



Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ANNA&ID_NUMPUBLIE=ANNA_595&ID_ARTICLE=ANNA_595_0971

Loi mongole vs loi islamique. Entre mythe et réalité

par Denise AIGLE

| Éditions de l'EHESS | *Annales. Histoire, Scienc*

Loi mongole vs loi islamique

Entre mythe et réalité

Denise Aigle

La figure de Gengis-khan, conquérant impitoyable, est associée à celle d'un législateur. Il aurait promulgué, en 1206, un « grand code de loi », ou *yasa*, d'une extrême sévérité. Les conquêtes mongoles, pour leur part, ont laissé une image plus que terrifiante, tant en Occident que dans les pays d'Islam. Assimilés aux peuples de Gog et Magog de la Bible et du Coran, ces nomades de la steppe ont établi, pendant un siècle et demi environ, une domination sur des pays de vieilles traditions sédentaires qui a marqué une rupture dans l'histoire de l'Eurasie¹. Il n'est donc pas étonnant qu'un mythe se soit rapidement développé autour du « grand *yasa*² » de Gengis-khan, qui aurait été imposé aux populations tombées sous sa coupe.

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

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

2 - Le terme apparaît, dans les sources islamiques, sous des graphies différentes : *yasaq*, *gasaq*, *yasaq*, *yasa*. Voir l'importante notice « *Yāsāq* » dans GERHARD DOERFER, *1^{er} rkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963-1975, vol. IV, n° 1789. Nous avons adopté la forme *jasaq* lorsqu'il s'agit de sources en mongol classique (m. c.) et *yasa* lorsqu'il s'agit de sources en persan et en arabe, car c'est sous cette forme que le terme apparaît le plus souvent. Pour la translittération des mots arabes et persans, nous suivons le système de la revue *Arabica* ; pour les termes chinois, nous avons adopté le système Wade qui est utilisé dans le *Dictionnaire fran*

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

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

Les origines de la confusion

Le sultanat mamelouk face à la menace mongole

La prise de Bagdad par Hülegü, en 1258, suivie de la mise à mort du calife abbasside, fut perçue comme le plus grand cataclysme qu'ait connu l'islam. Möngke (r. 1251-1259), le troisième successeur de Gengis-khan, avait chargé son frère Hülegü (m. 1265) de mettre en œuvre les coutumes (*rusum va yusun*)⁴ et la loi (*yasa*) de Gengis-khan dans les territoires situés « de l'Oxus à l'Égypte⁵ ». En décembre 1259, les armées de Hülegü s'installèrent dans le nord de la Syrie, mais elles ne purent pénétrer plus avant car leur progression fut arrêtée à 'Ayn Ğālūt, le 3 septembre 1260, par le sultan mamelouk al-Malik al-Muzaffar Quṭuz et par Baybars, son commandant militaire⁶. L'échec des troupes mongoles à 'Ayn Ğālūt a fixé des zones d'influences : les Mamelouks dominaient les pays du Levant tandis que, de l'autre côté du désert syrien, les Ilkhans, les Mongols d'Iran, tenaient la

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

3 - Sur ce terme, voir G. DOERFER, *Türkische...*, vol. I, *op. cit.*, n° 408.

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

5 - RAŠĪD AL-DĪN, *Gami' al-tawārīḥ*, Baku, A. A. Alizade, 1957, vol. III, p. 23.

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

Mésopotamie, le cœur du *dar al-islam* abbasside. L'hostilité entre Mamelouks et Ilkhans dura plus de soixante ans, jusqu'à la signature d'un traité de paix en 1323⁷. Pendant toute cette période, ces deux puissances rivales se livrèrent à une véritable guerre idéologique : le *yasa* en fut un élément majeur.

En 1268, l'Ilkhan Abaqa (r. 1265-1282) envoya à Baybars une lettre dans laquelle il expliquait que la désunion au sein de la famille impériale avait été la cause de la défaite mongole à 'Ayn Ġālūt. Maintenant, disait-il, tous les princes mongols sont convenus de mettre en œuvre les ordres (*farman*) et les *yasa* de Gengis-khan et du grand khan Qubilai (r. 1260-1294)⁸. Dans sa réponse à Abaqa, Baybars proclama : « Notre *yasa* est supérieur à celui de Gengis-khan. Dieu nous a donné de régner sur quarante rois⁹. » Nul doute que Baybars utilisait ici le terme *yasa* dans le sens de sharia¹⁰. Il n'est pas étonnant que ces menaces ilkhanides sur les pays du Levant aient conduit les musulmans à percevoir le *yasa* mongol comme un ensemble de lois en désaccord avec l'islam qui resta en vigueur même après la conversion officielle de l'Ilkhan Ghazan-khan à l'islam en 1295.

Aussitôt converti, Ghazan-khan avait pris le titre de *Padisah al-islam* (roi de l'islam) manifestant ainsi son ambition d'assurer la direction du monde musulman. Il invoqua des motifs religieux pour justifier sa première invasion de la Syrie, en décembre 1299¹¹. Il accusait les Mamelouks d'avoir fait des incursions en territoire ilkhanide, à Mardīn, où ils avaient commis des turpitudes : il y aurait eu pendant le mois de ramadan des orgies avec des filles de musulmans (*duhtaran-i musulmanan*) et des beuveries dans les mosquées¹². Cette mission lui avait été confiée par une fatwa « des imams de la religion et des ulémas de l'islam » ; Ghazan-khan se posait ainsi en protecteur de l'islam.

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

7 - Sur la période de guerre entre Ilkhans et Mamelouks, voir REUVEN AMITAI-PREISS, *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid war, 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

8 - *Id.*, « An exchange of letters in Arabic between Abaqa Īlkhān and sultan Baybars (A. H. 667/A. D. 1268-1269) », *Central Asiatic journal*, 38, 1, 1994, pp. 11-33, ici pp. 28-30.

9 - *Ibid.*, p. 30.

10 - Voir la discussion sur le sens, dans cette lettre, du terme *yasa* dans *ibid.*, p. 31 ; ANNE F. BROADBRIDGE, « Mamluk legitimacy and Mongols: the reigns of Baybars and Qalāwūn », *Mamluk studies review*, 5, 2001, pp. 91-118, ici pp. 108-109.

11 - Chronologie et les trois invasions de Ghazan-khan en Syrie dans JEAN MICHOT, *Ibn Taymiyya. Lettre à un roi crois* 216yon, Tawhid, 1995, pp. 35-62.

