



Les invasions de āzān ān en Syrie. Polémiques sur sa conversion à l'islam et la présence de chrétiens dans ses armées

Denise Aigle

► To cite this version:

Denise Aigle. Les invasions de āzān ān en Syrie. Polémiques sur sa conversion à l'islam et la présence de chrétiens dans ses armées. article à paraître dans Actes colloque sous la direction et Kathia Zakharia. 2009. <hal-00387611>

HAL Id: hal-00387611

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00387611>

Submitted on 25 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.

Les invasions de Ġāzān Ḥān en Syrie
Polémiques sur sa conversion à l'islam et la présence de chrétiens dans ses armées

Denise Aigle
École pratique des hautes études
CNRS UMR 8167 « Orient et Méditerranée » et Institut français du Proche-Orient

Après avoir conquis Bagdad le 4 šafar 656/4 février 1258, Hülegü mit fin au pouvoir abbasside en faisant assassiner le dernier calife, al-Musta'šim bi-llāh (r. 640-656/1247-1258). Avec la création de l'Ilkhanat persan, une grande partie du *dār al-islām* oriental fut alors soumise à un pouvoir non musulman, ce qui modifia le système politique. Une coupure très nette sépara les Mamelouks d'Égypte, qui contrôlaient également la Syrie-Palestine (Bilād al-Šām), et les Ilkhans qui exerçaient leur autorité, directement ou par l'intermédiaire d'États vassaux, sur l'Iran, la Mésopotamie et l'Asie Mineure. Le monde musulman oriental, dont l'unité fragile avait été symboliquement maintenue par le calife, fut définitivement brisée au profit d'un affrontement entre deux puissances rivales. En effet, les Mamelouks et les Ilkhans se livrèrent pendant plus de cinquante ans à une guerre idéologique sans merci, mais également les armes à la main. Entre 658/1260 et 712/1316, les Ilkhans ont lancé six campagnes militaires en Syrie, la plupart alors que les souverains mongols d'Iran étaient devenus musulmans¹.

La conversion à l'islam de Ġāzān Ḥān (r. 694-703/1295-1304), juste avant son intronisation en 694/1295², n'apaisa pas les tensions entre ces deux puissances³. Son adhésion à l'islam avait pourtant suscité un grand retentissement à Damas où le cheikh Šadr al-Dīn Ibrāhīm, qui avait recueilli sa profession de foi, en avait fait le récit dans un *ribāṭ* situé à côté de la mosquée des Omeyyades⁴. Mais loin d'avoir instauré la paix, l'Ilkhan tenta de s'emparer du Bilād al-Šām à trois reprises. La première campagne eut lieu en hiver 699/1299-1300, avec un certain succès puisque la Syrie fut temporairement occupée⁵. Ġāzān Ḥān mena sa deuxième invasion pendant l'automne 700/octobre 1300 mais en raison de conditions climatiques particulièrement difficiles il n'y eut aucun affrontement entre les troupes mongoles et les forces mameloukes. Les deux armées furent contraintes de rebrousser chemin. Enfin, la troisième campagne, à laquelle l'Ilkhan, malade, ne participa pas personnellement, fut conduite par son grand émir mongol Bahā' al-Dīn Quṭluġ-Šāh qui, à la tête d'effectifs sans doute insuffisants, fut défait le 2 ramaḍān 702/20 avril 1303, à Marġ al-Šuffar près de Damas.

Nous proposons ici d'étudier les polémiques suscitées par la présence de chrétiens dans les rangs des armées de Ġāzān Ḥān et la remise en cause de sa sincère conversion à l'islam. Outre les chroniques, nous aurons recours principalement à deux types de sources : l'échange de correspondances diplomatiques entre Ġāzān Ḥān et le sultan al-Malik al-Nāšir Muḥammad b. Qalāwūn⁶ ainsi qu'à un certain nombre de *fatwā* émises par Ibn Taymiyya

¹ Voir AMITAI-PREISS 1990 — 1992 — 1995 ; AIGLE 2006 ; TALBI 2007.

² Sur la conversion de Ġāzān Ḥān, voir MELVILLE 1990.

³ Tegüder Aḥmad, le premier Ilkhan converti à l'islam, aurait tenté d'apaiser les conflits en proposant la paix au sultan al-Malik al-Manšur Qalāwūn. Sur sa conversion, voir AMITAI-PREISS 2001. Sur sa correspondance diplomatique échangée avec le sultan mamelouk, voir HOLT 1986a ; ALLOUCHE 1990.

⁴ Ce cheikh appartenait à une célèbre famille de soufis d'origine iranienne de Damas : les Banū Ḥamawayh, voir POUZET 1991, p. 213-214.

⁵ Sur cette première campagne, voir AMITAI 2002 — 2004, p. 21-39 ; AIGLE 2006, p. 5-18.

⁶ Cette campagne eut lieu pendant le premier règne d'al-Malik al-Nāšir Muḥammad (698-708/1299-1309), alors que son pouvoir n'était pas bien établi du fait de sa jeunesse, sur cette question voir HOLT 1986b, p. 107-113.

(m. 728/1328) qui fut très actif à cette période pour inciter au djihad contre les invasions ilkhanides. Nous pourrions constater que ces textes de nature différente reflètent la même vision que les autorités politiques et religieuses mameloukes avaient de Ġāzān Ḥān et du régime ilkhanide.

CONTEXTE HISTORIQUE

Bien que converti à l'islam, Ġāzān Ḥān poursuivit la politique de rapprochement avec les chrétiens, orientaux et latins, qui avait été celle de ses prédécesseurs non musulmans⁷. Il entreprit sa première invasion de la Syrie avec le roi de Cilicie, Het'um II (r. 1289-1307), dont il avait épousé une fille⁸, des renforts géorgiens⁹ et également des renégats mamelouks (*al-munafizzūn*), tel que Sayf al-Dīn Qipčāq al-Manšūrī (m. 701/1310-1311) qui était *nā'ib* de Damas à la fin du règne d'al-Malik al-Manšūr Lāčīn (r. 696-698/1297-1299)¹⁰. Il s'était réfugié avec d'autres émirs dans l'Ilkhanat persan dans l'espoir d'échapper aux arrestations ordonnées par Mengü-Temür al-Ḥusāmī, le nouveau représentant du sultan mamelouk à Damas¹¹. Sayf al-Dīn Qipčāq fut bien accueilli ainsi que ses compagnons. Ġāzān Ḥān les reçut en personne. Des sommes d'argent leur furent offertes en fonction de leur grade militaire. Le 27 rabī' I 699/22 décembre 1299, l'Ilkhan défit les troupes mameloukes à Wadī al-Ḥaznadār, près de Ḥimṣ : cet apport de *munafizzūn* a sans aucun doute favorisé sa victoire. Al-Malik al-Nāšir Muḥammad et ses soldats s'enfuirent vers l'Égypte, poursuivis par un contingent mongol commandé par l'émir Mūlay (m. 707/1307). Le 12 rabī' II 699/6 janvier 1300, Sayf al-Dīn Qipčāq s'empara du pouvoir à Damas, mais la citadelle resta en état de résistance acharnée, sous le commandement de son gouverneur, 'Alam al-Dīn al-Ġamdār Arġawāš al-Manšūrī (m. en *ḍū-l-ḥiġġa* 701/juillet 1301, dans la citadelle)¹². Beaucoup de *firmān* furent émis à la *madrassa* al-'Azīziyya par le *šayḥ al-šuyūḥ*, Niẓām al-Dīn Maḥmūd b. 'Alī al-Šahbānī et un émir mongol. Certains décrets furent émis au nom de Ġāzān Ḥān, d'autres à celui de Sayf al-Dīn Qipčāq. Selon plusieurs sources mameloukes, ces ordonnances restèrent sans effet¹³.

Après l'échec des pourparlers visant à obtenir la reddition de la citadelle de Damas sans combattre, le siège de cette dernière commença au début de ġumādā I 699/24 janvier 1300, mais le 12 ġumādā I/5 février, la population de la ville apprit que Ġāzān Ḥān avait brutalement décidé de retourner en Perse laissant en Syrie son grand émir Bahā' al-Dīn

⁷ Présentation synthétique de ces relations par AIGLE 2008.

⁸ Sur les relations entre Ġāzān Ḥān et Het'um II, voir STEWART 2001, en particulier, p. 136-153.

⁹ Les principales sources arabes qui font le récit de cette campagne sont : Al-Yūnīnī, *Ḍayl Mir'āt al-zamān*, vol., II, p. 99-124 (texte arabe) ; vol. I, p. 135-164 (trad. anglaise) [cité ci-après, *Ḍayl*] ; Sayf al-Dīn Abū Bakr Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa ḡāmi' al-ġurar*, vol. IX, p. 15-36 [cité ci-après, *Kanz*] ; *Beiträge zur Geschichite der Mamlukensultanat in den Jahren 690-721 der hīgra*, p. 56-79 [cité ci-après, *Beiträge*] ; versions différentes par Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. XXXI, p. 380-400 [cité ci-après, *Nihāya*] ; Baybars al-Manšūrī al-Dawādār, *Zubdat al-fikra fī ta'rīḥ al-hiġra*, p. 328-345 [cité ci-après, *Zubda*] ; Mufaḍḍal b. Abī-l-Faḍā'il, *al-Nahġ al-sadīd wa-l-durr al-farīd fī mā ba'd ta'rīḥ Ibn al-'Amīd*, vol. XIV, p. 471-506 [cité ci-après, *Nahġ*]. Sur l'historiographie de la période d'al-Malik al-Nāšir Muḥammad, voir LITTLE 1970.

¹⁰ Il était d'origine mongole et fut gouverneur de Damas de 687/1297 à 698/1298, voir sa bibliographie dans Ibn Haġar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṭāmania*, vol. III, n° 612, p. 213-215 [cité ci-après, *Durar*].

¹¹ Sur le règne d'al-Malik al-Manšūr Lāčīn, voir HOLT 1973.

¹² Voir sa biographie dans Ibn al-Šuqā'ī, *Tālī Kitāb wafayāt al-a'yān*, éd. et trad. SUBLET, Jacqueline, n° 133, p. 91-92 (texte arabe) ; p. 116-117 (trad.), [cité ci-après, *Tālī*]. Voir également *Durar*, vol. I, n° 85, p. 349.

¹³ *Ḍayl*, vol. II (texte arabe), p. 106 ; vol. I (trad. anglaise), p. 144 ; *Beiträge*, p. 65 ; *Kanz* (vol. IX, p. 25) précise que Sayf al-Dīn Qipčāq fut nommé *nā'ib* de Damas et donne le texte du *firmān* émis par Ġāzān Ḥān (p. 25-27). Il aurait été rédigé le 10 ġumādā I 699/2 février 1300 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 246 ; *Nahġ*, vol. XIV, p. 483 (texte du *firmān*, p. 484-489).

Quṭluğ-Šāh (m. 707/1307)¹⁴ et Sayf al-Dīn Qipčāq à la tête d'un petit contingent de troupes¹⁵. Très vite, les Mamelouks reprirent le pouvoir à Damas et en Syrie et Sayf al-Dīn Qipčāq abandonna son allégeance aux Mongols d'Iran.

Ġāzān Ḥān ne semble pas avoir pris contact avec les princes francs du Proche-Orient avant cette première campagne, mais, sans doute, alors qu'il était sur la route entre Alep et Damas. Il envoya, le 21 octobre 1299, Isol le Pisan en ambassade auprès de Henri II de Lusignan (r. 1284-1324), le roi de Chypre, afin d'obtenir de sa part et des maîtres de l'Hôpital et du Temple un renfort militaire¹⁶. Mais ces derniers ne s'accordèrent pas sur le parti à prendre¹⁷. Après son retour précipité en Perse, des échanges de lettres et d'ambassades eurent lieu entre Ġāzān Ḥān et le pape Boniface VIII (r. 1294-1303)¹⁸. Il prit également contact avec le roi d'Angleterre Édouard I^{er} et le roi de France, Philippe le Bel, en 1303, afin de constituer un front commun contre al-Malik al-Nāṣir Muḥammad¹⁹. Cette intense activité diplomatique témoigne du désir de l'Ilkhan d'obtenir l'alliance de la chrétienté occidentale.

