers le grand khan et les compagnons d'armes[84]. Cet acte mérite la peine la plus dégradante, la décapitation, car elle comporte l'écoulement du sang, incompatible, dans le cas d'un humain, avec une survie d'ancêtre, et donc avec la transmission de l'identité clanique[85].

Les sources non mongoles mentionnent également de nombreuses réglementations en matière de discipline militaire, toutes passibles de la peine capitale. Selon Jean de Plan Carpin et al-Ǧuvaynī, il était interdit, sous peine de mort, de changer d'unité militaire. Bar Hebraeus précise que le chef qui acceptait de recevoir le contrevenant à la règle subissait le même sort[86]. On peut supposer qu'ici encore le délit sous-jacent qui entraînait cette sanction était la trahison : celui qui s'en rendait complice était lui-même passible de la peine capitale[87].

83 - Roberte Hamayon, « Mérite de l'offensé vengeur, plaisir du rival vainqueur. Le mouvement ascendant des échanges hostiles dans deux sociétés mongoles », *in* R. Verdier (éd.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. II, *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris, Éditions Cujas, 1980, pp. 107-108, et F. Aubin, « Les sanctions... », art. cit., pp. 245-248.

84 - G. Akanc'ı, *History of the nation*..., *op. cit.*, p. 290, mentionne la même peine en cas de trahison.

85 - R. Hamayon, « Mérite de l'offensé vengeur... », art. cit., p. 124.

86 - Bar Hebraeus, *Maktebonûth zabnê*, *op. cit.*, p. 412.

87 - On trouve une version un peu différente de cette règle militaire chez al-ʿUmarī, *Das Mongolische*..., *op. cit.*, p. 8 : celui qui trouvait un fuyard et ne le restituait pas à son chef était exécuté. Al-Maqrīzī reprend l'ensemble de la liste établie par al-ʿUmarī ; afin de ne pas alourdir l'exposé, nous ne le mentionnerons que lorsque son point de vue diffère de celui d'al-ʿUmarī.

Al-ʿUmarī cite d'autres règles de discipline et de responsabilisation des troupes : « Au cours de l'attaque ou de la fuite, lorsqu'un soldat perd son paquetage, son arc ou son bagage [carquois], celui qui le suit doit descendre [de cheval] pour l'aider, sinon il est tué[88]. » Il est possible que cette règle se fonde sur la notion d'*omoq*[89], implicite au paragraphe 190 de l'*Histoire secrète* : « Si, alors que nous sommes vivants, nos carquois nous ont été ôtés par des ennemis, à quoi bon vivre ! » En mongol, *omoq* (fierté) et *oboq* (famille, clan, tribu) pourraient être liés étymologiquement, mais ils ont évolué séparément[90]. Le lien sémantique entre les deux termes pourrait expliquer la signification de ce *jasaq*. Dans la société mongole, la fierté du clan, et sa survie, résidait dans sa capacité à se défendre ou à être vengé par les membres du lignage : celui qui perdait son carquois ne pouvait plus s'acquitter de ce devoir fondamental, il perdait alors son honneur.

Le *yārġū* et la sécurité de l'empire

Gengis-khan était conscient qu'il fallait, pour assurer la stabilité de cet empire naissant, créer une autorité centrale face aux anciennes structures claniques afin de retirer aux instances traditionnelles l'autorité dont elles étaient investies. Il pouvait chercher ainsi à écarter toute forme de solidarité qui n'était pas au service du pouvoir central. Au *quriltai* de 1206, au moment où Gengis-khan fonda le « grand État mongol *[yeke monggol ulus]*[91] », il le dota d'une instance judiciaire supérieure. Sigi-Quduqu[92], désigné comme juge suprême, fut chargé d'exercer un contrôle sur l'ensemble des populations de l'empire : « Sois pour moi des yeux qui voient, des oreilles qui écoutent [...]. Que nul n'aille à l'encontre de tes décisions !, ordonna-t-il. Dans toute la nation punis le vol, fais taire le mensonge ; mets à mort ceux qui doivent être mis à mort, châtie ceux qui doivent être châtiés[93]. »

La fonction de Sigi-Quduqu, chargé de juger les crimes commis dans l'empire, représente le prototype de la machine judiciaire mongole, le *yārġū*, qui fut progressivement mise en place par ses successeurs. Dans les sources persanes, le terme *yārġū* est utilisé pour désigner la cour d'investigation chargée – souvent avec l'usage de la torture – d'enquêter sur le cas des ministres déchus, des fonctionnaires