12 - RAŠĪD AL-DĪN, *Tārīḫ-i mubarak-i Ġazan*, éd. par Karl Jahn, Londres, 1940, p. 124.

13 - *Ibid.*, p. 125.

14 - *Id.*, *Gami' al-tawārīḫ*, op. cit., p. 251.

15 - REUVEN AMITAI-PREISS, « Ghazan, Islam and Mongol tradition: a view from the Mamluk sultanate », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, LIX/1, 1996, pp. 1-10, ici pp. 3-4.

Devenu *Padisah al-islam*, Ghazan-khan était sans doute convaincu qu'il n'y avait aucune incompatibilité à gouverner selon le *yasa*, tout en s'attachant à faire appliquer la sharia. C'est le sens du message qu'il fit lire à la grande mosquée de Damas, le 2 janvier 1300: « Nous avons appris que les souverains d'Égypte et de Syrie [...] ne sont plus attachés aux prescriptions de l'islam [...], chacun d'eux a pris pour règle manifeste de conduite d'opprimer le peuple et d'étendre des mains criminelles contre ses femmes [...]. Notre zèle pour l'honneur de la religion, notre ferveur pour l'islam, nous ont alors incité à marcher contre ce pays pour mettre fin à cette oppression [...], afin de nous conformer à l'ordre divin¹⁶. »

La conversion de Ghazan-khan à l'islam avait fait grand bruit dans l'Orient musulman, et la population de Damas, victime des exactions de la classe dirigeante mamelouke, était prête à pactiser avec les Mongols. C'est dans ces circonstances qu'Ibn Taymiyya (1263-1328), le célèbre théologien hanbalite, sentant le danger que pouvait courir l'islam si les Ilkhans s'emparaient de la Syrie, prit la tête de la résistance. Il tenta de convaincre les musulmans de mener le jihad contre ces

entre les décrets impériaux, le *jasag*, et la coutume, le *yosun*. Dans l'*Histoire secrète*, le terme *jasag* est invariablement employé dans le sens de loi d'un souverain dans l'exercice de son autorité (« Acérée fut la loi de Gürbesü notre reine²⁰ »), de précédent légal, de règle dont la transgression expose à une peine sévère. En mongol, le mot *jasagla-* signifie agir selon la loi, administrer, gouverner²¹; le *jasag* est donc clairement un terme en rapport avec les règles qui permettent d'administrer l'État²². Le terme *yosun*, quant à lui, apparaît vingt-deux fois dans l'*Histoire secrète*²³ pour exprimer une manière de faire ou un usage. La source de validité du *jasag* et celle du *yosun* ne sont donc pas les mêmes. Dans le premier cas, il s'agit du pouvoir du chef qui édicte la loi, dans le second, la validité émane de la tradition. En dehors de l'*Histoire secrète*, on trouve la première

Al-Ġuvaynī explique la manière dont Gengis-khan a légiféré : « En accord avec sa propre opinion [*ray*], [Gengis-khan] a établi une loi [*qanun*²⁷] pour chaque occasion [*kar*], une règle [*dastur*] pour chaque circonstance [...], une peine légale [*ḥadd*²⁸] pour chaque crime [*gunah*] [...]. Ces *yasa* et ces *aḥkam* [décrets] étaient enregistrés sur des rouleaux qu'on appelait *yasa-nama-yi buzurg*²⁷ [Grand Livre du *yasa*]. » Dans l'esprit d'al-Ġuvaynī, le *yasa* concerne clairement les affaires de l'État (*qanun*), mais il l'associe de manière implicite à une loi à connotation religieuse, puisqu'une infraction est sanctionnée par une peine légale, *ḥadd*, terme emprunté au vocabulaire du droit musulman²⁸. Ailleurs dans sa chronique, al-Ġuvaynī utilise le terme *yasa* pour désigner les coutumes mongoles en lui associant souvent un autre mot, par exemple *ḥukm* (décret), *adʿn* ou *yusun* (coutume). Il lui arrive également de mentionner un interdit coutumier sans utiliser le terme *yasa*.

Dans les sources arabes, l'ambiguïté dans l'emploi du terme *yasa* est encore plus nette. Al-ʿUmarī (m. 1349) dresse une liste des *yasa* de Gengis-khan qui, enfreints, sont passibles de la peine capitale, et une liste des coutumes (*adab*) mongoles. Mais il inclut des règles coutumières dans la liste des *yasa*, tels les interdits sur l'eau et l'abattage des animaux²⁹. Taqī al-Dīn ʿAbd l-ʿAbbās Aḥmad al-Maqrīzī (m. 1442) reproduit dans ses *Ḥiṭaṭ*³⁰ la liste établie par al-ʿUmarī, mais son exposé sur le *yasa* est polémique. Le dessein d'al-Maqrīzī étant de démontrer le caractère anti-islamique du *yasa*, il corrige le texte d'al-ʿUmarī en attribuant à Gengis-khan la paternité de ce qu'il considère comme des « lois ». Il use pour les introduire de termes du vocabulaire juridique islamique : « Gengis-khan fit une loi (*saraʿa*) » ; « il édicta comme précepte (*saraṭa*) » ; « il ordonna (*alʿama*) » ; « il interdit (*manaʿa*) ». Les interdits qui, sous la plume d'al-ʿUmarī, n'étaient que des coutumes mongoles, sont ainsi présentés comme des lois instaurées par Gengis-khan.

En revanche, aucune confusion n'apparaît entre le *yasa* et le *yusun* dans les sources latines et chinoises. Le franciscain Jean de Plan Carpin parle des lois et des ordonnances (*leges et statuta*) promulguées par Gengis-khan, qu'il distingue des coutumes et des pratiques ancestrales (*traditiones*) des Mongols³¹. Dans les sources chinoises, le terme *jasaq* associé à *yeke* (grand) n'apparaît que deux fois : dans le *Yuan-shih*, la chronique historique officielle de la dynastie des Yüan³², dans laquelle

27 - *Ibid.*, p. 17.

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

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

30 - AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawaʿiḏ wa l-iʿtibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa l-aṭār*, 2 vol., Bulāq, 1270h/1854, pp. 357-359.