Sylvia Schein a très bien montré, à partir de l'étude des sources latines, que la victoire de Ġāzān Ḥān (*Cassanus*) et l'occupation temporaire de la Syrie par les Mongols et le souverain arménien de Cilicie eurent un certain retentissement en Occident²⁰. En effet, bien que la plupart des sources restent muettes sur la religion de l'Ilkhan, certaines prétendent qu'il était chrétien. Quelques auteurs affirment qu'il entra dans Damas le 6 janvier 1300, le jour de l'Épiphanie²¹, tandis que d'autres déclarent qu'à cette même date l'Ilkhan était au Saint-Sépulcre de Jérusalem en compagnie de Het'um II²². Après la victoire de Ġāzān Ḥān en Syrie-Palestine, le pape fit célébrer la reconquête de Jérusalem en organisant des processions²³. Il faut préciser que cette victoire tombait l'année du Jubilé et que cela a ainsi contribué à cette perception quelque peu enjolivée de la victoire mongole²⁴. Ces différents témoignages chrétiens latins pourraient laisser imaginer que l'alliance recherchée par Ġāzān Ḥān aurait pu se réaliser.

La volonté de l'Ilkhan d'établir une coalition avec les puissances chrétiennes était surtout pragmatique et il restait très attaché à l'idéologie conquérante des Mongols. Cependant, devenu musulman, Ġāzān Ḥān avait l'ambition d'assurer la direction du monde islamique oriental comme l'atteste le titre « roi de l'islam » (*pādišāh al-islām*) qu'il adopta aussitôt converti. Il invoqua des motifs religieux pour justifier cette première campagne. En effet, des troupes envoyées par Sayf al-Dīn Balabān al-Manṣūrī al-Tabbāḥī (m. en rabī' I 700/septembre 1300)²⁵, le représentant d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad à Alep,

¹⁴ Voir sa bibliographie dans *Durar*, vol. III, n° 648, p. 225.

¹⁵ Les raisons de ce retrait ne sont pas claires. Selon Rašīd al-Dīn, qui accompagnait l'Ilkhan dans sa campagne, il se serait retiré parce qu'il commençait à faire chaud, voir Rašīd al-dīn, *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*, p. 130 [cité ci-après, *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*]. Il est plus probable qu'il retourna en Iran pour repousser une attaque des Chaghataïdes, voir AMITAI 2002, p. 259. Sur les problèmes de logistiques que les troupes mongoles ont rencontrés en Syrie, voir MORGAN 1985 ; AMITAI 2006.

¹⁶ RICHARD 1970, p. 187.

¹⁷ JACKSON 2005, p. 170-171 ; RICHARD 2006, p. 121.

¹⁸ Voir dans RICHARD 2006 une très bonne reconstitution des échanges diplomatiques entre Ġāzān Ḥān et la papauté.

¹⁹ Sur les relations entre Ġāzān Ḥān et le roi d'Angleterre, voir LOCKHART 1968, p. 29.

²⁰ SCHEIN 1979, p. 806-812.

²¹ SCHEIN 1979, p. 810.

²² SCHEIN 1979, p. 806-807.

²³ SCHEIN 1979, p. 812.

²⁴ On trouve en Occident un processus analogue de christianisation des souverains mongols d'Iran après la venue de l'ambassade envoyée par l'Ilkhan Abāqā au concile de Lyon en 1274. À cette occasion, certains Mongols furent baptisés. Après 1280, Abāqā est transformé en chrétien qui aurait été miraculeusement converti par la fille du Prêtre Jean, voir SCHEIN 1979, p. 809.

²⁵ Voir sa biographie dans *Tālī*, n° 85, p. 56 (texte arabe) ; p. 72-73 (trad.).

avaient attaqué et pillé Mārdīn en ramadān 698/juin 1299. Les soldats s’y seraient livrés à des actes répréhensibles²⁶. Le souverain artuqide²⁷ de la ville, al-Malik al-Manṣūr Nağm al-Dīn Ġāzī (r. ca. 693-712/1294-1312), offrit à l’Ilkhan des cadeaux et mit à sa disposition ses propres troupes²⁸. Une *fatwā* émise par les ulémas aurait ordonné à Ġāzān Ḥān de venger la population de Mārdīn²⁹. Il se posait ainsi en protecteur des membres de l’*umma*.

L’ALLIANCE AVEC LES CHRÉTIENS DANS LES CORRESPONDANCES DIPLOMATIQUES

La lettre de Ġāzān Ḥān

Seulement quelques mois après le retrait de l’Ilkhan de Syrie, le 15 dū-l-ḥiğga 700/20 août 1301 des émissaires arrivèrent au Caire de sa part, porteurs d’une lettre destinée à al-Malik al-Nāṣir Muḥammad³⁰. Deux transmissions qui présentent un certain nombre de divergences nous sont parvenues dans les chroniques mameloukes. Trois auteurs ont transmis une version A de cette correspondance : Baybars al-Manṣūrī al-Dawādār (m. 725/1325)³¹, Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Nuwayrī (m. 821/1331-1332)³² et Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Qalqašandī (m. 821/1418)³³. La version B de cette lettre a été rapportée par plusieurs auteurs avec quelques différences, mais qui n’en modifient pas le sens général en profondeur. Il s’agit en particulier de Quṭb al-Dīn Mūsā al-Yūnīnī (m. 726/1325-1326)³⁴, Ibn al-Dawādārī (né en 688/1289)³⁵, un historien copte du xiv^e siècle, Mufaḍḍal b. Abī-l-Faḍā’il³⁶ et Abū-l-Maḥāsin Ġamāl al-Dīn Yūsuf b. Tağrī Birdī (m. 874/1469-1470)³⁷.

Ayant analysé ailleurs les détails de cette lettre, je me contenterai d’en donner ici les éléments essentiels qui permettront de comprendre l’argumentation développée dans la réponse d’al-Malik al-Nāṣir Muḥammad³⁸. Les deux versions de la lettre, bien qu’elles présentent des divergences notables, mettent en valeur Ġāzān Ḥān dans son rôle de musulman exemplaire. L’Ilkhan a fait campagne pour l’honneur de l’islam (*ḥamiyyat al-islām*)³⁹. Il dit ensuite que tous deux appartiennent à la même communauté (*min ahlⁱⁿ wāḥidatⁱⁿ*), qu’ils ont été honorés par la religion islamique (*šarafnā bi-dīni al-islāmi*), mais que Dieu a consolidé son pouvoir en lui accordant la victoire⁴⁰. Dans les deux transmissions de la lettre, Ġāzān Ḥān rappelle que l’invasion de la Syrie est la conséquence des événements

²⁶ *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*, p. 124. L’information est confirmée par Abū-l-Fidā’, *Memoirs of a Syrian Prince. Abu’l-Fidā’, Sultan of Ḥamāh*, p. 35. L’historien syrien dit que ces événements furent le prétexte invoqué par Ġāzān Ḥān pour envahir la Syrie.

²⁷ Sur cette dynastie, voir Cahen 1991, p. 683-688.

²⁸ La dynastie artuqide, dont les territoires étaient situés en Haute Mésopotamie, constituait un État vassal des Ilkhans, sur la question juridique posée, voir *infra*.

²⁹ *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*, p. 125.

³⁰ *Dayl*, vol. II, (texte arabe), p. 211 ; vol. I (trad. anglaise), p. 181 ; *Zubda*, p. 352 (ne donne pas la date, mais mentionne l’arrivée des émissaires à Damas) ; *Kanz*, vol. IX, p. 52 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 265 ; *Nahğ*, vol. XX, p. 546-547 ; Ibn Tağrī Birdī, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa-l-Qāhira*, vol. VIII, p. 135-136 [cité ci-après, *Nuğūm*].

³¹ *Zubda*, p. 352-353.

³² *Nihāya*, vol. XXXI, p. 265-267.

³³ Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Qalqašandī, *Şubḥ al-aşā’ fī şinā’at al-inşā’*, vol. VIII, p. 69-71 [cité ci-après, *Şubḥ*].

³⁴ *Dayl*, vol. II (texte arabe), p. 212-214 ; vol. I (trad. anglaise), p. 181-184.

³⁵ *Kanz*, vol. IX, p. 53-56.

³⁶ *Nahğ*, vol. XX, p. 549-554.

³⁷ *Nuğūm*, vol. VIII, p. 136-138. Voir la présentation de ces sources et de leurs auteurs dans AIGLE 2006, p. 28-29.

³⁸ Les deux versions de cette lettre ainsi que le *firmān* de Ġāzān Ḥān accordant la protection à la population de Damas ont fait l’objet d’une étude détaillée, voir AIGLE 2006. Voir une analyse plus sommaire des correspondances échangées entre Ġāzān Ḥān et al-Malik al-Nāṣir Muḥammad dans BROADBRIDGE 2008, p. 81-85.

³⁹ *Zubda*, p. 352 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 265 ; *Şubḥ*, vol. VIII, p. 69.

⁴⁰ *Dayl*, vol. II (texte arabe), p. 212 ; vol. I (trad. anglaise), p. 181 ; *Beiträge*, p. 93 ; *Kanz*, vol. IX, p. 53 (*šarafnā bi-l-islāmi*) ; *Nahğ*, vol. XX, p. 549 ; *Nuğūm*, vol. VIII, p. 549.

de Mārdīn. Le début de la version A est très violente envers le sultan mamelouk :

« Que le sultan al-Malik al-Mu‘azzam sache que ce qui s’est passé a été provoqué par ses armées, germe de corruption. Elles ont commis dans notre pays des choses répréhensibles par obstination contre Dieu et contre nous (*li-‘inād Allāh wa ‘inādinā*), comme à Mārdīn [...] ; ils ont porté atteinte à l’honneur de la loi islamique (*nāmūs al-šarī‘a*)⁴¹. »

Il me semble important de souligner que dans la version A de la lettre, qui est vraisemblablement la plus proche de l’original mongol⁴², Ġāzān Ḥān se rattache clairement au Prophète Muḥammad, aux Anciens et se présente comme l’avertisseur de Dieu (*al-munḍir* ; *al-naḍīr*). L’Ilkhan déclare : « Nous avons suivi les règles de conduite du Prophète et nous avons choisi la voie des Ancêtres (*aṭār al-mutaqaddimīn*)⁴³. » Cette assertion est illustrée par une citation coranique, tronquée en son début :

« [Nous avons inspiré les envoyés pour qu’ils annoncent la bonne nouvelle et avertissent les hommes (*rusul^{am} mubašširīna wa munḍirīna*)] afin qu’après la venue des envoyés, les hommes n’aient plus aucun argument à opposer à Dieu⁴⁴. »

Par ailleurs, l’invasion de la Syrie a été cautionnée par un groupe de savants et d’hommes dignes de confiance à qui l’Ilkhan récite un verset de Coran :

« Voici un avertisseur parmi les premiers avertissements (*haḍā naḍīr^{am} min al-nuḍuri al-awlā*). L’heure du Jugement, approche. Nul, en dehors de Dieu, ne peut en dévoiler le mystère⁴⁵. »

Enfin, après avoir donné un récit détaillé de sa victoire et de la reculade des troupes mameloukes, il justifie cette campagne en évoquant le mauvais comportement d’al-Malik al-Nāṣir Muḥammad qui a porté atteinte aux droits des populations qui se trouvaient sous son pouvoir et a exercé sur elle la coercition (*al-ḡabr*)⁴⁶. Ġāzān Ḥān s’inscrit une dernière fois dans la lignée des prophètes grâce à une citation scripturaire : « [Et nous décidons après la menace]. Nous n’avons jamais puni un peuple avant de lui avoir envoyé un prophète⁴⁷. »

Dans cette version A de la lettre, il n’est même plus question d’offre de paix, comme c’était le cas dans la version B, plus conciliante à l’égard du sultan mamelouk. Une nouvelle citation coranique disqualifie une dernière fois le pouvoir d’al-Malik al-Nāṣir Muḥammad : « L’argument décisif appartient à Dieu. Il vous aurait certainement tous guidés [sur le droit chemin] s’il l’avait voulu⁴⁸. » Il se pose une dernière fois en avertisseur : « Celui [Ġāzān Ḥān] qui a menacé est excusé (*aḍara man aḍara*). Celui [Ġāzān Ḥān] qui a averti est juste (*anṣafa man aḍra*)⁴⁹. »

Le thème de l’avertissement est très présent dans le Coran. Le *munḍir* est « celui qui avertit » tandis que le *naḍīr* est « celui qui avertit pour l’avoir été lui-même préalablement »⁵⁰. Ces deux termes sont tirés de la racine *aḍara* qui, dans le Coran, signifie « mettre en garde ». On constate par ailleurs que le concept d’avertissement (*al-indār*) est

⁴¹ *Zubda*, p. 352 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 265 ; *Ṣubḥ*, vol. VIII, p. 69.

