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

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

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

AnIsl 43 (2009), p. 87-106

Makram Abbès

La guerre chez Ibn Ḫaldūn, Lecture du chapitre 35 du livre iii de la Muqaddima

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

MAKRAM ABBÈS

La guerre chez Ibn Ḫaldūn
Lecture du chapitre 35 du livre III de la *Muqaddima*

De par son inscription dans un contexte historique qui est un véritable moment tournant dans l'histoire de l'islam, et de par, aussi, son ampleur et ses prétentions scientifiques et épistémologiques, l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn (1332-1406), et plus particulièrement les *Prolégomènes* à l'*Histoire universelle*, représente un moment de prise de conscience lucide et une saisie globale des expériences humaines des huit premiers siècles de l'islam, de même qu'elle reflète les préoccupations individuelles de l'auteur face à un présent fébrile et de plus en plus acculé aux impasses. En effet, dans les quatre principales régions où il a pu vivre, (l'Ifrīqiyya, le Maġrib, l'Andalousie et l'Égypte), Ibn Ḫaldūn a été le témoin de nombreuses transformations politiques et surtout militaires. En Ifrīqiyya, où il a passé sa jeunesse et fait les premiers pas de son apprentissage politique, le pouvoir de la dynastie ḥafṣide (1230-1574) connaît une période de troubles et de divisions dus aux luttes pour la succession et à l'anarchie provoquée par l'insoumission des tribus bédouines. Au moment où Ibn Ḫaldūn prend des charges politiques importantes à Fès et où il commence à servir l'État mérinide, celui-ci « entre dans une phase de turbulences qui le conduira lentement mais inéluctablement à sa perte[1] ». De son côté, le royaume de Grenade, le seul pouvoir musulman encore présent en Espagne après les progrès considérables de la *Reconquista* et qu'Ibn Ḫaldūn a pu connaître dans le cadre d'une mission diplomatique, était plongé dans une phase d'extinction lente mais sûre, malgré la stabilité de la vie politique, l'habilité des souverains à se maintenir grâce à une activité diplomatique intense, et le développement d'une forme de raffinement littéraire et artistique qui illustre la conscience tragique de l'imminence de la fin et l'oubli définitif du métier des armes.

1. A. Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, p. 113.

AnIsl 43 (2009), p. 87-106 Makram Abbès
La guerre chez Ibn Ḫaldūn, Lecture du chapitre 35 du livre iii de la Muqaddima
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Enfin, du côté de l'Égypte où il vivra jusqu'à la fin de sa vie, Ibn Ḫaldūn sera le témoin de l'irruption de la menace mongole représentée par Tamerlan (1336-1405), qu'il va rencontrer en 1401 afin de négocier la paix et d'éviter le massacre des populations.

Sans doute ce contexte de crises que traversent aussi bien l'Orient que le Maghreb amène-t-il Ibn Ḫaldūn à puiser dans les expériences du passé les clefs pouvant assurer la réussite politique et sociale, et c'est ce que nous constatons dans le chapitre 35 du livre III de la *Muqadimma*, consacré à l'étude de l'art de la guerre [2]. Non seulement Ibn Ḫaldūn aborde ce thème en décrivant les types de guerres, leurs finalités et les maximes célèbres de la stratégie militaire, mais de plus, il tente de réfléchir sur les moyens conduisant à la victoire. Ce dernier aspect, les causes de la victoire en guerre, par lequel se termine ce chapitre, révèle les préoccupations émanant de l'instant historique où écrit Ibn Ḫaldūn. L'intérêt de ce chapitre réside donc dans le fait qu'il dépasse la démarche synthétique et encyclopédiste qui caractérise son travail lorsqu'il décrit les institutions politiques de l'islam classique, ses pratiques gouvernementales et ses différentes productions scientifiques, théologiques ou littéraires. Ce dépassement se fait dans le but de sonder les secrets de la réussite en guerre, et c'est pour cela que même si les points qu'Ibn Ḫaldūn mobilise sont plus ou moins présents dans les ouvrages antérieurs rédigés par des stratèges, des tacticiens ou des penseurs de la guerre, la manière dont il les thématise et les classe reste, d'un côté, originale, et, de l'autre, fortement tributaire de sa théorie de la genèse du pouvoir politique et de l'évolution cyclique des sociétés et des civilisations.

Types de guerres

L'affirmation fondamentale d'Ibn Ḫaldūn au début du chapitre consacré à la guerre consiste dans le fait d'inscrire cette dernière dans la nature humaine. La guerre, dit-il, est « une chose naturelle aux hommes. Nulle nation, nulle génération n'y échappe [3] ». Cette approche de la guerre à partir de son inscription dans la nature humaine témoigne de la fidélité d'Ibn Ḫaldūn à son programme initial ébauché dans la *Muqaddima* et dont l'ambition, constamment affirmée, est de rattacher les sujets étudiés aux causes profondes qui les déterminent et en rendent compte scientifiquement[4]. D'où l'intérêt de l'explication anthropologique dont le contenu est le même que celui qui est mobilisé pour expliquer la construction des gouvernements dynastiques (*duwal*), et pour comprendre la théorie d'ensemble sur le peuplement humain (*al-ʿumrān al-bašarī*) régi, d'après lui, par l'opposition entre les deux pôles, agro-pastoral et citadin. Si la genèse du pouvoir politique (*mulk*) est rattachée à l'agressivité naturelle de l'homme et au fait qu'il soit porté à jeter « les yeux sur le bien de son frère » en s'empressant « aussitôt de mettre la main dessus [5] », la guerre, elle, est justifiée par le désir de vengeance (*intiqām*) qui anime

2. Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, p. 589-600. Lorsque nous citons le texte arabe, nous renvoyons à l'édition de Beyrouth, Dār al-ǧīl, sans date. Le texte arabe sera mentionné en note de bas de page par *Muqaddima*.
3. *Ibid.*, p. 589.
4. *Ibid.*, p. 588.
5. *Ibid.*, p. 380.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les hommes. Par cette démarche, Ibn Ḫaldūn s'avère être l'héritier de la tradition de pensée politique que nous pouvons repérer du côté des Miroirs des princes (*al-ādāb al-sulṭāniyya*) dont la démarche s'inscrit dans l'étude du comportement de l'homme, des passions qui l'animent et des intérêts qui le poussent à agir. Par ailleurs, le fait d'admettre la naturalité de la guerre marque l'appartenance d'Ibn Ḫaldūn à une lignée de penseurs qui réfléchissent sur ce phénomène à partir de l'acceptation de sa terrible réalité, et non pas en procédant de considérations séraphiques sur la nécessité d'en finir avec elle. Comme Kant par exemple qui considère que « la guerre [...] paraît greffée sur la nature humaine [6] », Ibn Ḫaldūn établit un constat qui engage toute sa réflexion sur cette question. Mais à la différence du philosophe allemand, qui estime que la guerre n'a « pas besoin d'un motif déterminant particulier [7] », Ibn Ḫaldūn, dont la démarche scientifique est soucieuse de la quête des causes et de leur élucidation, va tenter de mettre en évidence les soubassements anthropologiques de cette activité.

En effet, le désir de vengeance se décline en de nombreuses formes qui définissent les types de guerres qu'Ibn Ḫaldūn répertorie avec leurs causes. Ainsi, les guerres entre les tribus voisines et les clans semblables sont dues, d'après lui, au sentiment de jalousie (*ġīra*) et de rivalité (*munāfasa*). Le deuxième type de guerre est dû aux agressions commises par les nations farouches et isolées (*umam waḥšiyya*) dont le but est de spolier les biens appartenant aux autres nations. Le troisième type de guerre est celui qui vise la défense de la cause de Dieu et de Sa religion : « C'est ce qui est nommé «*ǧihād*» dans la loi religieuse », ajoute Ibn Ḫaldūn [8]. Enfin, le quatrième type de guerre est motivé par la défense de la souveraineté et la volonté de fonder un nouveau pouvoir. À l'intérieur de cette typologie, Ibn Ḫaldūn opère une subdivision selon des critères moraux qui décrivent les types 1 et 2 comme des guerres d'injustice et de discorde (*ḥurūb baġy wa fitna*), et les types 3 et 4 comme des guerres légales et justes (*ḥurūb ǧihād wa ʿadl*). Cette subdivision permet d'établir une ligne de partage entre les bonnes et les mauvaises guerres. Ainsi, celles qui ne servent pas un idéal politique ou religieux sont forcément mauvaises et condamnables du point de la loi ou de la morale, même si à l'origine, elles sont motivées par le sentiment de vengeance (pour la cause de Dieu ou du pouvoir) qui est à la base de toutes les actions guerrières d'après Ibn Ḫaldūn.

