



La stabilizzazione razionale dell'instabilità politica nel nuovo “senso profondo della storia” di Ibn Khaldun *

Annalisa Verza
Università di Bologna
annalisa.verza@unibo.it

Abstract

In 1377, at a moment of intellectual retreat from the burdens of political life, in a world marked by deep crisis and instability, Ibn Khaldun, historian and proto-sociologist, wrote the massive seven-volume history called *Kitab al'ibar* (book of lessons from history). Even if this work sought to revolutionize the structure and style of historical inquiry itself, and consequently also its function, it took a long time for it to emerge out of the shadows, even in the Islamic world itself. The working hypothesis in this essay is that its huge and innovative effort must have come in direct response to a deeply felt need to make intelligible the apparently chaotic world of his time.

1. Ibn Khaldun e il suo tempo

Tra i tanti intellettuali arabi tardo-medievali il cui pensiero è giunto fino a noi, forse pochi hanno incarnato la crisi acuta e l'instabilità del loro tempo non solo nel loro pensiero, ma anche nell'esperienza politica personale,

* Questo lavoro si inserisce nel progetto Prin: “Soggetti di diritto e vulnerabilità: modelli istituzionali e concetti giuridici in trasformazione”.

nonché nella loro stessa biografia (e autobiografia¹), quanto Ibn Khaldun (1332-1406), pensatore di origini andaluse nato in Tunisia da una importante famiglia di origini yemenite.

Conoscente del grande viaggiatore Ibn Battuta², anch'egli ha sperimentato gli orizzonti più ampi di chi, per destino familiare e personale, da sempre si è posto nei confronti del mondo con la curiosità e la voglia di conoscerlo e interpretarlo proprie di un uomo costantemente in movimento – in un viaggio che sempre ebbe per lui in una duplice dimensione: sia geografica che intellettuale.

La sua stessa famiglia, peraltro, quella dei Banu Khaldun, aveva già, da generazioni, lo spostamento e la consapevole instabilità come caratteristica del proprio destino. Originaria dello Yemen (il nome, “al-Hadrami”, indica la provenienza del suo antenato Khaldun dall’Hadramut, una parte dello Yemen), essa si era spinta infatti nell’VIII secolo, durante le prime conquiste musulmane, fino alla terra di al-Andalus, e si era ivi stabilita ricoprendo fino al XIII secolo le più importanti cariche governative a Siviglia.

Nell’agio della sua posizione non aveva però perso, nemmeno dopo cinque secoli circa, la particolare propensione a rivolgere al mondo quello sguardo più ampio e inquieto che le ha permesso di prendere la lungimirante decisione di lasciare i propri possedimenti e migrare ancora, nel 1228, per trovare migliori sorti a Tunisi, allora capitale dell’Ifriqiyya degli Hafsiidi (era ormai già decaduta la dinastia ‘abbaside), poco prima della *Reconquista* cristiana dell’Andalusia.

Tra il 1348 e il 1349, a Tunisi, i traumi della grande peste, e della carestia immediatamente seguente, cambiarono radicalmente, in un paio d’anni, la realtà del suo mondo: “In momenti come questi” – commenta Ibn

¹ Ibn Khaldoun 2002.

² Delle storie “incredibili” riportate dai viaggi di Ibn Battuta, dell’incredulità che suscitarono, ma anche dell’importanza del non escludere a priori la veridicità di ciò che ancora non si conosce solo perché, appunto, nuovo, e in favore invece dell’utilizzo di un metodo “empirico”, parla Ibn Khaldun in 1958, III, 16, dove è riportata (con rimarchevole umiltà) una lezione di rigore da lui ricevuta da parte di Faris b. Wadrar, visir del sultano Abu Inan: “Be careful not to reject such information about the condition of dynasties, because you have not seen such things yourself”. Conclude Ibn Khaldun che “everything within the sphere of the possible should be accepted, and everything outside it should be rejected”. La versione della *Muqaddima* cui si farà riferimento qui è quella tradotta da Franz Rosenthal: Ibn Khaldun 1958.

Khaldun – “è necessario che qualcuno analizzi sistematicamente la situazione del mondo”³.

Lo sconvolgimento della peste nera giocò dunque, si può dire, un ruolo determinante nella vita di Ibn Khaldun. Non solo, infatti, essa costituì un elemento propulsivo chiave nello spingerlo a sua volta a muoversi altrove, dando inizio alla sua vita di viaggiatore, ma – come si sostiene in questo articolo, e come si può ricavare *in nuce* nell’affermazione sopra riportata – è stato proprio in primo luogo tale grande trauma a stimolare, per reazione, quella profonda esigenza di analizzare e comprendere la dinamica dei cambiamenti della storia, che tanto profondamente ha caratterizzato il suo lavoro.