⁴² AIGLE 2006, p. 22-24.

⁴³ *Zubda*, p. 352 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 265 ; *Ṣubḥ*, vol. VIII, p. 69.

⁴⁴ Coran, 4 : 165. Ci-après, nous présenterons ainsi les passages tronqués des citations

⁴⁵ Coran, 53 : 56-58.

⁴⁶ *Zubda*, p. 353 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 266 ; *Ṣubḥ*, vol. VIII, p. 70.

⁴⁷ Coran, 17 : 15.

⁴⁸ Coran 6 : 149.

⁴⁹ *Zubda*, p. 353 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 266 ; *Ṣubḥ*, vol. VIII, p. 70.

⁵⁰ CHABBI 2008, p. 116.

étroitement lié à celui d'envoyé (*al-rasūl*). L'avertissement est le mode de discours divin dont les prophètes ont la charge d'en expliquer le sens aux hommes, le plus souvent l'approche du Jour du Jugement et les punitions qui leur seront infligées en raison de leur mauvais comportement. Toute communauté avertie ne pourra invoquer d'excuse le jour dernier. Avec toutes ces citations scripturaires, Ġāzān Ḥān est ainsi comparé à un prophète, dans son rôle d'avertisseur de Dieu. Il est chargé d'annoncer au sultan mamelouk l'heure du terme de son régime présenté comme un facteur de corruption sur terre. Quelle réponse al-Malik al-Nāṣir Muḥammad apporta à ce texte parfaitement construit et religieusement bien argumenté en faveur de l'invasion mongole ?

La réponse d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad

Une réponse officielle mamelouke fut envoyée à Ġāzān Ḥān avec les émissaires de ce dernier⁵¹. Cette lettre ne fut sans doute pas dictée par le sultan lui-même, mais rédigée par les services de la chancellerie mamelouke⁵². Elle correspond aux autres correspondances diplomatiques échangées entre les Mamelouks et les Ilkhans et présente en particulier des similitudes avec la réponse d'al-Malik al-Manṣūr Qālawūn al-Alfī (r. 678-689/1280-1290) à l'offre de paix de Tegüder Aḥmad (r. 680-683/1282-1284). Nous nous trouvons de nouveau face à deux transmissions différentes, mais alors que dans le cas de la lettre de Ġāzān Ḥān, il y avait quelques divergences au sein d'une même transmission, dans la réponse d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad, elles sont quasi nulles au sein de chaque transmission.

Nous disposons d'une version A, recopiée par Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Nuwayrī et Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Qalqašandī⁵³ qui aurait été écrite le 28 muḥarram 701/3 octobre 1301⁵⁴. Il faut remarquer que dans cette transmission il y a une profusion de citations coraniques, identiques chez les deux auteurs, ce qui est très rarement le cas : dix-neuf chez al-Nuwayrī et dix-huit chez al-Qalqašandī. La seconde version B a été transmise par Quṭb al-Dīn Mūsā al-Yūnīnī, Ibn al-Dawādārī, Mufaḍḍal b. Abī-l-Faḍā'il⁵⁵.

Il semble, d'après les dates auxquelles les auteurs ont recopié ces correspondances, que les deux transmissions ont circulé à peu près à la même époque, comme dans le cas de la lettre de Ġāzān Ḥān. Al-Nuwayrī⁵⁶ et al-Qalqašandī⁵⁷ disent avoir recopié cette lettre d'après un manuscrit écrit par al-Mawlā al-Qāḍī 'Alā' al-Dīn 'Alī b. al-Mawlā al-Marḥūm Faḥ al-Dīn Muḥammad b. al-Qāḍī al-Marḥūm Muḥyī al-Dīn 'Abd Allāh b. 'Abd al-Zāhir. Cette longue filiation est sans doute une manière d'authentifier la valeur de la transmission de cette correspondance par rapport à l'original. Al-Qalqašandī précise que le cadī en question était « *ṣāhib dīwān al-inṣā' bi-diyār al-miṣriyya* »⁵⁸. En revanche, il ne précise pas la source à partir de laquelle il a copié la lettre de Ġāzān Ḥān et ne mentionne pas de manuscrit qui aurait été écrit par un membre de la chancellerie mamelouke.

Les auteurs de la transmission B de la réponse d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad ne font aucune allusion à son origine. Le texte le plus proche de l'original est sans doute la

⁵¹ *Zubda*, p. 356 ; *Nihāya*, vol. XXXI, p. 430 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 265. Sur les divergences dans les sources sur la composition des membres de l'ambassade, voir TALBI 2007, p. 123-127.

⁵² BROADBRIDGE (2008, p. 82) fait bien remarquer que le pouvoir d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad était trop faible. Ce n'est que pendant son troisième règne, à partir de 709/1310 qu'il déploya de véritables activités diplomatiques.

⁵³ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 267-272 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 243-250.

⁵⁴ *Nihāya* (p. 272) précise le 28 muḥarram.

⁵⁵ *Dayl*, vol. II (texte arabe), p. 243-247 ; vol. I (trad. anglaise), p. 194-198 ; *Kanz*, vol. IX, p. 66-68 ; *Nahḡ*, vol. XX, p. 571-580.

⁵⁶ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 266.

⁵⁷ *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 242.

⁵⁸ *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 242.

version A, ce qui, comme on pourra le constater, semble confirmé par le contenu de la lettre qui recoupe en partie l'argumentation des *fatwā* d'Ibn Taymiyya et les chroniques mameloukes contre Ġāzān Ḥān et le régime politique mongol. La version B de la lettre d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad est une « contre argumentation » par rapport à la version B de celle de Ġāzān Ḥān avec quelques ajouts à valeur démonstrative.

Revenons à la version A de la lettre d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad. Ġāzān Ḥān y est présenté comme un piètre musulman à plusieurs titres. Il n'agit pas avec justice puisqu'il ne fait pas de distinction entre ceux qui méritent une punition et les autres : « [Chaque homme ne connaît le mal qu'à son propre détriment]. Nul ne portera le fardeau d'autrui ⁵⁹. » L'Ilkhan est accusé de ne pas avoir tenté, comme il est de coutume de le faire, de négocier la paix à travers des émissaires avant d'ouvrir les hostilités : « S'ils s'inclinent à la paix, fais de même ⁶⁰. » Cette citation coranique vise à réfuter l'argumentation de Ġāzān Ḥān qui invoquait le verset : « Nous n'avons jamais puni un peuple avant de lui avoir envoyé un émissaire ⁶¹. » N'étant pas inspiré par Dieu, l'Ilkhan est incapable de comprendre le dessein divin à son égard. Il se vante d'une victoire que Dieu lui aurait accordée alors que, de fait, elle est destinée à lui faire augmenter ses péchés par orgueil. La punition divine sera à la hauteur du mal accompli. Une citation coranique à prendre dans son entier vient, là encore, illustrer le propos d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad :

« [Que ceux qui sont incrédules ne pensent pas] que le délai que nous leur accordons soit un bien pour eux. [Le délai que nous leur accordons augmentera leur péché] ⁶². »

Par ailleurs, Ġāzān Ḥān refuse de venger le sang des musulmans qui ont été tués par ses armées. Cette conduite est en contradiction notoire avec les préceptes de l'islam. En vertu d'un hadith du Prophète :

« "L'intention de l'homme compte plus que son acte (*niyyatu-l-mar'i ablaḡu min 'amali-hi*) ⁶³", de quel droit faire couler le sang des musulmans ? Celui qui porte la main contre un musulman sera l'ennemi de Dieu et de son Messager. Il sera jugé : "Celui qui tue volontairement un croyant aura la Géhenne pour rétribution : il y demeurera éternellement ⁶⁴" ? »

Cependant, l'attaque la plus virulente à l'égard de Ġāzān Ḥān concerne son alliance avec les chrétiens. Al-Malik al-Nāṣir Muḥammad lui rappelle : « Votre père et vos ancêtres étaient des infidèles ⁶⁵. » Maintenant que l'Ilkhan est converti à l'islam, il devrait suivre une autre voie. Il prétend venir au secours de la population musulmane de Mārdīn, mais le sultan mamelouk repousse cette justification en accusant le vassal de Ġāzān Ḥān :

« Le roi de Mārdīn et ses sujets n'ont pas cessé d'exécuter tout le mal qui émanait d'eux contre les gens et le pays. Ils accomplissaient des actes extrêmement mauvais ⁶⁶. »

Un fragment de citation coranique illustre de nouveau son propos, dont le but est de

⁵⁹ Coran, 6 : 164.

⁶⁰ Coran, 8 : 61.

⁶¹ Coran, 17 : 15.

⁶² Coran, 3 : 178.

⁶³ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 271 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 248. Le hadith en question ne figure pas dans les grands recueils reconnus comme canoniques, il est donc connu (*ma'rūf*), mais de tradition « faible ». Il est utile ici pour argumenter contre les actions reprochées à Ġāzān Ḥān.

⁶⁴ Coran, 4 : 93.

⁶⁵ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 267 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 244.

⁶⁶ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 267 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 244.

dénoncer de manière sous-entendue – puisque le verset coranique est tronqué en son début et à la fin – l’alliance de Ġāzān Ḥān avec les chrétiens :

« [Ô vous qui croyez ! Ne prenez pas pour amis les juifs et les chrétiens ; ils sont amis les uns des autres]. Ceux qui, parmi vous, les prennent pour amis est des leurs [Dieu ne dirige pas un peuple injuste]⁶⁷. »

Mārdīn, ville située en Haute Mésopotamie (al-Ġazīra), était en effet l’un des centres le plus célèbre de l’Église syriaque occidentale. Dans les alentours se trouvaient plusieurs monastères importants comme, par exemple, le Dayr al-Za’farān situé à l’est de la ville. Mārdīn fut d’ailleurs le siège du patriarcat de 1293 à 1918⁶⁸. Selon le sultan mamelouk, l’affaire de Mārdīn n’était qu’un simple prétexte pour venir défendre ses alliés de la « *ġāhiliyya* »⁶⁹. Un autre motif de polémique est apparent dans ce texte, il ne fallait pas que l’Ilkhan se dirige en territoire islamique avec des troupes assemblées de religions différentes (*‘alā iḥtilāfi al-adyāni*)⁷⁰, qu’il parcourt les terres pures de l’islam avec les adoreurs de la croix et que ses troupes déshonorent la sacralité de Jérusalem⁷¹. Les chroniques mameloukes sont parfois contradictoires sur cette expédition à laquelle Ġāzān Ḥān ne participa pas en personne. Al-Nuwayrī écrit que l’Ilkhan n’ordonna pas de poursuite par crainte d’une manœuvre des Mamelouks pour faire tomber les combattants mongols dans une embuscade⁷². Ibn al-Dawādārī ne mentionne pas de poursuite mongole alors qu’il décrit en détails que les troupes mameloukes furent victimes des bédouins de la région et des Druzes⁷³. Cependant, plusieurs auteurs mamelouks contemporains contredisent ces témoignages en affirmant qu’ils furent poursuivis dans leur fuite⁷⁴. Ce raid ilkhanide eut très certainement lieu. Quṭb al-Dīn al-Yūnīnī écrit que les troupes mongoles avaient semé la corruption (*afsadū fī tilka-l-bilādi*), commis des pillages, des violences et fait des prisonniers dans les régions du sud du pays (*al-bilād al-qibliyya*)⁷⁵ tandis que Baybars al-Manṣūrī al-Dawādār qui, à cette époque était l’un des grands émirs mamelouks écrit :

« Ġāzān Ḥān envoya vingt milles soldats avec Mulāy [...]. Leur raid atteint Jérusalem, Hébron et Gaza où ils tuèrent dans les mosquées cinq musulmans⁷⁶. »

Dans la version B de la lettre, ces polémiques anti-chrétiennes sont également mentionnées, mais elles sont surtout destinées à mettre en valeur les soldats mamelouks. Al-Malik al-Nāṣir Muḥammad reconnaît que, dans un premier temps, ses soldats ont hésité à combattre Ġāzān Ḥān et son armée parce qu’ils étaient musulmans. Il en profite pour dénoncer les discours de l’Ilkhan sur ses véritables intentions et son intime conviction vis-à-vis de l’islam :

⁶⁷ Coran, 5 : 51.