La classification d'Ibn Ḫaldūn est tout à fait fidèle à sa démarche globale dans la *Muqadimma* qui consiste à la fois à reconnaître le niveau anthropologique qui surdétermine les activités humaines, tout en louant celles qui dépassent le stade primaire des passions et des inclinations naturelles de l'homme. Nous remarquons, en effet, que les quatre sortes de guerre sont ramenées au même motif (la vengeance), mais que les deux premières sont condamnées, alors que les deux autres sont approuvées moralement et religieusement. Cette démarche correspond, par exemple, aux analyses d'Ibn Ḫaldūn sur la *ʿaṣabiyya* (esprit de corps), concept qui peut être considéré comme la clé de voûte de toute sa théorie politique : si les éléments qui la forment et la nourrissent comme le clanisme, les passions de domination, d'envie et de

6. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, p. 73.
7. *Ibid.*, p. 73.
8. *Muqaddima*, *op. cit.*, p. 299.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

jalousie sont condamnées du point de vue de la loi religieuse, c'est seulement, précise-t-il, parce que ces forces naturelles n'ont pas été canalisées par un idéal politique ou religieux qui les transcenderait. Mais la *ʿaṣabiyya* en tant que telle relève d'une nécessité d'ordre naturel et historique expliquant, pour lui, le passage d'un gouvernement dynastique à un autre, et les transformations majeures des sociétés humaines[9]. Les guerres des types 1 et 2, pratiquées dans le cadre de la civilisation du désert par les nations isolées, les clans rivaux et les tribus vivant aux confins de la civilisation citadine, sont donc condamnées non pas du point de vue de leur origine (qui est la même que celle des types 3 et 4), mais du point de vue de leurs fins qui restent cantonnées à un niveau infra-politique. Cette remarque permet de comprendre pourquoi Ibn Ḫaldūn n'évoque pas, dans sa typologie, la guerre dont il a le plus décrit les mécanismes, les soubassements et les manifestations, et qui est le moteur de l'Histoire des sociétés humaines, à savoir la guerre qui conduit à la destruction d'un État et à la fondation d'un nouveau pouvoir. À cette question, il consacre, en effet, un chapitre dans lequel il montre que la fondation d'un nouvel État implique une véritable guerre d'usure[10]. Nous verrons plus loin que ce niveau de l'activité guerrière qui explique l'alternance (*dawla*) entre les différents groupements humains au niveau de la domination des peuples et du cours de l'Histoire peut être intégré dans les types 3 et 4 et ramené à leurs caractéristiques majeures.

Visiblement, lorsqu'il évoque les guerres menées par les nations nomades (Arabes, Turcs, Turcomans, Kurdes, etc.), Ibn Ḫaldūn doit penser, pour le type 1, aux guerres qui avaient lieu entre les Arabes avant l'arrivée de l'islam, guerres qui étaient motivées par les rivalités entre les tribus et fondées, en général, sur des motifs insignifiants et proches plutôt du duel que d'une guerre organisée entre deux entités territoriales ou étatiques[11]. Quant au type 2, il est beaucoup plus présent dans la *Muqaddima* en tant que phénomène caractérisant d'une manière générale le mode de vie bédouin. Ce type de guerre a pour fin la spoliation de l'adversaire ou de l'ennemi, et les peuples qui la pratiquent « font de leurs lances leur gagne-pain et trouvent leur subsistance en dépouillant autrui[12] ». Dans le cadre de cette guerre, les nations nomades ne visent pas à s'emparer du pouvoir et à quitter leur patrie nomade pour conquérir l'espace citadin et réaliser le processus décrit par Ibn Ḫaldūn le long de son ouvrage ; la guerre reste conditionnée par les besoins de survie dans le milieu du désert qui est un environnement particulièrement hostile, et c'est la raison pour laquelle le type 2 peut être identifiée à la rapine. L'analyse linguistique du terme « *ḥarb* » qui signifie à l'origine « spolier », « déposséder autrui de son bien », confirme la nature « économique » de ces guerres qu'Ibn Ḫaldūn a pu repérer du côté des Bédouins qui lançaient des attaques contre les villes et les campagnes afin d'assurer leur subsistance. C'est aussi à cette signification que renvoie le mot « *ġazw* » « qui est

9. *Le Livre des exemples, op. cit.*, chapitre 26 du livre III, intitulé « La transformation du califat en pouvoir royal », p. 489-499.

10. *Ibid.*, chapitre 48 du livre III, « Un nouvel État ne l'emporte sur l'État en place qu'à l'issue d'une guerre prolongée, et non après un seul combat », p. 633-637.

11. La littérature des *ayyām al-ʿarab* (les gestes des Arabes) offre de nombreux exemples du premier type de guerre décrit par Ibn Ḫaldūn.

12. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 589.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'une des plus anciennes institutions des tribus chamelières » et dont le « but essentiel était le pillage des troupeaux de chameaux. En pratique, le *ġazw* jouait le rôle d'un moyen assez efficace de redistribution des ressources économiques dans une région où l'équilibre pouvait facilement être rompu par des calamités naturelles ». […] Mais « comme le but d'un *ġazw* était de se procurer des chameaux, il ne faisait généralement couler que très peu de sang ; une conduite chevaleresque était en effet la marque d'un *ġazw*, dont le déroulement était réglé par un protocole compliqué [13] ». Bien qu'Ibn Ḫaldūn ne parle pas dans ce chapitre des invasions des villes et de leur destruction par les Bédouins, il n'est pas exclu que la condamnation de la guerre de rapine soit aussi liée, dans son esprit, au jugement qu'il porte sur les nations qui ont pris l'habitude, que ce soit à son époque ou bien avant, de détruire sans but précis, comme c'est le cas avec les Banū Hilāl qui ont détruit l'Ifrīqiyya au v^e^/xi^e^ siècle [14]. Il n'est pas exclu non plus que cette vision ait influencé son jugement sur les Arabes en tant que peuple ayant besoin d'une forte éducation religieuse pour polir l'excès de leur *ʿaṣabiyya* et arriver à canaliser leur violence à des fins politico-religieuses [15].

À l'opposé de ces guerres, qui se limitent à des fins économiques, Ibn Ḫaldūn décrit, à travers les types 3 et 4, le modèle parfait de la guerre qui correspond à la fois aux intentions de la Loi et à la vision qu'il a lui-même de l'Histoire et de l'évolution des sociétés humaines. Alors que les guerres intertribales sont dues aux rivalités et aux jalousies, et que la guerre de rapine est motivée par l'agressivité, les deux autres sont mues par la défense de la cause de Dieu et de Sa religion (type 3) ou bien par « la défense de la cause de la souveraineté et la volonté de la fonder » (type 4) [16]. Le motif politique avancé par Ibn Ḫaldūn pour le type 4 ne se limite pas toutefois à la question de la fondation d'un nouveau pouvoir par la force des armes, mais il englobe aussi la volonté de l'État d'agir contre les rebelles et les dissidents.