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

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

en matière de gestion de l'État, de règles militaires, d'échanges diplomatiques, de justice et de rapports entre tribus. Il postula que le *yasa* avait été promulgué au *Cour-ilt* de 1206, alors que ni l'*Histoire secrète* ni les sources médiévales les plus fiables ne mentionnent ce fait. Pétis de la Croix a le mérite de ne pas porter de jugements de valeur quant aux préceptes qu'il décrit, mais il les interprète souvent à l'aune de la culture occidentale. La plupart des sources, latines et arabes, font allusion à la corvée en période de guerre, en particulier pour les femmes³⁸. Il glose ainsi cette règle : « Pour bannir l'oisiveté dans ses États, il imposa à tous ses Sujets la nécessité de servir le public en quelque chose. Ceux qui n'alloient pas à la guerre étoient obligés dans certains tems de travailler à des ouvrages publics gratuitement, & ils employoient un jour de la semaine au service particulier du Prince³⁹. » Dans le chapitre IV : « Description d'une diète mongole qu'ils appellent *Cour-ilt*. Établissement des *yassa*, c'est-à-dire des Loix Mogols », Pétis de la Croix commente enfin la décision de Gengis-khan d'imposer un code de lois : « N'ignorant pas que l'établissement des Loix est le principal devoir d'un Souverain, il ne manqua pas de déclarer qu'aux anciennes Loix du Païs, il jugeait à propos d'en ajouter de nouvelles qu'il vouloit qu'on observât [...]; après les saluts, on commença à lire les *yassa*⁴⁰. »

La faiblesse de l'étude de Pétis de la Croix est due à son manque de recul critique par rapport aux textes. Il ne tient compte ni de la chronologie des sources ni de leur provenance, mettant ainsi tous les témoignages sur le même plan. Par ailleurs, n'ayant aucune connaissance du système de représentations des Mongols quant à leurs croyances religieuses, il ne peut interpréter correctement la règle coutumière qui interdisait de se plonger dans l'eau par crainte d'attirer la foudre. Il en donne une explication pour le moins naïve : « Le tonnerre dans l'ancien Mongolistan & d'autres Païs voisins étoit si redouté des Mogols [...], qu'ils se jetaient dans les lacs et les rivières et beaucoup se noyaient. Gengis-khan voyant que cette peur lui faisait perdre des soldats, leur interdit de se baigner ou de faire des ablutions, ou de laver leurs vêtements⁴¹. »

Au XVIII^e siècle, certains historiens furent tentés par des perspectives plus larges que celles de l'érudition : ils aspiraient à traiter des civilisations en général. Voltaire est représentatif de ce courant, lui qui, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, exprimait son ambition de renouveler le genre historique en choisissant parmi les événements « ceux qui tiennent aux mœurs et à l'esprit du temps⁴² ». Il faut concilier, disait-il, la connaissance de la nature humaine, « dont le fond est partout le même⁴³ », et celle de la diversité des coutumes. Il aspirait à

38 - Jean de Plan Carpin, par exemple, ne considère pas l'accomplissement de ces tâches comme des *yasa*, alors qu'al-Maqrīzī, lui, en fait un précepte du *yasa*.

39 - PÉTIS DE LA CROIX, *Histoire du grand Genghiscan*, op. cit., p. 104.

40 - *Ibid.*, p. 98. Le passage sur le *yasa* se trouve aux pages 98-110.

41 - *Ibid.*, p. 108.

42 - VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, éd. par René Pomeau, Paris, Bordas, 1990, vol. II, p. 731.

43 - *Ibid.*, vol. II, p. 314.

saisir, à partir des mœurs, l'esprit des hommes, persuadé que les idées déterminaient les modes de vie. Son chapitre sur les Mongols, intitulé : « De l'Orient, et de Gengis-kan⁴⁴ », illustre bien cette démarche. La figure de Gengis-khan lui fournit matière à broser son image du peuple mongol. Comment Voltaire a-t-il perçu la loi mongole ?

Il reprit la thèse de la promulgation du *yasa* au cours de l'assemblée des chefs mongols (*Cour-ilt*) de 1206, mais, à la recherche de points communs entre cultures, il écrivit : « Il paraît que les khans tartares étaient en usage d'assembler des diètes vers le printemps [...]. Qui sait si ces assemblées et nos cours plénières, aux mois de mars et de mai, n'ont pas une origine commune⁴⁵ ? » En revanche, il rejetait l'idée émise par Pétis de la Croix selon laquelle le code de Gengis-khan avait été mis par écrit. Voltaire disait s'appuyer sur Antoine Gaubil, auteur d'une histoire de Gengis-khan⁴⁶, dans laquelle il affirmait que les Tartares n'avaient aucune connaissance de l'art d'écrire. Voltaire se fondait sur cette assertion pour mener une réflexion sur le degré de civilisation des différents peuples. Il ne pouvait en effet admettre que « des hommes ignorants et belliqueux⁴⁷ » eussent pu inventer une écriture : « L'usage de transmettre à la postérité toutes les articulations de la langue et toutes les idées de l'esprit, est un des grands raffinements de la société perfectionnée, et qui ne fut connu que chez quelques nations très policées [...]. Les lois des Tartares étaient promulguées de bouche, sans aucun signe représentatif qui en perpétuât la mémoire⁴⁸. »

Sur les vingt-deux *yasa* répertoriés par Pétis de la Croix, Voltaire n'en mentionne que quelques-uns, sans doute ceux qui étaient à ses yeux les plus dignes d'intérêt : « Gengis-kan publia dans cette assemblée qu'il ne fallait croire qu'un Dieu, et ne persécuter personne pour sa religion [...], la discipline militaire fut rigoureusement établie [...], et tous ceux qui n'allaient point à la guerre furent obligés de travailler un jour de la semaine pour le service du grand kan. L'adultère fut défendu [...]. Le sortilège fut expressément défendu sous peine de mort⁴⁹. » Voltaire, toujours très critique envers les pratiques qu'il considérait comme des superstitions, voyait dans ce dernier point un aspect positif de la loi mongole.

L'*Histoire des Mongols* du baron Constantin d'Ohsson, publiée en 1824, est considérée comme la première étude « sérieuse » sur Gengis-khan⁵⁰. Dans cet ouvrage, qui a longtemps fait autorité, d'Ohsson a consacré plusieurs pages à ce qu'il nommait les « grandes ordonnances (*Ouloug-Yassa*) » de Gengis-khan, tirées principalement d'al-Maqrīzī⁵¹, qu'il suivait de près. Mais sa vision n'était pas exempte

44 - *Ibid.*, vol. I, pp. 604-616.