⁶⁸ FIEY 1993, p. 233 ; noms des évêques et des patriarches de la ville, p. 234-238.

⁶⁹ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 268 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 244.

⁷⁰ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 268 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 244.

⁷¹ *Nihāya*, vol. XXXI, p. 268 ; *Ṣubḥ*, vol. VII, p. 244.

⁷² AMITAI-PREISS 1987, p. 243.

⁷³ AMITAI-PREISS 1987, p. 243.

⁷⁴ AMITAI-PREISS 1987, p. 243, note 72.

⁷⁵ *Dayl*, vol. II (texte arabe), p. 115 ; vol. I (trad. anglaise), p. 153. L’expression *al-bilād al-qibliyya* fait souvent référence à Jérusalem et à la Palestine.

⁷⁶ *Zubda*, p. 343-344. Cette information est rapportée avec plus de détails par Ibn Abī-l-Faḍā’il, voir *Nahġ*, vol. XIV, p. 503. Comme on le sait sa source principale est Baybars al-Manṣūrī al-Dawādār ; il a sans doute puisé dans la lettre d’al-Malik al-Nāṣir Muḥammad (voir *infra*) qui figure également dans la *Zubdat*. Par ailleurs, certaines sources persanes et arméniennes font également allusion à cette expédition conduite en Palestine par Mulāy, voir AMITAI-PREISS 1987, p. 245 et dans les sources latines occidentales, voir SCHEIN 1979.

« La plus grande partie de nos armées [...] s’imagina que ses paroles [de Ġāzān Ḥān] étaient bien telles qu’il le disait. Quand nous nous trouvâmes face à face, la plupart de nos troupes considéraient comme impossible d’avoir à le combattre : “Il n’est pas permis de se battre avec les musulmans ; il n’est point licite de tuer des hommes qui professent cette religion qui est la nôtre”. C’est à cause de cette hésitation que les soldats prirent du retard à le combattre. Il est arrivé ce qui est arrivé ⁷⁷. »

On remarque ici que le sultan mamelouk n’avoue pas sa défaite et laisse dans le vague l’issue de la bataille alors qu’il avait pris la fuite avec le reste de ses troupes. Cette phrase répond en quelque sorte à la prétention de Ġāzān Ḥān d’avoir remporté une victoire éclatante avec l’aide de Dieu. Cependant, pour rehausser l’image du sultan mamelouk qui avait été défait, il aurait vaincu les armées mongoles avec peu de combattants. Cette victoire « virtuelle » est illustrée par une célèbre citation coranique, d’origine biblique, très souvent utilisée en matière de combats entre armées adverses : « Combien de fois, une petite troupe d’hommes a vaincu une troupe nombreuse [avec la permission de Dieu] ⁷⁸. »

Dans le Coran, cette citation s’inscrit dans le récit du combat mené par Saül (Tālūt), le roi d’Israël, contre Goliath (Ġālūt) et son peuple infidèle. Au moment de partir avec ses troupes, Saül dit :

« Dieu va vous éprouver avec une rivière : celui qui y boira ne fera pas partie des miens, celui qui n’y boira pas sera des miens [...]. Ils en burent ensuite sauf un petit nombre d’entre eux ⁷⁹. »

C’est avec ces derniers que Saül remporte la victoire. Le modèle biblique de ce récit coranique est le combat livré par Gédéon pour délivrer les Israélites de Madiân et de son peuple. Gédéon fait descendre ses hommes au bord de l’eau et Dieu lui dit : « Tous ceux qui laperont l’eau avec la langue comme lape un chien, tu les mettras de côté ⁸⁰. » Face à une armée aussi nombreuse que les sauterelles, Gédéon écrase l’ennemi avec seulement les trois cents hommes qui ont surmonté l’épreuve divine. Grâce à cette victoire éclatante, les Madianites disparaissent de l’histoire. Ainsi, dans la lettre d’al-Malik al-Nāṣir Muḥammad, lui attribuer une victoire identifiée à une guerre biblioco-coranique contre des païens place le sultan mamelouk dans une lignée de rois assistés par Dieu dans leurs combats contre des peuples infidèles, en l’occurrence ici Ġāzān Ḥān et ses alliés chrétiens.

Comment les troupes mameloukes sont-elles mises en valeur au point de représenter l’antithèse de celles de Ġāzān Ḥān ? La question de Mārdīn est de nouveau invoquée. Cette ville était la capitale du petit État turcoman vassal des Mongols d’Iran. Ibn Taymiyya fut interrogé par certains musulmans sur le statut de cette principauté. S’agissait-il d’une région appartenant au *dār al-ḥarb* ou du *dār al-islām* ? N’ayant pas de réponse précise sur cette question, il se contenta de dire que la ville de Mārdīn avait un statut composite du fait qu’y vivaient des musulmans qui ne pouvaient émigrer de la région ⁸¹. Les soldats mamelouks y jeûnent parce qu’ils ne voulaient pas manger des nourritures douteuses et interdites ⁸². Ils n’avaient aucune certitude sur le fait que les aliments qu’ils pourraient

⁷⁷ Dayl, vol. II (texte arabe), p. 244 ; vol. I (trad. anglaise), p. 195 ; Kanz, vol. IX, p. 67 ; Nahġ, vol. XX, p. 574.

⁷⁸ Coran, 2 : 249.

⁷⁹ Coran, 2 : 249.

⁸⁰ Juges, 7 : 4-7.

⁸¹ Voir Michot (trad.) 2004.

⁸² Dayl, vol. II (texte arabe), p. 244 ; vol. I (trad. anglaise), p. 195 ; Kanz, vol. IX, p. 67 ; Nahġ, vol. XX, p. 572.

acheter dans un endroit où vivaient beaucoup de chrétiens étaient licites. Les soldats mamelouks suivent un modèle de conduite ascétique : ils s'abstiennent de nourriture le jour et passent la nuit à prier Dieu⁸³. Après avoir compris que les intentions de Ġāzān Ḥān ne sont pas celles qu'il affiche, les armées mameloukes se montrent ardentes au combat, à tel point qu'elles veulent rivaliser avec le zèle des combattants à la bataille de Badr (ramaḍān 2/mars 624)⁸⁴. Il s'agit du premier affrontement qui eut lieu entre le Prophète et les Mekkois. Cette victoire mémorable contribua à consolider sa mission prophétique. Les adversaires de Muḥammad, bien supérieurs en nombre, subirent une défaite totale. Les combats qui ont eu lieu à Badr sont ici posés comme un paradigme afin de mettre en valeur la conduite exemplaire dont les soldats mamelouks font preuve contre les Mongols. Ils sont ainsi comparés aux musulmans contre les Mekkois. Cette guerre est mentionnée à plusieurs reprises dans le Coran afin de prouver que c'est Dieu qui a octroyé la victoire aux croyants, je ne citerai que les deux versets principaux :

« Ce n'est pas vous qui les avez tués, mais Dieu⁸⁵. »

« Lorsque vous les avez rencontrés, Il vous les montrait peu nombreux à vos yeux ; de même qu'Il vous faisait paraître à leurs yeux peu nombreux afin que Dieu parachève un décret qui devait être exécuté⁸⁶. »

Le comportement de Ġāzān Ḥān qui prétend être musulman est décrit en totale contradiction avec les prescriptions de l'islam puisque, converti à l'islam, il combat ses frères musulmans avec l'aide de non musulmans. Il est vivement critiqué pour avoir appelé à son aide les chrétiens, les Géorgiens et les Arméniens, ainsi que toute personne capable de monter à cheval : « quelle parle avec éloquence ou qu'elle bégaie »⁸⁷. Cette phrase signifie que Ġāzān Ḥān s'est allié à des Arabes et des non Arabes, ces derniers pourraient bien désigner les Arméniens et les Géorgiens qui l'accompagnaient dans sa campagne. Quant aux chrétiens mentionnés dans la lettre, il pourrait s'agir d'une allusion au fait que l'Ilkhan avait sollicité l'aide du roi de Chypre, des maîtres de l'Hôpital et du Temple, même si cette alliance resta sans concrétisation sur le terrain au moment de cette première campagne.

Al-Malik al-Nāṣir Muḥammad, comme dans la version A de la lettre, rappelle les faits qui se sont produits à Jérusalem où l'on a bu du vin, arraché leurs voiles aux femmes, où les vierges ont été violées et où ceux qui étaient chargés du prône au saint sanctuaire ont été réduits à l'esclavage. De plus, des croix ont été arborées au faîte du tombeau d'Hébron, où, là encore, l'on a fait violence aux femmes et où les infidèles ont pénétré en état d'impureté, ivre de vin⁸⁸. Tous ces griefs à l'encontre des troupes mongoles forment une réponse à ce que Ġāzān Ḥān évoquait à propos des faits perpétrés par les soldats mamelouks à Mārdīn. Ce type d'argument fait partie des *topoi* qui visent à disqualifier l'adversaire et que l'on trouve régulièrement dans les correspondances diplomatiques entre Ilkhans et Mamelouks.

Nous constatons à la lecture et à l'analyse de ces différentes lettres que des deux côtés, l'auteur cherche à discréditer son rival en s'appuyant sur une argumentation entièrement religieuse fondée sur des références scripturaires coraniques, ce qui est le propre des correspondances diplomatiques échangées entre les Ilkhans et les Mamelouks, ceci même alors que les Mongols d'Iran n'étaient pas encore convertis à l'islam⁸⁹. La base de

⁸³ Dayl, vol. II (texte arabe), p. 244 ; vol. I (trad. anglaise), p. 195 ; Kanz, vol. IX, p. 67 ; Nahǧ, vol. XX, p. 572.

⁸⁴ NIZAMI 1991, p. 892.

⁸⁵ Coran, 8 : 17.

⁸⁶ Coran, 8 : 43.

⁸⁷ Dayl, vol. II (texte arabe), p. 244 ; vol. I (trad. anglaise), p. 195 ; Kanz, vol. IX, p. 67 ; Nahǧ, vol. XX, p. 573.

⁸⁸ Dayl, vol. II (texte arabe), p. 245 ; vol. I (trad. anglaise), p. 196 ; Kanz, vol. IX, p. 68 ; Nahǧ, vol. XX, p. 576-577.

⁸⁹ Voir en particulier, AMITAI-PREISS 1994 ; AIGLE sous presse.

l'argumentation du côté mamelouk repose sur la remise en cause de la sincérité de la conversion de l'Ilkhan à l'islam. Son hypocrisie à l'égard de la religion musulmane se manifeste par sa collusion avec les chrétiens de tous bords.

ĠAZAN ĤĀN, SES ARMÉES ET LE RÉGIME POLITIQUE ILKHANIDE À TRAVERS LES FATWA D'IBN TAYMIYYA

Cette polémique anti-chrétienne et la dénonciation du régime politique ilkhanide constituent le fil conducteur d'une grande *fatwā* d'Ibn Taymiyya, rédigée vers 1312 après la mort de l'Ilkhan. Le savant hanbalite est crédité d'avoir composé trois *fatwā* qualifiées d'anti-mongoles. Ces trois textes se trouvent dans le « Livre de la guerre sainte » (*kitāb al-ġihād*)⁹⁰. Les trois *fatwā* sont de longueur inégale, la première comporte sept pages⁹¹, la troisième huit pages⁹², en revanche la deuxième est d'une longueur inhabituelle pour un texte de ce type, trente-cinq pages, c'est celle-ci qui fera principalement l'objet de notre étude tout en intégrant quelques éléments d'autres *fatwā*⁹³. La deuxième *fatwā* est un véritable pamphlet comme le régime ilkhanide dans lequel nous retrouvons en partie l'argumentation développée dans la réponse d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad à Ġāzān Ĥān. Il s'agit en vérité d'un document historique qui, comme on le verra, recoupe également les chroniques mameloukes⁹⁴.