88 - Al-ʿUmarī, *Das Mongolische...*, *op. cit.*, p. 9.
89 - Sur cette notion, voir R. Hamayon, « Mérite de l'offensé vengeur..., art. cit., pp. 122-123.
90 - Voir F. D. Lessing, *Mongolian-English dictionary*, *op. cit.*, « oboγ » et « omoγ », p. 611. Sur l'évolution étymologique du terme, voir G. Doerfer, *Türkische...*, vol. IV, *op. cit.*, nº 572.
91 - Le terme *ulus* désigne ici des peuples. Le sens « État doté d'un territoire délimité » est postérieur.
92 - Sigi-Quduqu, un enfant trouvé dans un camp de Tatars, avait été adopté et élevé comme un frère de Gengis-khan. Sur son rôle, voir Paul Ratchnevsky, « Sigi-Qutuqu, ein mongolische Gefolgsmann im 12.-13. Jahrhundert », *Central Asiatic journal*, X, 2, 1965, pp. 87-120.
93 - *Hist. S.*, § 203.

corrompus et autres « ennemis » de l'État[94]. Le terme est dérivé du mongol *jargu* qui signifie : affaire, plainte, justice[95].

Ibn Taymiyya fait allusion au *yārġū* lorsqu'il dit : « Il est jugé de ce qui éclate entre les plus grands d'entre eux selon la règle de l'âge de l'ignorance, non selon la règle de Dieu et de son messager[96]. » En règle générale, pour dénoncer l'islam et l'ordre politique ilkhanides Ibn Taymiyya construit une argumentation rigoureuse, fondée sur les écritures en ayant recours au procédé par analogie *(qiyās)*. Dans le cas du *yārġū*, rien de tel ; il ne cherche pas à en opposer les procédures à la juridiction islamique. Le *yārġū* ne concernant que la classe dirigeante mongole, il n'y voit pas de danger imminent pour l'islam. Mais il mentionne cette procédure comme un argument de plus pour justifier le jihad et convaincre les hésitants. En effet, les habitants de Damas demandaient à Ibn Taymiyya sous quel prétexte combattre les Mongols. Ils étaient musulmans et l'on ne pouvait pas les considérer comme rebelles *(buġāt)* puisqu'ils n'avaient jamais fait allégeance au sultan mamelouk[97].

Le témoignage de Ibn ʿArabšāh (m. 1450) sur le *yārġū* mongol est en revanche précis et argumenté[98]. La juridiction religieuse exercée par le juge dans le cadre de la sharia est sans aucun doute le modèle qui sert de référence à Ibn ʿArabšāh quand il décrit les pratiques au *yārġū*. Dans la procédure juridique islamique, les preuves *(bayinna)* reposent sur la déposition *(šahāda)* des témoins et, de ce fait, la qualité de témoin est strictement réglementée. Par conséquent, afin de prouver que les procédures du *yārġū* sont contraires à la sharia, Ibn ʿArabšāh critique le système de témoignage. Il dénonce la manière dont est prononcé, sur la parole d'un seul témoin, le délit de rapports sexuels illicites *(zinā)*, alors que, selon le droit musulman, quatre témoins masculins sont nécessaires. Il constate que le témoignage déposé sur « les hommes adultes » par certaines catégories de personnes (jeunes gens, femmes et esclaves), strictement réglementé dans l'islam, est déclaré recevable dans le système législatif mongol. En effet, selon le droit musulman, le témoignage de deux femmes n'est recevable que s'il se rapporte à des sujets pour lesquels celles-ci sont compétentes, la naissance par exemple ; celui des jeunes hommes et des esclaves n'est valable qu'à l'intérieur de leur

94 - En persan, l'expression *ba-yāsā rasānidān* signifie « comparaître au *yārġū* ». Sur le *yārġū*, voir D. O. Morgan, « The Great *Yāsā*... », art. cit., pp. 173-175, et Ann K. S. Lambton, *Continuity and change in Medieval Persia*, Londres, Tauris, 1988, pp. 95-96 et 274-275.

95 - F. D. Lessing, *Mongolian-English dictionary*, *op. cit.*, « jarγu », p. 1037.

96 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 523.

97 - Henri Laoust, « La biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Kathīr », *Bulletin d'études orientales*, IX, 1943, pp. 115-162, ici p. 131.

98 - Ibn ʿArabšāh avait été emmené en captivité par Tamerlan en 1401, après le siège de Damas ; il séjourna dans le monde turco-mongol jusqu'en 1422. Dans un ouvrage intitulé *Fākihat al-ḫulafāʾ wa mufākahāt al-ẓurafāʾ*, il parle des lois de Gengis-khan et des coutumes mongoles. Il n'utilise pas le terme *yāsā*, mais *tūrā* (m. c., *töre*, règle). Sur ce terme, voir G. Doerfer, *Türkische*..., vol. I, *op. cit.*, nº 134 ; F. D. Lessing, *Mongolian-English dictionary*, *op. cit.*, pp. 835-836. Passage sur Gengis-khan et le *yāsā* dans Georg Freytag (éd.), *Liber Arabicus sive Fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum*, Bonn, Typis regiis arabicis in officina F. Baadeni, 1832, pp. 227-250.

groupe social ; quant à celui des jeunes filles, il est tout simplement irrecevable. En disqualifiant les témoins, Ibn ʿArabšāh récuse les procédures juridiques mongoles.

