



HAL
open science

Le grand jasaq de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shar'a

Denise Aigle

► **To cite this version:**

Denise Aigle. Le grand jasaq de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la shar'a. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2004, 47 (1), pp.31-79. hal-00382303

HAL Id: hal-00382303

<https://hal.science/hal-00382303>

Submitted on 7 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.

LE GRAND *JASAQ* DE GENGIS-KHAN, L' EMPIRE,
LA CULTURE MONGOLE ET LA *SHARĪ ' A*

BY
DENISE AIGLE*

Abstract

Mongol law, the *jasaq*, has provided the basis for a long tradition of studies which were inaugurated by Petis de la Croix in 1710. He was the first to define a list of precepts of the *jasaq*, but without taking into consideration either the chronology or their origins. Most subsequent scholars dealing with the question revived this same vision of the *jasaq*. Debate was especially focused on whether or not the Mongols possessed a written code of laws. But, until now, little discussion has taken place concerning what the *jasaq* represented for the Mongols themselves and how this Mongol law was perceived by Mediaeval authors who, on the whole, confused the imperial edicts (*jasaq*) with customs (*yosun*). The present article is an attempt to clarify these issues. The author examines the *jasaq* in its politico-cultural context and, in particular, the analysis of the precepts takes into consideration shamanism, the Mongol system of representations. Reasons for the lack of understanding by Muslims of certain customs in disharmony with Islam are thereby highlighted, reasons which led them to see, in the *jasaq*, an equivalent of the *sharī ' a*: a Mongol order imposed on populations which had fallen under their domination.

La loi mongole, le *jasaq*, a donné lieu à une longue tradition d' études qui fut inaugurée par Petis de la Croix au XVII^e siècle. Il fut le premier à dresser une liste des préceptes du *jasaq*, sans tenir compte de la chronologie des sources et de leur provenance. Les chercheurs qui se sont penchés par la suite sur cette question ont repris, pour la plupart d' entre eux, cette vision du *jasaq*. Le débat s' est surtout focalisé sur l' existence ou non d' un code de loi écrit chez les Mongols. Mais, jusqu' à présent, il a été peu discuté de ce que le *jasaq* représentait pour les Mongols eux-mêmes et comment cette loi mongole a été perçue par les auteurs médiévaux qui confondaient, la plupart du temps, les édits impériaux (*jasaq*) et les coutumes (*yosun*). Cet article fait le point sur ces questions. L' auteur examine le *jasaq* dans son contexte politico-culturel et, en particulier, il prend en compte, dans l' analyse des préceptes, le système de représentations des Mongols, le chamanisme. Il met ainsi en lumière les raisons de l' incompréhension, de la part des musulmans, de certaines coutumes en désaccord avec l' islam, ce qui les a conduits à voir dans le *jasaq* l' équivalent de la *sharī ' a*: un ordre mongol imposé aux populations tombées sous leur domination.

Keywords: *jasaq*, *sharī ' a*, *yosun*, Mongols, Mamelouks, Gengis-khan, Tenggeri

Au XIII^e siècle, les Mongols, et, à leur tête, les *qan* de la lignée de Gengis-khan (Cinggis-qan), sont passés de l'obscurité au rang de grands conquérants. La formation de l'empire mongol provoqua une césure dans l'histoire de l'Eurasie : pendant un siècle et demi environ, des pays de vieilles traditions sédentaires, comme la Chine et l'Iran, furent soumis à la domination d'un même

* Denise Aigle, Institut Français d' Etudes Arabes, BP 344, Damascus, Syria, daigle@scs-net.org.

peuple des steppes¹. L'irruption dans l'empire musulman, le *dār al-islām*, de ces tribus nomades, dont le mode de vie et la religion étaient étrangers aux musulmans, a d'autant plus frappé les esprits que, pour la première fois, une grande partie des territoires islamiques situés à l'est de l'Égypte se trouva assujettie à un pouvoir non musulman. Ce bouleversement géopolitique a rapidement suscité nombre de réactions, de récits et de mythes qui ont évolué au fur et à mesure que les Mongols s'installaient au cœur de l'empire. Cette domination étrangère sur les pays d'Islam a, notamment, été symbolisée par un «grand *yā sā*²», une *lex mongolica* qui s'opposait à la loi islamique, la *sharī'a*.

Dès l'origine, les mentions du *yā sā* dans les sources médiévales témoignent de l'ambiguïté du terme dans l'esprit des auteurs. Les Mongols étaient un peuple de tradition orale jusqu'à Gengis-khan, qui aurait ordonné d'adapter l'écriture des Ouïghours à leur langue. Malgré cela, aucun ouvrage historique n'a subsisté sous sa forme originale en mongol, mais seulement à travers des versions chinoises et tibétaines³. C'est le cas de l'*Histoire secrète des Mongols*, texte

Merci à Marie-Dominique Even qui a bien voulu relire une première version de cet article qui a pu ainsi s'enrichir de ses commentaires.

1. Une vue d'ensemble sur les études mongoles est présentée par David Morgan, «The Mongol Empire : A Review Article», *BSOAS* (1981) 14 : 121-125 ; idem *The Mongols* (Oxford : Blackwell, 1986) : 5-31 et Peter Jackson, «The Mongol Empire, 1986-1999 », *Journal of Medieval History* (2002) 26/2 : 189-210. Voir la bibliographie et les abréviations en fin d'article.
2. Le terme apparaît, dans les sources islamiques, sous des graphies différentes : *yasaq*, *jā sā q*, *yā sā q*, *yā sā*. Voir l'importante notice «*Yā sā q* » dans Doerfer, vol. IV, n° 1789. Nous avons adopté la forme *yasaq* lorsqu'il s'agit de sources en mongol classique (mo. cl.) et *yā sā* 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 termes arabes et persans, nous suivons le système anglo-saxon, proche de celui de l'*Encyclopédie de l'Islam* ; pour les termes chinois, nous avons adopté le système Wade. Les noms propres mongols sont translittérés selon le système de la langue mongole, sans voyelles longues.
3. Sur les rapports entre les historiographies mongole, chinoise, tibétaine et persane, voir Shira Bira, «Historiography among the Mongols », in *History of Civilisations of Central Asia*, vol. IV, part 2, *The age of the achievement : A.D. 750 to the end*

fondateur dans lequel sont mentionnés un certain nombre de «*jasaq*», au sens de règle édictée par un souverain. Les seules sources qui parlent d'un «grand yā sā », ou même d'un ensemble de yā sā , sont extérieures à la culture mongole. Il s'agit, en particulier, des sources islamiques médiévales. La tradition érudite s'est appuyée sur ces dernières pour reprendre l'idée d'un «grand code (*yeke jasaq*) » mongol.

Ce paradoxe est le point de départ du présent article. Nous verrons que les développements autour du yā sā , dès le XIII^e siècle, s'inscrivent dans un contexte historique précis : l'imposition d'un ordre mongol sur une partie du dār al-islām et la guerre idéologique à laquelle se livrèrent les Mamelouks et les Mongols d'Iran, à la suite des prétentions de ces derniers sur les pays du Levant. La présence mongole dans le dār al-islām incita les musulmans à amplifier l'opposition entre la shari'a et un «grand yā sā » qui devint, au fil du temps, de plus en plus mythique. L'examen des sources médiévales montre, en effet, que la plupart des auteurs regroupaient sous le terme yā sā des décrets édictés par les qan ainsi qu'un certain nombre de règles coutumières mongoles.

Nous proposons, dans cet article, de clarifier la notion de yā sā en distinguant son sens strict en mongol et son acception étendue chez les auteurs musulmans. Nous discuterons de la signification des décrets impériaux, puis des coutumes, selon une perspective historique et anthropologique qui tienne compte du milieu d'origine et du système de représentations des Mongols. Nous mettrons parallèlement en lumière les raisons de l'incompréhension, de la part des

of the fifteenth century (Paris : Unesco Publishing, 2000) :156-160 ; Thomas Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia* (Cambridge : Cambridge University Press, 2001) : 83-102.

musulmans, envers certaines coutumes et interdits. Pour cela, il est nécessaire de poser le cadre historique dans lequel s'est développée, dans l'empire musulman, l'idée d'un grand yā sā mongol.

LA PERCEPTION DU YASA DANS L'ORIENT MUSULMAN

L'irruption des Mongols dans le dār al-islām

À la veille de leur entrée dans l'histoire, à l'aube du XIII^e siècle, les clans instables des nomades de Mongolie furent rassemblés par un chef énergique, Temüjin, le futur Gengis-khan, qui pratiqua une politique d'épouvante afin d'effrayer les populations qu'il souhaitait soumettre, sur le mode de la vengeance épique⁴. Ceux qui acceptaient la soumission avaient la vie sauve tandis que la résistance était assimilée à une offense et punie par un massacre général. Cette fédération marqua un tournant décisif dans l'histoire de la société mongole. En effet, en quelques décennies, ces nomades de la steppe formèrent un immense «État» qui, bien que dirigé à la manière patrimoniale traditionnelle, fut rapidement doté des structures administratives et judiciaires nécessaires pour contrôler l'ensemble des territoires conquis.

Soumettre le monde au Tenggeri - L'historiographie contemporaine a souvent mis l'accent sur la croyance en un «mandat céleste» dont aurait été gratifié Gengis-khan par le «Ciel éternel (*möngke tenggeri*)» pour rendre compte de la rapidité des conquêtes. Dans un article paru en 1993, Marie-Lise Beffa, s'appuyant sur l'analyse linguistique du concept «Ciel (*tenggeri*)» dans l'*Histoire secrète*

4. Sur les conquêtes et l'expansion de l'empire, voir Françoise Aubin, «Mongolie (histoire)», in *Encyclopaedia Universalis*, 1974, vol. 11 : 656-684 ; David Morgan, *The Mongols* (Oxford : Blackwell, 1986).

des Mongols a fortement nuancé cette thèse⁵. La notion de «mandat du Ciel éternel» ou «décret du Ciel éternel (*möngke tenggeri-yin jarliq*)» n'apparaît en effet qu'après l'intronisation du qan en 1206 et, de surcroît, dans la bouche de Teb-tenggeri⁶ pour mettre en doute la légitimité du nouveau chef : «Le décret du Ciel éternel dit le présage de qan, une fois il dit que Temüjin prenne l'*ulus*⁷, une autre fois il dit que ce soit Qasar⁸.» Aussitôt, Gengis-khan élimina Teb-tenggeri, le «porte-parole du Ciel⁹». Marie-Lise Beffa estimait, qu'à cette époque, il n'était plus possible de se débarrasser de Gengis-khan par le seul jeu des rapports de force et que, pour cette raison, il était fait appel au sumaturel. Mais elle constatait que, dans les derniers chapitres de l'*Histoire secrète des Mongols*, Gengis-khan, lui aussi, faisait clairement appel au Ciel comme, par exemple, au paragraphe 240, où

-
5. Marie-Lise Beffa, «Le concept de tänggäri, «ciel» dans l'Histoire secrète des Mongols », *Études mongoles et sibériennes*, (1993) 24 : 215-236. La notion de mandat éternel est toujours sujette à discussion. David Morgan dans *The Mongols* avait suggéré que cette notion était postérieure à Gengis-khan. John M. Smith a présenté une opinion contraire dans «The Mongols and World-Conquest », *Mongolica* (1994) 5 : 206-214. Cependant, il semble confondre deux notions : celle de l' empire et celle du ciel protecteur éternel.
 6. Teb-Tenggeri était le fils de Menglig, de la tribu des Qongqotan.
 7. Le patrimoine d'un qan se composait de l'ulus, «gens, peuple », c'est-à-dire d'un certain nombre de feux nomades (*ayil*) et du territoire (*nuntuq*) sur lequel ces gens nomadisait, voir Boris Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade* (Paris : Adrien Maisonneuve, 1948) : 131.
 8. *Histoire secrète des Mongols* (HS) § 244. Qasar était le frère de Gengis-khan, de deux ans son cadet.
 9. Bien que Teb-Tenggeri ne soit pas explicitement désigné comme un chamane, Gengis-khan en l' éliminant cherchait à marginaliser le chamanisme. Il fut mis à mort pour avoir semé le trouble entre lui et ses frères. Al-Juvaynī donne une version totalement différente du rôle de Teb-tenggeri : «Dieu (*khū dā*) a parlé avec moi », dit Teb-tenggeri, «et il a dit ' j'ai donné toute la face de la terre à Temüjin et à ses enfants (*farzandā n-i hū*) , et je l'ai nommé Gengis-khan. Dis-lui d'agir avec justice (' *adh*) », al-Juvaynī , éd., vol. I : 29 ; trad., vol. I : 39. L'historien persan écrit à l'époque de Möngke ; on trouve, dans ce récit, l'idéologie du «mandat céleste» mise en œuvre par les successeurs de Gengis-khan. Hülegü présenta encore Teb-tenggeri (en latin : Temptemgri/Teptemgri) comme garant de la mission de Gengis-khan dans une lettre qu'il adressa à Louis IX en 1262, voir Paul Meyvaert, «An unknown Letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France», *Viator* (1980) 11 : 252.

il est question de donner à l'armée l'ordre de «prier le Ciel éternel » pour soumettre les Tümet ¹⁰.

Au début de sa carrière, Gengis-khan n'était pas encore «investi d'un mandat », mais il était «protégé par le Ciel», qui lui envoyait des signes de faveur, manifestés par les victoires qu'il remportait sur les ennemis.

La conquête de l'Iran oriental - Le «mandat céleste» ne fut pas la cause de la première invasion des pays iraniens, en 1219, mais le résultat de la politique désastreuse du Khwā razmshā h, ' Alā ' al-Dī n Muhammad, qui dominait alors la majeure partie de l'Iran oriental. En 1215, peu après la chute de Pékin, Gengis-khan chercha à établir des liens commerciaux avec la cour du souverain iranien ; il envoya une délégation porteuse d'un message lui demandant de laisser circuler librement dans leurs territoires respectifs les marchands et leurs caravanes. Le qan traitait alors ' Alā ' al-Dī n Muḥ ammad sur un pied d'égalité : «Je suis le souverain [des territoires] où le soleil se lève, vous êtes le souverain [des territoires] où il se couche ¹¹.» En 1218, une caravane conduite par quatre marchands arriva à Uḡ rā r ; tous furent massacrés par le gouverneur du Khwā razmshā h, lequel refusa de livrer le coupable. Ces événements déclenchèrent l'invasion de l'Iran oriental, marquée par le massacre général (*qatl-i' ā mm*) de la population des grandes villes de Transoxiane et du Khorassan. Outre ses conséquences politiques immédiates, l'affaire d' Uḡ rā r témoignait de

10. Marie-Lise Beffa, «Le concept de tānggāri, «ciel » : 222-223. Les Tümet faisaient partie des peuples turco-mongols de la forêt sibérienne.

11. Al-Jū zjā nī , éd. : 336 ; trad., vol. II : 966.

l'importance que Gengis-khan accordait au commerce. On verra que certains préceptes du *yā sā* visaient à faciliter la circulation des grands négociants dans l'empire et à régler leurs activités.

La marche vers les pays du Levant - La conquête des pays musulmans, commencée par Gengis-khan, fut achevée par Möngke (r. 1251-1259), son troisième successeur à la tête de l'empire. Il décida que, tout en restant sous son autorité, les pays iraniens seraient constitués en un *ulus* au profit de son frère Hülegü, afin que celui-ci contrôle les richesses du pays et mette en œuvre les coutumes (*rusū m va yū sū n*¹²) et la règle (*yā sā*) de Gengis-khan dans les territoires situés «de l'Oxus à l'Égypte¹³». La conquête achevée, Hülegü se retira en Azerbaïdjan, où les troupes mongoles pouvaient trouver les zones de pâturages nécessaires pour nourrir troupeaux et chevaux.

Les prétentions des Mongols sur les pays d'Islam ne s'arrêtèrent pas là. En décembre 1259, les armées de Hülegü s'installèrent dans le nord de la Syrie. Elles ne purent pénétrer plus avant, car leur progression fut arrêtée, le 3 septembre 1260, par le sultan mamelouk al-Malik al-Mu'izz al-Qutubshaybani et par Baybars, qui remportèrent une victoire mémorable à 'Ayn Jālūt¹⁴. L'état de guerre entre Mamelouks et Ilkhans dura plus de soixante ans, jusqu'à la signature d'un traité de paix en 1323¹⁵.

Entre yā sā et sharī'ah, une guerre idéologique

12. Le terme *yū sū n* vient du mongol *yosun*.

13. Rashīd al-Dīn, éd. Alizade, vol. III : 23.

14. Voir Reuven Amitai-Preiss, «In the Aftermath of 'Ayn Jālūt : The Beginnings of the Mamlūk-Ilkhānid Cold War », *al-Masā'iq* (1990) 10 : 1-21 ; idem « 'Ayn Jālūt Revisited », *Tarih* (1992) 2 : 119-150.

15. Sur l'état de guerre entre Ilkhans et Mamelouks, voir Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks. The Mamlūk-Ilkhānid War, 1260-1281* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

L'échec des troupes mongoles à ' Ayn Jā lū t avait fixé des zones d'influences : les Mamelouks dominaient les pays du Levant tandis que, de l'autre côté du désert syrien, les Ilkhans tenaient la Mésopotamie, le cœur du dā r al-islā m abbasside. Les prétentions des Ilkhans sur la Syrie sont attestées par les nombreuses missions envoyées en Occident latin afin de rechercher l'alliance des princes chrétiens et de la papauté. Ils adressèrent, parallèlement, une série de lettres et d'ambassades aux sultans mamelouks les invitant à la soumission. Ces échanges diplomatiques donnèrent lieu à une véritable guerre idéologique entre les deux États.

Les Mamelouks étaient arrivés au pouvoir au moment où était perceptible, dans le dā r al-islā m , une nouvelle idéologie : les successeurs de Gengis-khan revendiquaient la «bonne fortune impériale (*suu*) » octroyée à la famille royale par le «Ciel¹⁶ ». Dans ce contexte, tout souverain qui refusait de se soumettre au pouvoir mongol était considéré comme rebelle, non seulement contre les Gengiskhanides, mais aussi contre «Tenggeri». On trouve ce thème de manière récurrente chez les successeurs de Gengis-kan : toutes les nations de la terre sont invitées à «être en paix et en harmonie avec les Mongols », en d'autres termes à une soumission totale et inconditionnelle¹⁷. La plupart des lettres, en mongol et en latin, envoyées en Occident par les Ilkhans mettent l'accent sur

16. Voir Igor de Rachewiltz, «Some remarks on the ideological foundation of Chinggis khan's empire », *Paper on Far Eastern History* (1973) 7 : 21-36. Ce concept était connu dans la doctrine politique des Chinois, avec lesquels les Mongols étaient en contact depuis longtemps. Selon Peter B. Golden, les parallèles avec les Turcs sont plus pertinents, voir «Imperial ideology and the sources of political unity amongst the pre-cinggisid nomads of the western Eurasia», *Archivum Eurasiae Medii Aevi* (1981) 2 : 37-76.