Les Ilkhans, nouveaux dissidents de l'islam

Nous sommes ici, comme dans les lettres, dans un contexte de guerre, Ibn Taymiyya tente de déterminer le statut des soldats qui combattent dans les deux camps. En 658/1260, lorsque Hülegü avait conquis la Syrie, les Mamelouks pouvaient affronter ses troupes : cela ne soulevait aucun problème juridique particulier puisque les Mongols étaient à cette époque considérés comme des infidèles. Il s'agissait de repousser des assaillants qui, comme les Francs, cherchaient à s'emparer d'une partie du territoire islamique. Le djihad contre ces envahisseurs était légitime et même obligatoire. En revanche, lorsque Ġāzān Ĥān attaque le Bilād al-Šām, lui et la plupart de ses soldats sont convertis à l'islam. Les musulmans, perplexes sur la marche à suivre dans ce cas, se tournent vers Ibn Taymiyya :

« Quelle attitude faut-il adopter ? Que disent les imams à propos de ces Tatars (i.e. les Mongols) qui envahissent le territoire de la Syrie alors qu'ils ont prononcé les deux professions de foi (*al-šahādatayn*) et qu'ils se réclament de l'islam⁹⁵ ? »

Le savant hanbalite était conscient du danger représenté par cette invasion parce que la plupart des habitants de Damas considéraient Ġāzān Ĥān avec respect. Il avait accordé l'*amān* aux Damascènes⁹⁶ et prétendait venir en Syrie pour mettre fin à un régime considéré par une grande partie de la population civile comme tyrannique et coercitif. Cette crainte est d'ailleurs évoquée dans la version B de la lettre d'al-Malik al-Nāṣir Muḥammad qui, comme on l'a constaté, accuse l'Ilkhan de donner de la publicité à sa conversion alors

⁹⁰ Ibn Taymiyya, *Maġmū' fatāwā Šayḥ al-islām Aḥmad b. Taymiyya*, 1961-1967. Réimp. 1995. Les trois *fatwā* sont situées dans le vol. XXVIII, p. 501-552 [cité ci-après, *Maġmū' fatāwā*].

⁹¹ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 501-508.

⁹² *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 544-551.

⁹³ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 509-543.

⁹⁴ Malgré sa valeur historique indéniable, elle n'a pas donné lieu à de nombreuses études. Les trois *fatwā* ont été utilisées en partie par LAOUST 1939, p. 63-65, 117-123 et 368-369. Voir également le petit opuscule à diffusion très restreinte de RAFF 1973 ; MICHOT 1995, p. 335-353 ; AIGLE 2007.

⁹⁵ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 509.

⁹⁶ Analyse détaillée de cet *amān* par AIGLE 2006, p. 10-17.

que son intime conviction est à l'opposé. Les troupes mameloukes refusent, dans un premier temps, de guerroyer contre leurs frères musulmans.

Ibn Taymiyya répond fermement qu'il faut les affronter, mais il doit fournir une argumentation convaincante à ceux qui hésitent à prendre les armes. Son raisonnement a pour objectif de faire entrer les Mongols dans une catégorie de rebelles contre lesquels il est licite de mener le djihad, à savoir toute communauté musulmane facteur de désordre. Aux yeux du savant hanbalite, la composition des armées de Ġāzān Ḥān est une véritable atteinte aux prescriptions de l'islam. Dans leurs rangs, dit-il, combattent un groupe d'infidèles parmi les chrétiens et les polythéistes⁹⁷. Déjà, comme on l'a vu, al-Malik al-Nāṣir Muḥammad accusait Ġāzān Ḥān d'affronter les soldats mamelouks avec des armées constituées d'éléments de diverses provenances. Il y avait tout d'abord des chrétiens, mais également des musulmans qui, servant des souverains locaux vassaux des Mongols d'Iran, avaient été contraints de rejoindre la machine de guerre de l'Ilkhan. Se trouvaient également des grands émirs mamelouks qui avaient volontairement rejoint Ġāzān Ḥān. Ibn Taymiyya considère ces derniers comme plus haïssables encore que les chrétiens, il les traite d'apostats :

« Il est établi par la Sunna que la sanction de l'apostat est plus importante que celle du mécréant d'origine (*al-kāfir al-aṣlī*) [...], il doit être mis à mort [...], même s'il est dans l'incapacité de combattre⁹⁸. »

Il évoque un autre grief majeur à l'encontre de l'armée de l'Ilkhan : la présence d'hypocrites qui ne croient pas véritablement à l'islam⁹⁹. Dans l'esprit d'Ibn Taymiyya, Ġāzān Ḥān en fait naturellement partie. Ses troupes sont également composées d'innovateurs (*ahl al-bid'a*) : des Rafidites (*al-rāfiḍiyya*), en d'autres termes les chiites duodécimains, des Jahmites¹⁰⁰ (*al-ḡahmiyya*), des « Unionistes » (*al-ittiḥādiyya*)¹⁰¹, à savoir les partisans de la théorie de la *waḥdat al-wuḡūd* d'Ibn 'Arabī, vivement rejetée par Ibn Taymiyya. De plus, Rašīd al-Dīn (m. 718/1318), le ministre de l'Ilkhan, se trouve à ses côtés. Il l'accuse d'être un « juif philosophe » (*fa-inna-hu kāna yahūdī^{an} mutafalsif^{an}*) qui s'est rattaché à l'islam et, par la suite, a rejoint le rafidisme¹⁰². On sait qu'Ibn Taymiyya a lutté sans relâche contre tous les groupes chiites qu'il considérait comme des extrémistes (*ḡulāt al-šī'a*), même en Syrie, parce qu'à ses yeux, ils représentaient pour l'islam un danger aussi grand que les attaquants venus de l'extérieur¹⁰³.

Afin de justifier le djihad contre les armées de Ġāzān Ḥān, Ibn Taymiyya s'appuie sur le Coran et la Sunna du Prophète, mais il cherche aussi dans l'histoire des débuts de l'islam des faits qui lui servent d'*exempla* pour étayer son argumentation. Le règne du quatrième calife 'Alī b. Abī Ṭālib (r. 35-40/656-661)¹⁰⁴ est particulièrement important puisque c'est à cette époque que se sont produites les premières grandes *fitna* de l'histoire de la

⁹⁷ *Maḡmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 504.

⁹⁸ *Maḡmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 534.

⁹⁹ *Maḡmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 520.

¹⁰⁰ Ḡahm b. Safwān (m. 128/746) est le fondateur présumé de cette secte. Du point de vue doctrinal, il soutenait que le Coran avait été créé. Ses adeptes sont souvent associés aux Mutazilites, voir WATT 1979.

¹⁰¹ *Maḡmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 520.

¹⁰² *Maḡmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 524.

¹⁰³ Les Nuṣayriyya étaient une secte établie en Syrie et dans le sud de l'Anatolie contre laquelle Ibn Taymiyya a écrit une célèbre fatwa qui a été éditée et traduite par GUYARD 1871. Le savant hanbalite confond dans cette fatwa les Nuṣayriyya et les Ismā'iliyya, une branche dérivée des Nizārī, voir FRIEDMAN 2005. Sur les Nuṣayriyya, voir HALM ?

¹⁰⁴ Sur le califat de 'Alī b. Abī Ṭālib, voir GIBB 1991 ; KOHLBERG 1985. Sur les Kharidjites, voir LEVI DELLA VIDA 1978.

communauté islamique : la bataille du Chameau, en 36/656, et la bataille de Şifḥīn, en 37/657. Cette dernière a conduit à l'émergence des Kharijites. Ces luttes entre frères musulmans ont marqué la mémoire des croyants ; elles permettent au savant hanbalite d'établir une distinction entre les différents rebelles à l'autorité califale (*al-buġāt*).

Ces combats entre musulmans qui ont eu lieu pendant le règne de 'Alī b. Abī Ṭālib permettent à Ibn Taymiyya d'établir une distinction entre les différents conflits internes qui ont secoué la communauté musulmane à ses débuts. La position à prendre entre les adversaires qui se sont opposés dans les batailles du Chameau et de Şifḥīn n'a pas donné lieu au consensus des savants en sciences religieuses (*al-iġmā'*). Les croyants avaient la possibilité de choisir l'un ou l'autre camp. En effet, pendant la bataille du Chameau qui a opposé 'Alī b. Abī Ṭālib à 'A'īša, la veuve du Prophète, se trouvaient dans le camp de cette dernière certains des compagnons de Muḥammad. Au moment de l'affrontement entre 'Alī et al-Mu'āwiyya, beaucoup de savants s'étaient opposés à un arbitrage humain, en vertu d'un verset coranique :

« Si deux groupes de croyants se combattent, rétablissez la paix entre eux. Si l'un des deux se rebelle contre l'autre, lutez contre celui qui se rebelle, jusqu'à ce qu'il s'incline devant l'ordre de Dieu ¹⁰⁵. »

En revanche, dit Ibn Taymiyya, il y eut consensus pour soutenir 'Alī dans ses combats contre les Kharijites, musulmans, mais sortis de l'islam : dans leurs rangs ne se trouvaient aucun compagnon du Prophète ¹⁰⁶. Son raisonnement est simple : puisque l'*iġmā'* des savants appelait à combattre les Kharijites, il est légitime de mener le djihad contre les Mongols qui, tout en ayant adhéré aux lois de l'islam, n'en respectent pas rigoureusement les prescriptions. La religion islamique est ainsi mise en danger par ces nouveaux musulmans dont l'idéologie politique autorise à pactiser avec les chrétiens. Le Bilād al-Şām est le théâtre d'une nouvelle *fitna*, il faut appliquer la prescription coranique : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que le culte de Dieu soit rétabli ¹⁰⁷. » Ibn Taymiyya peut aisément faire le lien entre ces rebelles qui ont introduit la *fitna* au sein de la jeune communauté islamique avec les événements qui ont lieu à son époque.

Le sort des prisonniers mamelouks, contraints de combattre dans les rangs de l'armée de Ġāzān Ḥān, est un point plus délicat à résoudre. Beaucoup de musulmans s'interrogent en effet sur l'opportunité de tuer leurs frères enrôlés de force dans l'armée adverse. Ibn Taymiyya a recours cette fois à un événement marquant de la période prophétique. La grande guerre menée par Muḥammad contre les Mekkois à Badr sert de modèle pour justifier le djihad contre les troupes de l'Ilkhan. En effet, au cours de cette célèbre bataille, selon Ibn Taymiyya, 'Abd Allāh b. al-'Abbās (m. 68/686-688) ¹⁰⁸, un compagnon du Prophète, avait été fait prisonnier, tandis que d'autres de ses adeptes avaient perdu la vie. Or, 'Abd Allāh b. al-'Abbās étant né trois ans avant l'hégire, il ne peut avoir participé à la confrontation entre musulmans et Mekkois. Il est mentionné pour avoir combattu à la bataille du Chameau et à celle de Şifḥīn. Cependant, comme ce compagnon du Prophète est souvent présenté comme un valeureux combattant, Ibn Taymiyya utilise sa figure pour étayer son argumentation. Il considère que, comme à Badr, si les soldats mamelouks prisonniers dans l'armée mongole sont tués au combat, ils seront considérés comme des martyrs pour la cause de Dieu. Cette bataille mémorable a valeur exemplaire.

¹⁰⁵ Coran, 49 : 9.

¹⁰⁶ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 513.

¹⁰⁷ Coran, 2 : 193.

¹⁰⁸ VECCIA VAGLIERI 1991, p. 41-42.