Ibn ʿArabšāh est un auteur tardif ; il pourrait décrire des pratiques de l'époque timouride, d'autant plus qu'il a vécu dans l'entourage de Tamerlan. En effet, les sources témoignent de l'adhésion de ce dernier aux lois de Gengis-khan pour administrer son empire, et elles attestent la persistance d'un système pénal séparé *(yārġū)*, parallèle à la juridiction islamique. Au *yārġū* timouride, un personnel spécialisé aurait été chargé de mettre la justice administrative en conformité avec la loi mongole[99]. Quoi qu'il en soit, même si Ibn ʿArabšāh décrit les procédures timourides, le *yārġū* à l'époque de Tamerlan ayant hérité des pratiques mongoles, c'est bien le *yārġū* mongol qui est visé par l'auteur.

Le *yāsā* contre la sharia

À chacun sa religion

Les sources sont unanimes pour affirmer que Gengis-khan avait fait une loi de n'accorder la primauté à aucune religion. Jean de Plan Carpin écrit : « Ils croient en un Dieu créateur [...], mais comme leur religion n'est réglementée par aucune loi, ils [les Mongols] n'ont contraint personne à renier sa propre foi[100]. » L'historiographie contemporaine a vu dans ce *yāsā* l'expression de la « tolérance » religieuse des Mongols, mais ce précepte pourrait avoir une fonction tout simplement pragmatique : éviter les conflits entre les différentes communautés religieuses de l'empire. En tout cas, avant leur conversion à l'islam, les Ilkhans étaient tout simplement indifférents aux croyances religieuses de leurs sujets. Ils considéraient que l'adhésion à une religion était une affaire dans laquelle le pouvoir ne devait pas intervenir. C'est le sens de la réponse, en 1290, de l'Ilkhan Argun au pape Nicolas IV qui l'avait invité à se convertir au christianisme, ainsi que ses sujets : « Nous autres, descendants de Gengis-khan, nous disons : quant à nos sujets mongols, soit que de plein gré ils entrent dans le *silam* [se fassent chrétiens], soit que [de plein gré] ils ne le fassent pas, que seul le Ciel éternel en connaisse ! Les gens entrés dans le *silam* [...] ne contreviennent pas à la religion et aux ordres du Ciel éternel et du Misiqa [le Messie][101]. »

Toutes les sources islamiques témoignent également que Gengis-khan avait établi comme principe d'honorer les dignitaires religieux de toutes religions et sectes. Afin de concrétiser le respect qu'il leur témoignait, il les avait exemptés

99 - Niẓām al-Dīn Šāmī, *Histoire des conquêtes de Tamerlan intitulée Ẓafarnāma, par Niẓāmuddīn Šāmī*, édition critique par Felix Tauer, Prague, t. I, 1937 ; t. II, 1956, ici pp. 88-89 ; John E. Woods, « Timur's genealogy », *in* M. Mazzaoui et V. Morreen (éds), *Intellectual studies on Islam. Essays written in honor of Martin Dickson*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, p. 101.

100 - Iohannes de Plano Carpini, « Ystoria Mongalorum », *op. cit.*, p. 47.

101 - Antoine Mostaert et Francis Woodman Cleaves, « Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes », *Harvard journal of Asiatic studies*, 15-3/4, 1952, p. 450.

de l'impôt. À vrai dire, les bons sentiments du grand khan envers les hommes qui étaient censés entrer en contact avec un Dieu, créateur ou non, ou avec des esprits, étaient sans doute motivés par ses croyances chamaniques.

Les successeurs de Gengis-khan poursuivirent cette politique, notamment à l'égard des chrétiens. La lettre envoyée par Eljigidei, le gouverneur de Güyük en Azerbaïdjan, à Saint Louis en 1248, mentionne ces principes du *yāsā*. Il est rappelé au roi de France que, selon la loi, « tous les chrétiens [c'est-à-dire les prêtres] sont libres de toute servitude et tribut [...], ils sont honorés et nul ne doit s'emparer de leurs biens [...], afin qu'ils prient d'un cœur tranquille et volontiers pour notre royaume *[orent corde quieto et libenti pro regno nostro]*[102] ». Il est également demandé à Saint Louis, en vertu de l'ordre du roi de la terre, c'est-à-dire le grand khan Güyük, et de la loi de Dieu *(in lege Dei)*, de ne pas faire de distinction entre les diverses communautés chrétiennes, qu'elles soient de rite latin, grec, arménien, nestorien ou jacobite, car « toutes adorent la croix[103] ».