17. Reuven Amitai-Preiss, «Mongol Imperial Ideologie and the Ilkhanid War against the Mamluks», in *The Mongol Empire and its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Preiss et David Morgan (Leyde : Brill, 1999) : 62.

le mandat céleste ; elles commencent par la formule : «Dans la force du ciel éternel, dans la fortune du *qan* [...] parole de nous (*möngke tenggeri-yin kücün-dür, qan-u suu-dur* [...] *üge manu*)¹⁸.

Les Mamelouks, d'origine servile, n'avaient rien à produire d'équivalent à ce «*nasab mongol*» : ils étaient marqués par les stigmates du manque d'ascendance, dans un monde obsédé par la généalogie. En 1269, l'Ilkhanide Abaqa fait dire à Baybars par un messager : «La meilleure chose que tu puisses faire est la paix (*ş ulh*) avec nous [...]. Tu es un esclave acheté à *Sī wā s*, comment peux-tu t'opposer aux rois de la terre¹⁹ ? » Abaqa, souverain de sang impérial et mandaté par le ciel, ne pouvait qu'exprimer son mépris pour des rebelles illégitimes et sans ancêtres. Baybars n'avait d'autre choix, pour se forger une légitimité, que de se présenter comme le protecteur de la vraie foi face à une dynastie perçue comme païenne et tyrannique.

Le *yā sā fū* est ainsi un des éléments de la guerre idéologique à laquelle se livrèrent Mamelouks et Ilkhans. Le message envoyé par Abaqa à Baybars en 1269 contenait quatre références au *yā sā*²⁰. Dans ce texte, les mentions du *yā sā* étaient associées aux termes

18. Lettre envoyée par Arghun à Philippe le Bel en 1289, éd. Antoine Mostaert et Francis Woodman Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Arghun et Öljeitü à Philippe le Bel*, (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962) : 17-18. Nous disposons d'une lettre en latin adressée également par Arghun au pape Honoré IV en 1285 qui commence par la même formule : «*Potentia dei vivi et gratia magni cam*», éd. Karl-Ernst Lippman, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, (Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981) : 245. Remarquons que les lettres envoyées par les Ilkhans convertis à l'islam ne débutent pas par la référence au ciel, mais on la trouve dans le corps des lettres. Öljeitü, dans sa lettre envoyée à Philippe le Bel en 1305, écrit : «Maintenant que dans la force du ciel (*tenggeri-yin kücündür*) nous sommes assis sur le grand trône», *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Arghun et Öljeitü* : 55.

19. Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks* : 121 ; Anne F. Broadbridge, «Mamluk Legitimacy and Mongols : The Reigns of Baybars and Qalā wū n » , *Mamluk Studies Review*(2001) 5 : 107.

20. Reuven Amitai-Preiss, «An Exchange of Letters in Arabic between Abaya Ī lkhā n and Sultan Baybars (A.H. 667/A.D. 1268-69) », *Central Asiatic Journal* (1994) 38/1 : 28-30.

farmā n et yarfī gh et au titre qan, désignant Qubilai, dont Abaqa dépendait. Le contexte invite à traduire farmā n et yarfī gh par «commandements et décrets» de l'actuel qan, ce qui leur donne un statut équivalent à ceux de Gengis-khan. Dans sa réponse à Abaqa, Baybars proclama : «Notre yā sā est supérieur à celui de Gengis-khan. Dieu nous a donné de régner sur quarante rois²¹.» Nul doute que Baybars utilisait ici le terme yā sā dans le sens de sharī ' a²². On ne sera pas étonné que les circonstances historiques aient conduit les musulmans à percevoir le yā sā comme la sharī ' a et la *sunna* des Mongols, 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.

L'historien persan Rashī d al-Dī n témoigne en effet à plusieurs reprises de l'attachement de Ghazan-khan au yā sā . Il rapporte que ce dernier avait l'habitude de rassembler les compagnons de son âge (*atrā b*, pl. de *tirb*) et de leur enseigner les coutumes (*yū sū n*) et le yā sā . Il avait assigné un rang à chacun (*martabat*) : les anciens (*ā qā*), les jeunes (*ī nī*), les alliés jurés (*anda*²³) et les familles par alliance (*qudā y*²⁴) ; si l'un d'entre eux franchissait cette

21. Reuven Amitai-Preiss, «An Exchange » : 30.

22. Voir la discussion sur le sens, dans cette lettre, donné au terme yā sā dans Reuven Amitai-Preiss, «An Exchange »: 31 ; Anne F. Broadbridge, «Mamluk Legitimacy and Mongols» : 108-109, et d' une manière plus générale sur le yā sā voir David Ayalon, «The Great yā sā », Part. A.

23. Un *anda* est un allié de chasse ou de relation matrimoniale en position de réciprocité, voir Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre : Société d'ethnologie, 1990) : 768, note 9.

24. *Qudā y* est la forme persanisée du mongol *quda*, terme qui signifie «preneur de femme », «compère en mariage », il s'agit d'un allié matrimonial en position non réciproque. Mais le sens exact du terme est discuté. Doerfer (vol. I, n° 296), par exemple, voit dans le terme *quda* la réciprocité entre les deux parties. Sur cette question, voir également Rodica Pop, *Le mariage chez les Mongols. Rites et textes* (Thèse de doctorat EPHE, sous la direction de R. N. Hamayon, Sorbonne, Paris, 2001).

limite, il était rappelé sur le chemin du *yā sā* ²⁵. Ghazan-khan respectait ainsi la hiérarchie classique de la société mongole pré-gengiskhanide, conservée dans le cadre du nouvel ordre impérial. Quelle que soit l'historicité de ce passage, la dévotion de Ghazan-khan au *yā sā* est présentée de manière positive par Rashī d al-Dī n ²⁶. Il est l'un des rares historiens persans à transmettre les décrets impériaux (*yarfī gh*) de Ghazan-khan. Selon l'un de ces *yarfī gh*, il aurait ordonné la distribution d'*iqṭā'* aux soldats mongols, c'est-à-dire de terres dont ils avaient l'usufruit en guise de salaire ²⁷. Cette pratique était étrangère au mode de rémunération des armées gengiskhanides, dont la base était constituée par la distribution du butin de guerre. Le décret débutait par la louange du *yā sā* de Gengis-khan, à qui Ghazan-khan attribuait les conquêtes victorieuses de ses prédécesseurs. Mais David Morgan considère que cette louange du *yā sā* avait pour but de détourner l'attention des écarts que le nouvel Ilkhan commençait à se permettre ²⁸.

Les sources mameloukes mettent, elles aussi, l'accent sur l'attachement de Ghazan-khan au *yā sā*. Selon al-Safadī, lorsque Ghazan-khan accéda au pouvoir, il suivit la manière de gouverner (*al-siyā sa*) de Gengis-khan et il établit le *yā sā* des Mongols (*al-yā sā al-mughū liyya*) ²⁹. Afin de remettre en cause la sincérité de la conversion de Ghazan-khan, al-Şafadī dénonçait son respect

25. Rashī d al-Dī n, éd. Alizade, vol. III : 251.

26. Reuven Amitai-Preiss, «Ghazan, Islam and Mongol Tradition : A View from the Mamlū k Sultanate », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1996) LIX/1 : 4.

27. Voir la discussion sur le sens à donner au terme *iqṭā'* dans le contexte de ce *yarfī gh* dans Reuven Amitai-Preiss, «Turko-Mongolian Nomads and the *iqṭā'* System in the Islamic Middle East (ca 1000-1400 AD) », in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink (Curzon : Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2001) : 159-160.

28. David O. Morgan, «The ' Great *Yā sā* of Chingiz Khā n' and Mongol Law in the T̄ lkhā nate», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1986) 49/1 : 172.

des coutumes mongoles. En effet, peu après sa conversion, le nouvel Ilkhan prit pour épouse Bulughan Khatun, la veuve de son père Arghun, qui lui plaisait. Cela lui était possible, les Mongols pratiquaient le lévirat du cadet envers les veuves de son père, en dehors de sa propre mère, ou d'un frère aîné. Mais cette pratique était en désaccord total avec la *sharī‘a*. Ghazan-khan aurait abandonné l'islam si un savant en sciences religieuses n'avait trouvé une solution à cette impasse en déclarant le précédent mariage de Bulughan Khatun avec Arghun non valide du point de vue de la *sharī‘a*, puisque ce dernier n'était pas musulman³⁰. En rapportant, dans le détail, le mariage de Ghazan-khan avec Bulughan Khatun, al-Ṣafadī accentuait, de manière implicite, la disparité entre le *yā sāl* et la *sharī‘a*.

MENTIONS TEXTUELLES SUR LE *YASA* ET TRADITION ERUDITE

Le yā sāl dans les sources médiévales

Nous disposons sur le *yā sāl* mongol d'un ensemble de sources de nature et d'origine multiples : les historiographies mongole, persane, arabe, syriaque et arménienne, ainsi que les récits en latin des missionnaires occidentaux qui furent envoyés dans l'empire. Nous n'avons retenu à l'appui des analyses que les sources qui contiennent des éléments substantiels sur le *yā sāl*, soit sous la forme d'une liste des infractions aux lois et aux coutumes mongoles passibles, le plus

29. Reuven Amitai-Preiss, «Ghazan, Islam and Mongol Tradition »: 3-4.

30. Sur ce mariage, voir Reuven Amitai-Preiss, «Ghazan, Islam and Mongol Tradition » : 1-3.

souvent, de la peine capitale, soit de fragments de chapitres consacrés aux préceptes et coutumes mentionnés dans les listes³¹.

La littérature historique mongole - La source mongole la plus ancienne est l'*Histoire secrète des Mongols*³², rédigée peu de temps après la mort de Gengis-khan³³ ; elle avait pour vocation de célébrer ses hauts faits. L'*Histoire secrète* est fondatrice de l'identité mongole ; elle est d'une importance capitale pour connaître l'organisation sociale, les valeurs et l'univers culturel des tribus mongoles. Ce texte, qui se trouve à la croisée de plusieurs genres, peut laisser l'historien désemparé. Il est, en premier lieu, une «histoire clanique» que les membres de la lignée doivent avoir en mémoire. Il est nécessaire, en effet, de connaître les noms de ses ancêtres, des alliés et des ennemis, afin de pouvoir se situer dans le système vindicatoire³⁴. L'*Histoire secrète* tient aussi de l'épopée, dont la fonction est de véhiculer les valeurs de la société. Ce texte, enfin, est un récit

31. Nous ne prétendons pas analyser ici de manière exhaustive les mentions isolées du *yā sā* dans toutes les sources médiévales.

32. Par la suite : *Histoire secrète*.

33. 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* (1965) XXIV : 185-205. Pour les besoins de cet article, nous avons utilisé la translittération en caractères latins du texte mongol par Igor de Rachewiltz (*Index to the Secret History of the Mongols*) et la traduction française de Marie-Dominique Even et Rodica Pop (*Histoire secrète des Mongols. Chronique mongole du XIII^e siècle*), dans laquelle nous avons introduit la translittération de certains termes mongols et des noms propres.

34. Sur le système vindicatoire, voir *infra*. Chez les Bouriates de l'époque pré-soviétique, les enfants devaient être en mesure de réciter leur généalogie afin de se souvenir des atteintes portées à la famille, voir Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur, plaisir du rival vainqueur. Le mouvement ascendant des échanges hostiles dans deux sociétés mongoles», in *La Vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie, vol. II, Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, éd. Raymond Verdier (Paris : Ed. Cujas, 1980) : 128.

historique qui relate «la saga gengiskhanide», depuis les origines de Temüjin jusqu'à l'avènement d'Ögödei, en 1229³⁵.

Notre connaissance de l'*Histoire secrète* est tributaire des sources chinoises³⁶. En effet, le texte original ne nous est pas parvenu en écriture mongole – le mongol, langue altaïque, utilisait un alphabet d'origine ouïghoure –, mais dans une transcription syllabique en caractères chinois. Chaque syllabe mongole est remplacée, de façon systématique, par un caractère chinois équivalent, phonétiquement proche³⁷. Dans l'*Histoire secrète*, le terme *jasaq* est employé neuf fois³⁸. Il est glosé en chinois par *fa-tu*, mot qui signifie règles, règlements, statuts³⁹; toutes les règles n'émanent pas de Gengis-khan.

Les sources persanes - Les informations sur le *yā sā* proviennent essentiellement de l'historiographie officielle ilkhanide, et en particulier de 'Alā' al-Dīn 'Aṭā' Malik al-Juvaynī (m. 1283). Il était issu d'une famille de notables du Khorassan, dont plusieurs membres se mirent au service des Mongols après qu'ils eurent conquis l'Iran oriental. Al-Juvaynī est le seul historien persan à avoir séjourné en Mongolie : une première fois de 1249 à 1251, puis, après un bref retour dans ses terres, de 1251 à 1253, pendant le règne de Möngke.

35. Marie-Dominique Even, Introduction à l' *Histoire secrète* : 11.

36. Une partie du texte se trouve dans des chroniques mongoles plus tardives, comme l'*Altan Tabci*, mais la version la plus complète de l'*Histoire secrète* se trouve bien dans sa version chinoise.

37. Sur l'histoire de la filiation du texte en Chine, voir William Hung, «The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols*», *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1951) 14 : 433-492.

38. HS § 153 : 2 fois ; § 189 ; § 193 ; § 197 ; § 199 ; § 227 ; § 257 ; § 278 ainsi qu'une autre occurrence au § 74 dans le sens de «ceux qui donnent des lois».

39. Dictionnaire Ricci, n° 1494, sous le caractère *fa*.

Al-Juvaynī a consacré au *yā sâ* le deuxième chapitre de son *Tā rī kh-i jahā ngushā* intitulé : « Des règles (*qawā ‘ id*) mises en œuvre par Gengis-khan et des *yā sâ* promulgués après son accession au pouvoir⁴⁰ ». Les *qawā ‘ id* et les *yā sâ* dont parle al-Juvaynī 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. Dans le *Tā rī kh-i jahā ngushā*, al-Juvaynī associe souvent le terme *yā sâ* à un autre mot du même champ lexical : *qawā ‘ id* (règles) *wa yā sâ -hā* ; *ahkām* (décrets) *wa yā sâ -hā*, par exemple. Il emploie la plupart du temps le terme *yā sâ* dans le sens de «règle, régulation» ou «punition⁴¹». On ne trouve pas, dans ce chapitre, une liste des coutumes et des interdits mentionnés par les missionnaires occidentaux et par les auteurs arabes. En revanche, al-Juvaynī décrit la plupart de ces tabous dans le chapitre consacré aux : «Actes et actions du *qan* [Ögödei]⁴²». Il présente ces interdits en les associant, le plus souvent, au terme *yā sâ* et sous la forme d'anecdotes édifiantes afin de montrer la mansuétude d'Ögödei envers les musulmans qui ne les respectaient pas. Le caractère édifiant de ces récits invite l'historien à se montrer prudent ; cependant, les tabous décrits par al-Juvaynī recourent les autres sources⁴³.

40. Al-Juvaynī, éd., vol. I : 16-25 ; trad., vol. I : 23-34.

41. L'expression *bi-yā sâ rasā nī dan* est le verbe le plus couramment utilisé dans les textes persans médiévaux pour signifier «exécuter, mettre à mort». Voir Ma' sū me Ma' dankan, *Bi-yā sâ rasā dagā n* (Tehran : Iran University Press, 1996) : 1-18.

42. Al-Juvaynī, éd., vol. I : 158-191 ; trad., vol. I : 201-236.

43. Par exemple, l'historien persan al-Jū zjā nī, qui résidait à la cour des sultans de Delhi et qui est représentatif de l'historiographie persane non dépendante des Mongols, rapporte des anecdotes similaires. Dans son ouvrage, *T ābaqā t-i Nā siī*, rédigé en 1259-1260, il insiste sur la mansuétude du qan Ögödei envers les musulmans : «Des personnes

Les sources arabes - Les sources arabes sont paradoxalement plus disertes sur le *yā sâ* que les sources persanes. Ibn Fadl Allāh al-ʿUmarī (m. 1349) appartenait aux services de la chancellerie mamelouke⁴⁴. Dans son grand ouvrage encyclopédique, le *Kitāb masālik al-ʿabsār wa mamālik al-amṣār*, se trouve la première liste organisée des règles (*qawāʿid*) qui auraient été édictées par Gengis-khan et des coutumes (*ā dā b*) mongoles⁴⁵. Il ne présente jamais Gengis-khan comme un législateur ; il souligne simplement que beaucoup d'éléments du *yā sâ* ne sont pas en accord avec la *sharīʿa*. Il est le premier historien à mentionner de nombreuses coutumes (*ā dā b*) qui ne figurent pas dans la chronique d'al-Juvaynī, mais dans les sources latines. Al-ʿUmarī prétend s'appuyer sur al-Juvaynī, dont il cite le nom, alors qu'aucune source biographique ne lui attribue des connaissances en persan. Selon son propre témoignage, il pourrait donc avoir eu accès au texte, difficile, d'al-Juvaynī par l'intermédiaire de divers fonctionnaires et marchands en provenance de l'Ilkhanat et qui lui auraient transmis le texte oralement⁴⁶.

Taqī al-Dīn al-ʿAbd al-ʿAbbās Ahmad al-Maqrīzī (m. 1442) reprend dans ses *Khīṭāṭ*⁴⁷ la liste établie par al-ʿUmarī, mais son exposé sur le *yā sâ* est polémique⁴⁸. Afin

dignes de confiance ont dit que les faveurs et les égards d'Ögödei envers les musulmans étaient la preuve qu'il était devenu musulman en secret. » éd. : 387 ; trad., vol. II : 1115. On trouve les mêmes anecdotes chez Rashīd al-Dīn, historien officiel des Ilkhans sous Ghazan-khan.

44. Grande famille de juristes, les Banū Fadl Allāh ont occupé des postes importants dans l'administration mamelouke.

45. Al-ʿUmarī, éd. : 7-10. Cette liste fut intégralement reprise au XV^e siècle par al-Maqrīzī.

46. Sur les sources orales d'al-ʿUmarī, voir Klaus Lech, Introduction à l'édition du texte : 29-41. Al-Kutubī le crédite de connaissances inégalées sur l'histoire des Mongols, des souverains de l'Inde et des Turcs, voir *Fawāʾid al-wafayāt*, vol. I : 159.