La sua vita di “nomade del mondo” – come ci si può azzardare a definirla – lo portò presto a partecipare, come protagonista, alla vita amministrativa, politica e giuridica dei diversi regni del suo tempo.

A ulteriore riprova di un destino di instabilità, nella sua carriera egli fu ora innalzato ai più grandi onori, ora rinchiuso nelle carceri, a seconda del gioco alterno delle forze politiche vincenti e forse, in parte, della sorte (non è ancora accertato, ad esempio, se il naufragio al largo di Alessandria dove perì nel 1378 la sua famiglia sia stato frutto solo del destino avverso⁴).

Ibn Khaldun, difatti, soggetto attivo nelle mosse delle politiche di governo della maggior parte delle dinastie nordafricane e andaluse del suo tempo, fu testimone diretto della loro continua, fragile, critica alternanza. In particolare, fu direttamente coinvolto nelle strategie politiche e nelle lotte di potere che si svilupparono presso: la corte merinide di Fez di Abu Inan (dove arrivò per la prima volta nel 1352), alla quale approdò seguendo al-Abili, unico maestro e amico scampato alla peste, e in cui fu giudice nella corte dei *mazalim*; la corte nasride di Granada di Mohamed V (1363), dove fu diplomatico; la corte del re cristiano di Castiglia Pietro il Crudele (1364), che gli propose la restituzione degli antichi possedimenti della sua famiglia se fosse andato a vivere a Siviglia; la corte dell’emiro Abu Abd Allah Muhammad a Bugia, in Algeria (1365), dove fu ciambellano e giudice (*qadi*) malikita; e in seguito la corte dell’emiro Abu l’Abbas di Costantina, e quella di Tlemcen di Abu Hammu Mussa II, dove riuscì a stringere rapporti importanti con le tribù berbere del regno, a seguito di missioni comandate dal sovrano, e dove gli fu offerta la carica di primo ministro.

³ Ibn Khaldun, 1958, Introduction: “There is need at this time that someone should systematically set down the situation of the world”.

⁴ Horrut 2006, 96.

Il mondo che conosceva ed entro il quale si muoveva, dunque, era non solo ampio, ma anche particolarmente instabile e complesso, nonché vischioso e difficilmente eludibile: nella *Muqaddima*, si riferisce quasi certamente anche a sé stesso quando commenta “Bisogna che si sappia che è difficile se non impossibile sfuggire dalla vita ufficiale, una volta che ci si è entrati”. E ancora: “è difficile sfuggire dalla servitù dell’autorità regnante [...]”. La ragione è che “i governanti [...] vogliono evitare il rischio che altri da fuori possano venire a conoscenza attraverso tali persone dei loro segreti e delle informazioni che li riguardano, per cui sono restii a lasciare che possano servire altri⁵”. Spesso, accusato di alleanze “sbagliate” e colpito dalle invidie di altri cortigiani, fu costretto a conoscere egli stesso le prigioni.

Fu proprio dopo aver accumulato tanta esperienza, tanto nel Maghreb che a contatto con quell’Europa che si mostrava, ai suoi occhi, soggetta alle stesse dinamiche di alleanze e corse al potere (e che era stata colpita, quanto e più del Maghreb, dalla stessa ondata di peste nera e di carestia) che egli si ritirò con la famiglia presso la fortezza berbera di Qal’a Ibn Salama, tra il 1375 e il 1378, sotto la protezione della tribù degli Awlad ‘Arif.

Qui, in cinque intensissimi mesi di ritiro intellettuale dalle fatiche della vita politica, in un momento di febbrile ispirazione, tra il luglio e il novembre 1377 (come è testimoniato nella sua autobiografia), Ibn Khaldun elaborò in prima stesura, con l’aiuto della sua sola memoria e senza altri testi di riferimento, la *Muqaddima*, intesa come primo volume della sua opera storica complessiva: la gigantesca storia in sette volumi, *Kitab al’ibar* (libro degli esempi ammaestranti della storia⁶) destinata, nelle sue intenzioni, a rivoluzionare la struttura, la funzione, e conseguentemente anche lo stile, della storiografia stessa – opera che però, nonostante la sua geniale innovatività, resto a lungo nell’ombra nello stesso mondo islamico (con l’eccezione importante della Turchia).