L'alliance des Ilkhans avec les chrétiens les plus hostiles aux musulmans, les Arméniens, les Géorgiens et les Francs de Chypre, avait attisé la haine d'Ibn Taymiyya envers les « détenteurs d'un Livre ». Il voyait dans la protection dont jouissent les chrétiens la preuve la plus manifeste que les Mongols étaient sortis de l'islam : ils n'imposent aux Gens du Livre ni capitation *(ǧizya)* ni humiliation *(ṣiġār)*[104], dit-il, et le musulman est auprès d'eux comme n'importe lequel des associationnistes, des juifs et des chrétiens[105]. En effet, le Coran invite les musulmans à combattre ceux qui ont reçu un Livre jusqu'à ce qu'ils versent la capitation après s'être abaissés *(wa-hum ṣaġirūna)*[106]. Ibn Taymiyya avait sans doute assisté à la lecture du *firmān* de Ghazan-khan à la grande mosquée de Damas. L'Ilkhan disait avoir infligé la peine de mort à ceux de ses soldats qui avaient pillé plusieurs habitants de la contrée : « Pour qu'ils ne causent aucun dommage aux hommes qui pratiquent des religions diverses *(ahl al-adyān)*, sous le prétexte que leurs croyances sont différentes des leurs, tant juifs que chrétiens, ou sabéens[107]. » Les armées mongoles n'étaient sans doute plus soumises à la discipline de fer imposée à ses troupes par Gengis-khan, et il est fort probable, à la lumière de ce *firmān*, que les musulmans de l'armée de Ghazan-khan avaient commis des exactions envers les populations chrétiennes. Il voulait rassurer ses plus fidèles alliés dans la région.

Le discours de l'Ilkhan fut bien reçu, les gens acclamèrent le *Pādišāh al-islām* et prièrent pour lui. La notoriété de Ghazan-khan était grande à Damas depuis sa conversion à l'islam. Le récit en avait été fait dans un *ribāṭ*, situé au nord de la grande mosquée, par le cheikh Ṣadr al-Dīn, à son retour du pèlerinage à la

102 - L'original persan est perdu, mais le texte a été transmis en latin par Matthieu Paris dans ses *Chronica Majora*. Texte reproduit par PAUL PELLIOT, « Les Mongols et la papauté », art. cit., pp. 23-26.
103 - *Ibid.*, p. 25.
104 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 505.
105 - *Ibid.*, p. 521.
106 - Coran, IX : 29.
107 - IBN ABĪ L-FAḌĀʾIL, *al-Nahǧ al-sadīd*..., *op. cit.*, p. 644.

fin de l'année 1295. Il appartenait à une famille d'origine iranienne dont les membres exerçaient de manière quasi exclusive l'importante charge de *šayḫ al-islām* dans la ville. Ṣadr al-Dīn avait recueilli la profession de foi de Ghazan-khan alors qu'il traversait l'Iran sur le chemin du pèlerinage[108]. Ibn Taymiyya était conscient de la popularité dont Ghazan-khan jouissait dans certains milieux religieux de la ville. Aussi l'attaqua-t-il à travers son ministre, Rašīd al-Dīn, juif converti à l'islam : il l'accusa d'assimiler « la religion de l'islam à la religion des juifs et des chrétiens *(al-naṣārā)*, prétendant qu'elles sont toutes des voies menant vers Dieu, à l'instar des quatre rites *(maḏhab)* chez les musulmans[109]. »

Aux yeux d'Ibn Taymiyya, les Tatars d'Iran étaient les promoteurs d'un islam « moderne » : ils prônaient la liberté religieuse et se réclamaient de la loi que Gengis-khan avait conçue selon « sa raison *(ʿaql)* et sa propre opinion *(ḏihn)*[110] ». Ibn Taymiyya en tire argument pour l'accuser d'innovation blâmable *(bidʿa)* : « Il a fait revenir les gens des voies des prophètes pour qu'ils s'engagent dans ce qu'il a innové : sa voie de l'âge de l'ignorance *(sunnat al-ǧāhiliyya)* et sa loi mécréante *(šariʿati-hi l-kufriyati)*[111]. »

Dans sa typologie du religieux, Ibn Taymiyya considère le rationnel *(ʿaqlī)* comme « ce sur quoi les adeptes de la raison sont d'accord, parmi les fils d'Adam, qu'il leur ait été fait présent d'un livre ou non », en d'autres termes les musulmans et les non-musulmans, et le légal *(šarʿī)* comme « ce que les adeptes de la loi coranique ont en propre[112] ». Ibn Taymiyya dénonce le système politique *(al-siyāsa)* des Mongols qui a pour fondement la rationalité, même après la conversion de Ghazan-khan qui se réclame de la loi instaurée par Gengis-khan. L'islam ilkhanide, selon Ibn Taymiyya, fait courir un grand risque à la religion musulmane car le rationnel y a remplacé le légal. Jean Michot parle de « laïcisation par rationalité gengiskhanide[113] », au risque de l'anachronisme. Ibn Taymiyya dénonce un islam dans lequel l'autorité du *yāsā* perpétue une soumission à un divin indéterminé, le *tenggeri*, aux dépens d'une obéissance stricte à la sharia.