Avant d'aborder ces deux types, voyons le jugement final émis par Ibn Ḫaldūn à propos de cette typologie, jugement qui mérite d'être cité et commenté à partir des notions qu'il mobilise :

> « Ce sont là quatre sortes de guerres. Les deux premières sont des guerres de *baġy* et de *fitna* (injustes et génératrices de désordre) ; les deux autres sont des guerres de *ǧihād* et de *ʿadl* (légales et justes). »

Le vocabulaire employé par Ibn Ḫaldūn pour qualifier les différentes sortes de guerres est important en ceci qu'il rend compte d'un certain nombre de points relatifs à sa pensée politique dans son ensemble, et qu'il reprend, parallèlement, des catégories utilisées par les spécialistes du droit de la guerre en islam, tout en les transformant dans le sens de sa théorie politique. En effet, les termes *« baġy »* et *« fitna »* sont principalement utilisés par les juristes afin de renvoyer à l'action militaire que le pouvoir central décide de mener contre les rebelles et les dissidents. La guerre de ʿAlī contre les Ḫāriǧites joue un rôle paradigmatique au niveau

13. Johnstone, « Ghazw », *EI*², II, p. 1079.
14. Voir *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, chapitre 25 du livre II, p. 411-413.
15. Voir les chapitres 24, 25, 26 et 27 du livre II, *ibid.*, p. 410-415.
16. *Muqaddima*, *op. cit.*, p. 299.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de la qualification de la guerre juste ou injuste et décrit la nécessité de lutter contre le dissident en termes religieux, ce qui a conduit non seulement à interdire juridiquement la dissidence, mais aussi à la condamner théologiquement. C'est pour cette raison que le mot « *baġy* » qui est synonyme d'« injustice », et d'« iniquité » a pris le sens de « dissidence » et de « rébellion » dans les traités de droit de la guerre. Les expressions de « *ahl al-ʿadl* » et de « *ahl al-baġy* » (qui signifient linguistiquement les justes et les injustes) renvoient, dans ces traités, au pouvoir central détenteur de la force militaire, et à ceux qui cherchent à le déstabiliser en brandissant des revendications religieuses ou politiques [17]. Même si cette opposition est plus ou moins présente dans l'analyse d'Ibn Ḫaldūn, comme nous le verrons plus loin, il n'en reste pas moins qu'elle subit une transformation majeure qui crée une tension au sein de cette dichotomie juridique et en bouleverse le sens. En effet, les guerres injustes et génératrices de désordre sont celles qui relèvent du pillage et de la spoliation des peuples vivant dans les villes, alors que les guerres justes et légales sont celles qui obéissent à la logique de la religion ou de la politique, ou, le plus souvent, aux deux, comme nous allons le voir.

S'agissant du type 3, la guerre menée au nom de Dieu et de la défense de l'islam, il existe deux niveaux d'interprétation possibles. Le premier est relatif à la guerre menée au nom de l'islam contre une autre religion. Dans la mesure où Ibn Ḫaldūn se presse de désigner ce type par le terme consacré par la littérature théologico-juridique – « *ǧihād* », il est certain qu'il adhère à la thèse répandue globalement chez les juristes musulmans et d'après laquelle la propagation du message de la religion musulmane peut se faire par la force des armes [18]. En l'occurrence, Ibn Ḫaldūn va même plus loin que les juristes en estimant que seul l'islam, à l'exclusion de toutes les autres religions, vise à imposer ses dogmes par la violence [19]. Comme le note A. Cheddadi, cette opinion est certes motivée par le fait qu'Ibn Ḫaldūn cherche à souligner la « mission universelle de l'islam [20] » et sa particularité en tant que religion unissant le politique et le religieux, alors que les deux autres religions monothéistes, le judaïsme et le christianisme, ont échoué, d'après lui, à opérer cette synthèse entre le temporel et le spirituel, le politique et le religieux. L'objectif d'Ibn Ḫaldūn est de montrer qu'il existe en islam une fusion du religieux et du politique qui conduit à la subordination de ce dernier à des fins fixées par le premier, que ce soit sur le plan théologique (défense du credo tel qu'il est défini par la religion musulmane) ou bien moral (défense des valeurs qu'elle représente). Bien qu'il reconnaisse dans cette fusion une caractéristique qui distingue l'islam des autres religions monothéistes, cela ne l'empêche pas d'assimiler la fonction du pape à celle du calife, ce qui montre qu'il reconnaît dans le christianisme aussi une forme de fusion entre les buts spirituels et les impératifs mondains. De surcroît, dans sa volonté de faire de l'islam la seule religion où la guerre est menée au nom de Dieu, Ibn Ḫaldūn ne mentionne pas, en tant qu'historien,

17. Nous nous permettons de renvoyer à nos analyses relatives à ce point dans *Islam et politique à l'âge classique*, p. 156-161.

18. Pour une vue d'ensemble sur la théorie juridique de la guerre en islam, voir al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. Fagnan, p. 71-129.

19. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 532.

20. A. Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, *op. cit.*, p. 347.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le mouvement des croisades qui a été l'illustration, pendant deux siècles, de la guerre sainte menée par les croisés dans le monde musulman. Certes, la question de la connaissance des autres cultures monothéistes ne semble pas faire défaut chez Ibn Ḫaldūn, même si elle est plus ou moins exacte, notamment pour ce qui est de l'appréciation des fonctions de pape et de calife. Mais nous estimons que cette démarche qui fait de l'islam la seule religion où le politique (la guerre) est subordonné au religieux (défense de la cause de Dieu) est soumise à une forme de théologie politique émanant de la représentation de l'islam des origines (la période antérieure à la *fitna* et au déchirement du corps de la communauté naissante) et de la nécessité de renouer avec une forme de souveraineté (*mulk*) qui serait fidèle à l'idéal religieux du gouvernement du Prophète et de ses successeurs dits « bien-guidés [21] ».

Toutefois, le fait de parler d'une guerre menée pour la défense de la cause de Dieu signifie-t-il qu'il s'agit là seulement du *casus belli* mis en avant par les juristes pour justifier et légitimer la guerre ? Si l'on tient compte du jugement final d'Ibn Ḫaldūn sur les types 3 et 4, à savoir qu'ils sont des guerres de *ǧihād* et de justice, le terme « *ǧihād* » peut s'appliquer également aux guerres internes aux frontières de l'islam et donc à celles qui sont menées par des princes soucieux de rétablir la légalité et de redonner aux valeurs religieuses tout leur sens. L'argument qui appuie cette lecture est le suivant : le type 4 s'applique aussi bien à l'effort de guerre déployé par un État contre les dissidents qu'à l'action d'un groupe dissident qui, au nom du retour aux vraies valeurs de l'islam, lance des attaques contre un État déjà installé, dans le but de le renverser. Les guerres entre les Almoravides et les futurs Almohades dans la première moitié du XII^e^ siècle illustrent cet aspect : chaque groupe estime qu'il mène un *ǧihād* contre l'autre, le premier parce qu'il combat les dissidents au nom de la loi religieuse, et le second parce qu'il considère que la dynastie au pouvoir n'est plus fidèle à l'islam.

Selon nous, la raison profonde de cette démarche, paradoxale en apparence, émane de la théorie ḫaldūnienne de la civilisation qui implique que le pouvoir doit suivre une évolution cyclique qui le mène de l'espace agro-pastoral jusqu'à l'espace citadin. Cette évolution inscrite dans l'ordre des choses et implantée dans la nature humaine explique la raison pour laquelle il est à la fois juste, de la part des dissidents, de combattre un État déjà installé afin de fonder un nouveau pouvoir et, de la part d'un État installé, de mener des combats contre les groupes dissidents désireux de l'anéantir. La justice et la légalité finissent donc chez lui par rejoindre le niveau historique et réaliste de la genèse et de la mort des États et des gouvernements. En reprenant les catégories juridiques de la guerre juste et injuste, Ibn Ḫaldūn en déplace donc les frontières pour les ramener à sa théorie sur la civilisation et sur le cours général de l'Histoire. Mais pourquoi Ibn Ḫaldūn qualifie-t-il deux combats totalement opposés de la même manière et les considère-t-il comme justes et conformes à la légalité ? Comment comprendre cette aporie ?