47. Al-Maqrīzī, éd. Bulaq : 357-359 ; éd. Beyrouth : 383-385. Silvestre de Sacy a traduit et annoté le passage d'al-Maqrīzī sur le *yā sâ*, voir *Chrestomathie arabe* : 157-190.

de démontrer le caractère anti-islamique du *yā sā*, al-Maqrī zī altère le texte d'al-‘ Umarī en attribuant à Gengis-khan la paternité de ce qu’il considère comme des «lois». Il utilise pour les introduire des termes du vocabulaire juridique islamique : «Gengis-khan fit une loi (*shara‘ a*) » ; «il édicta comme précepte (*shara‘ a*) » ; «il ordonna (*alzama*) » ; «il interdit (*mana‘ a*) ». Les interdits, qui sous la plume d'al-‘ Umarī n’étaient que des coutumes mongoles, sont ainsi présentés comme des lois instaurées par Gengis-khan⁴⁹.

Le témoignage d'Ibn ‘ Arabshā h (m. 1450) sur les règles de Gengis-khan et sur les coutumes mongoles⁵⁰ apporte des compléments intéressants par rapport au récit d'al-‘ Umarī . Ibn ‘ Arabshā h avait été emmené en captivité par Tamerlan en 1401, après le siège de Damas. Il séjourna dans le monde turco-mongol jusqu'en 1422, date de son retour dans les terres mameloukes. Ibn ‘ Arabshā h produisit, en 1448, un Miroir des princes, le *Fā kihāt al-khulafā ’ wa mufā kahā t al-z urafā ’*, adaptation en arabe d'une collection de fables animales persanes du XIII^e siècle⁵¹. Sans aucun doute, Ibn ‘ Arabshā h, qui connaissait le persan, tire une partie de ses informations d'al-Juvaynī, mais il semble disposer également de récits de première main, oraux, collectés durant son long séjour en Eurasie. En tout cas, sa présentation du *yā sā* vise

48. Sur al-Maqrī zī et le *yā sā*, voir l’ étude de David Ayalon, «The great *Yā sā* of Chingiz Khā n. A Re-examination», *Studia Islamica* 33 (1971) : 97-140 (part A, A basic Data in the Islamic Sources on the *yā sā* and on its Contents).

49. Voir *infra*.

50. Il n'utilise pas le terme *yā sā*, mais *tū rā* (mo. cl., *töre*, règle). Sur ce terme, voir Doerfer, vol. I, n° 134 ; Lessing : 835-836.

51. Ibn ‘ Arabshā h : 227-250. Sur cet auteur, voir Robert G. Irwin, «What the Partidge Told the Eagle : A Neglected Arabic source on Chinggis Khan and the Early History of the Mongols», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press et David Morgan (Leyde : Brill, 1999) : 5-11.

essentiellement à montrer en quoi les «lois» de Gengis-khan sont en désaccord avec la loi islamique.

Les récits d'al-Maqrī zī et d'Ibn ' Arabshā h peuvent être qualifiés de sources anti-mongoles. Ces auteurs présentent le yā sā en prenant comme modèle de référence la sharī ' a ; ils en font une sorte de législation mongole en mettant l'accent sur ce qui, aux yeux des musulmans, peut disqualifier les coutumes ainsi que la manière de gouverner des Mongols.

Les sources syriaques et arméniennes - Nous disposons d'une source syriaque de première importance, rédigée par le plus haut dignitaire de l'Église jacobite de l'empire ilkhanide, Bar Hebraeus (m. 1286), qui, dès 1268, fit de longs séjours à Mā gharā , la capitale des Ilkhans en Azerbaïdjan. Par ses fonctions religieuses, Bar Hebraeus fut amené à fréquenter les autorités politiques. Il eut ainsi accès à la bibliothèque royale des Mongols, dont il semble qu' il connaissait la langue. Il était bien placé pour disposer d' informations de première main. C' est en particulier le cas pour les événements qui eurent lieu en Iran et dans le Bilā d al-Shā m. En 1276, il commença la rédaction d'une grande chronique, connue sous le nom de *Maktebonûth Zabnê*. Un chapitre de cette chronique est consacré aux «lois édictées par Gengis-khan⁵²». Bar Hebraeus mentionne neuf lois (*nâmâsê*, sing. *nâmôsâ*⁵³) ; elles concernent la réglementation de l'armée, la manière de se comporter avec l'ennemi et certaines règles sociales ; une infraction à une seule de ces lois, en

52. Bar Hebraeus, éd. : 411-412 ; trad. : 354-355.

53. Sur le terme *nâmôsâ*, voir l'importante notice dans le *Thesaurus Syriacus* : 2383-2385. Le *Thesaurus Syriacus* cite comme équivalents arabes au terme : *faī d a, shaī ' a, sunna*.

rapport avec la discipline militaire, est passible de la peine de mort. David Ayalon a suggéré que Bar Hebraeus avait tiré ses informations sur le *yā sāl al-Juvaynī*⁵⁴. Il est vrai que les témoignages de ces deux auteurs sont très proches, mais l'on trouve chez Bar Hebraeus des détails supplémentaires et la vision qu'un auteur chrétien pouvait avoir de ces réglementations.

L'historien arménien Kirakos Ganjakeci (m. 1272) rédigea une histoire de l'Arménie, *Patmut' iwnek' Hayoc'*, vers 1241, à partir de ses impressions personnelles. Il avait été capturé par les Mongols et obligé de les servir en tant que secrétaire. John A. Boyle a traduit la partie de ce texte la plus intéressante pour notre propos, car l'auteur y fait une «description de l'apparence et des coutumes des Tatars» ; il cite nombre d'interdits et de croyances mongoles⁵⁵.

Il est question des règles du *yā sāl* dans une source arménienne plus tardive, intitulée *T' at' arac' Patmut' iwnek'* (Histoire des Tatars), de Grigor Akanc' i (m. 1335)⁵⁶. Ce dernier n'est pas, comme Kirakos Ganjakeci, un témoin oculaire des événements qu'il décrit ; il s'appuie vraisemblablement sur des sources orales⁵⁷. Dans le deuxième chapitre : «De la revivification de la foi [des Mongols], de leurs préceptes et de leur chef», il dresse une liste de six règles qui, écrit-il,

⁵⁴ Voir David Ayalon, «The great *yā sāl* », Part A : 127.

⁵⁵ John Andrew Boyle s'est appuyé pour traduire cette partie de la chronique de Kirakos Ganjakeci sur l'édition du texte réalisée en 1961 par K.A. Melik' -Ohanjanyan.

⁵⁶ Grigor Akanc' i, éd. et trad. Robert P. Blake et Richard N. Frye, *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1949) 12/3-4 : 269-443.

⁵⁷ Voir la discussion sur les sources utilisées par Akanc' i par Blake et Frye, *ibid.* : 274-276.

«leur ont été imposées par Dieu et qu'ils nomment eux-mêmes yasax⁵⁸» ; la transgression de l'une de ces règles était suivie d'une mise à mort sans pitié.

Les sources latines - Les récits des envoyés des papes et des souverains occidentaux auprès des qan sont très précieux pour connaître le système de représentations de la société mongole médiévale ; elles éclairent utilement les données des auteurs arabes, qui présentent, hors contexte, de sèches listes de règles et d'interdits.

Franciscain italien, Jean de Plan Carpin fut envoyé par le pape Innocent IV auprès de Batu sur la Volga et du grand qan Güyük à Qaraqorum. Il séjourna dans l'empire mongol de 1245 à 1247. Son récit est la première source occidentale sur les Mongols⁵⁹ : toutes les connaissances qu'il rassemble sur les mœurs, les croyances, le gouvernement et l'art militaire sont destinées à livrer des informations pratiques. 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 Mongols⁶⁰.

Guillaume de Rubrouck⁶¹, lui aussi franciscain, fut envoyé en 1253 par Louis IX auprès de Sartaq, le qan des Mongols de Russie méridionale, dont les rumeurs sur sa conversion au christianisme avaient atteint les armées croisées de Palestine ; il se rendit ensuite auprès de Möngke

58. Akanc' i : 291.

59. Iohannes de Plano Carpini, *Ystoria Mongalorum*, in *Sinica Franciscana*, vol. I, éd. P. Anastasius Van den Wyngaert, 1929 : 27-143. Traduction française par Dom Jean Becquet et Louis Hambis (Paris : Adrien Maisonneuve, 1965).

60. Carpin, III, 7, éd. : 40.

61. Village des Flandres françaises.

à Qaraqorum, puis de Batu sur la Volga⁶². La motivation première de Guillaume de Rubrouck était d'ordre pastoral⁶³. Il fait alterner des scènes descriptives et vécues, des informations historiques et géographiques et ses propres observations. Ses matériaux sur les coutumes des Mongols et sur le chamanisme sont d'une valeur inestimable pour une aire géographique très peu documentée par les sources écrites de l'époque⁶⁴.

La tradition érudite sur le yā sā

Au début du XVIII^e siècle, Pétis de la Croix a inauguré, dans son *Histoire du grand Genghizcan*⁶⁵ les recherches sur «le code de loi mongol». Il a reconstitué le yā sā à partir de fragments relevés dans différentes sources, souvent tardives⁶⁶. Ce code aurait renfermé les prescriptions de Gengis-khan en matière de gestion de l'État, de règles militaires, d'échanges diplomatiques, de justice et de rapports entre tribus ; le yā sā aurait été promulgué au *quriltai*⁶⁷ de 1206. La faiblesse de l'étude de Pétis de la Croix était due à son manque de recul critique par rapport aux textes. Néanmoins, sa

62. Guillelmus de Rubruc, *Itinerarium*, in *Sinica Franciscana*, vol. I, éd. P. Anastasius Van den Wyngaert, 1929 :164-332. Traduction française par Claude et René Kappler (Paris : Payot, 1985) ; traduction anglaise par Peter Jackson et David Morgan (Londres : Hakluyt Society, 1990).

63. Dans une large mesure, Guillaume de Rubrouck aurait fait ce voyage pour apporter son soutien à un groupe de Germains qui avaient été capturés pendant l'invasion de l'Europe orientale, en 1241-1242, et qui étaient employés dans les mines de Talā s. Sur les motivations de Rubrouck, voir Peter Jackson, «William of Rubruck : A Review Article », *Journal of the Royal Asiatic Society* (1987) : 92-97

64. Rubrouck, chapitres XXV, 9-10 et XXXV.

65. *Histoire du grand Genghizcan*, par feu Pétis de la Croix, le père, (publié par Pétis de la Croix, le fils), Paris, Vve Jombert, 1710 ; traduction anglaise en 1722.

66. Il utilise un grand nombre de sources en arabe, en persan, en turc et en latin, mais il les met toutes sur le même plan et ne tient pas compte de leur chronologie. Le passage sur le yā sā se trouve aux pages 99-110.

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

reconstruction du *yā sā* a marqué les études postérieures⁶⁸, et en particulier Valentin A. Riasanovsky qui, dans un ouvrage publié en 1937 et aujourd'hui dépassé, présentait ce qu'il appelait «des fragments du grand *yassa*». Il en répertoriait trente-six, dont la plupart étaient tirés des *Khīṭ ā ṭ* d'al-Maqrī zī⁶⁹.

La vision du *yā sā* ne s'écarta de cette ligne qu'en 1971, avec l'importante étude de David Ayalon⁷⁰. Il constatait que les chercheurs n'avaient jamais tenté de retrouver la source d'al-Maqrī zī, ni les raisons qui l'avaient incité à écrire sur le *yā sā*. David Ayalon réfutait la prétention d'al-Maqrī zī d'avoir eu connaissance du contenu du *yā sā* par l'intermédiaire d'un certain Ibn Burhā n qui aurait «vu» une copie du *yā sā* à Bagdad. Il suggèrait, puisque la source d'al-Maqrī zī était manifestement al-' Umarī — qu'il copiait sans mentionner son nom —, que toutes les sources arabes sur le *yā sā* dérivait, directement ou non, d'al-Juvaynī⁷¹. L'apport majeur de David Ayalon a été d'avoir montré que l'objectif d'al-Maqrī zī était de démontrer que les sultans du Caire avaient incorporé des pratiques mongoles dans les instances administratives et judiciaires

68. Voir, en particulier, G. Vernadsky, «Juwaini's Version of Chingiz Khan's *yasa* », *Annales de l'Institut Kondakov* (1940) XI : 33-45 ; A. N. Poliak, «The influence of Chingiz-Khā n's *Yā sa* upon the General Organization of the Mamlū k State», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1942) 10/4 : 862-876 ; Mansura Haider, «The Mongolian Traditions and their Survival in Central Asia (XIV-XV Centuries) », *Central Asiatic Journal* (1984) 28/1-2 : 57-79.

69. Valentin A. Riasanovsky, *Fundamental Principles of Mongol Law* (Bloomington : Indiana University Publications : Uralic and altaic Series, vol. 43, 1937) : 83-86. Voir la critique de cet ouvrage par David O. Morgan, «The Great *Yā sā* » : 165-166.

70. David Ayalon, «The Great *Yā sa* of Chingiz Khā n, A Re-examination», *Studia Islamica* (1971) 33 : 97-140 (part A, The Basic Data in the Islamic Sources on the *Yā sa* and on its Contents).

71. David Ayalon, «The Great *Yā sa* » : 101-104.

mameloukes⁷². Dans un article iconoclaste publié en 1986, David Morgan a remis en question une grande partie de ce qui avait été écrit sur le *yā sāl*⁷³. Il constatait que, dans les sources persanes, les plus anciennes les mentions du *yā sāl* étaient rares et imprécises ; le concept semblait plutôt avoir existé dans l'esprit des historiens à partir du milieu du XIV^e siècle⁷⁴. Récemment, Robert Irwin, à partir de l'analyse du *Fā kihāt al-khulafā'* d'Ibn 'Arabshāh, a repris la thèse d'un code de loi écrit. Puisque les Mongols s'étaient dotés d'une écriture du vivant de Gengis-khan, il supposait que les lois du fondateur de l'empire avaient été mises en priorité par écrit⁷⁵. Mais nous verrons que l'objectif essentiel d'Ibn 'Arabshāh était de souligner les différences entre les pratiques judiciaires des Mongols et la justice islamique rendue par le *cadī*.

Les recherches des spécialistes de l'histoire des Yüan, la dynastie gengiskhanide qui régna en Chine (1272-1368), apportent des informations complémentaires sur le *yā sāl*⁷⁶ ; les sources chinoises, bien qu'elles aient été rédigées après la chute des Yüan, sont en effet plus précises que l'historiographie islamique. Les importants travaux de Paul Ratchnevsky ont abouti à la conclusion que le *yā sāl* 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 aux

72. Voir l'argumentation d'al-Maqrīzī dans David Ayalon, «The Great *Yā sāl* of Chingiz Khān, A Re-examination», *Studia Islamica* (1973) 38 : 107-156 (part C2, al-Maqrīzī's Passage on the *Yā sāl* under the Mamlūks).

73. David O. Morgan, «The Great *Yā sāl*» : 163-176.

74. David O. Morgan, «The Great *Yā sāl*» : 172-173.

75. Robert G. Irwin, «What the Partidge Told the Eagle» : 5-11.

76. Voir une bonne présentation de ces études par Igor de Rachewiltz, «Some Reflections on Genghis Qan's *yasay*», *East Asian History* (1993) : 91-104.

besoins créés par des circonstances particulières⁷⁷. Par la suite, sous l'influence de l'islam et du bouddhisme, l'importance du *yā sā* diminua progressivement dans la mesure où l'empire entra en symbiose avec les cultures sédentaires. Alors que la plupart des chercheurs considéraient que Gengis-khan avait codifié la loi coutumière mongole, Paul Ratchnevsky contestait ce point en arguant qu'une loi coutumière n'était jamais consignée par écrit, mais que, en revanche, il aurait été nécessaire d'enregistrer les nouvelles lois de Gengis-khan⁷⁸. Cet argument est contestable, car la formation de l'empire et la sujétion de peuples non mongols auraient 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 discuté le problème du *yā sā* (chinois, *ta-cha-sa*, «grand *jasaq*») dans le cadre du système législatif des Yüan⁷⁹. Selon le *Yüan-shih*, la chronique historique officielle de la dynastie des Yüan⁸⁰, au moment de son intronisation au *quriltai* de septembre 1229, Ögödei fit promulguer le «*yeke jasaq*», glosé en chinois «la grande [loi] (*ta-fa-ling*)⁸¹». Paul Heng-chao Ch' en a démontré que le *yā sā* n'était pas un traité juridique, organisé de manière systématique ; il ne

77. Paul Ratchnevsky, «Die *Yasa* (*Jasaq*) Cinggis-khans und ihre Problematik », *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients* 5 (1974), Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Berlin, Akademie-Verlag ; *Cinggis-khan sein Leben und Wirken* (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1983) : 164-172 ; trad. anglaise par Thomas N. Haining, *Gengis-khan. His Life and Legacy* (Oxford & Cambridge Mass. : Blackwell, 1991) : 187-196.

78. Paul Ratchnevsky, *Cinggis-khan* : 165-166 ; trad. : 188-189.

79. Paul Ch'en Heng-chao, *Chinese legal tradition under the Mongols. The code of 1291 as reconstructed* (Princeton : Princeton University Press, 1979).

80. Le *Yüan-shih*, selon la tradition historiographique en Chine, fut compilé par les savants de la dynastie suivante, les Ming (1368-1644), voir Francis W. Cleaves, «The Memorial for Presenting the Yuan shih », *Asia Major* (1988) 1 : 59-69.

81. En chinois, *fa-ling* signifie : lois, décrets, voir Dictionnaire Ricci, n° 1494, sous le caractère *fa*.

s'appliquait pas à l'ensemble des peuples qui se trouvaient sous la domination des Mongols, mais, par la suite, il constitua, en Chine, la principale source en matière juridique ⁸².

Le débat, comme on peut le constater, s' est focalisé sur l'existence ou non d'un «code de lois écrit » dans l'empire gengiskhanide. Ces études n'ont ni examiné de manière approfondie ce que représentait effectivement le *yā sā* pour les souverains mongols et comment il fut compris par les auteurs médiévaux, ni tenté de déterminer quelles étaient les populations soumises au *yā sā* , deux questions en rapport direct.

Le double sens du yā sā dans les sources islamiques

Il est nécessaire de partir de l'*Histoire secrète* pour préciser la distinction qui existe en mongol entre les décrets impériaux, le *jasaq*, et la coutume, le *yosun*⁸³. 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 ⁸⁴ », de précédent légal, de règle dont la transgression expose à une peine sévère. En mongol, le mot «*jasaq/a* » signifie agir selon la loi, administrer, gouverner⁸⁵ ; *jasaq* est donc clairement un terme en rapport avec les règles qui permettent d'administrer l'État⁸⁶. Le terme *yosun*, quant à lui, apparaît vingt-deux fois dans l'*Histoire*

82. Paul Ch'en Heng-chao considère la promulgation du *jasaq* par Ögödei comme le premier stade (1229-1270) du développement des codes chinois, *Chinese legal tradition under the Mongols* : 4-10.