Les règles coutumières mongoles imposées aux musulmans ?

Ibn Taymiyya ne fait aucune allusion, dans ses fatwas anti-mongoles, à des règles coutumières mongoles qui auraient été imposées aux musulmans : par exemple les tabous sur l'eau et le rite pour l'abattage des animaux. Les sources narratives

108 - Sur la conversion de Ghazan-khan, voir CHARLES MELVILLE, « Pādishāh-i islām: the conversion of Sulṭān Maḥmūd Ghāzān Khān », *in* C. MELVILLE (éd.), *Pembroke papers I. Persian and Islamic studies in honour of P. W. Avery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 159-177.

109 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 523.

110 - On ne trouve cette précision sur la manière de légiférer selon la raison de Gengis-khan que dans les sources islamiques, preuve que les auteurs musulmans voyaient dans le *yāsā* l'équivalent d'une loi à portée religieuse, contraire à la sharia.

111 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 523.

112 - J. MICHOT, *Ibn Taymiyya*..., *op. cit.*, p. 64.

113 - *Ibid.*, p. 66 ; *ID.*, « Un important témoin... », art. cit., pp. 252-253.

mameloukes témoignent, quant à elles, de la réprobation des musulmans envers ces coutumes au point qu'ils les ont perçues comme des articles de loi dont la transgression était passible de la peine capitale. Ces règles coutumières, dont les musulmans étaient incapables de comprendre la signification, étaient en effet contraires à la sharia. L'historien mamelouk al-Maqrīzī, dont l'objectif est d'apporter la preuve que les coutumes mongoles sont en désaccord total avec la loi islamique, déforme le récit d'al-ʿUmarī[114] : « Il [Gengis-khan] leur enjoignit de porter leurs vêtements sans les laver [...], il leur défendit de dire qu'une chose est impure *(nağis)*, car il disait que toute chose est pure *ṭāhir* et il ne faisait aucune distinction entre le pur et l'impur[115]. »

L'importance des esprits dans le système de représentations du chamanisme, où il y a homologie entre « âme » et « esprit », permet d'expliquer ces tabous sur l'eau. Après la mort, l'âme était supposée avoir une autre modalité d'existence, sous la forme d'un esprit. C'est en vertu de cette croyance qu'il était interdit, par respect pour les esprits, de se plonger dans l'eau des rivières, d'y laver les vêtements et la vaisselle[116], afin de ne pas polluer leurs lieux de résidence. Cet interdit sur l'eau se conjuguait chez les Mongols médiévaux à un autre facteur : la crainte d'attirer l'orage, perçu comme la sanction surnaturelle d'un manquement aux obligations envers les esprits. Al-Ǧuvaynī et les sources latines précisent que ces interdits s'appliquaient au printemps et en été, époque où hommes ou bêtes risquaient le plus d'être foudroyés : ces morts tragiques étaient interprétées comme une vengeance des esprits.

Le rôle central des ablutions rituelles dans l'islam a conduit les musulmans à dénier aux Mongols toute idée de « pureté ». Cette notion existe cependant dans la culture mongole, mais sous d'autres formes, comme en témoignent les mesures prises envers les malades et les familles des morts. La cause de la maladie n'était jamais perçue comme naturelle ; les Mongols considéraient qu'elle résultait soit d'un manquement envers les esprits, soit d'une vengeance. Par conséquent, sans remède naturel, la maladie était traitée par une action symbolique sur des figurations d'esprit, les *ongon*[117]. Les Mongols considéraient, jusqu'à une époque récente,

114 - AL-ʿUMARĪ, *Das Mongolische...*, *op. cit.*, p. 9, dit simplement que d'après « le *yāsā* ancien des Mongols » il était interdit de se tremper dans l'eau, sous peine de mort.

115 - AL-MAQRĪZĪ, *op. cit.*, p. 358.

116 - Les sources mentionnent d'autres interdits en rapport avec le respect dû aux esprits : ne pas uriner dans les cendres ou dans l'eau, ne pas heurter le seuil de la tente, ne pas enjamber un plat de nourriture, ne pas jeter de la nourriture dans les cendres mais les déposer avec la main.

117 - L'*ongon* est un « être sacré, envisagé dans son support matériel ». Le terme s'applique à la fois à l'esprit et à l'objet dans lequel il réside, le nourrir a pour objectif de le maintenir dans son support ; voir ROBERTE HAMAYON, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 404. Certaines populations turques d'Asie centrale, après leur conversion à l'islam, ont continué à croire dans les pouvoirs des *ongon* : voir VLADIMIR N. BASILOV, *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazaxtana*, Moscou, Nauka, 1992, pp. 232-234. Les Tatars Baraba (XVIIIe-XXe siècle) fabriquaient des figurines *(qongïrchaq)* qu'ils nourrissaient : cf. FRANK J. ALLEN, « Varieties of Islamization in Inner Asia. The case of the Baraba Tatars, 1740-1917 », 41-2/3, 2000, « En islam sibérien », *Cahiers du monde russe*, pp. 256-260, ici p. 250.