21. Voir notre *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 281-297, où nous analysons cet aspect théologico-politique chez Ibn Ḫaldūn.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Pour résoudre cette difficulté, il faut rappeler que selon Ibn Ḫaldūn, le *ǧihād* en tant que défense de la cause de Dieu n'est pas seulement une guerre qui oppose l'islam aux autres religions, mais il recouvre aussi l'action des hommes qui, au nom de la réforme religieuse, du retour au vrai islam et à la pureté des origines, appellent à combattre des pouvoirs musulmans installés et les désignent en tant qu'ennemis de Dieu. Ces deux acceptions contradictoires auxquelles Ibn Ḫaldūn appose le sceau de la légalité et de la justice montrent, finalement, que la pensée de la guerre légale et juste est tributaire de sa pensée de la souveraineté. Or, celle-ci est conditionnée par les cycles de domination que régit l'opposition entre le pôle agro-pastoral et le pôle urbain. Autrement dit, la guerre est juste et légale à la fois du point de vue du pouvoir central qui cherche à se maintenir, malgré sa vieillesse, et du point de vue du dissident qui condamne ce même pouvoir et juge qu'il est nécessaire pour le bien des populations et de la religion de le renverser. Bien qu'elles soient le fruit d'une réflexion d'ordre moral et religieux, la justice et la légalité sont donc soumises aux mécanismes naturels et à une explication d'ordre à la fois réaliste et déterministe qui est le fondement de la réflexion d'Ibn Ḫaldūn sur le pouvoir, l'État et la civilisation. Dans ce cas, la justice et la légalité d'une guerre sont moins le résultat d'une conformité à une norme transcendante dont la source serait la loi religieuse, la volonté du souverain ou l'éthique universelle, qu'une adéquation entre l'intention du meneur de la guerre et le résultat concret de son action. Expliquons ce point : d'après Ibn Ḫaldūn, la révolution politique dont l'instrument majeur est la guerre et l'esprit de corps est inscrite au cœur même de l'histoire politique ; mais bien des chefs militaires qui proclament le *ǧihād* contre l'État installé échouent dans leur entreprise, et c'est plutôt l'État installé, qui au nom des mêmes principes (le *ǧihād*) réussit à mater les révoltes et à l'emporter sur les dissidents. La justice ou l'injustice d'un combat se trouvent ramenées, d'après ce schéma, au tribunal de l'Histoire et à la logique des faits. L'exemple d'Ibn Qasī (mort vers 1151), mis en comparaison avec celui d'Ibn Tūmart (mort vers 1130), éclaire ce point : le premier proclame un *ǧihād* contre les Almoravides (1048-1147) qui est, du point de vue des griefs adressés au régime, exactement de la même nature que celui du second. Mais le premier échoue à renverser cette dynastie, alors que le second réussit à l'abattre [22]. Si l'action militaire d'Ibn Tūmart est jugée juste et légale de la part d'Ibn Ḫaldūn, s'il est élevé au rang d'un saint qui a incarné l'esprit du véritable *ǧihād*, cela montre que les révoltes politiques ont un statut ambigu : elles sont susceptibles d'être jugées comme injustes et illégales lorsqu'elles échouent, mais elles sont justes et légales lorsqu'elles arrivent à renverser l'État vieillissant ; elles sont assimilées à la discorde et au déchirement du corps de l'*umma* lorsqu'elles ne réunissent pas les conditions nécessaires et suffisantes pour renverser totalement le régime, mais sont acclamées comme une libération nécessaire, juste et légale, lorsqu'elles rencontrent le succès.

22. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 424. Voir aussi, sur al-Mahdī ibn Tūmart, p. 37-38.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Enseignements stratégiques et techniques de combat

Après avoir abordé les types de guerre et leurs motifs, Ibn Ḫaldūn passe à diverses questions relatives à l'art de la guerre en général. L'intérêt de ce passage, qui est assez long par rapport à celui du début du chapitre, réside dans le fait qu'il trahit, au-delà des aspects tactiques et stratégiques relevant de la science de la guerre, quelques préoccupations d'Ibn Ḫaldūn quant à la situation militaire des contrées musulmanes, et notamment du Maghreb.

Dans un premier temps, Ibn Ḫaldūn repère deux grandes techniques de combat militaire. Il s'agit du combat en rangs serrés et de la technique de l'attaque et du repli (*al-karr wa l-farr*). D'une manière générale, la première est utilisée par les peuples sédentaires, alors que la seconde est suivie par les nomades. Ces deux techniques de combat ne relèvent, à proprement parler, ni de la stratégie, ni de la tactique militaire. Elles se situent, en effet, en dehors de la pensée stratégique de la guerre, du déploiement des ressources et des énergies qui permettent de la gagner, de même qu'elles sont extérieures aux mesures tactiques utilisées sur le champ de bataille. Les deux techniques de combat semblent plutôt relever d'une opposition proche de la dichotomie qui régit l'ensemble de la pensée d'Ibn Ḫaldūn : la civilisation du désert, et celle de la ville. En effet, si Ibn Ḫaldūn note que la technique de l'attaque et du repli est propre aux Arabes et aux Berbères, il rappelle aussitôt que les premiers musulmans (essentiellement des Arabes) avaient adopté, sous l'impulsion du Prophète de l'islam, la technique du combat en rangs serrés. La distinction reste donc générale et ne cherche pas à attribuer aux Arabes et aux Berbères une manière de combattre qui serait foncièrement distincte de celle des autres peuples. Nous penchons plutôt pour une interprétation qui ramène l'opposition à la théorie ḫaldūnienne du peuplement humain et à la distinction entre bédouins et citadins. Ce seront les premiers qui auraient tendance à utiliser la technique de l'attaque et du repli, et les seconds qui seraient portés à combattre en rangs serrés.

Cette division s'accompagne chez Ibn Ḫaldūn d'une appréciation de la technique du combat en rangs serrés et d'une dépréciation de celle de l'attaque et du repli. Le jugement d'Ibn Ḫaldūn ne s'appuie pas seulement sur une analyse de l'art militaire en tant que tel, mais se fie surtout aux préceptes coraniques qui exhortent les musulmans à combattre en rangs serrés, semblables à un édifice bien scellé (Coran, LXI, 4). La raison de cette préférence est évoquée expressément par Ibn Ḫaldūn : le combat en rangs serrés exalte les valeurs de courage, de combativité et de constance ; il permet de maintenir la discipline au sein des troupes et d'éviter la fuite devant l'adversaire, qui est le prélude à la défaite. Ses remarques sur le changement militaire apporté par le Prophète de l'islam, chose qui sera confirmée ensuite lors des conquêtes sous les premiers califes et les Omeyyades, montrent comment les Arabes ont pu intégrer, au début du VII^e^ siècle, une technique de combat présente chez leurs voisins perses et grecs depuis le VII^e^ siècle av. J.-C. Cette évolution ou révolution fondée sur la bataille rangée correspond au rôle accru qu'a eu l'infanterie par rapport à la cavalerie, comme le mentionne Aristote dans *Les Politiques* [23].

23. Aristote, *Les Politiques*, IV, 13, 1297-b. On donne à cette transformation majeure le nom de «révolution hoplitique».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Mais il faut noter que les Arabes, qui étaient installés dans les régions limitrophes des empires perse ou byzantin, avaient déjà intégré, avant l'arrivée de l'islam, les techniques de combat propres à ces deux empires et plus ou moins abandonné la technique du *karr wa l-farr*. L'historien Ibn al-Aṯīr note que lors de la guerre entre les Arabes du Nord (les Ġassānides, dirigés par al-Ḥāriṯ) et les Laḫmīdes (guidés par al-Munḏir et traditionnellement alliés des Perses), les deux groupes se sont battus en rangs ; il mentionne l'existence, dans les deux camps, d'une aile gauche, d'une aile droite et d'un cœur de l'armée[24]. La même chose est signalée à propos de la bataille de *Ḏī qār* entre les Arabes et les Perses, vers 611[25]. Cette division tripartite de l'armée avait même connu une variation consistant à rajouter un escadron d'avant-garde et un autre pour l'arrière-garde. C'est cette même organisation – nommée « *al-ḫamīs* » parce qu'elle comprenait cinq parties – qui a été adoptée par le Prophète lors de la bataille de Ḫaybar, et qui a poussé ses adversaires à exprimer leur surprise en disant : « Muhammad et le *ḫamīs* avec lui[26] ! » Le mot « *ḫamīs* » dans cette phrase est synonyme d'« armée », ce qui montre que les Arabes connaissaient déjà cette organisation en cinq divisions ou escadrons.