83. Sur ce terme, voir Doerfer, vol. I, n° 408.

84. HS § 189. Gürbesü était la mère de Tayan, le roi des Naiman.

85. Sur ce terme, voir Lessing, «*zasay/a* » : 1040.

86. En mongol moderne, *zasag* désigne le gouvernement.

*secrète*⁸⁷ pour exprimer une manière de faire ou un usage : «Telle fut la manière dont Yesügei emmena Hö' elün dans sa tente⁸⁸. » *Yosun* est également utilisé pour décrire la manière de fonder une relation d'alliés jurés (*anda*). Il est associé deux fois à règle (*töre*) ; au paragraphe 216 dans le sens d'usage : «Dans les règles (*töre*) existe la coutume (*yosun*) de devenir *noyan*⁸⁹, une position de seigneur », et au paragraphe 263 au moment où Gengis-khan nomme des gouverneurs en Chine du Nord et en Transoxiane : «parce qu'ils étaient bons connaisseurs des règles (*töre*) et des principes (*yosun*) des villes ». Dans l'*Histoire secrète*, *yosun* renvoie toujours à un usage, une pratique, une manière traditionnelle de procéder. La source de validité du *jasaq* et celle du *yosun* ne sont donc pas les mêmes. Dans le premier cas, il s'agit d'un pouvoir, celui du chef qui édicte la loi, dans le second, la légitimité émane de la tradition. Enfreindre le *jasaq* comme le *yosun* peut conduire à une punition, temporelle dans le cas du *jasaq*, à laquelle on peut tenter d'échapper, surnaturelle, dans le cas du *yosun*, et l'on évite d'y contrevenir.

La terminologie islamique manque de précision par rapport à la langue mongole. Al-Juvaynī utilise un large champ lexical pour exposer la manière dont Gengis-khan a légiféré. Il écrit : «En accord avec sa propre opinion (*rā y*), [Gengis-khan] a établi une loi (*qā nū nī*) pour chaque occasion (*kā ḥ*), une règle (*dastū ḥ*) pour chaque circonstance [...], une peine légale (*ḥ adḍī*) pour chaque crime (*gunā hī*) [...], ces *yā sā* et ces *aḥ kā m* (décrets) étaient enregistrés sur des

87. HS § 9 ; 56 ; 96 ; 110 ; 116 ; 117 ; 139 ; 147 ; 150 ; 164 ; 177 ; 180 ; 216 ; 241 ; 244 ; 263 ; 270 ; 272.

88. Yesügei était le père de Gengis-khan ; HS § 56.

89. Le terme *noyan* (plur. *noyad*) désigne à la période impériale les commandants de l'armée.

rouleaux qu'on appelait *yā sâ -nā ma-yi buzū rg*⁹⁰ [*Grand Livre du yā sâ*].» Dans l'esprit d'al-Juvaynī , le *yā sâ* concerne les affaires de l'État (*qā nū n*), mais il l'associe également à une loi à connotation religieuse, puisqu'une infraction est sanctionnée par une peine légale, *ḥ add*, terme emprunté au vocabulaire du droit musulman. Al-Juvaynī utilise le terme *yā sâ* pour désigner les coutumes mongoles et il lui associe souvent un autre mot, par exemple *ḥ ukm* (décret), *ā dhī n* ou *yū sū n* (coutume) : «Selon le *yā sâ* et le *yū sū n* des Mongols, la place du père passe au plus jeune fils par sa femme principale⁹¹.» Mais il lui arrive de mentionner un interdit coutumier sans utiliser le terme *yā sâ* . Al-Jū zjā nī semble donner une description du *yā sâ* plus en rapport avec le sens précis du terme en mongol : «Ces préceptes (*aḥ kā m*), auxquels ils [les Mongols] ont donné le nom de *yasa* dans la langue mongole, signifient décret et ordre (*ḥ ukm wa farmā n*)⁹².» Mais al-Jū zjā nī mentionne, lui aussi, des coutumes qui, non respectées, sont passibles de la peine capitale⁹³.

Dans les sources arabes, on retrouve la même ambiguïté dans l'emploi du terme *yā sâ* puisqu'il est utilisé pour désigner les décrets impériaux et les coutumes mongoles. Al-' Umarī attribue à Gengis-kahn les *yā sâ* dont il dresse la liste : «Gengis-kahn a établi une règle (*waqa' a qā ' ida*) pour toutes les choses importantes et une punition (*' uqā ba*) pour tous les crimes (*li-kulli*

90. Al-Juvaynī , éd., vol. I : 17 ; trad., vol. I : 25.

91. Al-Juvaynī , éd., vol. III : 3 ; trad., vol II : 549.

92. Al-Jū zjā nī , éd. : 381 ; trad., vol. II : 1108.

93. Il fait référence à la condamnation, par Gengis-khan, de l'adultère (*zinā*), du vol (*duzdī*), du mensonge (*durū gh*), de la trahison (*khiyā nat kardān*), délits mentionnés dans la plupart des sources, et à deux coutumes : prendre un morceau dans la bouche d'un autre et entrer dans une pièce d'eau, qu'elle soit grande ou petite, éd. : 381 ; trad., vol. II : 1107.

dhanbi), [...] ces règles furent enregistrées dans un livre appelé *al-yā sā al-kabī ra* et il a ordonné que [le livre] soit déposé dans son trésor⁹⁴.» Il dresse une liste des délits passibles de la peine capitale et une liste des coutume (*ā dā b*), mais, dans la liste des délits, il inclut des coutumes, tels les interdits sur l' eau et l' abattage des animaux. Quant à al-Maqrī zī et à Ibn ' Arabshā h, ils regroupent sous le même terme les décrets impériaux et les coutumes. Les auteurs mamelouks considèrent sans aucun doute le *yā sā* mongol comme un code de loi ayant une fonction identique à la *sharī ' a*, mais en désaccord avec elle.

L'analyse du *yā sā* , pris au sens large des sources islamiques, nous informe, comme nous le verrons, sur la manière dont Gengis-khan et ses successeurs ont mis en place les structures nécessaires pour faire fonctionner l'État mongol ; cette analyse permet également, en rattachant les interdits du *yā sā* au système de représentations du chamanisme, d'explicitier les raisons de l'incompréhension de certains tabous par les musulmans⁹⁵. Il est nécessaire de décrire au préalable le milieu socio-culturel dans lequel vivaient les tribus mongoles au moment où s' instaura dans la steppe le nouvel ordre gengiskhanide.

LE YASA ET L'EMPIRE

La culture mongole et l'empire gengiskhanide

94. Al-' Umarī , éd. : 8.

95. Voir en annexe le tableau récapitulatif des principaux *yā sā* et *yū sū n*, sanctionnés par la peine capitale, et qui sont mentionnés dans les sources utilisées pour cette étude.

Milieu écologique, système de représentations et organisation sociale - Les Mongols pratiquaient le chamanisme, un système symbolique englobant la vie matérielle, l'organisation sociale et les représentations religieuses de la société. Au XII^e siècle, les tribus étaient réparties en deux groupes, selon leur mode de vie et le caractère de leur économie : les chasseurs «forestiers » et les pasteurs de la steppe⁹⁶.

Le chamanisme de chasse conditionnait le genre de vie des petits groupes qui parcouraient la forêt. Dans l'*Histoire secrète*, le territoire d'origine des ancêtres de Gengis-khan, situé à la source de l'Onon, est riche «en zibelines, en écureuils et en gros gibier⁹⁷». Sous cette forme ancienne, le chamanisme reposait sur le principe d'un échange entre deux mondes : les hommes se nourrissaient de gibier, tandis que les esprits animaux sauvages consommaient la force vitale des humains. L'échange entre ces deux mondes était conçu dans le cadre d'une «alliance » avec les esprits animaux, sur le modèle de l'échange matrimonial. Périodiquement, au nom de la communauté, le chamane réactualisait cette alliance par le rituel qui représentait son mariage avec la fille de l'esprit de la forêt, pourvoyeur de gibier⁹⁸. L'importance économique de l'élevage, qui ne cessa de s'accroître avec l'empire, fit évoluer le mode de vie et donc le système de représentations des

96. Boris Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols* : 39.

97. HS § 9.

98. Roberte Hamayon, «Pragmatisme et ritualisation dans le chamanisme», in *Essais sur le rituel, II*, dir. Anne-Marie Blondeau et Kristofer Shipper (Peters : Louvain-Paris, 1988) : 156. En dressant une synthèse des systèmes de représentation de l'ensemble turco-mongol, à travers les siècles et comme un tout homogène, Devin DeWeese présente une vue différente du chamanisme. Chez ces populations, la vision religieuse du monde serait ainsi marquée par des structures spirituelles et cosmologiques complexes, en relation avec des expériences spirituelles individuelles orientées

Mongols⁹⁹. Dans le chamanisme d'élevage, en effet, ce qui importait, c'était la filiation : les ancêtres étaient au premier plan et les vivants se trouvaient sous leur dépendance. Les morts devinrent alors «l'élément actif de la Sumature¹⁰⁰». La fonction du chamane se transforma, elle aussi, car la légitimité de sa charge venait alors des ancêtres. Il assumait, lors des rituels claniques, le rôle de médiateur entre les esprits des morts et le clan ; il assurait la pérennité du groupe et en réparait les désordres¹⁰¹.

Les tribus étaient construites selon une variété de clans et de lignages qui remontaient, à travers un système patrilinéaire, à un fondateur éponyme¹⁰². Ces clans pratiquaient une stricte exogamie ; le mariage était interdit entre descendants d'un même «os (*yasun*)» ou lignée¹⁰³. Afin de respecter la règle exogamique, les Mongols devaient pouvoir citer les noms de leurs ancêtres sur neuf générations¹⁰⁴. La société mongole était, par ailleurs, fondée sur la segmentarité : les lignages patrilinéaires (*obog*) et les clans formaient des unités structurellement équivalentes, tandis qu'une

vers des pratiques extatiques, voir *Islamization and Native Religion in the Golden Horde* (The Pennsylvania State University Press : University Park, 1994) : 32-50.

99. Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 113 ; voir également Boris Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols* : 39-44.

100. Roberte Hamayon (*La chasse à l'âme* : 613) emploie le terme «Sumature» pour désigner l'ensemble des instances animant les êtres naturels ou, plus généralement, les instances symboliques associées à la nature.

101. Le caractère oral de la pratique chamanique, qui prend pour base le rapport personnel que le chamane est censé établir avec les esprits, s'oppose *a priori* à toute fixation écrite. C'est ce qui explique qu'on trouve assez peu de mentions des rituels et des pratiques dans les sources médiévales. Sur les pratiques chamaniques chez les Turcs, voir Peter B. Golden, «Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia», *Central Asiatic Journal* (1998) 42/2 : 180-237.

102. Boris Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols* : 56. Sur la société mongole, voir Sechin Jagchid et Paul Heyer, *Mongolia's Society and Culture* (Boulder and Folkestone, 1979) ; Joseph F. Fletcher, «The Mongols : Ecological and Social Perspectives», *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1986) 46/1 : 1-35.

103. L'os symbolise les descendants d'un ancêtre paternel commun d'où le sens de lignage, clan, ethnie. Il existe une hiérarchie sociale entre les «os blancs», lignages des chefs, et les «os noirs», lignages du bas peuple.

hiérarchie, fondée sur la séniorité, ordonnait les rapports entre consanguins au sein de ces groupes. Deux instances se répartissaient ainsi le pouvoir : les aînés du clan, qui en assuraient la gestion, et le chef, sur lequel reposaient les capacités du groupe en tant que «communauté de chasse et de guerre¹⁰⁵». Les Mongols, comme les autres nomades de la steppe, inscrivaient leurs rapports avec l'extérieur dans le cadre d'un système vindicatoire, basé sur la vengeance et l'échange matrimonial. L'*Histoire secrète* «se lit comme un chapelet d'actes de vengeance» mais, dans ce système ritualisé, se combinaient l'échange, la régulation et la dynamique sociale¹⁰⁶.

Le nouvel ordre gengiskhanide - L'unification de la steppe par Gengis-khan marqua donc une rupture par rapport à la situation antérieure¹⁰⁷. En quelques décennies, «tous les peuples aux tentes de feutre», de la Mandchourie à la Hongrie, étaient devenus, de gré ou de force, membres d'un vaste empire dont la classe dirigeante était nomade. Les expériences de Temüjin enfant déterminèrent de manière décisive sa politique envers les tribus¹⁰⁸ : il détourna à son profit le système vindicatoire en vigueur. Isenbike Togan qualifie de «détrébalisation» la politique mise en œuvre par Gengis-khan. Cette détribalisation se manifesta d'abord par une adhésion volontaire et individuelle au futur

104. Marie-Dominique Even, *Histoire secrète*, note 59 : 257.

105. Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 112.

106. Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 107-108.

107. Voir Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to ad 1757* (Cambridge Mass. & Oxford UK : Blackwell, 1989) ; Thomas T. Allsen, «The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China», in *The Cambridge History of China, vol. 6, Alien regimes and border states, 907-1368*, éd. Herbert Franke et Denis Twitchett (Cambridge : Cambridge University Press, 1994) : 321-413 ; Isenbike Togan, *Flexibility and Limitation in Steppe Formations : the Kerait Khanat and Chinggis Khan* (Leyde : Brill, 1998).

108. Yesügei, le père de Gengis-khan, fut empoisonné par les Tatars ; après sa mort, la famille fut exclue du sacrifice clanique et abandonnée.

qan¹⁰⁹. Dès 1187, Gengis-khan était entouré d'une suite considérable de «compagnons (*nököd*, sing. *nökör*¹¹⁰)» qui avaient été attirés vers lui par sa force de caractère et son habileté. La qualité de *nökör* reposait sur la loyauté et le talent. Le nouvel ordre créé par Gengis-khan était un système artificiel dans lequel les anciennes loyautés tribales, incertaines, étaient supplantées par la loyauté des individus envers le chef, contrôlable. L'ingéniosité du qan fut d'avoir su maintenir la hiérarchie entre les aînés et les cadets, le principe de séniorité qui, traditionnellement, conditionnait l'avancement dans le système lignager, et de l'avoir fusionné avec un principe de relations individuelles, qui constituait la base du rapport entre les *nököd* et le chef, mais dans un cadre hiérarchique. Cette politique visait à créer une société dans laquelle les individus, quelle que soit leur origine tribale, ethnique ou religieuse, pouvaient œuvrer vers des buts communs.

Du système tribal à l'empire. Réglementations politico-militaires

Un juge suprême pour un «État» patrimonial - La figure de Gengis-khan législateur est présente dans le récit de Jean de Plan Carpin : «Il [Gengis-khan] revint dans son pays et y fit toutes sortes de lois et d'ordonnances (*leges et statuta*) que les Tartares observent exactement¹¹¹.» Gengis-khan était en effet conscient qu'il fallait, pour assurer la stabilité de cet empire naissant, créer une autorité centrale face aux anciennes structures claniques et retirer aux instances traditionnelles l'autorité dont elles étaient investies ; il pouvait chercher ainsi à écarter «toute forme de solidarité qui ne serait pas

109. Isenbike Togan, *Flexibility* : 131.

110. Le terme *nökör* signifie compagnon d'armes, féal ; il désignait aux XIe et XIIe siècles celui qui décidait de quitter sa famille pour se mettre au service d'un autre chef, Marie-Dominique Even, *Histoire secrète*, note 31 : 266.

au service du pouvoir central¹¹²». Au *quriltai* de 1206, au moment où Gengis-khan fonda le «grand État mongol» (*yeke monggol ulus*¹¹³), il le dota d'une instance judiciaire supérieure. Sigi-Quduqu¹¹⁴, 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'aïlle 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 châtiés¹¹⁵.»

La fonction de Sigi-Quduqu, chargé de juger les crimes commis dans l'empire, représente le prototype de la machine judiciaire mongole, le *yā rghū*. Dans les sources persanes, le terme *yā rghū* est utilisé pour désigner la cour d'investigation chargée – souvent avec usage de la torture – d'enquêter sur le cas des ministres déçus, des fonctionnaires corrompus et autres «ennemis» de l'État¹¹⁶. Le terme est dérivé du mongol *jargu* qui signifie : affaire, plainte, justice¹¹⁷. Les procédures du *yā rghū* furent perçues par les musulmans comme étant contraires à la *sharī'a* et relevant de l'arbitraire le plus total¹¹⁸.

111.Carpin, V, 18, éd. : 64 : «Et inde in terram propriam est reversus et ibidem leges et statua multiplicia fecit, que Tartari inviolabiliter observant».

112.Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 121.

113.Le terme *ulus* désigne ici des peuples ; le sens «État doté d'un territoire délimité» est postérieur.

114.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* (1965) X/2 : 87-120.

115.HS § 203.

116.Sur le *yā rghū*, voir David O. Morgan, «The Great *Yā sā* » : 173-175 ; Ann K.S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia* (Londres : Tauris, 1988) : 95-96 ; 274-275.

117.Lessing, «*zaryu* » : 1037.

118.Voir *infra* la critique des pratiques judiciaires des Mongols par Ibn 'Arabshā h.

Ibn ʿ Arabshā h mentionne parmi les règles du yā sā la pratique de «réduire les hommes libres à l'esclavage et de se transmettre les paysans par héritage¹¹⁹». Il est vrai que les informations rapportées par Ibn ʿ Arabshā h sont tardives par rapport à l' époque impériale mongole, mais, comme on l' a vu, cet auteur a vécu très longtemps en milieu turco-mongol et a disposé de nombreuses sources orales. On peut formuler l' hypothèse qu' il y a dans ce témoignage une allusion à une institution impériale : le partage des terres et des populations entre les Gengiskhanides¹²⁰.

Dans la société mongole pré-impériale, *nuntuq* (turc *yurt*) désignait un territoire suffisant à l'entretien d'un certain nombre de feux nomades ; ces populations appartenaient à un «seigneur (*noyan*)» qui contrôlait également le territoire sur lequel elles vivaient¹²¹. Gengis-khan conserva la base de cette organisation des terres et des hommes, mais il la transforma à l'avantage de la famille impériale en considérant l'empire, tout entier, comme un «bien patrimonial» appartenant à lui-même, aux quatre fils de son épouse principale et à cette dernière. Cette nouvelle disposition est rapportée dans l'*Histoire secrète* au paragraphe 203. Gengis-khan dit à Sigi-Quduqu : «Et, tandis qu'avec la protection du Ciel éternel je donne une direction à la nation (*ulus*) [...]. Divise ceux qui ont des parois de feutre [les nomades], sépare ceux qui ont des portes (*egüde*) de bois [les sédentaires], partage

119. Ibn ʿ Arabshā h : 233.

120. Pour analyser les préceptes du yā sā , relevés dans les différentes sources, nous partons toujours, lorsque cela est possible, de sa signification dans l' *Histoire secrète*.

121. Boris Vladimirtsov, *Le régime social des Mongols* : 144.

l'entière nation selon le nom des peuples et donne-les en apanage (*qubi*) à notre mère, à mes cadets et à mes fils 122.»