Nous avons souligné *supra* qu'elle est également évoquée dans la réponse d'al-Malik al-Nāšir Muḥammad pour mettre en valeur des armées mameloukes.

Dans cette *fatwā*, toute l'argumentation repose sur les procédés classiques du raisonnement par analogie (*al-qiyās*). Ibn Taymiyya transpose à l'époque où l'invasion du Bilād al-Šām met en danger la cohésion de la population des faits avérés de *fitna* qui ont vu s'affronter des musulmans. Cette procédure n'est pas surprenante sous la plume d'un *muftī* qui établit de la sorte une typologie de *buġāt* : les Mongols sont ainsi assimilés aux Kharijites, tandis que les *munafizzūn* mamelouks sont relégués dans un statut encore plus négatif, celui d'apostats (*ahl - ridda*)¹⁰⁹.

Ġāzān Ḥān et l'islam

Ce texte nous renseigne sur l'islam de Ġāzān Ḥān, mais Ibn Taymiyya situe cette question délicate dans le contexte global de l'ordre politique mongol, depuis l'époque des grands Khans. Il eut plusieurs entretiens avec les autorités ilkhanides dont il fait état dans cette *fatwā*. Ses témoignages sont d'ailleurs corroborés par les sources historiques qui donnent des détails à ce sujet. Ces contacts avec les grands de l'État ilkhanide sont la source des informations qu'il possédait sur le régime politique des Mongols d'Iran. Ibn Taymiyya n'a pas eu l'occasion de s'entretenir longtemps avec Ġāzān Ḥān au cours d'une rencontre, de nuit, qu'il eut avec lui, à Nabk, près du campement de l'Ilkhan à Marġ al-Rāhiṭ¹¹⁰. Jean Michot, en 1995, supposait qu'Ibn Taymiyya aurait pu avoir une seconde entrevue avec Ġāzān Ḥān en s'appuyant sur le témoignage de Rašid al-Dīn. Ce dernier écrit que l'armée mongole reçut, le 6 rabī' II 699/31 décembre 1299, une délégation de notables venus de Damas pour faire acte de soumission (*īlī kardand*), mais le nom d'Ibn Taymiyya n'est aucunement mentionné parmi les membres de cette ambassade¹¹¹. En revanche il eut des relations plus étroites avec les grands émirs mongols de Ġāzān Ḥān, Bahā' al-Dīn Qutluġ-Šāh et Mūlay, ainsi qu'avec ses deux ministres Sa'd al-Dīn et Rašid al-Dīn. Ces entretiens sont confirmés par Quṭb al-Dīn Mūsā al-Yūnīnī qui affirme tenir ces informations de Šams al-Dīn Muḥammad al-Ġazarī (m. 739/1338-1339), ce dernier ayant reçu le témoignage de 'Alam al-Dīn al-Qāsim al-Birzālī (m. 739/1338-1339) à qui Ibn Taymiyya lui-même avait fait le récit de son entrevue avec les autorités ilkhanides le 25 ġumādā I 699/18 février 1300¹¹².

Ibn Taymiyya reproche aux Ilkhans de ne pas combattre pour l'islam, mais pour que tous les peuples se soumettent à leur pouvoir :

« Quiconque s'engage dans leur obéissance de l'âge de l'ignorance et dans leur voie mécréante est leur ami même s'il s'agit d'un infidèle, d'un juif ou d'un chrétien. Ceux qui refusent de se soumettre sont leurs ennemis, fussent-ils des prophètes de Dieu¹¹³. »

On trouve ici l'expression de l'ordre du monde ainsi que les descendants de Gengis Khan se le représentaient : ils se considéraient investis d'un mandat du Ciel éternel (mong. *möngke tenggeri*). La mise en œuvre de cette théocratie politique s'exprime par une distinction entre peuple en « harmonie » (mong. *el*) et peuple en état de « rébellion » (mong.

¹⁰⁹ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 525.

¹¹⁰ *Ḍayl*, vol. II (texte arabe), p. 101-102 ; vol. I (trad. anglaise), p. 138-139 ; *Kanz*, vol. IX, p. 20 ; *Beiträge*, p. 66 ; *Nahġ*, vol. XIV, p. 474. Cette rencontre eut lieu le 9 rabī' II 699/3 janvier 1300.

¹¹¹ *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*, p. 128.

¹¹² *Ḍayl*, vol. II (texte arabe), p. 119 ; vol. I (trad. anglaise), p. 157-158.

¹¹³ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 525.

bulğa) contre le Ciel éternel¹¹⁴. Afin de comprendre l'argumentation d'Ibn Taymiyya, il faut nous arrêter sur le concept de Ciel. En effet, il fut aussitôt considéré par les musulmans et les chrétiens, comme métaphore d'un Dieu. Mais, le Ciel des Mongols désignait le ciel atmosphérique et les entités surnaturelles qui pouvaient y résider. Il ne faisait par ailleurs l'objet d'aucun culte.

Cette théorie du pouvoir, cautionnée par un mandat céleste, constitue pour le savant hanbalite un bon argument pour dénoncer l'islam ilkhanide. Les Tatars ont peut-être prononcé la profession de foi musulmane, mais, dit-il, ils ont dévié des lois de l'islam¹¹⁵ et ont gardé leurs anciennes croyances. Il explique ainsi la théologie déviante des Mongols. Ils s'imaginent que Gengis Khan est le fils de Dieu (*Ibn Allāh*), à l'instar de ce que les chrétiens croient au sujet du Messie (*al-Masīh*). Ils disent que le soleil mit enceinte sa mère [...], mais c'est un bâtard (*walad zinā*), malgré cela ils le considèrent comme le plus grand messenger auprès de Dieu¹¹⁶.

Ces croyances constituent une profonde hérésie pour Ibn Taymiyya, mais, pire encore, puisque les Mongols considèrent que Gengis Khan est le fils de Dieu, ils le placent au rang des prophètes législateurs¹¹⁷. Les informations sur lesquelles s'appuie Ibn Taymiyya pour dénoncer l'islam des Mongols sont fondées sur l'entretien qu'il eut avec le grand émir mongol Bahā' al-Dīn Qutluġ-Šāh. Ibn al-Dawādārī rapporte que l'émir déclara à Ibn Taymiyya que Dieu avait scellé la ligne des prophètes avec Muḥammad et que Gengis Khan, son ancêtre, était musulman¹¹⁸. On remarque ici que, converti à l'islam, comme la plupart des Mongols de haut rang, Bahā' al-Dīn Qutluġ-Šāh avait gardé son substrat culturel d'origine et se réclamait de Gengis Khan dont il fait un musulman. Il aurait ajouté : « Voilà deux très grands signes venus de la part de Dieu : Muḥammad et Gengis Khan¹¹⁹. »

Quṭb al-Dīn Mūsā al-Yūnīnī rapporte cet entretien qui eut lieu le 21 ġumādā I 698/14 février 1300 de manière un peu différente dans le sens où il n'écrit pas que Gengis Khan était musulman, mais il dit simplement qu'il était le roi de la terre (*malik al-basīṭa*) ; celui qui refusait de lui obéir ainsi qu'à ses descendants était considéré comme un dissident¹²⁰. Cependant l'historien syrien rapporte un témoignage intéressant qu'Ibn Taymiyya n'évoque pas dans ses *fatwā*. Le savant hanbalite interrogea un Mongol qui lui semblait particulièrement pieux sur les raisons de l'invasion de la Syrie par Ġāzān Ḥān. Il lui répondit :

« Notre cheikh a prononcé une *fatwā* nous ordonnant de détruire la Syrie et de nous emparer des biens des habitants parce qu'ils ne prient pas Dieu sans recevoir une rétribution, ils n'appellent pas à la prière sans recevoir une rétribution et ils n'étudient pas et n'appliquent pas la loi islamique sans recevoir une rétribution [...]. Notre cheikh a dit "Si vous faites tout ceci pour eux, alors ils retourneront vers Dieu et croiront de nouveau en lui"¹²¹. »

Ibn Taymiyya omet vraisemblablement de faire mention de ce témoignage dans sa

¹¹⁴ Sur ces deux termes, voir DOERFER 1965 vol. II, n° 768, p. 317-320 et n° 653, p. 194-201. On trouve ces deux termes mis en opposition dans *l'Histoire secrète des Mongols*, voir AIGLE 2005b, p. 147 et p. 158, note 18.

¹¹⁵ Il faut souligner qu'Ibn Taymiyya adresse aux Ilkhans le même reproche que Ġāzān Ḥān avait fait aux Mamelouks dans son *amān* accordé à la population de Damas, voir AIGLE 2006, p. 12.

¹¹⁶ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 521-522. Cette légende provient de *l'Histoire secrète des Mongols* dans laquelle il est fait allusion à la naissance sans père de l'ancêtre de Gengis Khan, voir AIGLE 2000.

¹¹⁷ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 521.

¹¹⁸ *Kanz*, vol. IX, p. 32 ; *Beiträge*, p. 76.

¹¹⁹ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 521.

¹²⁰ *Ḍayl*, vol. II (texte arabe), p. 119 ; vol. I (trad. anglaise), p. 157.

¹²¹ *Ḍayl*, vol. II (texte arabe), p. 119 ; vol. I (trad. anglaise), p. 158.

fatwā parce que cela aurait pu remettre en cause la pratique de l'islam dans le sultanat mamelouk et ainsi cautionner l'invasion de la Syrie par un savant en sciences religieuses.

Une autre source de grief concerne la perception des différents groupes sociaux par les souverains ilkhanides ? Celle-ci constitue un autre prétexte à polémique pour le savant hanbalite : « Ils considèrent que toute personne qui se rattache à un savoir ou à une religion est un savant (*dānišmand*) ». Il faut remarquer qu'Ibn Taymiyya utilise un terme persan : ses informations ont bien pour origine les autorités ilkhanides. Dans les catégories énumérées, on trouve le juriste (*al-faqīh*), l'ascète (*al-zāhid*), le prêtre chrétien (*al-qissīs*), le moine (*al-rāhib*), le rabbin (*danān al-yahūd*), l'astrologue (*al-munağğim*), le magicien (*al-sāhir*) et le gardien des idoles (*sādin al-ašnām*)¹²².

Sont ainsi mentionnés les représentants du « clergé » des trois religions monothéistes présentes dans l'Ilkhanat persan. L'allusion au gardien des idoles semble faire référence au moine bouddhiste, la religion d'origine de Ġāzān Ḥān. Ibn Taymiyya cite aussi des personnages qui avaient une fonction médiatrice avec l'au-delà et les esprits qui pouvaient y résider en qui croyaient les Mongols : les astrologues et les devins. Il cite tous ces groupes afin de mettre l'accent sur le fait que les souverains mongols d'Iran, dont Ġāzān Ḥān, n'accordaient aucun statut supérieur aux musulmans qui étaient mis sur le même plan que des adeptes des autres religions et même que ceux qui exerçaient des fonctions en relation avec la divination.

Dans une autre *fatwā* que celles qui sont considérées comme anti-mongoles, Ibn Taymiyya a dressé une typologie du religieux. Il considère que chaque pratique rituelle qui fait l'objet d'un ordre divin comporte trois catégories : le rationnel (*'aqlī*), le confessionnel (*millī*) et le légal (*šar'ī*), cette dernière catégorie étant propre aux seuls musulmans¹²³. Il aborde ensuite la question des systèmes politiques royaux (*al-siyāsāt al-malakiyya*)¹²⁴. L'exemple choisi pour illustrer cette forme de gouvernement est celui de l'ordre politique instauré par Gengis Khan dont ses successeurs continuent à se réclamer. Ainsi, selon Ibn Taymiyya, l'islam ilkhanide fait courir un grand risque à la religion musulmane : le rationnel (*'aqlī*) y a remplacé le légal (*šar'ī*). Les Mongols d'Iran prônent la liberté religieuse et appliquent toujours de la loi mongole (*yāsā*) instaurée par Gengis Khan. En d'autres termes, bien que convertis à l'islam, ils ne se conforment pas à la charia. Le savant hanbalite dénonce de la sorte un islam dans lequel l'autorité du *yāsā* perpétue une soumission à un divin indéterminé, le Ciel éternel. L'islam que propose Ġāzān Ḥān, fondé sur le rationnel, risque de concurrencer la vraie religion (*dīn al-ḥaqq*), fondée, elle, sur le légal.