Malgré ces précisions, nous estimons qu'il faut suivre Ibn Ḫaldūn à propos de son affirmation centrale sur le changement décisif qui a eu lieu avec l'avènement de l'islam et qui a consisté dans l'entrée des Arabes dans l'organisation impériale des armées, telle qu'elle existait chez leurs voisins perses et byzantins. La reconnaissance de ce fait ne signifie pas pour autant que la technique d'*al-karr wa l-farr* ait été définitivement abandonnée, comme le note Ibn Ḫaldūn lui-même à propos des souverains maghrébins de son époque qui ne combattaient que de cette manière là[27]. Cela ne signifie pas non plus que cette technique n'ait pas servi les premiers musulmans dans leurs conquêtes. Certains chefs militaires comme Abū ʿUbayda al-Ṯaqafī et al-Muṯannā ibn Ḥāriṯa ont choisi de combattre les armées perses, un an avant al-Qādisiyya (636), en ayant le désert dans le dos, afin de pouvoir se replier en cas de pressions fortes de la part des armées ennemies, ce qui montre que le *farr* a ici plus le sens de repli stratégique que de fuite devant l'adversaire. Il peut aussi avoir le sens de fuite simulée, comme le montre le passage d'al-Ǧāḥiẓ louant, au cœur du IXe siècle, la vertu des soldats turcs qui, contrairement aux Bédouins et aux Ḫāriǧites, sont capables d'utiliser la tactique du repli, tout en continuant à lancer des flèches sur leurs adversaires[28]. Par ailleurs, la technique de l'attaque et du repli n'est pas incompatible avec celle du combat en rangs serrés ou en escadrons, surtout qu'elle implique une certaine mobilité et agilité qui permettent de harceler les rangs adverses constitués de masses compactes, lourdement armées et beaucoup plus lentes que les combattants arabes. Enfin, grâce à l'idéal éthique et religieux apporté par la nouvelle religion (constance dans le combat et récompense divine qui s'ensuit), cette technique a pu évoluer pour se limiter principalement au *karr*. L'exemple de Ḫālid ibn al-Walīd le montre très bien, puisqu'il a adopté systématiquement le principe de l'attaque, surprenant par là ses adversaires à plusieurs reprises[29].

24. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, I, p. 429-430.
25. *Ibid.*, p. 380.
26. Ibn Hišām, *al-Sīra*, II, p. 330.
27. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 594.
28. Al-Ǧāḥiẓ, *Manāqib al-Turk*, p. 45-46.
29. Watar, *al-Riyāda fī ḥurūb wa futūḥāt Abī Bakr al-Ṣiddīq*, p. 124-131.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Nous voyons donc que ce n'est pas l'adoption de la technique du combat en rangs serrés qui, en tant que telle, a été le garant de la victoire des Arabes dans leurs conquêtes. Mais, étant soucieux de mettre en valeur les vertus de courage, de constance et d'engagement dans le combat, Ibn Ḫaldūn ramène le moral des troupes à l'avance en rangs serrés, et juge par là que la technique de l'attaque et du repli est condamnable religieusement parce qu'elle conduit à la débandade. Cette dépréciation de la technique de l'attaque et du repli est certainement due, chez Ibn Ḫaldūn, au fait qu'elle soit associée au nomadisme, et que celui-ci, ainsi que les types de guerres qu'il engendre, soient condamnés par lui, comme nous l'avons vu plus haut :

> « [Les Arabes] pillent ce qui est à leur portée en évitant d'engager des combats et de s'exposer au danger. Puis ils se replient sur leurs pâturages du désert. Ils ne soutiennent jamais une attaque, et ne livrent combat que pour se défendre [30]. »

La même volonté de surestimer la technique du combat en rangs serrés amène Ibn Ḫaldūn à une confusion entre la technique de l'avance en rangs serrés et la question de la division des troupes en escadrons ou îles (*kardūs*, pluriel *karādīs*) [31]. Cette confusion provient du fait que le combat en lignes n'est pas contraire à la division de l'armée en phalanges, et de celles-ci en unités plus réduites, comme le montre al-Harṭamī dans son traité de stratégie militaire [32]. Mais Ibn Ḫaldūn crée une opposition entre les deux techniques dans le but d'expliquer certains aspects militaires par sa théorie du peuplement humain : s'appuyant sur al-Ṭabarī, il affirme que l'un des Omeyyades, Marwān ibn al-Ḥakam [33], a abandonné le combat en lignes en 746 pour adopter le dispositif en divisions, et :

> « On oublia la tactique de l'avance en rangs serrés. Ensuite, lorsque les États s'habituèrent au luxe, on en vint à négliger la ligne qu'on plaçait derrière les combattants [34]. »

Cette manière de présenter les changements sur le plan de la technique de combat montre qu'Ibn Ḫaldūn cherche à expliquer cette transformation importante qui a eu lieu à son époque, à savoir l'affaiblissement militaire des Arabes et l'oubli du métier des armes. Afin de rendre compte de cet affaiblissement, il met en valeur la technique du combat en rangs serrés, comme nous l'avons vu, puis ramène la faiblesse militaire à l'impossibilité de protéger les lignes-arrières de l'armée, pour montrer, en fin de compte, qu'avec « la ruine de la civilisation » et l'affaiblissement des États, les hommes sont devenus incapables de creuser des tranchées pour protéger leurs villes contre les assaillants [35].

30. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 410.
31. Le mot île est le terme technique adéquat pour désigner l'escadron et l'*ilarque* le chef de l'escadron ; l'île royale – *ilè basilikè* chez les Grecs, est commandée par le chef de l'armée.
32. Al-Harṭamī, *Muḫtaṣar siyāsat al-ḥurūb*, p. 34.
33. Il s'agit de Marwān ibn Muḥammad et non pas d'Ibn al-Ḥakam, comme on le lit dans le texte de la *Muqaddima*.
34. Ibn Ḫaldūn, *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 593-594.
35. *Ibid.*, p. 595.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Commençons par la question de l'organisation de l'armée en lignes. L'exemple de Ḫālid ibn al-Walīd que nous avons déjà mentionné peut être convoqué, encore une fois, pour montrer que les victoires des armées arabes n'étaient pas dues au choix des lignes serrées. Ibn al-Walīd, comme bien d'autres généraux des premières armées musulmanes, avait eu recours à la technique des escadrons. Mais Ibn Ḫaldūn glisse de la question du choix de la technique de combat (en rangs serrés, en escadrons ou selon la technique de l'attaque et du repli) à celle de la protection des lignes arrière, qui en est indépendante. Par ailleurs, Ibn Ḫaldūn attribue au combat en rangs serrés une certaine supériorité technique sur le combat en escadrons, mais cela reste très approximatif. Le problème que pose le jugement d'Ibn Ḫaldūn provient du fait qu'il a cherché à créer une césure historique au niveau de l'emploi de ces deux techniques, alors que pendant les Conquêtes, et bien avant la décision de Marwān, Ḫālid ibn al-Walīd, par exemple, combattait les Byzantins avec une mobilisation en escadrons, tout en tirant profit de l'agilité et de la rapidité de ses soldats habitués au *karr* et au *farr*[36]. Nous pouvons citer également un autre exemple qu'Ibn Ḫaldūn a dû connaître puisqu'il en a été le contemporain, à savoir la supériorité militaire des Mongols. L'un de ses contemporains, al-Anṣārī, spécialiste de la science militaire, affirme que les Mongols « ont l'habitude de former un seul escadron qui déferle sur l'ennemi, évitant par là à chaque soldat la défaite ou le repli[37] ». Son chapitre sur les différentes formes de mobilisations montre, par ailleurs, que le choix de la technique relève de l'appréciation du chef militaire, et que les escadrons sont eux-mêmes composés de rangs dont la forme peut également varier selon les combats[38].

Visiblement, l'objectif d'Ibn Ḫaldūn est de pointer la faiblesse militaire qui affecte les souverains de son temps, à l'exception des Turcs, dont il loue une certaine ingéniosité militaire peu connue chez les autres nations[39]. C'est la conscience de cette extrême faiblesse qui l'amène à chercher des explications tantôt par la mise en valeur de la technique de combat en rangs serrés, tantôt par la théorie du *ʿumrān*. Mais si, pour le premier aspect, la sacralisation de la période de l'islam des origines et l'éloge qu'en fait le texte coranique sont responsables d'une telle survalorisation, l'explication du geste de Marwān par le passage de la grossièreté de la vie bédouine au luxe et au raffinement de la vie citadine reste très approximative. Aussi, la manière dont Ibn Ḫaldūn rend compte du changement au niveau de la protection des lignes-arrières est-t-elle fortement discutable.