45 - *Ibid.*, p. 606.

46 - *Histoire de Gentschiscan et de toute la dynastie des Mongous ses successeurs*, Paris, Briasson, 1739. L'auteur s'appuie sur les sources chinoises.

47 - VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, vol. I, *op. cit.*, p. 605.

48 - *Ibid.*, vol. I, p. 607.

49 - *Ibid.*, pp. 606-607.

50 - BARON CONSTANTIN D'OHSSON, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour-Lanc, avec une carte de l'Asie au XIII^e si cle*, Paris, Firmin Didot, 1824.

51 - *Ibid.*, pp. 306-316.

de jugements

d'al-Maqrīzī : démontrer que les sultans du Caire avaient incorporé des pratiques mongoles dans les instances administratives mameloukes⁵⁸. Dans un article iconoclaste publié en 1986, David Morgan a remis en question une grande partie de l'historiographie sur le *yasa*⁵⁹. Il constatait que, dans les sources persanes, les plus anciennes mentions en étaient rares et imprécises ; le concept semblait plutôt avoir existé, dans l'esprit des historiens, à partir du milieu du XIV^e siècle⁶⁰. Récemment, Robert Irwin, à partir de l'analyse du *Fakihat al-hulafa'* d'Ibn 'Arabšāh, a repris la thèse d'un code de loi écrit⁶¹. Mais l'objectif essentiel d'Ibn 'Arabšāh était de souligner les différences entre les pratiques judiciaires des Mongols et la justice islamique rendue par le *qaḏ'*.

Les recherches menées par les spécialistes de l'histoire des Yüan, la dynastie gengiskhanide qui régna en Chine de 1272 à 1368, ont apporté des informations complémentaires sur le *yasa*. Les sources chinoises, compilées à partir de documents originaux, sont en effet plus précises que les sources narratives islamiques. Les travaux de Paul Ratchnevsky ont abouti à la conclusion que le *yasa* n'était ni un code de loi rédigé à une période particulière ni un document homogène et systématique, mais un ensemble de décrets promulgués par Gengis-khan afin de répondre à des besoins nouveaux⁶². Alors que la plupart des chercheurs considéraient que Gengis-khan avait codifié la loi coutumière mongole, P. Ratchnevsky a critiqué ce point de vue, arguant qu'une loi coutumière n'était jamais consignée par écrit⁶³. Mais cet argument est contestable, car l'assujettissement de peuples non mongols aurait pu conduire à mettre par écrit un certain nombre de coutumes en vue de les imposer aux populations soumises. Paul Heng-chao Ch'en a, quant à lui, discuté le problème du *yasa* (chinois, *ta-cha-sa*, « grand *jasaq* ») dans le cadre du système législatif des Yüan⁶⁴, pour démontrer que le *yasa* n'était pas un traité juridique, organisé de manière systématique, et qu'il ne s'appliquait pas à l'ensemble des peuples qui se trouvaient sous la domination des Mongols.

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

58 - Voir l'argumentation d'al-Maqrīzī dans D. AYALON, « The Great *Yasa* of Chingiz Khān, A re-examination », *Studia islamica*, 38, 1973, pp. 107-156 (part C2, « Al-Maqrīzī's Passage on the *Yasa* under the Mamlūks »).

59 - DAVID O. MORGAN, « The Great *Yasa* of Chingiz Khān and Mongol law in the Ilkhānate », *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, 49, 1, 1986, pp. 163-176.

60 - *Ibid.*, pp. 172-173.

61 - ROBERT G. IRWIN, « What the partridge told the eagle: a neglected Arabic source on Chingiz Khan and the early history of the Mongols », in R. AMITAI-PREISS et D. MORGAN (éds), *Mongol empire & its legacy*, Leyde, E. J. Brill, 1999, pp. 5-11.

62 - PAUL RATCHNEVSKY, « Die *Yasa* [Jasaq] Cinggis-khans und ihre Problematik », *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients*, 5, 1974, pp. 471-487 ; *Id.*, *Cinggis-khan sein Leben und Wirken*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, pp. 164-172.

63 - *Ibid.*, pp. 165-166.

64 - P. HENG-CHAO CH'EN, *Chinese legal tradition...*, *op. cit.*, pp. 4-10.

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

Dans une étude déjà ancienne, Eric Voegelin avait formulé l'hypothèse qu'il ne fallait pas considérer ces lettres comme de simples correspondances diplomatiques, mais comme de véritables « actes de loi⁷¹ ». Et c'est bien ainsi qu'elles ont été comprises. Bar Hebraeus (m. 1286), le plus haut dignitaire de l'Église jacobite de l'empire ilkhanide, observe dans son chapitre sur le *yasa* : « Quand ils [les Mongols] écrivaient une lettre aux rebelles [...], ils ne les menaçaient pas par le grand nombre de leurs forces, mais ils disaient seulement : "Si vous vous soumettez, vous récolterez bienfaits et repos, mais, si vous résistez – nous, que savons-nous ? – le Dieu éternel sait ce qui vous arrivera"⁷². » Bar Hebraeus, dans la version arabe de sa chronique syriaque, transmet une lettre envoyée par Hülegü au dernier sultan ayyoubide de Syrie pour l'inviter à joindre ses forces aux siennes⁷³. Il écrit : « Nous avons conquis Bagdad par l'épée de Dieu (*fatahna bi-sayf allah*), nous sommes l'armée de Dieu (*nahna gund allah*)⁷⁴ ». Cette lettre étant adressée à un souverain musulman, le terme *allah* a remplacé le mongol *tenggeri* afin de faire sens dans la culture du destinataire. Il s'agit d'affirmer que les khans mongols jouissent d'un mandat divin.