que la maladie survenait soit dans le cadre de l'échange entre les deux mondes, et le sujet était un médiateur[118], soit à la suite de la transgression d'un interdit, et l'affection – considérée comme une sanction – était le signe d'un désordre[119]. Atteint par cette seconde forme de maladie et devenu la proie des esprits, le malade était écarté de son groupe. Il revenait au chamane le soin de découvrir l'esprit qui, en dévorant le malade, se vengeait de lui. La famille des défunts était elle aussi considérée comme « impure », du fait de la croyance que la mort, comme la maladie, était une punition ou une vengeance des esprits. Tous les membres de la famille du défunt étaient alors écartés du clan pendant une période variable.

L'idée de pureté chez les Mongols n'est pas comparable avec la signification qu'elle revêt dans l'islam puisqu'elle n'est pas d'ordre rituel. En effet, les purifications par fumigation qu'effectuait le chamane, tout comme l'éloignement des personnes susceptibles d'être sous l'emprise d'esprits malins, étaient des mesures de protection. En tout cas, le terrain culturel était favorable pour le développement rapide d'une notion de pureté rituelle : le bouddhisme, notamment sous la forme du lamaïsme tibétain, n'eut aucun mal à imposer ses rites purificatoires lorsqu'il devint la religion dominante en Mongolie[120].

La manière de sacrifier les animaux, sans faire couler le sang, a également suscité la réprobation des musulmans : cette pratique était contraire à l'abattage rituel dans l'islam. Dans le système chamanique mongol, afin de permettre la survie symbolique d'un animal, il ne faut pas verser son sang. Il est nécessaire de sauvegarder l'appareil respiratoire *(jülde)*[121] constitué de la tête, de la trachée, du cœur et des poumons, porteurs du souffle vital *(amin)*. L'arrachage de ces organes libère l'âme, faisant en sorte que la viande de l'animal soit consommée sans risque que l'âme le soit aussi. L'appareil respiratoire de l'animal abattu, préservé, est considéré comme un support de « potentialité de vie [d'âme] », destiné à permettre symboliquement l'apparition d'un nouvel animal.

Ces règles coutumières mongoles, perçues par les musulmans comme des *yāsā*, furent-elles effectivement imposées aux populations musulmanes ? La manière dont la loi mongole fut appliquée en Chine sous les Yüan pourrait éclairer la situation dans les pays d'islam. Dans les sources chinoises, la majorité des références au *yāsā* concernent les intérêts de l'État : jugements d'affaires militaires et gestion du réseau des relais postaux *(yam)*, ainsi que des délits moins graves comme, par exemple, la pratique de la magie, la vente de poison, la contrefaçon[122]. P. Heng-chao Ch'en constate que les peines ne s'appliquaient aux Chinois que lorsque les infractions concernaient les affaires de l'État, et il note qu'à partir de 1280 les références au *yāsā* devinrent rares, preuve que le *yāsā* était manifestement inadapté

118 - R. Hamayon la qualifie de « maladie-contrepartie ».
119 - *Ibid.*, p. 408.
120 - Sur les religions en Mongolie, voir WALTHER HEISSIG, *The religions of Mongolia*, Londres, Berkeley University Press, 1980.
121 - *Jülde* signifie « essentiel, principal, central », selon la traduction de Marie-Dominique Even (*Hist S.*, p. 255, n. 34).
122 - Voir P. HENG-CHAO CH'EN, *Chinese legal tradition...*, *op. cit.*, pp. 4-8.

à la société sédentaire chinoise. Faute de disposer pour les pays musulmans d'une documentation aussi précise, il est possible de proposer quelques hypothèses sur l'impact réel du *yāsā* dans les pays d'Islam.