En effet, Ibn Ḫaldūn estime que ceux qui utilisent la technique de l'attaque et du repli placent, « à l'arrière des troupes, une formation de plusieurs lignes constituées d'objets solides et d'animaux, pour servir de refuge à la cavalerie quand elle effectue ses attaques et replis[40] ». Les nomades utilisaient principalement les chameaux et étaient accompagnés de leurs familles, dispositif que les Arabes nommaient *al-maǧbūda*. Celle-ci permettait, lors du repli, de galvaniser

36. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, II, p. 259.
37. Al-Anṣārī, *Tafrīǧ al-kurūb*, p. 77.
38. *Ibid.*, p. 76.
39. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 595.
40. *Ibid.*, p. 592.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les combattants et d'exciter leur zèle guerrier par le spectacle des femmes et des enfants qu'il faut défendre, ce qui les motivait pour charger de nouveau l'adversaire. Le même procédé était employé par ceux qui combattaient en rangs serrés, comme c'est le cas des Perses, qui utilisaient les éléphants, chargés « de tours de bois semblables à des châteaux, et les alignaient sur leurs arrières, comme des forteresses en plein cœur de la mêlée [41] ». Les Byzantins et les Goths d'Andalousie employaient, de leur côté, le trône et érigeaient ce symbole de la souveraineté en outil de galvanisation des soldats. À travers ces exemples, Ibn Ḫaldūn veut montrer que la protection des lignes-arrières est un moyen précieux pour raffermir le courage des troupes, résister à l'ennemi et remporter la victoire. Or, d'après lui, ses contemporains, lorsqu'ils partent en guerre, n'utilisent plus que les bêtes de somme qui ne jouent pas le même rôle que les éléphants ou les chameaux dans la protection des lignes-arrières. Ce changement, Ibn Ḫaldūn l'impute au fait que les États ont abandonné les mœurs bédouines, et qu'en goûtant au « faste du pouvoir et à la vie dans les palais et les villes », les souverains se sont coupés de la vie dans le désert :

> « Pendant leurs déplacements, ils laissaient les femmes à la maison, et ils prenaient des tentes et des pavillons pour le prestige du pouvoir et par goût du luxe. Il fallait donc se contenter des bêtes de somme chargées des bagages et des tentes. Et c'est avec cela qu'ils formaient la ligne placée à l'arrière des combattants. Mais c'était très insuffisant, car il n'y avait pas de motivation pour combattre jusqu'à la mort, comme on le ferait pour sa famille et ses biens. Les soldats avaient peu de constance, et la peur les dispersait et disloquait leurs rangs [42]. »

Si le point soulevé par Ibn Ḫaldūn (la nécessité de protéger les lignes-arrières) est extrêmement pertinent sur la plan de la stratégie militaire, l'intrusion de sa théorie du passage de la civilisation bédouine à la civilisation citadine, et des mœurs grossières de la première au raffinement de la seconde ne peut rendre compte, en définitive, du changement qui a eu lieu dans les pouvoirs dynastiques musulmans, d'autant plus qu'il rappelle que les souverains du Maghreb utilisaient, à son époque, une méthode bédouine en matière de combat, celle du *karr* et du *farr*. Comment expliquer alors l'abandon d'*al-maġbūda* par ces guerriers, et son remplacement par des mercenaires Francs, tout en continuant à combattre selon la technique propre au mode de vie bédouin ?

Le fait de plaquer sa théorie de la civilisation sur l'analyse de ce point montre à quel point Ibn Ḫaldūn est soucieux d'élucider les faiblesses qui peuvent affecter l'armée et la conduire à la déroute. Il est certain que les différentes situations militaires qu'il a pu observer de près à Grenade, Fès, Bougie, Tunis ou Le Caire l'ont poussé à cette recherche des causes de la défaite, et au rappel, destiné à ses contemporains, de certaines règles élémentaires de l'art de la guerre. Le point qu'Ibn Ḫaldūn déplore le plus à cause de la ruine de la civilisation, de la décadence des États, du faible nombre de soldats et de l'absence de main-d'œuvre est l'incapacité à creuser des tranchées autour des camps militaires. Alors que cette mesure était pratiquée par les Anciens, ses contemporains ont oublié tous ces principes « comme si cela n'avait jamais existé [43] ».

41. *Ibid.*, p. 592.
42. *Ibid.*, p. 594.
43. *Ibid.*, p. 595.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

C'est dans le cadre de ce rappel que nous pouvons comprendre les deux digressions sur la science de la guerre puisées dans les discours adressés par ʿAlī ibn Abī Ṭālib et par son général al-Aštar à leurs partisans lors de la bataille de Ṣiffīn en 657, et dans un poème de circonstance qu'al-Ṣayrafī – qui se trouvait à la cour des Almoravides – avait adressé à Ibn Tašfīn à l'occasion de l'une de ses batailles. Si nous trouvons dans le poème quelques règles relatives à la stratégie et à la tactique (choix des armes, du terrain, du moment de l'attaque, la nécessité de creuser des tranchées autour du campement militaire, de bien délibérer avant de passer à l'action, etc.), avec le discours de ʿAlī et de son général, il est question du fondement même de la vertu militaire : le courage et la fermeté lors du combat. C'est cet aspect qui semble faire cruellement défaut aux peuples arabes et berbères à l'époque où Ibn Ḫaldūn livres ses réflexions sur la guerre, et c'est la raison pour laquelle il clôt ce chapitre par une interrogation sur la question de la victoire militaire.

Victoire en guerre

Avec l'insistance sur le courage, l'exaltation de l'ardeur au combat et les nombreuses mises en garde contre les facteurs conduisant à la défaite, on aurait pu considérer qu'Ibn Ḫaldūn était en quête de la pierre de touche de l'art de la guerre et qu'il voulait comprendre la logique infaillible des causes qui, en s'enchaînant, conduiraient immanquablement à la victoire. Pourtant, la réflexion qu'il engage à la fin du chapitre est pour le moins surprenante parce qu'elle fait des valeurs de courage, de constance et de fermeté des facteurs qui ne peuvent assurer, à eux seuls, la réussite de l'entreprise militaire. Certes, Ibn Ḫaldūn partage avec de nombreux penseurs du politique l'idée selon laquelle l'argent n'est pas le nerf de la guerre, ni le nombre non plus. Ainsi, Ibn Ḫaldūn aurait pu souscrire à ces maximes développées par F. Bacon (1561-1626) dans ses *Essais* :

> « On pourrait montrer par de nombreux exemples l'inégalité du nombre et du courage, si bien qu'on peut raisonnablement juger que le point primordial pour la grandeur d'un État est d'avoir une race de guerriers. Et l'argent n'est pas non plus le nerf de la guerre, comme il est banal de le dire, si les nerfs des bras font défaut, comme chez les peuples avilis et efféminés [44]. »

On aurait pensé que les développements précédents d'Ibn Ḫaldūn allaient dans le sens de ces remarques de F. Bacon, n'eussent été les réflexions finales du chapitre. En effet, pour Ibn Ḫaldūn, le courage, comme l'ardeur au combat, le nombre des soldats, l'argent, la perfection des armes, et la préparation stratégique ne sont que les causes manifestes qui ne peuvent expliquer à elles seules la victoire. Celle-ci est plutôt déterminée par des causes cachées qu'il assimile à la chance (*baḫt*) et au hasard (*ittifāq*). L'intérêt de l'idée avancée par Ibn Ḫaldūn réside dans le fait qu'elle attire l'attention sur les causes profondes qui déterminent l'issue d'un combat, tout en marquant les limites de la rationalité guerrière, et donc l'incapacité d'une science parfaite et totale de la guerre d'atteindre son objectif. Cette idée est également importante dans la mesure où elle discute un point de vue soutenu par al-Ṭurṭūšī, et qu'elle va nous permettre de revenir sur la question du courage.