Ibn Khaldun continuò a rivedere e perfezionare tale lavoro incessantemente, anche nell’ultima parte della sua vita: quella passata in un nuovo contesto geopolitico – quello dell’Egitto – dove egli ricoprì la carica

⁵ Ibn Khaldun, 1958, III, 39: “It should be known that it is difficult and impossible to escape (from official life) after having once been in it”. [...] “it is difficult to escape from the servitude of royal authority [...]”. “rulers [...] want to avoid the chance that someone (outside) might come to know (their secrets) and their circumstances (through such persons), and they are averse to letting them become the servants of others”.

⁶ Il titolo completo si potrebbe tradurre come: “*Libro degli esempi istruttivi, e storia delle origini e degli eventi dei giorni degli arabi, persiani e berberi, e dei loro potenti contemporanei*”.

di insegnante e giudice malikita, e dove operò come incaricato diplomatico del sovrano del luogo – incarico, questo, che lo portò verso la fine della sua vita, a Damasco, al cospetto del più grande e temuto conquistatore e distruttore del suo tempo: Tamerlano.

2. La riscrittura della storia

Nella *Muqaddima*, l'esigenza espressa da Ibn Khaldun fu quella di una riformulazione della storia che la liberasse dai canoni consolidati e irrigiditi del *taqlid*, che egli criticava aspramente.

La critica da cui prendeva le mosse l'intera costruzione khalduniana, infatti, verteva sulla tendenza della storiografia dell'Islam medievale a espungere dal proprio ambito razionalità e metodo, evitando altresì i confronti oggettivi con i dati reali, e ancor più con l'idea del cambiamento che costantemente muove la storia, un cambiamento a volte sottile e raramente percepibile, eppure certo per Ibn Khaldun: «Il cambiamento è una afflizione dolente e profondamente nascosta, che si palesa solo dopo molto tempo, cosicché raramente più di pochi uomini ne diventano coscienti»⁷.

La storia veniva riportata, piuttosto, in maniera poetica e fantastica, mentre gli avvenimenti che la costituivano venivano normalmente spiegati facendo disinvoltamente riferimento a eventi soprannaturali, miracolosi e meravigliosi, di sovente ripetuti in maniera acritica⁸. Quanto alla loro interpretazione, poi, questa veniva formulata attraverso una chiave di lettura teologica, mirante a vedere nella storia uno sforzo di avvicinamento più o meno perfetto all'ideale previsto nella legge divina, in una contrapposizione netta tra il bene (gli stili di vita prescritti dalla Shari'a) e il male (presente negli stili di vita effettivi e basati sul costume).

Soprattutto, ciò che mancava agli storici criticati da Ibn Khaldun – disordinatamente «*wandering like nomads through time*»⁹ – era una *teoria* del mutamento storico, che fosse capace di fornire ipotesi interpretative tendenzialmente razionali. Al contrario, invece, la storia khalduniana, non

⁷ Ibn Khaldun, 1958, Introduction: "Change is a sore affliction and is deeply hidden, becoming noticeable only after a long time, so that rarely do more than a few individuals become aware of it"

⁸ Coltman Brown 1981, 22. È interessante notare come anche le teorie cicliche della storia di Giambattista Vico e Auguste Comte abbiano preso come loro punto di partenza una fase nella quale le narrative sociali sono dominate dall'elemento fantastico, mitologico, soprannaturale.

⁹ *Ibid.*

più acritica e favoleggiante branca della letteratura, ambiva non solo a fornire una visione veritiera e obiettivamente fondata degli eventi descritti, ma anche a cogliere, non in una cieca ridondanza teologica, bensì nell'intersecarsi degli eventi e delle caratteristiche assunte dall'organizzazione sociale nei diversi tempi e luoghi, il suo "senso profondo"¹⁰, un senso non immediatamente visibile, ma frutto di uno sforzo interpretativo affine a quello che muove le imprese scientifiche.

In questa tensione verso l'obiettività spassionata – che peraltro informa anche il racconto del decadimento della stessa civilizzazione araba, nonché il racconto della propria vita, così come riportato nella sua autobiografia – la prospettiva khalduniana è stata, peraltro, efficacemente accostata¹¹ a quella di un altro storico, il greco Tucidide, che nella sua *Storia della guerra del Peloponneso* (anche questa scritta in esilio) aveva espresso, anch'egli, un simile approccio critico volto all'utilizzo di standard che potremmo definire scientifici, come l'utilizzo di fonti raccolte il più possibile di prima mano, o comunque vagliate senza cedere a una controfattuale riverenza alla tradizione e alle spiegazioni soprannaturali¹².