En effet, les sources persanes et arabes attestent de l'attachement de l'Ilkhan à sa culture d'origine. Rašīd al-Dīn rapporte que Ġāzān Ḥān rassemblaient ses compagnons pour leur enseigner les coutumes (*yūsūn*) et la loi mongole (*yāsā*). Il avait assigné un rang à chacun, une limite interdite à franchir, sinon celui qui commettait une telle infraction était ramené dans la voie du *yāsā*¹²⁵. Et, selon l'historien mamelouk al-Şafadī, lorsque Ġāzān Ḥān accéda au pouvoir, il suivit la manière de gouverner de Gengis Khan et établit la loi des Mongols (*al-yāsā al-muğūliyya*)¹²⁶. Il est vrai que les Ilkhans, même convertis à l'islam, ne se conformaient pas scrupuleusement à la charia. Ils n'ont cependant jamais imposé en matière religieuse le *yāsā* à leurs sujets musulmans, même avant leur conversion à l'islam. En terre d'islam, le *yāsā* avait un rôle strictement politique et il n'était appliqué que, lorsque

¹²² *Mağmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 525.

¹²³ *Mağmū' fatāwā*, vol. XX, p. 66 (*kitāb uşūl al-fiqh*), sur cette *fatwā* voir MICHOT 1995, p. 351-352.

¹²⁴ *Mağmū' fatāwā*, vol. XX, p. 67.

¹²⁵ Rašīd al-Dīn, *Ġāmi' al-tawārīḥ*, p. 251.

¹²⁶ AMITAI-PREISS 1996, p. 3-4.

par ses agissements, une personne mettait l'État en danger¹²⁷.

Redoutant l'instauration d'un nouvel ordre politique sur une grande partie de l'Orient musulman, Ibn Taymiyya dénonce cette conception théocratique du pouvoir, qui s'appuie sur une loi produite par la raison de Gengis Khan. Malgré sa conversion à l'islam, Ġāzān Ḥān reste fidèle au *yāsā* et au Ciel (*tenggeri*), ceci au risque d'introduire dans l'islam des innovations. Il intègre dans ses armées des chrétiens et il adopte une attitude bienveillante vis-à-vis des autres religions. En effet, beaucoup de sources chrétiennes attestent que l'Ilkhan n'a pas ordonné de persécutions contre les communautés religieuses non musulmanes dont parlent les auteurs arabes et persans. L'émir Nōrūz artisan de la conversion de Ġāzān Ḥān afin qu'il puisse s'emparer du pouvoir en ralliant les émirs mongols devenus musulmans est le véritable auteur de ces brimades¹²⁸. Le tout puissant Nōrūz avait aussitôt obtenu du nouvel Ilkhan un *yarliġ* ordonnant la destruction des églises, des synagogues et des temples bouddhistes. Il avait obligé les juifs et les chrétiens à porter les insignes de l'humiliation qu'ils devaient autrefois subir et fait rétablir la capitation abolie après la chute de Bagdad¹²⁹. À la suite des mauvais traitements commis à l'encontre des chrétiens par Nōrūz, Ġāzān Ḥān plaça sous sa protection le patriarche nestorien Mar Yahballaha III et les populations chrétiennes de Marāġa. En désaccord total avec la charia, il les a exemptés de verser la capitation qui avait été rétablie par son émir :

« Selon l'usage, Ghazan Khan proclama des décrets pour les catholicos : en premier lieu que ne fut plus perçu sur les chrétiens l'impôt de la capitation ; qu'aucun d'entre eux ne fut contraint à renier sa propre foi¹³⁰. »

L'alliance de l'Ilkhan avec les chrétiens les plus hostiles aux musulmans, les Arméniens, les Géorgiens et les Francs de Chypre pour combattre ses frères musulmans du Bilād al-Šām avait attisé la haine d'Ibn Taymiyya envers Ġāzān Ḥān. Il voit dans la protection dont jouissent les chrétiens la preuve la plus manifeste que ce dernier ne s'est pas converti sincèrement à l'islam : « Il n'impose aux Gens du Livre ni capitation (*ġizya'*), ni humiliation (*šigār*) », dit-il, « et le musulman est auprès de lui comme n'importe lequel des associationnistes, qu'il soit juif ou chrétien¹³¹. »

CONCLUSION

Les sources persanes, en particulier Rašīd al-Dīn, présentent le règne de Ġāzān Ḥān comme une coupure par rapport à ses prédécesseurs. L'Ilkhan est crédité d'être le rénovateur de l'islam, tandis que son émir Nōrūz est comparé à Abū Muslim¹³². Plusieurs actions symboliques, comme l'utilisation d'étendards noirs, la couleur des Abbassides, lui furent attribuées afin de présenter le régime ilkhanide en continuité avec le califat aboli par Hülegü. Ġāzān Ḥān cependant semble toujours avoir été conciliant avec les religions de toutes confessions. Au moment de sa première invasion de la Syrie, ses troupes avaient commis des massacres. L'Ilkhan déclara dans l'*amān* accordé à la population de Damas ceci :

¹²⁷ Sur l'application du *yasa* et la mauvaise interprétation qu'en font les auteurs arabes, voir AIGLE 2004 — 2005a.

¹²⁸ Sur les exactions commises par Nōrūz et la position de Ġāzān Ḥān une fois dégagé de la tutelle qui lui était imposée par son émir voir AUBIN 1995, p. 61-64 ; AIGLE 2005c, p. 147-148.

¹²⁹ MELVILLE 1990, p. 164-170 ; CALMARD 1997, p. 281.

¹³⁰ BORBONE (trad.), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident. Histoire de Mar Yahbahhah III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, 2008, p. 123 [cité ci-après, *Un ambassadeur du Khan Argun*].

¹³¹ *Maġmū' fatāwā*, vol. XXVIII, p. 505.

¹³² MELVILLE 1990, p. 170.

« Dans la confusion, quelques-uns de nos soldats se sont livrés à des pillages, à titre d'exemple, ils ont été exécutés pour qu'ils ne causent aucun dommage aux hommes qui pratiquent des religions diverses (*ahl al-adyān*), sous le prétexte qu'ils sont d'une autre confession, tant juifs que chrétiens, défendre ces derniers est une des obligations légales de la loi islamique (*wazā'if al-šar'īa*)¹³³. »

Ġāzān Ḥān suit ici la tradition mongole de mettre sur le même plan toutes les confessions religieuses, ceci d'autant plus qu'il y avait dans les rangs de ses combattants nombre d'Arméniens et de Géorgiens et qu'il cherchait sans doute à rallier les populations chrétiennes du Bilād al-Šām¹³⁴.

Nous avons constaté que la lettre d'al-Malik al-Nāšir Muḥammad, truffée de citations coraniques, renferme une suite de polémiques à l'égard de l'islam de Ġāzān Ḥān et des chrétiens présents dans son armée, dont on trouve l'écho dans les *fatwā* d'Ibn Taymiyya et dans les chroniques mameloukes. Des Francs se mirent au service des Ilkhans, en particulier les marchands italiens, qui assuraient à la cour mongole des fonctions militaires. En effet, nombre d'entre eux faisaient partie de la garde impériale (*kešig*) des Mongols d'Iran, une preuve de la confiance qui leur était accordée, avant et après leur conversion¹³⁵. De plus, Ġāzān Ḥān entretenait des liens très proches avec le fameux Isol le Pisan à qui il avait confié, comme on l'a souligné, la mission de se rendre en ambassade auprès d'Henri II de Lusignan. Le Pisan fut également choisi par l'Ilkhan comme parrain lorsque son fils Öljeitü reçut le baptême au nom du pape Nicolas IV. Il avait une profonde estime et amitié envers Mar Yahballaha III à qui il avait donné l'autorisation de construire un couvent à Marāġa après les persécutions de Nōrūz. L'Ilkhan s'y rendait régulièrement pour rendre visite au patriarche¹³⁶. Enfin les nombreuses ambassades envoyées en Occident pour obtenir un concours militaire et les correspondances diplomatiques dont nous disposons sont également des témoignages du cosmopolitisme dans l'Ilkhanat persan.

Ġāzān Ḥān – de même que son fils et successeur Öljeitü – n'a pas abandonné la tradition diplomatique d'écrire en langue mongole, comme en atteste la lettre qu'il envoya à al-Malik al-Nāšir Muḥammad¹³⁷ et celle datée du 12 avril 1302 adressée au pape Boniface VIII en prévision de sa troisième tentative de conquérir le Bilād al-Šām, alors que l'Ilkhanat était « persanisé ». Dans cette correspondance qui fait suite à des négociations de coopération militaire avec l'Occident, Ġāzān Ḥān écrit :

« Tes suggestions, bonnes paroles et lettre qu'auparavant tu as envoyées nous sont parvenues, et, en réponse, nous avons émis un ordre [mong. *j(a)rl(i)γ*]¹³⁸. »

Par ce terme, l'Ilkhan renouvelle ses propositions d'alliance militaire, il en détaille les préparatifs et demande au pape de ne pas manquer la date convenue. Pour justifier sa conquête, bien que musulman, Ġāzān Ḥān continue à se placer sous la protection du Ciel afin que cette « grande œuvre », en d'autres termes la victoire commune sur les Mamelouks d'Égypte soit couronnée de succès : « Priant le Ciel, la grande œuvre nous en feront

¹³³ *Dayl*, vol. II (texte arabe), p. 103 ; vol. I (trad. anglaise), p. 141 ; *Beiträge*, p. 62 ; *Kanz*, vol. IX, p. 22-23 ; *Nahġ*, vol. XIV, p. 480.

¹³⁴ On trouvera une bonne discussion sur l'origine de cette politique dans TAO-CHUNG 1986.

¹³⁵ PETECH 1962, sous le règne de Ġāzān Ḥān, voir en particulier p. 564.

¹³⁶ *Un ambassadeur du Khan Argun*, p. 133-140.

¹³⁷ Toutes les sources arabes qui ont transmis la lettre affirment qu'elle était écrite en mongol.

¹³⁸ La langue mongole ancienne ne note pas toutes les voyelles qui sont ici restituées entre parenthèses.