44. F. Bacon, *Essais*, p. 153-155.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La critique d'al-Ṭurṭūšī

Né à Tortosa en Andalousie et mort à Alexandrie en Égypte, al- Ṭurṭūšī (1059-1126) est l'un des plus grands juristes malékites de son époque, auteur, par ailleurs, de l'un des plus importants traités de gouvernement, *Sirāǧ al-mulūk* (le *Flambeau des rois*). Ibn Ḫaldūn le cite à trois reprises dans les *Prolégomènes*, d'abord à propos de la science qu'il cherche à fonder, ensuite à propos de la conception de l'État dynastique, enfin pour ce qui touche à la guerre. La première mention d'al-Ṭurṭūšī par Ibn Ḫaldūn montre qu'il sera en dialogue avec cet auteur lors de la réalisation de son œuvre, et que l'entreprise ḫaldūnienne de la fondation de la science du peuplement et de la genèse des États se définit, en partie, contre le travail de son prédécesseur andalou ou par rapport à lui. En effet, Ibn Ḫaldūn affirme que le livre d'al- Ṭurṭūšī est :

> « divisé en chapitres assez semblables aux chapitres et aux questions de notre ouvrage. Cependant, il n'y a pas atteint le but, ni trouvé la voie. […] Il ne cherche pas, par la vérification, à découvrir ce qu'il y a derrière l'apparence ; il n'use pas d'arguments naturels pour déchirer le voile [qui cache la réalité] [45] ».

Ibn Ḫaldūn estime que le juriste malékite s'est contenté, comme les auteurs du genre des *ādāb sulṭāniyya*, de présenter les maximes politiques sous forme de conseils adressés aux rois, sans aucune tentative de fondation argumentée de la science politique, ni d'effort de ramener les choses à leurs causes naturelles.

La deuxième critique adressée à al-Ṭurṭūšī concerne la notion de *ʿaṣabiyya* qui représente l'édifice théorique sur lequel repose l'explication de la genèse de l'État dynastique et de la marche cyclique de la civilisation. Cette critique est insérée dans le chapitre II du troisième livre où Ibn Ḫaldūn montre qu'un « État bien établi peut se passer de l'esprit de corps ». Il présente d'abord l'opinion d'al-Ṭurṭūšī selon laquelle l'armée est le garant du fonctionnement de l'État, et l'instrument permettant au souverain de le conserver, puis la corrige en rappelant qu'elle n'est valable que pour l'État dynastique qui vit ses dernières heures, alors que ce qui protège l'État lors de sa naissance, c'est bien la *ʿaṣabiyya*, qu'al-Ṭurṭūšī n'analyse pas. Le rappel de l'importance de la *ʿaṣabiyya* dans la genèse de l'État et de son rôle moteur au niveau de l'alternance entre civilisation agro-pastorale et civilisation urbaine offre donc à Ibn Ḫaldūn l'occasion de critiquer son prédécesseur andalou, et de remettre la notion de *ʿaṣabiyya* au centre des analyses politiques dignes de ce nom. C'est cette même raison qui le conduit, dans le chapitre que nous abordons, à critiquer le point de vue d'al-Ṭurṭūšī sur la cause de la victoire en guerre. D'après l'auteur du *Flambeau des rois*, le courage est un élément déterminant dans l'obtention de la victoire. Or, le courage ne peut se trouver dans toute l'armée et chez tous les soldats ; il suffirait donc, pour un chef militaire ou un souverain, d'avoir plus de soldats courageux de son côté, pour défaire son adversaire. Ibn Ḫaldūn conteste cette analyse et rappelle que c'est la faiblesse de l'esprit de corps qui conduit à la déroute, alors que l'unité de l'esprit de corps de l'armée est ce qui permet de remporter la victoire. Même si par cette critique Ibn Ḫaldūn ne fait que remettre au centre ses propres analyses en survalorisant la notion de *ʿaṣabiyya*, il

45. *Le Livre des exemples*, *op. cit.*, p. 258-259.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

attire toutefois l'attention sur le fait que seul un corps soudé par les liens de sang, les appartenances claniques et les valeurs communes est à même de remporter la victoire. Bien que cela ne l'ait pas conduit à examiner le problème de l'opposition entre les armées mercenaires et les armées propres ou « nationales », ces critiques montrent qu'Ibn Ḫaldūn est conscient du fait que l'armée ne doit pas être composée de nombreux groupes aux intérêts divergents et ne disposant pas d'un esprit de corps unique [46]. Par ailleurs, il rappelle que même en suivant l'avis d'al-Ṭurṭūšī et en considérant que c'est le courage des soldats qui conduit à la victoire, cette raison n'est finalement qu'une cause manifeste qui ne peut épuiser, à elle seule, la raison et le sens de la victoire ou de l'échec. Les causes les plus efficientes sont pour lui de deux natures, celles qui dépendent des plans divins, et celles qui relèvent des ruses et des stratagèmes qui créent la surprise et empêchent les causes apparentes d'agir et de produire leurs effets.

Les ruses

Pour Ibn Ḫaldūn, les ruses telles que l'espionnage, la déstabilisation de l'ennemi par les rumeurs, les stratagèmes, les tromperies, la dissimulation, etc., font partie des causes invisibles relevant d'une sorte de hasard et d'arbitraire. Cette définition du statut de la ruse en guerre est assez particulière, surtout que la tradition de la science militaire chez les Arabes, ainsi que la tradition politique des *Miroirs*, montrent que les ruses ont un statut épistémologique qui les intègre totalement dans l'art de la guerre et qui permet, de la sorte, de les étudier, de les connaître et de les mettre en œuvre. Plus même, dans bien des traités, la guerre s'identifie à l'emploi des ruses, et ces dernières représentent un sujet d'éloge par rapport à l'usage de la force brute ou aveugle qui ne peut pas toujours assurer la victoire. Il est donc étrange que la véritable science de la guerre dont le cœur est la ruse, comme l'affirment les auteurs des *ādāb sulṭāniyya* ou encore un propos du Prophète disant que « la guerre, n'est qu'un jeu de tromperie », tradition citée par ailleurs par Ibn Ḫaldūn dans ce chapitre [47], soit classée parmi les choses cachées, invisibles et insaisissables. Cela rend ce savoir épistémologiquement inaccessible, puisqu'il relève du pur hasard et des aléas de la Fortune. Ce point nous conduit à nous interroger sur le fait de savoir si Ibn Ḫaldūn cherche à montrer les limites de la rationalité politique, c'est-à-dire l'incapacité de gagner la guerre malgré une planification extrêmement rigoureuse (*tadbīr*), ou bien s'il veut dire par là qu'on a beau être un excellent stratège ou un bon tacticien, l'issue du combat restera toujours imprévisible et ces qualités ne garantiront pas l'atteinte des objectifs militaires. Les remarques d'Ibn Ḫaldūn rejoignent les enseignements universels de la science politique : l'art doit composer avec le hasard comme le rappelle la célèbre maxime d'Aristote, et l'homme politique doté de la plus grande *virtù*, pour reprendre l'une des notions-clés de Machiavel, doit toujours s'en remettre à la Fortune, qui peut favoriser ses desseins ou bien faire échouer ses entreprises. Ce sens qui montre qu'en guerre, on ne peut être sûr de la victoire parce qu'on peut toujours s'attendre à l'émergence de certains éléments contingents

46. *Ibid.*, p. 599.
47. *Ibid.*, p. 598.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

lors de la mise en œuvre des plans militaires préalablement conçus et préparés peut s'appliquer à ce passage du texte d'Ibn Ḫaldūn. Nombreux sont, en effet, les exemples historiques qui illustrent cette règle, comme c'est le cas de la guerre des Arabes contre les Perses lors de la bataille d'al-Qādisiyya – exemple qui est cité par Ibn Ḫaldūn – où les premiers étaient à la fois inférieurs en nombre, et ne bénéficiaient pas de toute la tradition de l'art militaire par laquelle les souverains perses se sont rendus maîtres de l'Orient pendant plusieurs siècles. L'exemple de la guerre d'Alexandre contre Darius en Perse ou Pôros en Inde appuie la même idée. Toutefois, en ramenant les causes de la victoire à des plans insondables par l'intelligence humaine, et en les présentant comme le fruit d'un certain arbitraire, la réflexion d'Ibn Ḫaldūn sur la guerre s'engage sur la pente d'un irrationnel nourri par certaines visées théologiques qui représentent la deuxième limite à cette rationalité politique et militaire.