Ce système tirait son origine d'une coutume nomade : le partage, en guise de butin, des populations vaincues et des terres de pâture. Après avoir établi leur domination sur les populations sédentaires, en Chine et en Iran, les Mongols étendirent cette pratique de partage aux terres agricoles, qui furent allouées aux princes de sang et à certains fonctionnaires¹²³. Les sources chinoises désignent les terres données en apanage par le terme *fen-ti*; on en trouve la première mention sous Ögödei¹²⁴. La distribution des terres avec les populations agricoles et sédentaires qui y vivaient fut pratiquée à grande échelle par Möngke, notamment après le recensement général de la population de l'empire qu'il avait ordonné afin de se réserver l'accès aux ressources humaines et matérielles de l'ensemble des territoires et d'en redistribuer une partie entre les membres de la

122. HS § 203. Il s'agit de la plus ancienne mention textuelle de donation de terres aux membres de la famille gengiskhanide. Al-Juvaynī mentionne aussi ce partage, éd., vol. I : 31-32 ; trad., vol. I : 42-43. Dans sa traduction de ce passage, F.W. Cleaves ne voit pas d'opposition entre nomades et sédentaires : «Dividing Those who have skirts of fet [which cover their tents as outward walls], Making to separate themselves Those who have doors of boards [on their tents]», *The Secret History of the Mongols* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1982) : 143-144. Il faut remarquer que *egüde*, le terme utilisé ici pour désigner la porte de bois désigne, dans la terminologie mongole de la tente, la portière de feutre. La porte de bois, dont les tentes peuvent également être pourvues, est désignée par le mot *qaghalgh-a*. En contexte nomade, parler d'une «*egüde* en bois» est donc contradictoire. Nous trouvons bien dans ce passage l'opposition entre les nomades et les sédentaires. Peter Jackson considère que cette référence à des peuples sédentaires est anachronique, car Gengis-khan n'avait pas, en 1206, soumis de pays sédentaires et qu'elle reflète l'idéologie des successeurs de Gengis-khan. Il ne s'agissait pas, à cette époque, de donations territoriales au sens strict du terme, mais de terres de pâturages, voir Peter Jackson, «From Ulus to Khanate : The Making of the Mongol States, c. 1220-c. 1290», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press et David Morgan (Leyde : Brill, 1999) : 18.

123. Thomas T. Allsen, «Sharing out the Empire : Apportioned Lands under the Mongols», in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink (Curzon : Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2001) : 183-184.

124. On trouve également les termes : *ai-ma* (mongol *aimaq*, tribu) et *tou-hsia* (apanage), Thomas T. Allsen, «Sharing out the Empire» : 176 ; Elizabeth Endicott-West, *Mongolian Rule in China. Local Administration in the Yuan Dynasty* (Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1989) : 89.

famille impériale¹²⁵. Le partage du territoire, et des revenus afférents, était une forme de redistribution qui, lorsque les lignées princières entrèrent en luttes intestines après 1259, fut utilisée dans la recherche perpétuelle d'alliances. Les Yüan, par exemple, ajoutèrent, en 1281, soixante mille familles aux possessions des Jöchides en Chine afin de les inciter à revoir leur alliance avec les Ögödeides et les Chaghataïdes¹²⁶. Al-Jū zjā nī et al-Juvaynī, contemporains des événements qu'ils décrivent, font clairement allusion aux terres données en apanage en Iran par Möngke à sa parenté¹²⁷. Ces dons eurent des conséquences importantes, puisque la population aussi était donnée en apanage à la famille impériale : des centaines de milliers de foyers agricoles devinrent ainsi la possession des Mongols¹²⁸.

Une armée disciplinée - Toutes les sources témoignent de l'importance que Gengis-khan accordait à l'armée. Dans *l'Histoire secrète*, en particulier, 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 : «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 [...]. Ceux qui n'y retourneront pas, nous leur

125. Sur le recensement et la politique centralisatrice de Möngke, voir Thomas T. Allsen, «Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Möngke 1251-59», *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1986) 46/2 : 495-521 ; *Mongol Imperialism: the Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands* (Berkeley : University of California, 1987) : 116-143.

126. Voir Thomas T. Allsen, «Sharing out the Empire» : 184-185.

127. Thomas T. Allsen, «Sharing out the Empire» : 177.

trancherons le cou !» Ici, l'idée sous-jacente qui entraîne cette sanction peut se comprendre non pas comme une atteinte à l'autorité du chef, mais comme une trahison envers ce dernier et les compagnons d'armes¹²⁹. Cet acte mérite la décapitation, la peine la plus dégradante, car elle comporte l'écoulement du sang, «incompatible [dans le cas d'un humain] avec une survie d'ancêtre et donc la transmission de l'identité clanique¹³⁰». En effet, selon le système de représentations du chamanisme, faire couler le sang interdit toute survie sociale.

L'interdiction du pillage, l'un des aspects de la vie dans la steppe qui engendrait non seulement des actions de vengeance, mais perturbait fortement le commerce, fait également l'objet d'un jasaq dans le cadre d'opérations militaires au paragraphe 257 de l'*Histoire secrète*. En 1219, pendant la campagne contre le Khwā razmshā h, Toqucar, un des généraux de Gengis-khan, avait sans autorisation du qan attaqué le gouverneur de Hérat et asservi les paysans. Toqucar échappa à la mort, mais il fut démis de son commandement militaire. Cette sanction est le reflet de la discipline de fer imposée par Gengis-khan à ses troupes.

L'*Histoire secrète* mentionne une directive, donnée par Gengis-khan à son général Sübe' etei Ba' atur sous la forme d'un jasaq, et qui atteste à cette époque (en 1205) de l'importance symbolique du chamanisme de chasse : «Sur votre route, le gibier sera sans doute nombreux [...], ne laisse pas les soldats [...], s'élaner sur le gibier. Ne chasse pas en battue avec

128. Sur cette question, voir Thomas T. Allsen, «Sharing out the Empire» : 172-190. Au moment des conquêtes, des groupes de populations furent également réduits à l'esclavage. Par exemple, lorsque Samarcande tomba, en 1220, Gengis-khan partagea trente mille artisans entre ses fils, voir Peter Jackson, «From Ulus to Khanate» : 20.

129. Akanc' i : 290 mentionne la même peine en cas de trahison.

démesure. Et, si tu chasses en battue dans le désir d'augmenter les provisions pour les soldats, chasse avec mesure ¹³¹.» Ce jasaq s'explique, comme nous l' avons vu ci-dessus dans le cadre du cycle de l'échange qui sous-tend le chamanisme, dans lequel le chasseur était tenu de faire preuve de modération afin de préserver l'équilibre entre le monde des hommes et celui des animaux, ceci pour ne pas être obligé de rendre trop en retour.

Les sources non mongoles mentionnent également de nombreuses réglementations en matière de discipline militaire ¹³², toutes passibles de la peine capitale sans que soit précisée la manière dont le coupable était exécuté, les auteurs n'ayant pas saisi la portée symbolique du mode de mise à mort. Jean de Plan Carpin et al-Juvaynī rapportent qu'il était interdit, sous peine de mort, de changer d'unité militaire. Bar Hebraeus corrobore cette information en précisant que le chef qui acceptait de recevoir le contrevenant à la règle subissait le même sort ¹³³. Comme le refus de revenir au combat, sanctionné dans l'*Histoire secrète*, ce délit était considéré comme un acte de trahison : celui qui s'en rendait complice était lui-même passible de la peine capitale. On trouve une version un peu différente de cette règle militaire chez al-ʿUmarī : celui qui trouvait un fuyard et qui ne le restituait pas à son chef était exécuté ¹³⁴.

130.Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 124.

131.HS § 199.

132.Comme on l'a vu, al-Juvaynī consacre une partie de son chapitre sur les yā sā édictés par Gengis-khan à décrire comment il organisa l'armée.

133.Bar Hebraeus, éd. : 412.

134.Al-ʿUmarī , éd. : 8. Al-Maqnī zī reprend l'ensemble de la liste établie par al-ʿUmarī ; par conséquent, pour ne pas alourdir l'exposé, nous ne le mentionnerons que lorsque son point de vue diffère de celui d'al-ʿUmarī .

Al-' Umañ mentionne d'autres règles en matière de discipline militaire 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 tué¹³⁵.» Il est possible que cette règle se fonde sur la notion d'*omoq*¹³⁶ qui est sous-jacente dans *l'Histoire secrète* au paragraphe 190 : «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 séparément¹³⁷. Le lien sémantique entre les deux termes pourrait expliquer la signification de ce jasaq. En effet, la fierté du clan, et sa survie, résidaient 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 honneur¹³⁸.

Le chamane, la famille impériale et l'État - Le chamane, comme on l'a vu, était un personnage central dans le système de représentations du chamanisme. Le terme *bö' e*, qui en mongol désigne le chamane, apparaît cinq fois dans *l'Histoire secrète*¹³⁹. Dans ce texte, les chamanes remplissent leurs fonctions traditionnelles : ils tirent des augures et dialoguent avec les esprits de la dynastie des

135. Al-' Umañ , éd. : 9.

136. Sur cette notion, voir Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 122.

137. Voir Lessing, «oboy» et «omoy» : 611. Sur l' évolution étymologique du terme, voir Doerfer vol. IV, n° 572.

138 Sur la notion d' omoy, voir Roberte Hamayon, «Mérite de l' offensé vengeur» : 122-123.

139.HS § 181, une fois et § 272, quatre fois. Sur le rôle des chamanes, voir Elizabeth Endicott-West, «Notes on Shamans, Fortune-Tellers and Yin-Yang Practitioners and Civil Administration in Yüan China», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan, (Leyde : Brill, 1999).

Chin¹⁴⁰, qui infligent la maladie à Ögödei pour se venger des incursions mongoles dans leurs territoires¹⁴¹.

Sous le règne de Möngke, comme Guillaume de Rubrouck en témoigne, les chamanes étaient nombreux à Qaraqorum¹⁴². Il les décrit comme les «prêtres des Mongols¹⁴³» et les nomme *divini*, devins¹⁴⁴, ce qui rend bien compte de la nature de leurs activités¹⁴⁵. Les chamanes prédisaient les jours fastes et néfastes : l'armée n'entrait jamais en guerre sans leur avis. Ils étaient chargés de purifier par des fumigations tout ce qui était apporté à la cour¹⁴⁶. Ils étaient consultés pour rendre un avis dans les affaires de «sorcellerie».

Une accusation de sorcellerie pouvait en effet motiver les châtiments les plus graves et servir de prétexte pour éliminer des opposants politiques. Guillaume de Rubrouck rapporte : «Möngke m'a dit de sa bouche que Chamus [Oghul Qaimish] était la pire des sorcières et que, par

140.La dynastie des Chin (1115-1234) est d'origine non chinoise. Elle est issue de la victoire des nomades sur la dynastie Liao (i.e. Kitan) et des Song du Nord par des nomades de Mandchourie, les Jürçen. Sur les dynasties nomades en Chine, voir Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier*: 164-186 ; Herbert Franke, «The forest peoples of Manchuria : Kitans and Jurchens», in *The Cambridge History of the Early Inner Asia*, éd. D. Sinor (Cambridge : Cambridge University Press, 1990) : 400-423.

141.HS § 272.

142.Rubrouck écrit qu'ils ont toujours un chef dont la maison est placée à la distance d'un jet de pierre de la plus grande maison de Möngke, XXXV, éd. : 300 ; trad. Kappler : 216 ; Jackson/Morgan : 240.

143.Rubrouck, XXXV, éd. : 300 : «Divini ergo, sicut ipse confessus est, sunt sacerdotes eorum».

144.Rubrouck et Ganjakec' i considèrent les femmes chamanes comme des sorcières.

145.Al-Juvaynī connaît le nom turc qā m ; il le décrit comme un «expert dans les sciences de la magie et le traitement des maladies», John Andrew Boyle, «Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages», *Folklore* (1972) 83 : 179. Voir le témoignage d' Ibn Shaddā d sur les qā m en Mésopotamie ca. 1259 dans Reuven Amitai-Preiss, «Evidence for the Early Use of the Title *ikhān* among the Mongols», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1991) V3 : 355.

146.Rubrouck, XXXV, 3, éd. : 301 ; trad. Kappler : 216 ; Jackson/Morgan : 241.

ses sortilèges, elle avait détruit toute sa parenté¹⁴⁷.» Ce témoignage est l'écho des règlements de compte sanglants qui eurent lieu entre les descendants d'Ögödei et les partisans de Möngke après l'accession de ce dernier au pouvoir. Oghul Qaimish, la veuve de Güyük, qui lui avait succédé en tant que régente, fut exécutée, sans aucun doute, à cause de son opposition à Möngke¹⁴⁸. Le témoignage de Guillaume de Rubrouck sur la sanction des actes de sorcellerie est confirmé par al-Umarī qui écrit : «Celui qui pratique la magie (*sihr*) est tué¹⁴⁹.»

Les sources persanes mentionnent aussi la condamnation de plusieurs personnages qui furent exécutés pour avoir exercé des sortilèges ou s'être livrés à des pratiques magiques¹⁵⁰. Tughanjuq Khatun, l'une des femmes d'Arghun, fut accusée par les chamanes (*qā mā n*) d'être responsable «par magie (*sihr va jā d,*)» de la maladie de son époux. Jugée au *yā rghū* et condamnée, elle fut noyée ainsi que d'autres femmes de son entourage¹⁵¹. Nous pouvons également mentionner le cas d'un fonctionnaire persan, Majd al-Mulk al-Yazdī , qui, inquiété pour son inimitié avec les Juvaynī , fut accusé de sorcellerie sous le prétexte qu' il était en possession d' un «morceau de peau de lion sur lequel quelque chose était rédigé avec une écriture inconnue¹⁵²». Envoyé au *yā rghū* , Majd al-Mulk al-Yazdī fut condamné à mort. Afin de lui

147. Rubrouck, XXXVI, 9, éd. : 308 : «Quod Chamus fuit pessima sortilega, et quod per sortilegia sua destruxerat totam parentelam suam».

148. Les sources persanes confirment les purges qui eurent lieu dans la famille impériale après l'intronisation de Möngke.

149. Al-Umarī , éd. : 8.

150. Voir Ma' sū me Ma' dankan, «Yā sā dar' ahd-i Ī lkhā niā n», *Ma' ā ref*(1371sh) 9/1: 3-14.

151. Rashī d al-Dī n, éd. Karī mī : 823-824.

152. Rashī d al-Dī n, éd. Karī mī : 785-787.

interdire toute possibilité de survie symbolique, son corps, coupé en morceaux, fut «mis sur le feu», puis mangé, tandis que son sang était bu ¹⁵³.

La famille impériale et les marchands - Gengis-khan accorda, comme on l'a vu avec l'affaire d'Utrā r, une grande importance au commerce dès le début de ses conquêtes. Les recherches sur l'émergence des empires nomades ont montré que l'alliance entre un «clan charismatique» et les grands négociants a favorisé l'expansion des États nomades, qui ont ainsi été en mesure d'exercer un contrôle politique sur les réseaux commerciaux ¹⁵⁴. Paradoxalement, seuls deux auteurs du corpus font allusion à une réglementation des activités des marchands dans le cadre du yā sā . Al-Juvaynī rapporte une anecdote où il est question d'un marchand musulman qui, ayant perdu le capital qui lui avait été confié par Ögödei, est pardonné par ce dernier ¹⁵⁵, tandis qu'al-' Umarī écrit que le commerçant qui perd, trois fois de suite, le capital qui lui a été remis est passible de la peine de mort ¹⁵⁶.

153. Al-Vassā f : 108. Il est possible que la description de cette forme d'anthropophagie relève de l'imagination de l'auteur. Il semble cependant que les Mongols ont pratiqué une certaine forme de crémation, si l'on en croit un curieux passage d'al-Nasavī : «Ils [les Mongols] avaient l'habitude de brûler les os de tout sultan enterré dans quelque pays que ce fût, croyant que tous les sultans étaient descendants d'un ancêtre commun», citation d'après Boyle, *World Conqueror*, vol. II, note 77 : 387. Al-Nasavī cite en exemple le cas du sultan Maḥ mūd de Ghazna, dont le corps fut exhumé et brûlé, et celui du Khwā razmshā h, ' Alā ' al-Dī n Muḥ ammad, dont les os, déterrés, furent envoyés à Ögödei, à Qaraqorum, pour qu'ils soient brûlés. Cette pratique trouve son origine dans la croyance, selon le système de représentations du chamanisme, que la survie d'ancêtre a lieu à travers les os ou l'appareil respiratoire.

154. Voir la bibliographie dans Thomas T. Allsen, «Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200-1260», *Asia Major* (1989) 2/2 : 83-84.

155. Al-Juvaynī , éd., vol. 1 : 167 ; trad., vol. I : 209.

156. Al-' Umarī , éd. : 8.

Le rôle et l'importance des marchands dans l'empire mongol ont été étudiés par Thomas Allsen et Elizabeth Endicott-West dans deux articles parus en 1989¹⁵⁷. Le terme utilisé pour désigner les grands négociants qui circulaient dans l'empire était *ortoq*¹⁵⁸, un mot d'origine turque qui signifie «partenaire» ; un ortoq était un marchand qui effectuait des transactions avec un capital qui lui avait été confié par un prince gengiskhanide ou par un haut fonctionnaire de la cour¹⁵⁹. Pendant le règne d'Ögödei (1229-1241), l'influence des marchands s'accrut, comme en témoignent les observateurs envoyés en Mongolie par les Sung ; l'un d'entre eux, qui arriva à Qaraqorum en 1234, rapporte que l'empereur, les princes et les princesses du sang, leurs familles, tous confiaient leur argent aux musulmans pour le faire fructifier¹⁶⁰. Ces marchands avaient pris l'habitude de déclarer faussement que les marchandises qu'ils transportaient avaient été dérobées et ils en demandaient la restitution à la population locale. Dans une société nomade, où les troupeaux s'égarèrent souvent, et en conformité avec les règles d'aide mutuelle, la coutume obligeait en effet les voisins à restituer les animaux perdus. Cette pratique, décrite par de nombreux voyageurs, fut institutionnalisée dans le cadre de l'empire¹⁶¹ et les marchands musulmans réalisèrent qu'ils pouvaient en tirer avantage. Pour mettre fin aux abus, Möngke s'efforça de placer les marchands sous le contrôle de l'administration centrale : il leur fut interdit d'utiliser les chevaux du réseau postal

157. Voir Thomas T. Allsen, «Mongolian Princes»; Elizabeth Endicott-West, «Merchant Associations in Yüan China : The Ortoy», *Asia Major* (1989b) 2/2 : 127-154.