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

70 - *Ibid.*, p. 289. On trouve également cette assimilation entre le *tenggeri* mongol et *allah* dans la plupart des sources mameloukes. Al-Qalqašandī, par exemple, écrit dans sa notice sur le *yasa* : « Il

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

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

Penseur original, Ibn Taymiyya (1263-1328) a marqué son siècle par sa forte personnalité⁷⁷. Élevé dans le milieu des savants hanbalites (*ḥanabila*), les adeptes de l'école théologique et juridique issue de l'enseignement d'Ibn Ḥandbal (m. 855), il s'est engagé dans les querelles de son temps et fut un propagandiste militant dans la lutte contre les Tatars, c'est-à-dire les Mongols d'Iran. Il trouva dans ce *yasa* un argument de poids pour dénoncer l'islam ilkhanide lorsqu'il appela, dans ses fatwas, à mener le jihad contre eux. Les Tatars ont peut-être prononcé la profession de foi musulmane, dit-il, mais ils ont dévié des lois de l'islam (*ḥarigun ʿan saraʿ al-islam*) car ils ont gardé leurs anciennes croyances de l'âge de l'ignorance. Il est donc licite de les combattre, de la même manière que ʿAlī a combattu les Kharijites et Abū Bakr ceux qui refusaient de payer la *zakat* (l'aumône légale obligatoire). Ibn

75 - La référence à Gengis-khan fils de Dieu se trouve dans la lettre de Güyük au pape Innocent IV (voir note 24) et dans la lettre de Möngke (texte dans GUILLELMUS DE RUBRUC, « Itinerarium », in *Sinica Franciscana*, vol. I, éd. par le P. Anastasius Van den Wyngaert, Karachi-Florence, Apud Collegium S. Bonaventurae, 1929, pp. 307-309).

76 - L'expression est empruntée à E. VOEGELIN, « The Mongol... », art. cit., p. 404.

77 - HENRI LAOUST, « Ibn Taymiyya », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E. J. Brill, vol. III, 2002, pp. 976-979.

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

La référence à Gengis-khan fils de Dieu, que l'on trouve dans les sources arabes et latines, est fondée sur le mythe d'origine des Mongols. Alan-Q'oa, leur ancêtre, aurait donné naissance à trois fils après la mort de son époux : un être à la peau « jaune clair » se serait infiltré par trois fois dans sa tente et sa lumière aurait pénétré son ventre⁷⁹. Le *tenggeri* perçu par les chrétiens et les musulmans comme un Dieu personnalisé, il n'y avait qu'un pas à franchir pour faire de Gengis-khan, le fils de Dieu. Une profonde hérésie pour Ibn Taymiyya qui ne peut admettre, par ailleurs, que, devenus musulmans, les Mongols suivent la loi de Gengis-khan, une loi inspirée par la raison (*'aql*). Mais, pire encore aux yeux du juriste hanbalite, puisque les Mongols considèrent que Gengis-khan est fils de Dieu et législateur, ils le placent au rang des prophètes et affirment : « Voilà deux très grands signes [*ayatan*] venus d'auprès de Dieu : Muḥammad et Gengis-khan⁸⁰. »

La distinction entre peuple « en harmonie » et peuple en « état de rébellion » est pour Ibn Taymiyya un autre signe que les Ilkhans ont gravement dévié de l'islam : « Quiconque s'engage dans leur obéissance de l'âge de l'ignorance [*al-gahiliyya*] et dans leur voie mécréante [*al-kufriyya*] est leur ami [*ṣad'qu-hum*]. Quiconque va à leur rencontre est leur ennemi [*'adu-hum*], fussent-ils prophètes de Dieu⁸¹. » L'action d'Ibn Taymiyya se situe dans un contexte particulier. L'islam, après six siècles de suprématie sans partage, est ébranlé par ces « nouveaux musulmans » dont l'idéologie politique autorise à pactiser avec les chrétiens, les juifs et les hérétiques de l'islam, les chiïtes. Le grief majeur d'Ibn Taymiyya à l'égard des Tatars d'Iran est leur collusion avec les « infidèles », et il en tire argument pour justifier le jihad contre ceux qui déclarent licite de tuer les meilleurs des musulmans⁸².

Les moyens de la conquête : une armée disciplinée

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

origine de l'équivalence statutaire des unités lignagères qui constituaient la société mongole pré-impériale⁸³. La conquête des villes d'Asie centrale eut lieu selon ce mécanisme vindicatoire, soit pour répondre à un affront, soit à la suite d'un refus de soumission. Toutes les sources attestent la réglementation « juridique » du massacre et du pillage. Si la population acceptait l'ordre de soumission, elle était évacuée et le pillage pouvait commencer, mais, en cas de refus, elle était massacrée. Le cas de la prise de Samarkand, en 1220, fournit un exemple de la discipline militaire imposée aux troupes mongoles par Gengis-khan. Après la reddition de la ville, la population, évacuée *extra muros*, fut épargnée, et Samarkand pillée, mais les maisons des deux dignitaires musulmans qui avaient conduit la délégation de reddition et celles de « cinquante mille personnes » placées sous leur protection furent laissées intactes.

Dans l'*Histoire secrète*, la plupart des *jasaq* sont des directives militaires, qu'il s'agisse de discipline ou de tactique. Au paragraphe 153, sont mentionnés deux *jasaq* de Gengis-khan réglementant les ordres de combat et le pillage : « Au moment d'écraser l'ennemi, nous ne nous arrêterons pas pour le butin. Une fois que nous les aurons complètement écrasés, ce butin sera bel et bien nôtre [...]. Si nous sommes contraints par l'adversaire à reculer, nous retournerons au combat [...]. Ceux qui n'y retourneront pas, nous leur trancherons le cou ! » Le délit qui entraîne cette sanction n'est pas l'atteinte portée à l'autorité du chef : le refus de retourner au combat est perçu comme une trahison envers le grand khan et les compagnons d'armes⁸⁴. Cet acte mérite la peine la plus dégradante, la décapitation, car elle comporte l'écoulement du sang, incompatible, dans le cas d'un humain, avec une survie d'ancêtre, et donc avec la transmission de l'identité clanique⁸⁵.

Les sources non mongoles mentionnent également de nombreuses réglementations en matière de discipline militaire, toutes passibles de la peine capitale. Selon Jean de Plan Carpin et al-Ğuvaynī, il était interdit, sous peine de mort, de changer d'unité militaire. Bar Hebraeus précise que le chef qui acceptait de recevoir le contrevenant à la règle subissait le même sort⁸⁶. On peut supposer qu'ici encore le délit sous-jacent qui entraînait cette sanction était la trahison : celui qui s'en rendait complice était lui-même passible de la peine capitale⁸⁷.

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

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

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

86 - BAR HEBRAEUS, *Makṭebonē th zabn*, *op. cit.*, p. 412.