La deuxième cause invisible de la victoire d'après Ibn Ḫaldūn est le décret du ciel qui fait que telle ou telle armée l'emporte sur l'autre par une sorte d'intervention divine. Ces « facteurs d'origine surnaturelle, que l'homme n'a pas la pouvoir de maîtriser [48] » sont illustrés par l'effroi jeté dans le cœur de l'adversaire qui connaît aussitôt la déroute et l'échec. Mais cette cause, l'effroi et l'épouvante que suscite l'armée ennemie, « reste voilée », note Ibn Ḫaldūn [49]. Elle est illustrée à son tour par un exemple historique majeur, celui de la victoire du Prophète de l'islam et des premiers musulmans lors des conquêtes. Afin de mieux saisir cet aspect théologique de la pensée de la guerre chez Ibn Ḫaldūn, il faut rappeler que la période de la fondation de l'islam est, pour lui, une période surnaturelle, relevant quasiment de l'ordre de la transcendance [50]. C'est du reste la vision que défendaient les juristes-théologiens, et, de manière encore plus accentuée, les traditionnistes qui ont eu tendance à mythifier cette période. Pourtant, si nous restons dans les limites de notre sujet, nous allons constater que la question de l'effroi et de la peur qui saisissent l'adversaire sur le champ de bataille, malgré son extrême préparation et la maîtrise de son art, fait partie des *topoï* classiques par lesquels les historiens de l'Antiquité expliquaient, par exemple, les victoires d'Alexandre sur ses ennemis. Ce facteur était donc rattaché par les historiens anciens à la vertu militaire du chef, à son courage, à sa grandeur d'âme. Le point de vue d'Ibn Ḫaldūn relatif à cette deuxième cause invisible de la victoire échappe donc à l'explication historique par les causes – chose qui fait partie de ses soucis constants dans son travail – pour se réfugier dans un au-delà dont ne peut rendre compte que la parole divine qui a rappelé, à maintes reprises, que la victoire des premiers musulmans est due à l'assistance divine, et qu'elle relève, pour cela, d'une sorte de miracle, où les acteurs ne sont que les instruments de la réalisation des plans divins. Si la formation religieuse et les visées théologiques d'Ibn Ḫaldūn, fortement marquées par l'*aš'arisme*, permettent de comprendre ces explications, le problème reste celui du rôle que leur assigne Ibn Ḫaldūn dans la définition de la science de la guerre. En effet, si, comme il l'affirme, « la victoire dans

48. *Ibid.*, p. 598.
49. *Ibid.*, p. 599.
50. *Ibid.*, p. 505.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les guerres est le plus souvent le résultat de causes cachées et non apparentes[51] », cela pose le problème de la définition même de cette activité et de son statut en tant que science ou art. Marque-t-elle alors une fuite dans l'irrationnel qui peut paralyser toute tentative de conduire scientifiquement cette activité, ou bien montre-t-elle le désarroi d'un penseur qui était le témoin de l'impuissance des régimes du Maghreb, de l'Espagne musulmane et de l'Orient face aux ennemis internes et externes?

Conclusion

L'intérêt du chapitre 35 du livre III de la *Muqaddima* réside sans doute dans le fait qu'il opère une synthèse singulière et originale de la plupart des idées qui circulaient dans le monde musulman jusqu'au XIV^e^ siècle à propos de l'art de la guerre. Pour saisir globalement les grandes lignes de la pensée ḫaldūnienne relative à ce sujet, nous pouvons avancer qu'elle est fortement tributaire de sa pensée du pouvoir politique, et qu'elle est, à ce titre, très proche de celle des auteurs des *Miroirs des princes*. Chez ces derniers, comme c'est le cas chez Ibn Ḫaldūn, la guerre est décrite comme un phénomène intrinsèquement humain et étroitement lié à la logique de la construction de la souveraineté qui obéissait généralement à la force des armes. Pour cela, il n'existe aucun traitement juridique de la guerre chez Ibn Ḫaldūn, comme on peut le trouver chez al-Šaybānī qui, au VIII^e^ siècle, a canonisé les règles juridiques de la guerre selon les orientations de l'école hanafite, englobant, entre autres, le sort des captifs, le statut des terres conquises, le partage du butin, etc. Par rapport à cette tradition, Ibn Ḫaldūn ne reprend qu'un point fondamental, celui des motifs de la guerre. Mais là encore, son approche reste distincte de celle des juristes qui divisent généralement le combat légal en quatre sortes : contre les polythéistes, contre les gens du livre, contre les dissidents, enfin contre les brigands et les malfaiteurs. Si Ibn Ḫaldūn reprend des qualifications juridiques et morales de la guerre – c'est ce que nous avons étudié à partir des types 3 et 4 –, il n'en reste pas moins que parler de guerre juste et légale revêt chez lui un sens particulier qui est le fruit de l'insertion de ce thème dans sa réflexion globale sur le pouvoir politique et les changements qui surviennent dans les sociétés humaines. Nous avons ainsi montré comment deux actions guerrières totalement opposée, comme le combat de l'État installé contre les dissidents, et la volonté de ces derniers de renverser l'État en place, peuvent être, tour à tour, qualifiées de justes et de légales. Cela ne fait que renforcer l'aspect infra-juridique de la pensée de la guerre chez Ibn Ḫaldūn et sa forte dépendance à l'égard de la pure grammaire des rapports de force. En mettant à nu la logique du fonctionnement des pouvoirs et la manière dont naissent et meurent les gouvernements, Ibn Ḫaldūn n'a exclu, finalement, que les guerres qui sont menées pour des motifs économiques ou ceux qui restent à l'écart des véritables enjeux politiques ou religieux, comme c'est le cas des guerres intertribales. Pour être juste et légale, la guerre doit donc s'élever au-delà de la réalisation de fins liées au régime de la nécessité et s'attacher à un idéal qui serait forcément politico-religieux.

51. *Ibid.*, p. 598.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Références bibliographiques

Œuvres d'Ibn Ḫaldūn

Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, Dār al-ǧīl, Beyrouth, s. d.

—, *Le Livre des Exemples* 1. *Autobiographie. Muqaddima*, traduit par A. Cheddadi, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2002.

Études sur Ibn Ḫaldūn

Abbès, M., *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, collection « Philosophies », Paris, 2009, chapitre IV (« Ibn Ḫaldūn : penser l'État »), p. 247-297.

Ben Slimane, F., « Ibn Ḫaldūn et la guerre », *Les Cahiers de Tunisie* XLVIII, n° spécial 169-170, 2e et 3e trimestres 1995, p. 179-185.

Cheddadi, A., *Ibn Khaldoun revisité*, Les Éditions Toubkal, Casablanca, 1999.

—, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris, 2006.

—, *Actualité d'Ibn Khaldûn. Conférences et entretiens*, Maison des arts, des sciences et des lettres, Rabat, 2006.

Martinez-gros, G., *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'islam*, Actes Sud-Sindbad, Arles, 2006.

Autres ouvrages cités dans l'article

Al-Anṣārī, *Tafrīǧ al-kurūb fi tadbīr al-ḥurūb*, Manšūrāt al-ǧāmi'a al-amrīkiyya, Le Caire, 1961.

Aristote, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1993.

Bacon, F., *Essais*, Aubier, collection « bilingue », Paris, 1979.

Al-Ǧāḥiẓ, *Manāqib al-Ṭurk*, dans *Rasā'il al-Ǧāḥiẓ*, I-II, Dār al-ǧīl, Beyrouth, 1991.

Al-Harṭamī, *Muḫtaṣar siyāsat al-ḥurūb*, al-Mu'assasa l-miṣriyya l-'āmma, Le Caire, s. d.

Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fi l-ta'rīḫ*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1987.

Ibn Hišām, *al-Sīra*, éd. M. al-Saqqā, I. al-Abyārī et 'A. Šalabī, collection « Turāṯ al-islām », s. d.

Johnstone, T. M, « Ghazw », *EI*² éd., Brill, Leyde, et Paris, II, p. 1079.

Kant, E., *Projet de paix perpétuelle*, éd. J. Gibelin, Vrin, Paris, 2002.

Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, trad. E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Jourdan, Alger, 1915.

Al-Ṭurṭūšī, *Sirāǧ al-mulūk*, al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, Le Caire, 1994.

Watar, M., *Al-Riyāda fi ḥurūb wa futūḥāt Abī Bakr al-Ṣiddīq*, Ittiḥād al-kuttāb al-'arabī, Damas, 1999.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net