158. Voir Doerfer, vol. II, n° 446.

159. Thomas T. Allsen, «Mongolian Princes» : 85.

160. Thomas T. Allsen, «Mongolian Princes» : 94.

officiel, le *yam* (mo. cl. *jam*)¹⁶², leurs revenus furent contrôlés et, comme les autres sujets de l'empire, ils furent soumis à l'impôt¹⁶³. La règle citée par al-' Umarī , qui comme on l' a vu a recueilli nombres d' informations auprès des marchands, atteste l'importance du commerce dans l'empire, et elle pourrait être un écho lointain et déformé des réglementations imposées aux marchands¹⁶⁴.

Les préceptes du yā sā et la réglementation des rapports sociaux

Au moment de la fondation de l'«État mongol», Gengis-khan lui avait donné un cadre juridique. Tous les actes qui pouvaient être une source d'animosité entre clans ou entre individus et qui, avant la période impériale, étaient sanctionnés dans le cadre du système vindicatoire, furent réglementés. En effet, dans l'ancien système tribal, les infractions envers un rival n'étaient pas considérées comme telles, mais comme une revanche légitime ; elles étaient externes au clan et, même, valorisantes, comme en témoigne l'*Histoire secrète*. Seuls les actes qui mettaient en danger l'ordre clanique interne étaient considérés comme des délits. En revanche, dans le système étatique instauré par Gengis-khan, toute infraction devint interne et fut donc considérée comme une atteinte à l'ordre impérial.

Condamnation du vol et du mensonge - Au *quriltai* de 1206, comme on l' a vu, Gengis-khan nomma un juge suprême. Il confia à Sigi-Quduqu le soin de punir le vol et d'interdire le mensonge. Le vol

161. Thomas T. Allsen, «Mongolian Princes» : 98.

162. Sur le *yam*, voir Doerfer, vol. IV, n° 1812.

163. Thomas T. Allsen, «Mongolian Princes» : 105.

occasionnait en effet des campagnes de revanche et l'hostilité entre les tribus. Toutes les sources mentionnent la condamnation du vol¹⁶⁵, mais les témoignages des auteurs diffèrent quant à la sanction qu'encourait le voleur. Kirakos Ganjakec' i écrit : «Ils détestent à tel point le vol qu'ils le punissent de la mort la plus terrible¹⁶⁶», alors que Guillaume de Rubrouck précise que la peine de mort n'était appliquée que pour un «vol considérable¹⁶⁷». Le vol d'un mouton, par exemple, n'était sanctionné que par la bastonnade¹⁶⁸. Marco Polo, dans le *Devisement du monde*, décrit la manière dont les Mongols rendaient la justice. Il écrit que les vols de petite importance étaient sanctionnés par un certain nombre de coups de bâton (*bastonnees*), en fonction de la gravité du délit, mais que le vol des chevaux et autres choses importantes (*et si emble un cheval ou autre grant chose*) était passible de la peine de mort (*le font trenchier parmi d' une espee*)¹⁶⁹. Les animaux représentaient en effet une part importante du patrimoine de chaque lignage.

Ibn ' Arabshā h mentionne aussi la condamnation du vol, mais, ayant pour cadre de référence la shari' a, il s'intéresse surtout à la peine légale (*h adda*) appliquée au voleur. Selon son témoignage, la sanction dépendait de la manière dont était commis le délit. On coupait la main du voleur si le vol était commis «en perçant (*bi l-naqb*) [les tentes] », en d'autres termes par effraction ;

164.Qubilai (r. 1260-1294), fondateur de la dynastie des Yüan, mit en place des mesures pour réduire les privilèges dont jouissaient les marchands, voir Elizabeth Endicott-West, «Merchant Associations» : 133-149.

165.HS ; Carpin ; Rubrouck ; al-Juvaynī ; al-Jū zjā nī ; Ganjakec' i ; Akanc' i ; al-' Umañ ; al-Maqrī zī ; Ibn ' Arabshā h.

166.Ganjakec' i : 202 ; Akanc' i : 291.

167.Rubrouck, VIII, 2, éd. : 186 : «Item enorme furtum puniunt morte».

168.Rubrouck, VIII, 2, éd. : 186 ; trad. Kappler : 103 ; Jackson/Morgan : 93-94.

le voleur était crucifié si le vol avait lieu «dans les tentes¹⁷⁰», sans autre précision, c' est-à-dire sans effraction.

Dans l'islam, la peine légale (*ḥ add*) désigne la sanction de certains actes et interdits mentionnés dans le Coran¹⁷¹. Le vol n'est sanctionné par l'amputation de la main que si plusieurs conditions sont réunies. L'objet volé doit avoir une valeur au moins égale à dix dirhams, le vol doit être commis par effraction et la stipulation dans le droit islamique «en garde (*ḥ irz*)¹⁷²» exclut le vol à l'égard d'un proche parent ou dans une maison où le voleur peut être autorisé à entrer. L'objectif d'Ibn ʿ Arabshā h étant de montrer que la loi mongole est en contradiction avec la sharī ʿ a, il écrit que le vol commis sans effraction est sanctionné par une peine plus forte, la mort par crucifixion, que le vol par effraction¹⁷³. Il est peu probable que ces peines, la crucifixion ou l'amputation de la main, aient été appliquées par les Mongols dans les cas de vol, la sanction la plus courante pour ce délit étant, comme on l' a vu, la bastonnade. On peut cependant supposer, d'après le témoignage d'Ibn ʿ Arabshā h, que les vols commis dans les tentes dont on trouve des mentions dans l'*Histoire secrète*, furent sanctionnés par l'ordre gengiskhanide au même titre que les vols de bétail.

169. Marco Polo, *Le Devisement du monde*, tome II, éd. Jeanne-Marie Boivin, Laurence Harf-Lancner et Laurence Mathey-Maille (Paris : Droz, 2003) : 35.

170. Ibn ʿ Arabshā h : 233.

171. Il existe quelques légères différences entre les diverses écoles juridiques, voir Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman* (Paris : Maisonneuve & Larose, 1983).

172. Le *hirz* signifie que l'objet doit être conservé, soit dans un lieu sûr, soit en présence d'un gardien.

173. Ibn ʿ Arabshā h dénonce aussi la pratique de confisquer «les biens hérités (*tilā ʿ*) » du voleur alors que, selon le droit musulman, il est interdit de s'en emparer étant donné que ces biens, dont le voleur a hérité, n'ont pu être acquis de manière illicite.

La condamnation du mensonge s'explique également dans le cadre du nouvel ordre impérial¹⁷⁴. Dans l'ancien système pluri-clanique, comme en témoigne l'*Histoire secrète*, il n'était pas interdit d'utiliser la ruse et le mensonge pour vaincre les ennemis extérieurs, alors que, dans le cadre de l'empire, tout mensonge pouvait porter atteinte à l'ordre établi par le «super-clan» gengiskhanide, et donc être considéré comme un délit envers le qan. La croyance, ancrée chez les Mongols médiévaux, que la sanction du mensonge était sumaturelle : maladie, mort ou autres catastrophes pour soi-même ou sa descendance, a pu être utilisée comme un moyen pour imposer cette règle.

Homicide et droit de compensation - Dans la société mongole traditionnelle, le meurtre était expié dans le cadre du système vindicatoire et, notamment, par le droit de compensation (*haci*) dont bénéficierait la famille de la victime. Le terme *haci* n'exprime pas l'idée d'une vengeance, mais plutôt celle d'un jugement. Il est teinté d'une valeur positive : le «retour vers soi d'un dû¹⁷⁵». La sanction de l'homicide est rarement mentionnée dans les sources non chinoises¹⁷⁶ ; seul Guillaume de Rubrouck rapporte qu'un attentat à la vie était passible de la peine de mort¹⁷⁷.

Il n'est pas certain que les auteurs médiévaux aient saisi le fonctionnement du droit de compensation. En effet, al-Juvaynī semble y faire allusion lorsqu'il écrit : «Par la bonté du créateur qui connaît le rang de chaque peuple et en conformité avec le *yā sā* ancien (*yā sā -yi qadī m*) de

174.HS ; al-Juvaynī ; al-Jū zjā nī ; al-ʿ Umarī . Akanc' i mentionnent le faux témoignage.

175.Sur le terme *haci* et sur cette pratique, voir Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 110-111.

176.Le *Yüan-shih* mentionne 73 cas d'homicides, voir Françoise Aubin, «Les sanctions et les peines» : 252-255.

Gengis-khan, le prix du sang (*qisā s*) versé pour le meurtre d'un musulman est de cinquante lingots d'or (*balish*) alors qu'il est d'un âne pour un Khitai [Chinois]¹⁷⁸.» Si nous faisons abstraction du côté édifiant de ce récit¹⁷⁹, il semble que l'historien persan, tout en utilisant le terme *qisā s*, correspondant islamique de *haci*, mentionne le droit de compensation appliqué dans la société de la steppe. Il est possible en effet de rapprocher le témoignage d'al-Juvaynī de la législation mise en place par les Yüan en Chine¹⁸⁰. Dans les cas d'attentat à la vie, il existait un type de dédommagement, le *shao-mai-yin*, littéralement «argent [pour] brûler et enterrer», indemnité fixée à cinquante onces d'argent (*liang*), convertibles en billets de banque, qui était versée par le responsable de la mort aux parents de la victime. Dans cette réparation de l'homicide, fusionnaient la peine compensatoire mongole et une coutume issue du culte des ancêtres, très important dans la culture chinoise.

Condamnation de l'adultère - Le mariage représentait pour les Mongols la règle (*töre*) par excellence, car il conditionnait l'ensemble des rapports sociaux. En effet, *türe*, la forme bouriate du mongol classique *töre*, désigne aujourd'hui, d'une part, «l'institution et le rituel du mariage» et, d'autre part, «le [mode de] gouvernement». La notion de base de cette racine est celle

177. Rubrouck, VIII, 2, éd. : 185-186 : «homicidium puniunt capitali sententia».

178. Al-Juvaynī, éd., vol. I : 164 ; trad., vol. I : 207.

179. En valorisant les musulmans par rapport aux Chinois, al-Juvaynī satisfait à la fois les populations musulmanes tombées sous la domination ilkhane et ses maîtres mongols qui avaient subjugué une grande partie de la Chine.

180. Sur le droit sous les Yüan, voir Paul Ch'en Heng-chao, *Chinese legal tradition under the Mongols* ; Françoise Aubin, «Les sanctions et les peines» : 253-254 et Paul Ratchevsky, «Jurisdiction, penal Code, and cultural Confrontation under Mongol-Yüan Law», *Asia Major* (1993) 6 : 161-179.

«d'engendrement (*türeke*)» : elle articule ainsi les principes d'alliance et de filiation et considère donc la reproduction de la société dans l'absolu¹⁸¹.

Toutes les sources, qu'elles soient chrétiennes ou islamiques, mentionnent que l'adultère était sanctionné par la peine de mort¹⁸². Il faut donner au terme «adultère» le sens qu'il avait dans la société mongole qui pratiquait une stricte exogamie¹⁸³. En effet, on devrait plutôt parler ici d'un «inceste au sein du clan» qui rompt le principe de l'exogamie et non d'un «adultère» dans le sens qu'il revêt dans le christianisme et dans l'islam. La sanction de ce délit visait à préserver le principe de l'exogamie, comme en témoignent les sens du terme *töre* et de son dérivé, *törel*, qui désigne l'unité de parenté exogame¹⁸⁴. L'adultère pouvait être source de désordres au sein du clan, mais, commis avec une femme d'un lignage extérieur, il était sans aucun doute toléré, puisqu'il ne mettait pas en danger l'harmonie interne au clan.

LE YASA ET LA SHARĪĀ

Yā rghū mongol et droit musulman

À l'exception d'al-Juvaynī, tous les auteurs musulmans ont relevé les incompatibilités entre certaines coutumes mongoles et la sharīĀ. Il est d'autant plus surprenant qu'Ibn Ārabshāh, qui situe son discours dans le cadre du droit musulman, n'ait pas dénoncé les interdits sur l'eau et

181. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme* : 224. Voir l'étude par Marie-Dominique Even et Rodica Pop sur les différentes associations linguistiques entre *töre*, désignant le mariage, la coutume, la règle, et l'État chez les populations mongoles bouriates et khalkhas dans Rodica Pop, *Le mariage chez les Mongols* : 9-10.

182. Carpin ; Rubrouck ; al-Juvaynī ; al-Jū zjā nī ; Ganjakec' i ; Akanc' i ; al-'Umarī ; al-Maqrizī ; Ibn Ārabshāh.

183 Voir infra.

l'abattage des animaux selon le rite islamique, les règles coutumières mongoles qui ont le plus frappé les musulmans. Il est vrai que sa préoccupation majeure était ailleurs : critiquer les procédures judiciaires du *yā rghū* mongol. La juridiction religieuse exercée par le juge dans le cadre de la *sharī‘a* constitue, sans aucun doute, le modèle de référence d'Ibn ‘Arabshā h quand il décrit les procédures des cours d'investigation chargées d'enquêter sur les «malversations» des fonctionnaires au service des pouvoirs mongoles. On peut, en effet, comparer le *yā rghū* mongol aux «cours des plaintes (*maz ā lim*)», qui étaient destinées à recevoir les réclamations au sujet des erreurs judiciaires, des dénis de justice et autres torts causés par les fonctionnaires ; cette justice était rendue par les autorités politiques ¹⁸⁵.

Dans la procédure juridique islamique, les preuves reposent sur la déposition (*shahā da*) des témoins et, de ce fait, la qualité de témoin est strictement réglementée. Ibn ‘Arabshā h décrit le système de témoignage dans le *yā sā* comme totalement contraire à la *sharī‘a*. Il cite en exemple la condamnation pour la fornication (*zinā*) qui peut être prononcée sur le témoignage d'un seul témoin alors que, selon le droit musulman, quatre témoins hommes sont nécessaires. Il écrit que le témoignage déposé sur «les hommes adultes» par certaines catégories de personnes (jeunes hommes, jeunes filles, femmes et esclaves), strictement réglementé dans l'islam, est également 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

184. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme*, note 2 : 760.

sont compétentes, la naissance par exemple ; le témoignage des jeunes hommes et des esclaves n'est valable qu'à l'intérieur de leur groupe social ; quant au témoignage des jeunes filles, il n'est même pas mentionné. En disqualifiant les témoins, Ibn ' Arabshā h récuse les procédures juridiques mongoles.

La sanction de l'adultère est également critiquée par Ibn ' Arabshā h. Dans l'islam, il est passible de l'une des peines les plus sévères, la lapidation¹⁸⁶, alors que, selon la loi mongole, il est sanctionné par «l'étranglement». Ibn ' Arabshā h fait sans doute référence à l'étouffement qui, avec la brisure des os, était la peine la plus pratiquée par les Mongols lorsque les condamnés appartenaient au clan gengiskhanide, dont il ne fallait pas verser le sang afin de leur permettre une survie d'ancêtres.

Il est vrai que l'on peut également supposer que la dénonciation, par Ibn ' Arabshā h, de la pratique judiciaire mongole vise, à travers elle, à critiquer la réalité timouride. En effet, les sources témoignent de l'adhésion de Tamerlan aux lois de Gengis-kahn pour administrer son empire et elles attestent de la persistance, sous Tamerlan et ses successeurs, d'un système pénal séparé (yā rghū), parallèle à la juridiction islamiques. Au yā rghū , la justice était rendue par un personnel spécialisé chargé de mettre la justice administrative en conformité avec la loi mongole¹⁸⁷. Quoi

185.Voir J.E. Nielsen, «al-Mazā lim», EI² VI : 925-927.

186.L' islam condamne toute forme de relations sexuelles en dehors des liens du mariage, mais la sanction est différente s'il s'agit d'une personne célibataire ou d'un esclave : dans ce cas, la sanction d'un tel délit est la flagellation.

187 Niz ā m al-Dī n Shā mī , éd. F. Tauer, *Histoire des conquêtes de Tamerlan intitulée, Zafamā ma, par Niz ā m uddī n Š ā mī* , vol. II : 88-89 ; John E. Woods, «Timur' s Genealogy», in M. Mazzaoui et V. Morreen (éd.), *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin Dickson*(University of Utah Press, 1990) : 101.

qu' il en soit, même si Ibn ' Arabshā h décrit les procédures timourides, le yā rghū à l' époque de Tamerlan étant héritier des pratiques mongoles, c' est bien la justice mongole qui est visée par l' auteur.

Règles coutumières contraires à la sharī ' a

La distinction entre le pur et l'impur - Les musulmans ont été frappés par les interdits sur l'eau. Al-' Umarī rapporte que, d'après «le yā sā ancien des Mongols», il était interdit de se tremper dans l'eau, sous peine de mort¹⁸⁸. Al-Maqrī zī , pour mieux montrer que les règles coutumières mongoles sont en désaccord total avec la loi islamique, déforme le récit d'al-' Umarī : «Il [Gengis-khan] leur enjoignit de porter leurs vêtements sans les laver [...], il leur défendit de dire qu'une chose est impure (*najis*), car il disait que toute chose est pure (*t ā hir*) et il ne faisait aucune distinction entre le pur et l'impur¹⁸⁹,»

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'était en vertu de cette croyance dans les esprits des morts, et dans les esprits de manière plus générale, qu'il était interdit, par respect pour eux, de se plonger dans l'eau des rivières, d'y laver les vêtements et la

188.Al-' Umarī , éd. : 9.

189.Al-Maqrī zī , éd. Bulaq : 358.

vaisselle¹⁹⁰, afin de ne pas polluer leurs lieux de résidence. L'interdit sur l'eau, en rapport avec les esprits qui y résidaient, se conjugait 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-Juvaynī et les sources latines précisent que ces interdits s'appliquaient au printemps et en été, époque où, très souvent, hommes ou bêtes tombaient 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, les morts et leurs familles. 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*¹⁹¹. Les sources médiévales occidentales décrivent les «idoles (*ydola*)¹⁹²» ou les

190. 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, voir Carpin, Rubrouck et al- Umarī .

191. 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, Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme* : 404. Certaines populations turkes 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) : 232-234 ; Patrick Garrone, *Chamanisme et islam en Asie centrale* (Paris : Jean Maisonneuve, 2000) : 149-150. Les Tatars Baraba (XVIII^e-XX^e s.) fabriquaient des figurines (*qongirchaq*) qu'ils nourrissaient, voir Frank J. Allen, «Varieties of Islamization in Inner Asia. The case of the Baraba Tatars, 1740-1917», in *En islam sibérien*, éd. Stéphane Duboignon, *Cahiers du Monde russe*, (2000) 41/2-3 : 256-260.