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

Al-ʿUmarī cite d'autres règles de discipline et de responsabilisation des troupes : « Au cours de l'attaque ou de la fuite, lorsqu'un soldat perd son paquetage, son arc ou son bagage [carquois], celui qui le suit doit descendre [de cheval] pour l'aider, sinon il est tué⁸⁸. » Il est possible que cette règle se fonde sur la notion d'*omoq*⁸⁹, implicite au paragraphe 190 de l'*Histoire secrète* : « Si, alors que nous sommes vivants, nos carquois nous ont été ôtés par des ennemis, à quoi bon vivre ! » En mongol, *omoq* (fierté) et *oboq* (famille, clan, tribu) pourraient être liés étymologiquement, mais ils ont évolué séparément⁹⁰. Le lien sémantique entre les deux termes pourrait expliquer la signification de ce *jasaq*. Dans la société mongole, la fierté du clan, et sa survie, résidait dans sa capacité à se défendre ou à être vengé par les membres du lignage : celui qui perdait son carquois ne pouvait plus s'acquitter de ce devoir fondamental, il perdait alors son honneur.

Le *yārgū* et la sécurité de l'empire

Gengis-khan était conscient qu'il fallait, pour assurer la stabilité de cet empire naissant, créer une autorité centrale face aux anciennes structures claniques afin de retirer aux instances traditionnelles l'autorité dont elles étaient investies. Il pouvait chercher ainsi à écarter toute forme de solidarité qui n'était pas au service du

corrompus et autres « ennemis » de l'État⁹⁴. Le terme est dérivé du mongol *jargu* qui signifie : affaire, plainte, justice⁹⁵.

Ibn Taymiyya fait allusion au *yarġu* lorsqu'il dit : « Il est jugé de ce qui éclate entre les plus grands d'entre eux selon la règle de l'âge de l'ignorance, non selon la règle de Dieu et de son message⁹⁶. » En règle générale, pour dénoncer l'islam et l'ordre politique ilkhanides Ibn Taymiyya construit une argumentation rigoureuse, fondée sur les écritures en ayant recours au procédé par analogie (*qiyas*). Dans le cas du *yarġu*, rien de tel ; il ne cherche pas à en opposer les procédures à la juridiction islamique. Le *yarġu* ne concernant que la classe dirigeante mongole, il n'y voit pas de danger imminent pour l'islam. Mais il mentionne cette procédure comme un argument de plus pour justifier le jihad et convaincre les hésitants. En effet, les habitants de Damas demandaient à Ibn Taymiyya sous quel prétexte combattre les Mongols. Ils étaient musulmans et l'on ne pouvait pas les considérer comme rebelles (*buġat*) puisqu'ils n'avaient jamais fait allégeance au sultan mamelouk⁹⁷.

Le témoignage de Ibn 'Arabšāh (m. 1450) sur le *yarġu* mongol est en revanche précis et argumenté⁹⁸. La juridiction religieuse exercée par le juge dans le cadre de la sharia est sans aucun doute le modèle qui sert de référence à Ibn 'Arabšāh quand il décrit les pratiques au *yarġu*. Dans la procédure juridique islamique, les preuves (*bayinna*) reposent sur la déposition (*sahada*) des témoins et, de ce fait, la qualité de témoin est strictement réglementée. Par conséquent, afin de prouver que les procédures du *yarġu* sont contraires à la sharia, Ibn 'Arabšāh critique le système de témoignage. Il dénonce la manière dont est prononcé, sur la parole d'un seul témoin, le délit de rapports sexuels illicites (*zina*), alors que, selon le droit musulman, quatre témoins masculins sont nécessaires. Il constate que le témoignage déposé sur « les hommes adultes » par certaines catégories de per-

est déclaré recevable dans le système législatif mongol. En effet, selon le droit musulman, le témoignage de deux femmes n'est que s'il se rapporte à des sujets pour lesquels celles-ci sont compétentes, la naissance par exemple ; celui des jeunes hommes et des esclaves n'est qu'à l'intérieur de leur

de

94 - En persan, l'expression *ba-yasa rasanidan* signifie « comparaître au *yarġu* ». Sur le *yarġu*, voir D. O. MORGAN, « The Great Ya

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

Ibn ‘Arabšāh est un auteur tardif ; il pourrait décrire des pratiques de l’époque timouride, d’autant plus qu’il a vécu dans l’entourage de Tamerlan. En effet, les sources témoignent de l’adhésion de ce dernier aux lois de Gengis-khan pour administrer son empire, et elles attestent la persistance d’un système pénal séparé (*yarġu*), parallèle à la juridiction islamique. Au *yarġu* timouride, un personnel spécialisé aurait été chargé de mettre la justice administrative en conformité avec la loi mongole⁹⁹. Quoiqu’il en soit, même si Ibn ‘Arabšāh décrit les procédures timourides, le *yarġu* à l’époque de Tamerlan ayant hérité des pratiques mongoles, c’est bien le *yarġu* mongol qui est visé par l’auteur.

Le *yāsā* contre la sharia

À chacun sa religion

Les sources sont unanimes pour affirmer que Gengis-khan avait fait une loi de n’accorder la primauté à aucune religion. Jean de Plan Carpin écrit : « Ils croient en un Dieu créateur [...], mais comme leur religion n’est réglementée par aucune loi, ils [les Mongols] n’ont contraint personne à renier sa propre foi¹⁰⁰. » L’historiographie contemporaine a vu dans ce *yasa* l’expression de la « tolérance » religieuse des Mongols, mais ce précepte pourrait avoir une fonction tout simplement pragmatique : éviter les conflits entre les différentes communautés religieuses de l’empire. En tout cas, avant leur conversion à l’islam, les Ilkhans étaient tout simplement indifférents aux croyances religieuses de leurs sujets. Ils considéraient que l’adhésion à une religion était une affaire dans laquelle le pouvoir ne devait pas intervenir. C’est le sens de la réponse, en 1290, de l’Ilkhan Argun au pape Nicolas IV qui l’avait invité à se convertir au christianisme, ainsi que ses sujets : « Nous autres, descendants de Gengis-khan, nous disons : quant à nos sujets mongols, soit que de plein gré ils entrent dans le *silam* [se fassent chrétiens], soit que [de plein gré] ils ne le fassent pas, que seul le Ciel éternel en connaisse ! Les gens entrés dans le *silam* [...] ne contreviennent pas à la religion et aux ordres du Ciel éternel et du Misiqa [le Messie]¹⁰¹. »