On peut supposer que, comme en Chine, les prescriptions touchant aux intérêts de l'État, à la discipline militaire et au fonctionnement des structures permettant de contrôler l'empire étaient imposées à tous les sujets. Il est peu probable, en revanche, que les règles coutumières l'aient été. Elles sont liées, on l'a vu, au système de représentations du chamanisme. Les sources mameloukes donnent des listes de délits et de coutumes, hors contexte, qu'il est par conséquent difficile d'interpréter. Al-Ǧuvaynī rapporte cependant un certain nombre d'anecdotes éclairantes sur l'application des règles coutumières dans les territoires musulmans. Il parle ainsi d'un musulman qui avait fermé bien soigneusement toutes les portes de sa maison avant d'égorger un mouton selon le rite islamique. Un Turc s'introduisit brutalement chez lui et le conduisit devant Ögödei, sous le prétexte qu'il n'avait pas respecté le *yāsā*. Après avoir réfléchi, le grand khan dit : « Ce pauvre homme a respecté les commandements de notre *yāsā* tandis que ce Turc les a transgressés[123] », et c'est le Turc qui fut mis à mort « à cause de sa mauvaise nature ». Le récit d'al-Ǧuvaynī, bien que marqué par son caractère édifiant, témoigne de l'indifférence des Mongols en matière religieuse, soulignée par toutes les sources, même celles qui leur étaient hostiles. En d'autres termes, il était permis de faire ce que l'on voulait chez soi du moment que cela ne portait pas atteinte aux intérêts de l'État. Al-Ǧuvaynī dit par ailleurs que les Mongols avaient fait un *yāsā* proscrivant l'abattage des animaux selon le rite islamique. Il est probable que cette règle était destinée aux Mongols afin de leur interdire d'imiter les musulmans, hypothèse que l'historien mamelouk al-ʿUmarī confirme de manière implicite puisqu'il écrit : « Celui qui abat un animal comme les musulmans est égorgé[124]. » À la cour des khans, en revanche, il fallait respecter les interdits liés aux règles coutumières, notamment ceux qui étaient en rapport avec les esprits, redoutés des Mongols. Le compagnon de Guillaume de Rubrouck manqua d'être exécuté parce qu'il avait heurté le seuil de la tente de Möngke[125].

En matière de loi privée, les peuples soumis étaient vraisemblablement régis par les principes locaux traditionnels : dans les territoires islamiques, la sharia n'a jamais été abolie par les pouvoirs mongols. En effet, si les règles coutumières des Mongols avaient été imposées, à grande échelle, dans l'ensemble des territoires musulmans tombés sous leur domination, on en trouverait des traces précises dans les sources islamiques, et Ibn Taymiyya n'aurait pas manqué d'utiliser cet argument dans ses fatwas anti-mongoles.

Aux XIIIe-XIVe siècles, pour les musulmans et pour les Mongols eux-mêmes, le *yāsā* exprime l'identité gengiskhanide impériale, qui se concrétise par l'instauration d'un nouvel ordre politique sur une grande partie du monde musulman. Inquiété par la faible résistance de la population de Damas face aux troupes de

123 - Al-Ǧuvaynī, *Tārīḫ-i...*, vol. I, *op. cit.*, p. 163.
124 - Al-ʿUmarī, *Das Mongolische...*, *op. cit.*, p. 9.
125 - Guillelmus de Rubruc, « Itinerarium », *op. cit.*, p. 262.

Ghazan-khan, Ibn Taymiyya appelle au jihad et dénonce une conception théocratique du pouvoir fondée sur une loi produite par la raison d'un homme, Gengis-khan. Et, malgré sa conversion à l'islam, Ghazan-khan reste fidèle au *yāsā* mongol au risque d'introduire dans l'islam légaliste, fondé, lui, sur la sharia, des innovations dangereuses. Il faut se garder cependant de qualifier trop vite la loi de Gengis-khan de « proto-laïque », même si certains de ses principes mettent sur le même plan toutes les croyances en interdisant d'accorder la primauté à aucune. N'ayant ni fait montre de prosélytisme ni perpétré de persécutions religieuses, les Mongols, même une fois convertis à l'islam, n'ont pas promu celui-ci en une sorte de « religion d'État ». Mais, au début du XIVe siècle, le *yāsā* était loin d'être un mythe pour le théologien Ibn Taymiyya qui, en tant que hanbalite militant, avait l'intime conviction que religion et État étaient indissolublement liés : sans la discipline de la loi révélée, l'État devient tyrannique. L'islam que propose Ghazan-khan, fondé sur le rationnel *(ʿaqlī)*, risquait de concurrencer la vraie religion *(dīn al-ḥaqq)*[126], fondée, elle, sur le légal (sharia). À ce titre, le *yāsā* était porteur d'une conception du pouvoir qui ne faisait pas du Coran et de son interprétation l'unique source de la légitimité politique.

Au XVe siècle, le rôle joué par le *yāsā* dans le sultanat mamelouk est tout différent. David Ayalon a montré qu'al-Maqrīzī avait eu recours à ce concept pour condamner le rôle, de plus en plus prédominant à son époque, du *ḥāǧib*, chargé de la justice administrative[127]. Al-Maqrīzī prétendait, pour fonder cette thèse, que la *siyāsa*, suivie par les sultans, n'était qu'une forme du *yāsā* dont le nom avait été déformé à dessein : dans le sultanat mamelouk, la justice administrative avait donc pris le pas sur la justice religieuse rendue par le *qāḍī*. La juridiction mongole, le *yārġū*, est elle aussi implicitement dénoncée par Ibn ʿArabšāh, lorsqu'il décrit les lois de Gengis-khan. Ainsi, al-Maqrīzī et Ibn ʿArabšāh accentuent fortement la tension entre le *yāsā* et la sharia, ce qui n'était pas le cas d'Ibn Taymiyya qui disait : « Ils jugent selon des dispositions à eux qui, parfois sont en accord avec l'islam et, d'autres fois, vont à son encontre[128]. » Au XVe siècle, la position de ces historiens mamelouks s'explique vraisemblablement par les événements qui venaient de se produire dans les pays du Levant : un nouveau « péril tatar », placé cette fois sous la houlette d'un Turc, Tamerlan, qui, bien que musulman, se présentait comme le restaurateur de l'ordre gengiskhanide. Au XVe siècle, le *yāsā* s'est transformé en un argument pour susciter la crainte de l'autre, le conquérant tatar venu d'Orient.