192. Carpin, III, 2, éd. : 36 ; trad. : 36.

«images de feutre des morts¹⁹³» qui étaient vénérées et nourries. Elles étaient placées des deux côtés de la tente ou sur des chariots qui étaient gardés par le chef des chamanes¹⁹⁴. Le monde des esprits étant perçu comme un monde d'affamés en quête de gibier humain, il fallait, par conséquent, nourrir les ongon afin de limiter leurs nuisances : maladie ou mort¹⁹⁵. Les Mongols considéraient, jusqu' à une époque récente, que la maladie survenait soit dans le cadre de l'échange entre les deux mondes — Roberte Hamayon la qualifie de «maladie-contrepartie» —, soit à la suite de la transgression d'un interdit, et c' était la «maladie-sanction», située, elle, dans le champ du désordre¹⁹⁶. Atteint par cette seconde forme de maladie et devenu la proie des esprits, le malade était écarté de son groupe. On mettait un signe sur sa demeure afin que personne ne s'en approche, laissant au chamane le soin de découvrir l'esprit qui, en dévorant le malade, se vengeait de lui.

La famille des morts, elle aussi, était 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 écartés du clan pendant une période variable, car ils pouvaient être porteurs des esprits responsables de la mort de leur parent. Al-Juvaynī écrit que, selon la loi et la coutume mongole (*dar yā sāl va adhī n-i mughū l*), si un homme tombait foudroyé, sa famille était écartée

193. Rubrouck, XXV, 9, éd. : 232 ; trad. Kappler : 146 ; Jackson/Morgan : 156.

194. Jean de Plan Carpin dit qu'on attachait ces idoles sur le lit d'un enfant malade : III, 2, éd. : 36 ; trad. : 36. Akanc' i : 289 décrit également le culte rendu à des idoles.

195. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme* : 415.

196. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme* : 408.

de sa tribu pendant trois ans ; s'il s'agissait d'un animal, la mise à l'écart durait plusieurs mois ¹⁹⁷.

Cette mesure touchait également ceux qui avaient assisté à la mort de quelqu'un ¹⁹⁸. Il revenait au chamane de purifier par des fumigations tout ce qui pouvait être porteur de maléfices : malades, familles des morts ainsi que les animaux et les objets qui leur appartenaient ¹⁹⁹. Les Mongols purifiaient également par le feu tout ce qui pénétrait à la cour du grand qan : hommes, bêtes et cadeaux, au cas où «ils auraient fait un sortilège et apporté du poison ou quelque maléfice ²⁰⁰»,

Bien entendu, l'idée de pureté chez les Mongols n'est pas comparable avec cette notion 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 réintroduit par Altan-khan au XVI^e siècle, n'eut aucun mal à imposer ses règles et ses rites purificateurs lorsqu'il devint la religion dominante en Mongolie ²⁰¹.

197. Al-Juvaynī, éd., vol. I : 162 ; trad., vol. I : 205.

198. Rubrouck, VIII, 3, éd. : 186 ; trad. Kappler : 103-104 ; Jackson/Morgan : 94. S'il s'agissait d'un adulte, la mise à l'écart était d'une année, dans le cas d'un enfant, elle durait une lunaison.

199. Carpin, III, 10, éd. : 42 ; trad. : 40-41 écrit : «Si le feu tombe du ciel sur les troupeaux ou sur les hommes [...], ou s'il leur arrive quelque accident [...] qui les fait se croire sous le coup d'une impureté ou d'un mauvais sort, il leur faut se faire purifier par les sorciers.»

200. Carpin, III, 10, éd. : 41-42 ; trad. : 40.

201. Sur les religions en Mongolie, voir W. Heissig, *The Religions of Mongolia* (Londres, 1980) ; bonne introduction à l'histoire de la Mongolie dans : C. R. Bawden, *The Modern History of Mongolia* (Londres et New York : Kegan Paul International, 1968).

Les interdits sur le versement du sang - La manière d'abattre les animaux, sans faire couler le sang, a également suscité la critique des musulmans, car cette pratique était contraire à l'abattage rituel dans l'islam. Seules les sources islamiques mentionnent cette manière de faire. Al-Juvaynī est le premier à écrire : «Au moment où les Mongols sont arrivés au pouvoir, ils ont fait un *yā sāl* de ne pas abattre les animaux selon le rite islamique²⁰².» Al-‘ Umarī précise : «Lorsqu'ils égorgent un animal, ils lui lient les pattes, ils percent son ventre, l'un d'entre eux introduit sa main jusqu'au cœur et il le serre jusqu'à ce que l'animal succombe ou bien il lui arrache le cœur²⁰³.»

Dans le système de représentations du chamanisme, afin de permettre la survie symbolique d'un animal, il ne faut pas verser son sang. Il est nécessaire de sauvegarder l'appareil respiratoire (*jūide*²⁰⁴) constitué de la tête, de la trachée, du cœur et des poumons, porteurs du souffle vital (*amin*). L'arrachage libère l'âme de manière 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 animal²⁰⁵. La description donnée par al-‘ Umarī, qui s'appuie vraisemblablement sur des informations orales, correspond parfaitement à la manière d'abattre l'animal selon le rite chamanique. Ces récits ne permettent pas d'affirmer que cette règle était imposée aux musulmans,

202. Al-Juvaynī, éd., vol. I : 163 ; trad., vol. I : 206.

203. Al-‘ Umarī, éd. : 8-9.

204. *Jūide* signifie «essentiel, principal, central», Marie-Dominique Even, *Histoire secrète*, note 34 : 255.

205. Chez les Bouriates, la force vitale de l'appareil respiratoire est conservée lors des sacrifices des animaux domestiques afin que le troupeau puisse être renouvelé, voir Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme* : 397.

comme on le voit encore écrit dans la production scientifique²⁰⁶. On peut en effet supposer que le yā sā mentionné par al-Juvaynī est destiné aux Mongols afin de leur interdire d'imiter les musulmans, hypothèse qu'al-ʿ Umarī confirme de manière implicite puisqu'il écrit : «Celui qui abat un animal comme les musulmans est égorgé²⁰⁷.»

La règle de l'exogamie - Les pratiques matrimoniales des Mongols ont été mal perçues par les chrétiens et par les musulmans, qui n'étaient pas en mesure de les situer dans leur contexte social. Jean de Plan Carpin constate qu'un homme peut épouser sa sœur par une autre mère et la veuve d'un frère aîné ou d'un parent proche²⁰⁸, tandis que Guillaume de Rubrouck écrit : «Au sujet de leurs mariages, vous saurez qu'ici nul ne prend femme s'il ne l'achète [...], ils peuvent épouser en même temps ou successivement deux sœurs [...], il arrive parfois que le fils épouse toutes les femmes de son père, à l'exception de sa mère²⁰⁹.» Ces témoignages sont corroborés par Ibn ʿ Arabshā h : «Les proches parents du mari [défunt] peuvent épouser la femme et ils se l'échangent à tour de rôle²¹⁰.»

Ces coutumes matrimoniales s'expliquent par l'exogamie, pratiquée soit par alliance avec la famille de la femme, soit par achat ou rapt, le cas le plus fréquent dans l'*Histoire secrète*²¹¹. Selon la règle de résidence patrilocale en vigueur chez les Mongols, les filles étaient destinées à vivre, au

206. Voir par exemple, Richard Foltz, «Ecumenical Mischief Under the Mongols», *Central Asiatic Journal* (1999) 43/1 : 44-45.

207. Al-ʿ Umarī , éd. : 9.

208. Carpin, II, 3, éd. : 33 ; trad. : 32-33.

209. Rubrouck, VII, 4, éd. : 185 ; trad. Kappler : 102 ; Jackson/Morgan : 91-92.

210. Ibn ʿ Arabshā h : 233.

loin, dans le clan du mari²¹². Après le mariage, la femme était donc en rupture avec son milieu d'origine. La coutume, qui voulait qu'après la mort du mari, l'un des fils, généralement le cadet, épouse les veuves de son père, autres que sa mère, avait pour fonction de restaurer la prise de possession originale de la femme afin de maintenir l'intégrité du clan et de son patrimoine. Le mariage avait en effet un triple intérêt : accroître la descendance, fournir de la main-d'œuvre, contracter, dans certains cas, une alliance ; il fallait donc maintenir les femmes du défunt mari dans le clan. Cette pratique sociale, bien entendu, était en désaccord complet avec la loi islamique²¹³.

CONCLUSION

Notre vision des prescriptions du *yā sā* est, nous l'avons vu, obscurcie par la distance qui sépare de l'époque de Gengis-khan la plupart des sources. Chez les auteurs musulmans, confrontés à un ordre politique et à une culture étrangers à l'islam, le *yā sā* a pris très vite une dimension mythique. Une source cependant, l'*Histoire secrète*, donne un éclairage central, quoique ténu, sur la notion de *yā sā* et sur son contenu. Les *jasaq* dont on trouve la mention dans ce texte, édictés par Gengis-khan, témoignent de la volonté du qan de transformer le système vindicatoire pré-impérial en un moyen d'exercer son pouvoir sur toute la société. Cette volonté se manifeste, entre autres, par l'imposition d'une rigoureuse discipline militaire à ses troupes et par l'instauration d'une instance

211.Chez les Bouriates pré-soviétiques, un simulacre de rapt permettait au pauvre de ne pas verser la compensation matrimoniale, Roberte Hamayon, «Mérite de l'offensé vengeur» : 114.

212.Rodica Pop, *Le mariage chez les Mongols* : 9-10.

213.Voir *supra* la discussion sur le mariage de Ghazan-khan avec la veuve de son père.

juridique supérieure, chargée de punir les délits dans tout l'empire. Mais c'est Möngke, le troisième successeur de Gengis-khan, qui a le mieux maîtrisé la direction de l'État mongol²¹⁴.

Les sources islamiques sur le *yā sā* (mo. cl. *jasaq*) et plus particulièrement les sources mameloukes du XV^e siècle, établissent rarement une distinction entre les règles qui relèvent de l'organisation et du fonctionnement de l'État (c'est le sens premier du terme *jasaq* en mongol), et les règles coutumières, ou *yosun*. Or, nous avons montré que cette distinction est importante puisque la source de validité n'est pas la même pour le *jasaq* et le *yosun* : dans le premier cas, c'est le pouvoir, dans le second la tradition. Cette confusion entre *jasaq* et *yosun*, qui n'est pas faite par les auteurs chrétiens, est à la source de la mythification de la loi mongole dans les pays d'Islam.

La vision du *yā sā* par les historiens mamelouks a varié entre le XIII^e et le XV^e siècle. Nous avons vu le rôle actif qu'a joué le *yā sā* dans la guerre idéologique à laquelle se livrèrent les Mamelouks bahrites et les Ilkhans de Perse. En revanche, pour les auteurs du XV^e siècle, le *yā sā* est perçu comme un ordre social mongol opposé à la *sharī'a* islamique : ils incorporent dans le *yā sā* nombre de coutumes qu'al-'Umarī avait distinguées des règles édictées par Gengis-khan. Dans son importante étude sur le *yā sā* dans le sultanat mamelouk, David Ayalon avait montré qu'al-Maqrīzī avait eu recours au concept de *yā sā* pour condamner le rôle, de plus en plus prédominant à son époque, du *ḥājjib* qui était chargé de la justice administrative²¹⁵. Al-

²¹⁴ Voir Thomas T. Allsen, «Guard and Government»; *Mongol Imperialism*; «Mongolian Princes and Their Merchant Partners».

²¹⁵ Voir David Ayalon, «The Great *Yā sa* (part C2) » : 107-156.

Maqrī zī prétendait, pour fonder cette thèse, que la *siyā sā* suivie par les sultans n' était qu' une forme du *yā sā* 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 *cadi*. Comme on l' a vu, la juridiction mongole, le *jarghū* , est, elle aussi, implicitement dénoncée par Ibn ' Arabshā h, lorsqu' il décrit les lois de Gengis-khan. Ainsi, al-Maqrī zī et Ibn ' Arabshā h accentuent fortement la tension entre le *yā sā* et la *sharī ' a*, ce qui n' était pas le cas d' al- ' Umārī qui disait simplement que beaucoup des préceptes de Gengis-khan n' étaient pas en conformité avec la loi islamique. Au XV^e siècle, la position de ces historiens mamelouks s' explique vraisemblablement par le contexte historique auquel les Pays du Levant venaient d' être confrontés : un nouveau «péril tatar», placé cette fois sous la houlette d' un Turc, Tamerlan, qui, bien qu' il soit musulman, se présentait comme le restaurateur de l' ordre gengiskhanide. Au XV^e siècle, le *yā sā* semble intériorisé dans la conscience de ces historiens, il est devenu, en quelque sorte, un argument cherchant à justifier la crainte de l' autre, le conquérant tatar venu d' Orient. Il y a peut-être aussi, chez ces historiens liés au sultanat mamelouk circassien, le désir de rejeter en bloc cette période sombre de l' histoire qui, finalement, a permis la fondation du sultanat mamelouk bahrite sous la houlette de Baybars. La manière dont Ibn Taghrī bridī présente ce dernier dans la notice biographique qu' il lui consacre dans ses *Nujū m* pourrait aller dans ce sens : «Toute la

conduite d' al-Malik al-Zā hir [Baybars] n' avait pour base que les usages des rois des Tartars, et les règlements (*al-ah kā m*) de Gengis-khan, connus sous les noms de *yasaq* et *tū rā* ²¹⁶.»

Mais le *yā sā* a-t-il été effectivement imposé avec rigueur aux populations musulmanes placées sous la domination mongole ? La manière dont il fut appliqué en Chine sous les Yüan (r. 1271-1368) pourrait éclairer la situation dans les pays d' Islam et permettre de formuler des hypothèses sur son rôle réel et la durée de son influence. Dans les sources chinoises, nous trouvons des documents qui font référence à l' application du *yā sā* . Ces citations ont été examinées par Paul Ch' en²¹⁷. Il constate que la majorité des références au *yā sā* concernent les intérêts de l'État : jugements d' affaires militaires et gestion du système des relais postaux (*yam*), ainsi que des délits moins graves comme, par exemple, la pratique de la magie, la vente de poison, la contrefaçon. L' analyse de ces citations montre que les peines ne s' appliquaient aux Chinois que lorsque les infractions concernaient les affaires de l'État. Paul Ch' en note qu' à partir de 1280 les références au *yā sā* sont en déclin, preuve qu' il est manifestement inadapté à la société sédentaire chinoise : les Yüan se tournent alors vers la culture juridique chinoise. Faute de disposer pour les pays musulmans d' une documentation aussi précise, il est cependant possible de proposer quelques hypothèses sur l' impact réel du *yā sā* dans les pays d' Islam.

On peut supposer que les prescriptions touchant aux intérêts de l'État, à la discipline militaire et à la gestion du système de contrôle dans l' empire s'imposaient à tous les sujets, même dans les

²¹⁶ *Nujū m*, vol. VII : 182.

territoires les plus éloignés de la capitale, Qaraqorum. Il est peu probable, en revanche, que les règles coutumières aient été imposées à l'ensemble des populations soumises. Elles sont liées, on l'a vu, au système de représentations du chamanisme. Al-Juvaynī rapporte un certain nombre d'anecdotes éclairantes sur l'application des règles coutumières dans les pays d'Islam. Il parle ainsi d'un musulman qui, ayant acheté un mouton au marché, revient chez lui, ferme bien toutes les portes de sa maison avant de l'égorger selon le rite islamique. Un Turc, qui l'avait suivi, s'introduit brutalement chez ce musulman et le conduit devant Ögödei, sous le prétexte que l'homme n'a pas respecté le *yā sā*. Après avoir réfléchi, le qan dit : «Ce pauvre homme a respecté les commandements de notre *yā sā* tandis que ce Turc les a transgressés²¹⁸», et c'est le Turc qui est mis à mort à «cause de sa mauvaise nature (*bad sī rat*)». Le récit d'al-Juvaynī est marqué par son caractère édifiant, mais il témoigne de l'indifférence des Mongols en matière religieuse, soulignée par toutes les sources, même celles qui leur étaient hostiles. Un principe du *yā sā* donnait d'ailleurs un statut équivalent à toutes les religions et visait à protéger tous les personnels religieux. En d'autres termes, il était permis de faire ce que l'on voulait chez soi du moment que cela ne portait pas atteinte à l'ordre de l'État. À la cour des qan, en revanche, il fallait respecter ces interdits, notamment ceux qui étaient en rapport avec les esprits, redoutés des Mongols. Le compagnon de

²¹⁷ Voir Paul Ch'en Heng-chao, *Chinese legal tradition under the Mongols* : p. 4-8.

²¹⁸ Al-Juvaynī, éd., vol. I : 163 ; trad., vol. I : 206.

Guillaume de Rubrouck manqua d'être exécuté parce qu'il avait heurté le seuil de la tente de Möngke. Il eut la vie sauve, mais il ne fut plus autorisé à pénétrer dans une demeure du qan²¹⁹.

En matière de loi privée, les peuples soumis étaient vraisemblablement régis par les principes locaux traditionnels, en territoire islamique par la *sharī'a* : elle n'a jamais été abolie par les pouvoirs mongols. 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 bien plus de traces dans les sources islamiques. Le *yā sā* était bien, pour les Mongols, une affaire d'État.

Qu'est devenu le *yā sā* après la chute de l'empire mongol ? Il est resté une référence, dans son acception large, mythique, pour les peuples turco-mongols désirant affirmer leur rattachement à Gengis-khan²²⁰. Il fut manifestement revendiqué à des fins politiques par Tamerlan et par nombre de dynasties qui fondèrent, en Asie centrale, leur légitimité à la fois sur l'islam et la culture de la steppe²²¹.

²¹⁹.Rubrouck, XXIX, 28, éd. : 262 ; 37, éd. : 265 ; trad. Kappler : 177, 179 ; Jackson/Morgan : 193-194, 196.

²²⁰.Sur les dynasties qui en Asie centrale ont recherché une légitimité gengiskhanide, voir Denise Aigle, «Le mythe créateur d'histoire», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, D. Aigle (dir.), *REMMM*, n° 89-90 (2000) : 7-38 ; «Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, D. Aigle (dir.), *REMMM*, n° 89-90 (2000) : 39-71, notamment la bibliographie présentée dans ces articles.

²²¹.Voir Béatrice Manz, «Tamerlane and the Symbolism of Sovereignty», *Iranian Studies* (1988) 21/1-2 : 105-122. Sur les enjeux du *yā sā* dans les problèmes de successions de Tamerlan, voir Béatrice Manz, «Temür and the Problem of a

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

Sources mongoles

Histoire secrète des Mongols. Chronique mongole du XIIIe siècle, traduit du mongol, présenté et annoté par Marie-Dominique Even et Rodica Pop, préface de Roberte N. Hamayon (Paris : Gallimard, 1994).

The Secret History of the Mongols, trad. Francis W. Cleaves (Harvard University Press : Cambridge, Massachusetts, 1982).

Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Ar un et Öljeitü à Philippe le Bel, éd. Antoine Mostaert et Francis Woodman Cleaves (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1962).

Rachewiltz, Igor de, *Index to the Secret History of the Mongols* (Bloomington : Indiana University, Uralic and Altaic Series, vol. 121, 1972).