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

99 - NIZĀM AL-DĪN ŠĀMI, *Histoire des conquêtes de Tamerlan intitulé e Zafarnama*, par Nizāmuddīn Samī, édition critique par Felix Tauer, Prague, t. I, 1937 ; t. II, 1956, ici pp. 88-89 ; JOHN E. WOODS, « Timur’s genealogy », in M. MAZZAOUI et V. MORREEN (éds), *Intellectual studies on Islam. Essays written in honor of Martin Dickson*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, p. 101.

fin de l'année 1295. Il appartenait à une famille d'origine iranienne dont les membres exerçaient de manière quasi exclusive l'importante charge de *sayh al-islam* dans la ville. Şadr al-Dīn avait recueilli la profession de foi de Ghazan-khan alors qu'il traversait l'Iran sur le chemin du pèlerinage¹⁰⁸. Ibn Taymiyya était conscient de la popularité dont Ghazan-khan jouissait dans certains milieux religieux de la ville. Aussi l'attaqua-t-il à travers son ministre, Rašīd al-Dīn, juif converti à l'islam : il l'accusa d'assimiler « la religion de l'islam à la religion des juifs et des chrétiens (*al-naşara*), prétendant qu'elles sont toutes des voies menant vers Dieu, à l'instar des quatre rites (*madhab*) chez les musulmans¹⁰⁹. »

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

Dans sa typologie du religieux, Ibn Taymiyya considère le rationnel (*ʿaql*) comme « ce sur quoi les adeptes de la raison sont d'accord, parmi les fils d'Adam, qu'il leur ait été fait présent d'un livre ou non », en d'autres termes les musulmans et les non-musulmans, et le légal (*sarʿ*) comme « ce que les adeptes de la loi coranique ont en propre¹¹² ». Ibn Taymiyya dénonce le système politique (*al-siyasa*) des Mongols qui a pour fondement la rationalité, même après la conversion de Ghazan-khan qui se réclame de la loi instaurée par Gengis-khan. L'islam ilkhanide, selon Ibn Taymiyya, fait courir un grand risque à la religion musulmane car le rationnel y a remplacé le légal. Jean Michot parle de « laïcisation par rationalité gengiskhanide¹¹³ », au risque de l'anachronisme. Ibn Taymiyya dénonce un islam dans lequel l'autorité du *yasa* perpétue une soumission à un divin indéterminé, le *tenggeri*, aux dépens d'une obéissance stricte à la sharia.

Les règles coutumières mongoles imposées aux musulmans ?

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

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

109 - *Magmuʿ al-Fatawa...*, vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 523.

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

111 - *Magmuʿ al-Fatawa...*, vol. XXVIII, *op. cit.*, p. 523.

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

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

mameloukes témoignent, quant à elles, de la réprobation des musulmans envers ces coutumes au point qu'ils les ont perçues comme des articles de loi dont la transgression était passible de la peine capitale. Ces règles coutumières, dont les musulmans étaient incapables de comprendre la signification, étaient en effet contraires à la sharia. L'historien mamelouk al-Maqrīzī, dont l'objectif est d'apporter la preuve que les coutumes mongoles sont en désaccord total avec la loi islamique, déforme le récit d'al-ʿUmarī¹¹⁴ : « Il [Gengis-khan] leur enjoignit de porter leurs vêtements sans les laver [...], il leur défendit de dire qu'une chose est impure (*nagis*), car il disait que toute chose est pure *tahir* et il ne faisait aucune distinction entre le pur et l'impur¹¹⁵. »

L'importance des esprits dans le système de représentations du chamanisme, où il y a homologie entre « âme » et « esprit », permet d'expliquer ces tabous sur l'eau. Après la mort, l'âme était supposée avoir une autre modalité d'existence, sous la forme d'un esprit. C'est en vertu de cette croyance qu'il était interdit, par respect pour les esprits, de se plonger dans l'eau des rivières, d'y laver les vêtements et la vaisselle¹¹⁶, afin de ne pas polluer leurs lieux de résidence. Cet interdit sur l'eau 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-Ġuvaynī et les sources latines précisent que ces interdits s'appliquaient au printemps et en été, époque où hommes ou bêtes risquaient le plus d'être foudroyés : ces morts tragiques étaient interprétées comme une vengeance des esprits.

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

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

115 - AL-MAQRIZĪ, *op. cit.*, p. 358.

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

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

que la maladie survenait soit dans le cadre de l'échange entre les deux mondes, et le sujet était un médiateur¹¹⁸, soit à la suite de la transgression d'un interdit, et l'affection – considérée comme une sanction – était le signe d'un désordre¹¹⁹. Atteint par cette seconde forme de maladie et devenu la proie des esprits, le malade était écarté de son groupe. Il revenait au chamane le soin de découvrir l'esprit qui, en dévorant le malade, se vengeait de lui. La famille des défunts était elle aussi considérée comme « impure », du fait de la croyance que la mort, comme la maladie, était une punition ou une vengeance des esprits. Tous les membres de la famille du défunt étaient alors écartés du clan pendant une période variable.

L'idée de pureté chez les Mongols n'est pas comparable avec la signification qu'elle revêt dans l'islam puisqu'elle n'est pas d'ordre rituel. En effet, les purifications par fumigation qu'effectuait le chamane, tout comme l'éloignement des personnes susceptibles d'être sous l'emprise d'esprits malins, étaient des mesures de protection. En tout cas, le terrain culturel était favorable pour le développement rapide d'une notion de pureté rituelle : le bouddhisme, notamment sous la forme du lamaïsme tibétain, n'eut aucun mal à imposer ses rites purificateurs lorsqu'il devint la religion dominante en Mongolie¹²⁰.

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

Ces règles coutumières mongoles, perçues par les musulmans comme des *yasa*, furent-elles effectivement imposées aux populations musulmanes ? La manière dont la loi mongole fut appliquée en Chine sous les Yüan pourrait éclairer la situation dans les pays d'islam. Dans les sources chinoises, la majorité des références au *yasa* concernent les intérêts de l'État : jugements d'affaires militaires et gestion du réseau des relais postaux (*yam*), ainsi que des délits moins graves comme, par exemple, la pratique de la magie, la vente de poison, la contrefaçon¹²². P. Heng-chao Ch'en constate que les peines ne s'appliquaient aux Chinois que lorsque les infractions concernaient les affaires de l'État, et il note qu'à partir de 1280 les références au *yasa* devinrent rares, preuve que le *yasa* était manifestement inadapté

118 - R. Hamayon la qualifie de « maladie-contrepartie ».