entièrement l'unique but ¹³⁹. » Il est certain que dans ces conditions, cette alliance manifeste avec les chrétiens ne pouvait que susciter une grande défiance vis-à-vis de la réelle conversion de Ġāzān Ḥān à l'islam. Les documents analysés ici en sont le témoignage. Cependant, cette alliance commune entre les Ilkhans et l'Occident latin ne se réalisa jamais sur le champ de bataille.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Abū-l-Fidā' : *Memoirs of a Syrian Prince. Abu' l-Fidā', Sultan of Ḥamāh (672-732/1273-1331)*, traduit avec une introduction par HOLT, Peter. M., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983.
- Beiträge zur Geschichite der Mamlukensultanat in den Jahren 690-721 der Higura nach arabischen Handschriften*, ZETTERSTÉEN, K. V., Leyde, Brill, 1919.
- Baybars al-Manšūrī al-Dawādār, Rukn al-Dīn : *Zubdat al-fikra fī ta'rīḥ al-ḥiğra*, éd. RICHARDS Donald S., Beyrouth, 1998.
- BORBONE, Pier Giorgio (trad.) : *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident. Histoire de Mar Yahbahhah III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr : *Kanz al-durar wa ḡāmi' al-ğurar*, éd. ROEMER, Hans Robert, vol. IX, Le Caire, Deutsches Archeologisches Institut, 1960.
- Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, Aḥmad : *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-tāmania*, Heyderabad, vol. I et III, 1929 et 1930.
- Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, Faḍl Allāh : *Tālī kitāb wafayāt al-a'yān (Un fonctionnaire chrétien dans l'administration mamelouke)*, éd. et trad. SUBLET, Jacqueline, Damas, Institut français de Damas, 1974.
- Ibn Tağrī Birdī, Abū-l-Maḥāsīm Ġamāl al-Dīn Yūsuf : *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa-l-Qāhira*, Le Caire, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-irşād al-qawmī, vol. VIII, s.d.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad : *Mağmū' fatāwā Şayḥ al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, éd. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim al-Nağdī al-Ḥanbalī, Riyād/La Mecque, vol. XXVIII, 1978.
- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad : *Mağmū' fatāwā Şayḥ al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*, éd. Ibn Muḥammad b. Qāsim 'Abd al-Raḥmān, s.l., Muğamma' al-Malik Fahd li-ṭibā'at al-muşḥaf al-şarīf, vol. XX, 1995.
- [Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad], MICHOT, Yahya (trad.), 2004 : *Mardin : hégire, fuite du péché et "demeure de l'islam"*, textes traduits de l'arabe, annotés et présentés en relation à certains textes modernes par Yahya Michot, préface de James Piscatori, Beyrouth, Albouraq.
- Mufaḍḍal b. Abī-l-Faḍā'il : *al-Naḥğ al-sadiḍ wa-l-durr al-farīd fī mā ba'd ta'rīḥ Ibn al-'Amīd*, éd. et trad. française BLOCHET, Édouard, Paris, Firmin Didot (Patrologia Orientalis), vol. XIV et XX, 1920 et 1932.
- Nuwayrī, Şihāb al-Dīn Aḥmad (al-) : *Niḥāyat al-arab fī funūn al-adab*, éd. Fawwāz, Nağīb Muştafā et Fawwāz, Ḥakimat Kasāy, vol. XXXI, 2004.
- Qalqaşandī, Şihāb al-Dīn Aḥmad (al-) : *Şubḥ al-aşā' fī şinā'at al-inşā'*, éd. Muḥammad 'Abd al-Rasūl Ibrāhīm, Le Caire, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-irşād al-qawmī, vol. VII et VIII, 1963.
- Raşīd al-Dīn, Faḍl Allāh : *Tārīḥ-i mubārak-i Ġāzānī*, éd. JAHN, Karl, s'Gravenhague, Mouton, 1957.
- Raşīd al-Dīn, Faḍl Allāh : *Ġāmi' al-tawārīḥ*, Alizade, éd. A. A., Baku, vol. III, 1957.
- Yūnīnī, Quṭb al-Dīn Mūsā (-al) : *Ḍayl Mir'āt al-zamān*, éd. et trad. anglaise LI GUO, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2 vol., 1998.

Études

- AIGLE, Denise, 2000 : « Les transformations d'un mythe d'origine : l'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan », dans AIGLE Denise (dir.), *Figures mythiques des mondes musulmans*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 89-90, p. 151-168 [Numéro thématique].
- AIGLE, Denise, 2004 : « Le 'grand yasa' de Gengis-khan, l'empire, la culture mongole et la sharī'a », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47/1, p. 31-79.
- AIGLE, Denise, 2005a : « Loi mongole vs loi islamique. Entre mythe et réalité », *Annales. Histoire*,

¹³⁹ MOSTAERT et CLEAVES 1952, p. 470.

Sciences Sociales V/6, p. 971-996.

AIGLE, Denise, 2005b : « The Letters of Eljigidei, Hülegü, and Abaqa: Mongol Overtures or Christian Ventriloquism? », *Inner Asia* VII/2, p. 143-162.

AIGLE, Denise, 2005c : *Le Fārs sous la domination mongole (XIII^e-XIV^e s.). Politique et fiscalité*, Leuven, Peeters.

AIGLE, Denise, 2006 : « La légitimité islamique des invasions de la Syrie par Ghazan Khan », *Eurasien Studies* VI/2, p. 5-29.

AIGLE, Denise, 2007 : « The Mongol invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymiyya's three 'anti-Mongol' fatwas », *Mamluk Studies Review* XI/2, p. 89-120.

AIGLE, Denise, 2008 : « De la "non négociation" à l'alliance inaboutie. Réflexions sur la diplomatie entre les Mongols et l'Occident latin », dans AIGLE, Denise et BURESI Pascal (dir.), *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident latin, Oriente moderno*, vol. LXXXVI/1, p. 395-436 [Numéro thématique].

AIGLE, Denise, sous presse : « Les correspondances adressées par Hülegü au prince ayyoubide de Syrie, al-Malik al-Nāṣir Yūsuf. La construction d'un modèle », dans AMIR-MOEZZI, Mohammad-Ali et DUBOIS, Jean-Daniel (éd.), *Pensée grecque et sagesses orientales. Hommage à Michel Tardieu*, Turhout, Brepols.

ALLOUCHE, Adel, 1990 : « Tegüder's ultimatum to Qalawun », *International Journal of Middel East Studies* XXII/4, p. 439-446.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1987 : « Mongol raids into Palestine (A.D. 1260 and 1300) », *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 236-255. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1990 : « In the aftermath of 'Ayn Jālūt: the beginning of the Malūk-Īlkhānid cold war », *al-Masaq* 10, p. 1-21.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1992 : « 'Ayn Jālūt revisited », *Tarih* 2, p. 119-150. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1994 : « An exchange of letters in Arabic between Abaya Īlkhān and Sultan Baybars (A.H. 667/A.D. 1268-69) », *Central Asiatic Journal* 38/1, p. 11-33. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1995 : *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Īlkhānid War, 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1996 : « Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View from the Mamlūk Sultanate », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54, p. 1-10. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI-PREISS, Reuven, 1999 : « Mongol imperial ideologie and the Ilkhanid war against the Mamluks », dans AMITAI-PREISS, Reuven et MORGAN, David (éd.), *The Mongol Empire and its Legacy*, Leyde, Brill, p. 57-72. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI, Reuven, 2001 : « The conversion of Tegüder Ilkhan to Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XXV, p. 15-43. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI, Reuven, 2002 : « Whither the Ilkhanid army? Ghazan's first campain into Syria », dans DI COSMO, Nicola (éd.), *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, Leyde, Brill, p. 221-264. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI, Reuven, 2004 : « The Mongol occupation of Damascus in 1300: a study of Mamluk loyalties », dans WINTER MICHAEL et LEVANI E. (éd.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Leyde, Brill, 2004, p. 21-39. Réimp. dans *The Mongols in the Islamic Lands. Studies in the History of the Ilkhanate*, Ashagate, Variorum, 2007.

AMITAI, Reuven, 2006 : « The logistics of the Mongol-Mamlūk war, with special reference to the battle of Wādī'l-Khaznadār, 1299 C. E. », dans PRYOR, John H. (éd.), *Logistics of Warfare in the age of the Crusades. Proceedings of a Workshop held at the Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 30 September to 4 October 2002*, Asghate, Asghate Publishing Company, 2006, p. 25-42.

AUBIN, Jean, 1995 : *Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes.

BROADBRIDGE, Ann F., 2008 : *Kindship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge,

Cambridge University Press.

CAHEN, Claude, 1991 « Artuķides », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. I, p. 683-688.

CALMARD, Jean, 1997 : « Le chiisme imamite sous les Ilkhans », dans AIGLE, Denise (éd.), *L'Iran face à la domination mongole*, Téhéran, p. 261-292.

CHABBI, Jacqueline, 2008 : *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard.

DOERFER, G., 1965 : *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, vol. II.

FIEY, Jean-Maurice, 1993 : *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beyrouth.

FRIEDMAN, Yaron, 2005 : « Ibn Taymiyya's *Fatāwā* against the Nuṣayrī-'Alawī Sect », *Der Islam* 82/2, p. 349-363.

GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen, 1991 : « 'Alī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. I, p. 92-397.

GUYARD, M.G., 1871 : « Le fetwa d'Ibn Taymiyya sur les Nosairis », *Journal asiatique* 18, p. 158-198. Texte arabe, *Istiftā'*, p. 162-167 ; *fatwā*, p. 167-178.

HALM, Heinz, 1995 : « Nuṣayriyya », *Encyclopédie de l'Islam*, vol. VIII, 2^e éd., p. 148-150.

HOLT, Paul, 1973 : « The sultanate of al- Manṣūr Lāċīn (696-698/1296-1299) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* III/6, p. 521-532.

HOLT, Paul, 1986a : « The Īlkhān's embassies to Qalāwūn: two contemporary accounts », *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* XLIX/1, p. 128-132.

HOLT, Paul, 1986a : *The Age of the Crusades: The Near East From the Eleventh Century to 1517*, Londres.

JACKSON, Peter, 2005 : *The Mongols and the West*, Harlow, Pearson Longman.

KOHLBERG, Etan, 1985 : « 'Alī b. Abī Ṭālib », *Encyclopædia Iranica*, vol. I, p. 843-845.

LAOUST, Henri, 1939 : *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taķī-d-Dīn Aħmad Ibn Taymīya, canoniste hanbalite né à Ĥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.

LEVI DELLA VIDA, Giorgio, 1978 : « Khārijites », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. IV, p. 1106-1109.

LITTLE, Donald P., 1970 : *An Introduction to Mamlūk Historiography. An analysis of Arabic Annalistic and Biographical Sources for the Reign of al-Malik an-Nāṣir Muħammad ibn Qalā'ūn*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

LOCKHART, L., 1968 : « The relations between Edward I and Edward II of England and the Mongol Īl-Khāns of Persia », *Iran* 6, p. 23-31.

MELVILLE, Charles, 1990 : « *Pādshāh-i islām*: the conversion of Sultan Maħmūd Ghāzān Khān », *Pembroke Papers* 1, p. 159-177.

MICHOT, Jean, 1995 : « Un important témoin de l'histoire et de la société mameloukes à l'époque des Ilkhans et de la fin des croisades: Ibn Taymiyya », dans VERMEULEN Urbain et DE SMET Daniel (éd.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, Louvain, p. 335-353.

MORGAN, David, 1985 : « Mongols in Syria, 1260-1300 », dans *Crusade and Settlement*, EDELBURY, P. M. (éd.), Cardiff, University College Cardiff Press, p. 231-235.

MOSTAERT, Antoine et CLEAVES, Francis Woodman, 1952 : « Trois documents mongols des Archives Secrètes du Vatican », *Harvard Journal of Asiatic Studies* XV/3-4, p. 419-506 + 7 planches.

NIZAMI, Kh. A., 1991 : « Badr », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. I, p. 892.

PETECH, Luciano, 1962 : « Les marchands italiens dans l'Empire mongol », *Journal asiatique* 250, p. 549-574.

POUZET, Louis, 1991 : *Damas au VII^e-XIII^e s. Vie et structures religieuses*, Beyrouth, Dar El-Machreq.

RAFF, Thomas, 1973 : *Remarks on an Anti-Mongol Fatwā by Ibn Taymīya*, Leyde.

RICHARD, Jean, 1970 : « Isol le Pisan : un aventurier franc gouverneur d'une province mongole ? », *Central Asiatic Journal* XIV/1-2, p. 186-194. Réimpr. dans *Orient et Occident au Moyen Age, contacts et relations (XIII^e-XIV^e s.)*, Variorum Reprints, Londres, 1976.

RICHARD, Jean, 2006 : « La coopération militaire entre Francs et Mongols à l'épreuve : les campagnes de Ghazan en Syrie », dans BOIKOVA, Elena V. et STARY, Giovanni (éd.), *Florilegia Altaistica. Studies in Honour of Denis Sinor. On the Occasion of His 90th Birthday*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 119-128.

SCHEIN, Sylvia, 1979 : « *Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event* », *The English Historical Review* 94/373, p. 805-819.

STEWART, Angus Donal, 2001 : *The Armenian Kingdom and the Mamluks. War and Diplomacy during the Reigns of He'tum II (1289-1307)*, Leyde/Boston/Cologne, Brill.

- TALBI, Alaa, 2007 : « Un exemple de 'diplomatie en temps de guerre' entre les Mongols de Perse et les Mamlouks d'Égypte (701/1302) », *Annales islamologiques* 41, p. 119-129.
- TAO-CHUNG, Y., 1986 : « Ch'iu Ch'chi and Chinggis Khan », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46, p. 201-219.
- VECHIA VAGLERI, Leccia, 1991 : « 'Abd Allāh b. al-'Abbās », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. I, p. 41-42.
- WATT, William Montgomery, 1977 : « Djahmiyya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., vol. II, p. 398-399.