Sources persanes

Al-Juvaynī [= Al-Juvaynī], *Tā rī kh-i Jahā ngushā* , éd. Muḥ ammad Qazvī nī (Leyde-Londres, 2 vol., 1912). [Réimpr. de l' édition de M. Qazvī nī à Téhéran en 1379sh/2000.]

Al-Juvaynī , *Tā rī kh-i Jahā ngushā* , trad. John Andrew Boyle, *The History of the World Conqueror* (Manchester, 2 vol. 1958).

Al-Jū zjā nī [= Al- Jū zjā nī], *Ṭ abaqā t-i Nā ṣ irī* , éd. W. Nassau Lees (Calcutta : Bibliotheca Indica, vol. XLIV, 1864).

Al-J Jū zjā nī , *Ṭ abaqā t-i Nā ṣ irī* , trad. H. G. Raverty, 2 vol. (Londres, 1881).

Rashī d al-Dī n [= Rashī d al-Dī n], *Jā mi' al-tawā rī kh*, éd. A.A. Alizade (Baku, vol. III, 1957).

Rashī d al-Dī n, *Jā mi' al-tawā rī kh*, éd. B. Karī mī (Téhéran, 2 vol., 1959).

Al-Vaṣ ṣ ā f [=Al-Vaṣ ṣ ā f], *Tajziyat al-amṣ ā r wa tazjiyat al-a' ṣ ā r* (Lith. Bombay, 1852).

Sources arabes

Ibn ' Arabshā h [= Ibn ' Arabshā h], *Liber Arabicus sive Fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum* [Fā kihāt al-khulafā ' wa muḥ ā kahā t al-z urafā '], éd. G. Freytag (Bonn, 1832).

Ibn Taghrī Birdī [=al-Nujū m], Abū I-Maḥ ā sin, *al-Nujū m al-zā hira fī muluk Miṣ r wa l-Qā hira*, Le Caire, 1930-1956, vol. VII.

Al-Kutubī , *Wafā t al-wafayā t*, éd. Iḥ sā n ' Abbā s (Beyrouth, 1973, vol. I).

Al-Maqrī zī [= Al-Maqrī zī], *al-Mawā ' iz wa l-i' tibā r fī dhikr al-khiṭ ā ṭ wa l-ā thā r*, éd. Boulaq, 1270h. [Réimpr. Beyrouth ca. 1970.]

Conqueror's Legacy», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1998) 3/8 : 21-41 et John E. Woods, «Timur' s Genealogy» : 85-125.

Al-' Umaiī [= Al-' Umaiī], *Das Mongolische Weltreich : al-' Umaiī ' s Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masā lik al-abs ā r wa mamā lik al-amš ā r*, éd. Klaus Lech (Wiesbaden : Asiatischen Forschungen, vol. 14, 1968).

Sources syriaques

Bar Hebraeus [= Bar Hebraeus], *Maktebonûth Zabhnê*, éd. Paul Bedjan (Paris : Maisonneuve, 1890).
Bar Hebraeus, *Maktebonûth Zabhnê*, trad. Ernest A. Wallis Budge, *The Chronography of Gregory Abû' l-Faraj, 1225-1286*, 2 vol., I : traduction anglaise ; vol. II : reproduction texte syriaque, fac-similé (Londres, 1932). [Réimpr., Amsterdam, 1976.]

Sources arméniennes

Akanc' i [= Akanc' i], *History of the Nation of the Archers* [T' at' arac' Patmut' iwnk'], éd. et trad. Robert P. Blake et Richard N. Frye, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 12/3-4 (1949) : 269-443.
Ganjakec' i [= Ganjakec' i], [Patmut' iwnk' Hayoc'], trad. partielle John A. Boyle, «Kirakos of Ganjak on the Mongols», *Central Asiatic Journal* 8, (1963) : 200-211. [Réimpr. dans John Andrew Boyle, *The Mongol World Empire 1206-1370*, Londres, Variorum Reprint, 1977.]

Sources latines

Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l' empire mongol*, trad. Claude et René Kappler (Paris : Payot, 1985).
Guillemus de Rubruc [=Rubrouck], *Itinerarium*, in *Sinica Franciscana*, vol. I, éd. P. Anastasius Van den Wyngaert (Quarrachi-Firenze : Apud Collegium S. Bonaventurae, 1929), 164-332.
Iohannes de Plano Carpini [=Carpin], *Ystoria Mongalorum*, in *Sinica Franciscana*, vol. I, éd. P. Anastasius Van den Wyngaert (Quarrachi-Firenze : Apud Collegium S. Bonaventurae, 1929), 27-143.
Jean de Plan Carpin, *Histoire des Mongols*, trad. Dom Jean Becquet et Louis Hambis (Paris : Adrien Maisonneuve, 1965).
Lupprian, K.E., *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschen im 13. Jahrhundert* (Rome : Studi et Testi 291, 1981).
Meyvaert, Paul, «An Unknown Letter of Hulagu, II-Khan of Persia, to King Louis IX of France», *Viator* 11 (1980) : 245-259.
The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253-1255, trad. Peter Jackson et David Morgan (Londres : Hakluyt Society, 1990).

Sources en ancien français

Marco Polo, *Le Devisement du monde*, éd. sous la direction de Philippe Ménard, t. II *Traversée de l' Afghanistan et entrée en Chine*, éd. Jeanne-Marie Boivin, Laurenced Harf-Lancner et Laurence Mathey-Maille (Paris : Droz, 2003).

ÉTUDES

- Aigle, Denise, «Le mythe créateur d' histoire», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, dir. D. Aigle, *REMMM*, 89-90 (2000) : 7-38.
- _____, «Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, dir. D. Aigle, *REMMM*, 89-90 (2000) : 39-71.
- Allen, Frank J., «Varieties of Islamization in Inner Asia. The case of the Baraba Tatars, 1740-1917», in *En islam sibérien*, éd. Stéphane Dudoignon, *Cahiers du Monde russe*, 41/2-3 (2000) : 245-262.
- _____, «Historical Legends of the Volga-Ural Muslims concerning Alexander the Great, the City of Yelabuga and Bâchmân Khân», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, dir. D. Aigle, *REMMM*, 89-90 (2000) : 89-107.
- Allsen, Thomas T., «Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Möngke 1251-59», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46/2 (1986) : 495-521.
- _____, *Mongol Imperialism: the Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands* (Berkeley : University of California, 1987).
- _____, «Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200-1260», *Asia Major*, 2/2 (1989) : 83-126.
- _____, «The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China», in *The Cambridge History of China. vol. 6, Alien regimes and border states, 907-1368*, éd. Herbert Franke et Denis Twitchett, p. 321-413. (Cambridge : Cambridge University Press, 1994).
- _____, «Sharing out the Empire : Apportioned Lands under the Mongols», in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink, p. 172-190. (Curzon : Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2001).
- _____, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia* (Cambridge : Cambridge University Press, 2001).
- Amitai-Preiss, Reuven, «In the Aftermath of ' Ayn Jā lū t : The Beginnings of the Mamlū k- Ī khā nid Cold War», *al-Masā q* 10 (1990) : 1-21.
- _____, «An Exchange of Letters in Arabic between Abay a Ī khā n and Sultan Baybars (A.H. 667/A.D. 1268-69) », *Central Asiatic Journal* 38/1 (1994) : 11-33.
- _____, «Evidence for the Early Use of the Title Ī khā n among the Mongols», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1991) I/3 : 353-361.
- _____, *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ī khā nid War, 1260-1281* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).
- _____, «Ghazan, Islam and Mongol Tradition : A View From the Mamlū k Sultanate», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIX/1 (1996) : 1-10.

- _____, «Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Amitai-Press, Reuven & David Morgan, p. 57-72. (Leyde : Brill, 1999).
- _____, «Turko-Mongolian Nomads and the *iqṭ ā* ' System in the Islamic Middle East (ca 1000-1400 AD)», in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink, p. 152-171. (Curzon : Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2001).
- _____, « ' Ayn Jā lū t Revisited», *Tarih* (1992) 2 : 119-150.
- Anderson, J.N.D., «Homicide in Islamic Law», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XIII/4 (1951) : 811-828.
- Aubin, Françoise, «Mongolie (histoire)», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, p. 656-684, Paris, 1974 [3^e éd. en 1989].
- _____, «Les sanctions et les peines chez les Mongols», in *La peine. Punishment*, p. 242-293. (Bruxelles : De Boeck Université, 1991).
- Ayalon, David, «The Great *Yā sa* of Chingiz Khā n, A Re-examination. Preface», *Studia Islamica* 33 (1971) : 97-140 (part A, The Basic Data in the Islamic Sources on the *Yā sa* and on its Contents). [Réimpr. in *Outsiders in the Lands of Islam : Mamluks, Mongols and Eunuchs*, Variorum Reprints, Londres, 1988.]
- _____, «The Great *Yā sa* of Chingiz Khā n, A Re-examination. Preface», *Studia Islamica* 38 (1973) : 107-156 (part C2, al-Maqrī zī ' Passage on the *Yā sa* under the Mamlū ks). [Réimpr. in *Outsiders in the Lands of Islam : Mamluks, Mongols and Eunuchs*, Variorum Reprints, Londres, 1988.]
- Barfield, Thomas J., *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to ad 1757* (Cambridge Mass. & Oxford UK : Blackwell, 1989).
- _____, «Steppe Empires, China and the Silk Route : Nomads as a Force in International Trade and Policies», in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink, p. 234-248. (Curzon : Curzon-IIAS Asian Studies Series, 2001).
- Basilov, Vladimir N., *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazaxtana* (Moscou : Nauka, 1992).
- Bawden, C. R., *The Modern History of Mongolia* (Londres et NewYork : Kegan Paul International, 1968).
- Beffa, Marie-Lise, «Le concept de tänggäri, «ciel», dans l' Histoire secrète des Mongols», *Études mongoles et sibériennes* 24 (1993) : 215-236.
- Bira, Shira, «Historiography among the Mongols», in *History of Civilisations of Central Asia, vol. IV, part 2, The age of the achievement : A.D. 750 to the end of the fifteenth century*, p. 156-160. (Paris : Unesco Publishing, 2000).
- Boyle, John Andrew, «Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages», *Folklore* 83 (1972) : 177-193. [Réimpr. in *The Mongol World Empire 1206-1370*, Variorum Reprints, Londres, 1977.]
- Broadbridge, Anne F., «Mamluk Legitimacy and Mongols : The Reigns of Baybars and Qalā wū n», *Mamluk Studies Review* 5 (2001) : 91-118.

- Ch' en Heng-chao, Paul, *Chinese legal tradition under the Mongols. The code of 1291 as reconstructed* (Princeton : Princeton University Press, 1979).
- Cleaves, Francis W., «The Memorial for Presenting the Yuan shih», *Asia Major* 1 (1988) : 59-69.
- Chrestomathie arabe = Sacy, Silvestre de, *Chrestomathie arabe ou Extrait de divers écrivains arabes, tant en prose qu' en vers*, tome II, p. 157-190.(Paris : Imprimerie royale, 1826). [voir Sacy, Silvestre].
- DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde* (The Pennsylvania State University Press : University Park, 1994).
- Doerfer, Gerhard [= Doerfer], *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, 4 vol. (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1963-1975).
- Endicott-West, Elizabeth, *Mongolian Rule in China. Local Administration in the Yuan Dynasty* (Cambridge Mass. : Harvard University Press, 1989).
- _____, «Merchant Associations in Yüan China : The Orto», *Asia Major* 2/2 (1989) : 127-154.
- _____, «Notes on Shamans, Fortune-Tellers and Yin-Yang Practitioners and Civil Administration in Yüan China», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan, p. 224-237. (Leyde : Brill, 1999).
- Fletcher, Joseph F., «The Mongols : Ecological and Social Perspectives», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/1 (1986) : 1-35.
- Foltz, Richard, «Ecumenical Mischief Under the Mongols», *Central Asiatic Journal* 43/1 (1999) : 42-69.
- Franke, Herbert, «The forest peoples of Manchuria : Kitans and Jurchens», in *The Cambridge History of the Early Inner Asia*, éd. Denis Sinor, p. 400-423. (Cambridge : Cambridge University Press, 1990).
- Garrone, Patrick, *Chamanisme et islam en Asie centrale* (Paris : Jean Maisonneuve, 2000).
- Golden, Peter B., «Imperial ideology and the sources of political unity amongst the pre-cinggisid nomads of the western Eurasia», *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 2 (1981) : 37-76.
- _____, «Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia», *Central Asiatic Journal* 42/2 (1998) : 180-237.
- Hamayon, Roberte, «Mérite de l' offensé vengeur, plaisir du rival vainqueur. Le mouvement ascendant des échanges hostiles dans deux sociétés mongoles», in *La Vengeance. Études d' ethnologie, d' histoire et de philosophie, vol. II, Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, éd. Raymond Verdier, p. 107-140. (Paris : Ed. Cujas, 1980).
- _____, «Pragmatisme et ritualisation dans le chamanisme», in *Essais sur le rituel, II*, dir. Anne-Marie Blondeau et Kristofer Shipper, p. 149-169. (Peters, Louvain-Paris, 1988).
- _____, *La chasse à l' âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre : Société d'ethnologie, 1990).
- _____, «Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique : quel support d' identité pour les Bouriates post-soviétiques ? », *Études mongoles et sibériennes* 27 (1996) : 327-355.

- Haider, Mansura, «The Mongolian Traditions and their Survival in Central Asia (XIV-XV Centuries) », *Central Asiatic Journal* 28/1-2 (1984) : 57-79.
- Heissig, W., *The Religions of Mongolia* (Londres, 1980).
- Hung, William, «The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols*», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14 (1951) : 433-492.
- Irwin, Robert G., «What the Partidge Told the Eagle : A Neglected Arabic source on Chinggis Khan and the Early History of the Mongols», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan, p. 5-11. (Leyde : Brill, 1999).
- Jackson, Peter, «William of Rubruck : A Review Article», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1987) : 92-97.
- _____, «From Ulus to Khanate : The Making of the Mongol States, c. 1220-c. 1290», in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan, p. 12-38. (Leyde : Brill, 1999).
- _____, «The Mongol Empire, 1986-1999», *Journal of Medieval History* (2002) 26/2 : 189-210.
- Jagchid, Sechin et Heyer, Paul, *Mongolia' s Society and Culture* (Boulder : Folkestone, 1979).
- Lambton, Ann K.S., *Continuity and Change in Medieval Persia* (Londres : Tauris, 1988).
- Lessing, Ferdinand D. [=Lessing], *Mongolian-English Dictionary* (Berkeley/Los Angeles : University of California Press, 1960).
- Ma' dankan, Ma' ş ū me, *Bi-yā sā rasī dagā n* (Téhéran : Iran University Press, 1996).
- _____, «Yā sā dar ' ahd-i Ī lkhā niā n», *Ma' ā ref* 9/1 (1371sh) : 3-14.
- Manz, Béatrice, «Tamerlane and the Symbolism of Sovereignty», *Iranian Studies* 21/1-2 (1988) : 105-122.
- _____, «Temür and the Problem of a Conqueror' s Legacy», *Journal of the Royal Asiatic Society* 3/8 (1998) : 21-41.
- Morgan, David O., «The Mongol Empire : A Review Article», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44 (1981) : 121-125.
- _____, *The Mongols* (Oxford : Blackwall, 1986).
- _____, «The ' Great Yā sā of Chingiz Khā n' and Mongol Law in the Ī lkhā nate», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49/1 (1986) : 163-176.
- Poliak, A. N., «The influence of Chingiz-Khā n' s Yā sa upon the General Organization of the Mamlū k State», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4 (1942) : 862-876.
- Pop, Rodica, *Le mariage chez les Mongols. Rites et textes*. (Thèse de doctorat EPHE, sous la direction de R. N. Hamayon, Sorbonne, Paris, 2001).
- Rachewiltz, Igor de, «Some Remarks on the Dating of *The Secret History of the Mongols*», *Monumenta Serica* XXIV (1965) : 185-205.
- _____, «Some Remarks on the Ideological Foundation of Chinggis khan' s empire», *Paper on Far Eastern History*, vol. 7 (1973) : 21-36.
- _____, «Some Reflections on Cinggis Qan' s jasay », *East Asian History* 6 (1993) : 91-104.

- Ratchnevsky, Paul, «Sigi-Qutuqu, ein mongolische Gefolgsmann im 12.-13. Jahrhundert», *Central Asiatic Journal* X/2 (1965) : 87-120.
- _____, «Die Yasa (Jasaq) Cinggis-khans und ihre Problematik», *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients* 5: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker (Berlin : Akademie-Verlag, 1974), 471-487.
- _____, *Cinggis-khan sein Leben und Wirken* (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1983). [Trad. anglaise par Thomas N. Haining, *Gengis Khan. His Life and Legacy* (Oxford & Cambridge Mass. : Blackwell, 1991)]
- _____, «Die Rechtsverhältnisse bei den Mongolen im 12.-13. Jahrhundert», *Central Asiatic Journal* 31 (1987) : 64-111.
- _____, «Jurisdiction, penal Code, and cultural Confrontation under Mongol-Yüan Law», *Asia Major* 6 (1993) : 161-179.
- Riasanovsky, Valentin A., *Fundamental Principles of Mongol Law* (Bloomington : Indiana University Publications : Uralic and altaic Series, vol. 43, 1937). [2^e éd. 1965.]
- Ricci = *Dictionnaire français de la langue chinoise* (Institut Ricci : Kuangchi Press, 1994).
- Sacy, Silvestre de, *Chrestomathie arabe ou Extrait de divers écrivains arabes, tant en prose qu' en vers*, tome II, p. 157-190. (Paris : Imprimerie royale, 1826). [voir *Chrestomathie arabe*].
- Schacht, Joseph, *Introduction au droit musulman* (Paris : Maisonneuve & Larose, 1983). [Première édition : *An Introduction to the Islamic Law*, (Oxford : Oxford University Press, 1964)].
- Smith, John M., «The Mongols and World-Conquest», *Mongolica* (1994) 5 : 206-214.
- Thesaurus Syriacus* [= *Thesaurus Syriacus*], éd. R. Payne Smith (Hidelsheim/New York : Georg Olms Verlag, 1981) [1^{re} éd., 1879-1901.]
- Togan, Isenbike, *Flexibility and Limitation in Steppe Formations : the Kerait Khanat and Chinggis Khan* (Leyde : Brill, 1998).
- Vladimirtsov, Boris, *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade* (Paris : Adrien Maisonneuve, 1948).
- Vernadsky, G., «Juwaini' s Version of Chingis Khan' s yasa», *Annales de l' Institut Kondakov*, XI (1940) : 33-45.
- Woods, John E., «Timur' s Genealogy», in *Intellectual Studies on Islam. Essays Written in Honor of Martin Dickson*, éd. M. Mazzaoui et V. Moreen (University of Utah Press, 1990) : 85-125.