119 - *Ibid.*, p. 408.

120 - Sur les religions en Mongolie, voir WALTHER HEISSIG, *The religions of Mongolia*, Londres, Berkeley University Press, 1980.

121 - *ǰ̆lde* signifie « essentiel, principal, central », selon la traduction de Marie-Dominique Even (*Hist S.*, p. 255, n. 34).

122 - Voir P. HENG-CHAO CH'EN, *Chinese legal tradition...*, *op. cit.*, pp. 4-8.

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

On peut supposer que, comme en Chine, les prescriptions touchant aux intérêts de l'État, à la discipline militaire et au fonctionnement des structures permettant de contrôler l'empire étaient imposées à tous les sujets. Il est peu probable, en revanche, que les règles coutumières l'aient été. Elles sont liées, on l'a vu, au système de représentations du chamanisme. Les sources mameloukes donnent des listes de délits et de coutumes, hors contexte, qu'il est par conséquent difficile d'interpréter. Al-Ġuvaynī rapporte cependant un certain nombre d'anecdotes éclairantes sur l'application des règles coutumières dans les territoires musulmans. Il parle ainsi d'un musulman qui avait fermé bien soigneusement toutes les portes de sa maison avant d'égorger un mouton selon le rite islamique. Un Turc s'introduisit brutalement chez lui et le conduisit devant Ögödei, sous le prétexte qu'il n'avait pas respecté le *yasa*. Après avoir réfléchi, le grand khan dit : « Ce pauvre homme a respecté les commandements de notre *yasa* tandis que ce Turc les a transgressés¹²³ », et c'est le Turc qui fut mis à mort « à cause de sa mauvaise nature ». Le récit d'al-Ġuvaynī, bien que marqué par son caractère édifiant, témoigne de l'indifférence des Mongols en matière religieuse, soulignée par toutes les sources, même celles qui leur étaient hostiles. En d'autres termes, il était permis de faire ce que l'on voulait chez soi du moment que cela ne portait pas atteinte aux intérêts de l'État. Al-Ġuvaynī dit par ailleurs que les Mongols avaient fait un *yasa* proscrivant l'abattage des animaux selon le rite islamique. Il est probable que cette règle était destinée aux Mongols afin de leur interdire d'imiter les musulmans, hypothèse que l'historien mamelouk al-ʿUmarī confirme de manière implicite puisqu'il écrit : « Celui qui abat un animal comme les musulmans est égorgé¹²⁴. » À la cour des khans, en revanche, il fallait respecter les interdits liés aux règles coutumières, notamment ceux qui étaient en rapport avec les esprits, redoutés des Mongols. Le compagnon de Guillaume de Rubrouck manqua d'être exécuté parce qu'il avait heurté le seuil de la tente de Möngke¹²⁵.

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

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

123 - AL-ĠUVAYNĪ, *Tarīḫ-i...*, vol. I, *op. cit.*, p. 163.

124 - AL-ʿUMARĪ, *Das Mongolische...*, *op. cit.*, p. 9.

125 - GUILLELMUS DE RUBRUC, « Itinerarium », *op. cit.*, p. 262.

Ghazan-khan, Ibn Taymiyya a

revendiqué à des fins politiques par Tamerlan¹²⁹ qui est crédité par l'historien timouride Naṭanzī d'avoir dit à un groupe d'émirs mongols que l'obéissance au décret du ciel (*bi-ḥukm-i yarġ-i asaman*'), c'est-à-dire le *tenggeri*, et à la loi de Gengis-khan (*tura-i Cingishan*') était obligatoire et nécessaire¹³⁰. Après la chute des Timourides, nombre de dynasties qui avaient fondé leur légitimité à la fois sur l'islam et la culture de la steppe ont encore invoqué le respect du *yasa*¹³¹.

Aujourd'hui, comme en un saisissant retour à l'époque impériale, le *yasa* est de nouveau support d'identité nationale dans la Mongolie post-communiste : il participe à la création du mythe de Gengis-khan, présenté comme le plus grand homme de tous les temps et le champion de la paix universelle¹³². En octobre 1994, un Institut supérieur de droit, « Ix Zasag » (m. c. *yeke jasaq*), fut fondé à Oulan-Bator pour enseigner le droit public, privé et pénal. Son recteur, Namsarain Niam-Osor, déclarait le 7 juin 2002 : « Le grand *yasa*, la loi fondamentale du grand État mongol, fut adopté en 1206 et appliqué dans les territoires du grand empire mongol qui couvrait quarante États de l'Asie à l'Europe [...]. Le *yasa* contenait des préceptes pour garantir les droits de l'homme et la liberté. Personne, qu'il soit noble ou roturier, riche ou pauvre, ne pouvait être objet de discrimination à cause de sa nationalité, sa religion, son âge ou son sexe, tous devaient être traités de manière égalitaire. L'adoption et l'observance du grand *yasa* [...] est la contribution majeure des Mongols à l'humanité¹³³. » La nouvelle mythification du *yasa* dans la Mongolie post-communiste manifestement fondée sur la tradition érudite occidentale. Au XXI^e siècle, Pétis de la Croix a ainsi recouvré une nouvelle jeunesse.

Denise Aigle
EPHE

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

130 - MUḤIN AL-DĪN NAṬANZĪ, *Muntahab al-tawārīḡ-i Muḥn*, éd. par Jean Aubin, Téhéran, 1336 š., p. 206.

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

132 - FRANÇOISE AUBIN, « Renouveau gengiskhanide et nationalisme dans la Mongolie post-communiste », *Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 16, 1993, pp. 137-203; *Id.*, « La Mongolie des premières années de l'après-communisme : la popularisation du passé national dans les *mass media* mongols (1990-1995) », *études mongoles et sibériennes*, XXVII, 1996, pp. 305-326; FRANÇOISE AUBIN et ROBERTE HAMAYON, « Alexandre, César et Gengis-khan dans les steppes d'Asie centrale », *Les civilisations dans le regard de l'autre*, Paris, UNESCO, 2002, pp. 73-106 (notes pp. 262-269).

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