Qu'est devenu, en Asie centrale, le *yāsā* après la chute de l'empire mongol ? Il est resté une référence, dans son acception large et mythique, pour les peuples turco-mongols désirant affirmer leur rattachement à Gengis-khan. Il fut manifestement

126 - Coran, IX : 59.
127 - Voir D. AYALON, « The Great *Yāsa*... », art. cit. [part C2, « Al-Maqrīzī passage on the *Yāsa* under the Mamlūks »], pp. 107-156 (voir n. 38).
128 - *Maǧmūʿ al-Fatāwā*..., vol. XXVIII, p. 505.

revendiqué à des fins politiques par Tamerlan[129] qui est crédité par l'historien timouride Naṭanzī d'avoir dit à un groupe d'émirs mongols que l'obéissance au décret du ciel *(bi-ḥukm-i yarlīg-i āsamānī)*, c'est-à-dire le *tenggeri*, et à la loi de Gengis-khan *(tūrā-i Cinǧisḫānī)* était obligatoire et nécessaire[130]. Après la chute des Timourides, nombre de dynasties qui avaient fondé leur légitimité à la fois sur l'islam et la culture de la steppe ont encore invoqué le respect du *yāsā*[131].

Aujourd'hui, comme en un saisissant retour à l'époque impériale, le *yāsā* est de nouveau support d'identité nationale dans la Mongolie post-communiste : il participe à la création du mythe de Gengis-khan, présenté comme le plus grand homme de tous les temps et le champion de la paix universelle[132]. En octobre 1994, un Institut supérieur de droit, « Ix Zasag » (m. c. *yeke jasaq*), fut fondé à Oulan-Bator pour enseigner le droit public, privé et pénal. Son recteur, Namsarain Niam-Osor, déclarait le 7 juin 2002 : « Le grand *yāsā*, la loi fondamentale du grand État mongol, fut adopté en 1206 et appliqué dans les territoires du grand empire mongol qui couvrait quarante États de l'Asie à l'Europe [...]. Le *yāsā* contenait des préceptes pour garantir les droits de l'homme et la liberté. Personne, qu'il soit noble ou roturier, riche ou pauvre, ne pouvait être objet de discrimination à cause de sa nationalité, sa religion, son âge ou son sexe, tous devaient être traités de manière égalitaire. L'adoption et l'observance du grand *yāsā* [...] est la contribution majeure des Mongols à l'humanité[133]. » La nouvelle mythification du *yāsā* dans la Mongolie post-communiste manifestement fondée sur la tradition érudite occidentale. Au XXIe siècle, Pétis de la Croix a ainsi recouvré une nouvelle jeunesse.

Denise Aigle
EPHE

129 - BÉATRICE MANZ, « Tamerlane and the symbolism of sovereignty », *Iranian studies*, 21-1/2, 1988, pp. 105-122 ; *ID.*, « Temür and the problem of a conqueror's legacy », *Journal of the royal Asiatic society*, 3, 8, 1998, pp. 21-41, et J. E. WOODS, « Timur's Genealogy », art. cit., pp. 85-125.

130 - MUʿIN AL-DĪN NAṬANZĪ, *Muntaḫab al-tawārīḫ-i Muʿīnī*, éd. par Jean Aubin, Téhéran, 1336 š., p. 206.

131 - Sur les dynasties qui ont recherché une légitimité gengiskhanide en Asie centrale, voir DENISE AIGLE, « Le mythe créateur d'histoire », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, 2000, pp. 7-38 ; *ID.*, « Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident », *ibid.*, pp. 39-71.

132 - FRANÇOISE AUBIN, « Renouveau gengiskhanide et nationalisme dans la Mongolie post-communiste », *Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, nº 16, 1993, pp. 137-203 ; *ID.*, « La Mongolie des premières années de l'après-communisme : la popularisation du passé national dans les *mass media* mongols (1990-1995) », *Études mongoles et sibériennes*, XXVII, 1996, pp. 305-326 ; FRANÇOISE AUBIN et ROBERTE HAMAYON, « Alexandre, César et Gengis-khan dans les steppes d'Asie centrale », *Les civilisations dans le regard de l'autre*, Paris, UNESCO, 2002, pp. 73-106 (notes pp. 262-269).

133 - *Daily News* daté du 7 juin 2002. Je remercie Marie-Dominique Even de m'avoir donné accès à ce document.