Così, come precisa analiticamente Ibn Khaldun, sono diversi i fattori che potenzialmente inficiano l'affidabilità delle informazioni storiche che vengono tramandate:

1. il parteggiare per date opinioni o date scuole, che porta ad accettare senza esitazione e in maniera pregiudiziale le informazioni che rafforzano la tesi che si sostiene;
2. la fiducia nei soggetti dai quali la notizia è stata trasmessa¹³;
3. l'ignoranza riguardo agli scopi dell'evento, a volte riferito senza conoscerne la reale natura;
4. l'assunzione infondata che ciò di cui si parla sia realmente avvenuto;
5. l'ignoranza delle reali condizioni di ciò di cui si parla;

¹⁰ Ibn Khaldun 1958, Foreword.

¹¹ Lenn Evan Goodman 1972.

¹² Si veda, per esempio, il commento di Tucidide (1982, I, 11, 3) ai fattori sottostanti allo scoppio della guerra di Troia, ove non solo le spiegazioni mitologiche, ma anche l'aura di grandezza epica dell'evento, sono sottoposti al vaglio del suo pensiero critico: "Ma per la mancanza di denaro ci fu debolezza nelle imprese precedenti, e questa stessa [la guerra di Troia, n.d.A.], anche se più famosa di quelle anteriori, è rivelata dai fatti come inferiore alla fama e alla tradizione su di essa che grazie ai poeti oggi prevale".

¹³ Chiaramente nell'Islam questo fattore si intreccia strettamente con tutte le problematiche implicate nella disciplina volta a determinare, attraverso i passaggi da un testimone all'altro nel tempo, l'affidabilità delle testimonianze sui detti e le azioni del Profeta, a valutare la personalità dei testimoni della tradizione.

6. la tendenza a magnificare le persone di alto rango implicate nei racconti trasmessi;

7. infine, e soprattutto, l'ignoranza della natura delle diverse condizioni che sorgono nell'ambito di una civilizzazione¹⁴.

Lo studio di queste condizioni, degli elementi essenziali e accidentali di una civilizzazione e, quindi, al negativo, la comprensione di ciò che non vi si può ricollegare logicamente, è appunto lo scopo del primo libro del *Kitab*, la *Muqaddima*, ove tutto ciò viene a formare una scienza nuova e indipendente.

Precedentemente, l'unica eccezione di rilievo a quella spiegazione "teologica" dei fenomeni che, sia nell'Islam che nell'Occidente cristiano, aveva costituito – logico contraltare di una totale sfiducia nei poteri della limitata ragione umana – la "normalità", almeno fino al decimo secolo, era stata rappresentata dall'interpretazione dei testi sacri e dall'inquadramento giuridico delle vicende umane ad essi rapportabile, avanzata dalla corrente dei *mu'taziliti* (espressa, ad esempio, da al-Kindi), basata sulla logica e sul ragionamento.

In affinità con il razionalismo espresso dalla filosofia greca, introdotta nel mondo islamico attraverso quell'opera di *translatio sapientiae* alla quale dobbiamo gran parte della nostra conoscenza della cultura classica, la corrente dei *mu'taziliti*, infatti (così come la Scolastica nel mondo occidentale), fu determinante nell'aprire le porte a quell'opera di razionalizzazione della cultura che verrà portata avanti nel XII secolo da Ibn-Rushd (Averroè) e che troverà poi compimento, appunto, in ambito storico, nel capolavoro di Ibn Khaldun¹⁵.

La *Muqaddima* di Ibn Khaldun si proponeva infatti proprio di fornire, con un intento conoscitivo e ammaestrante, un'analisi rigorosa dei fatti volta a istruire (questo è, difatti, il senso "parabolistico" dell'*'ibar*) sul "senso profondo" della dinamica storica, anche a costo di rovesciare tabù e smitizzare luoghi comuni culturali radicati.

Il concetto di tempo storico fatto proprio da Ibn Khaldun, in particolare, non si confonde con la dimensione teologica: per l'autore maghrebino, ragionando al livello politico delle dinamiche sociali (che egli tiene ben distinto dal livello teologico) bene e male risultano essere solo aspetti sempre bifronti di una realtà che è non solo complessa, ma anche in continuo cambiamento.

¹⁴ Ibn Khaldun, 1958, Preliminary Remarks.

¹⁵ Cfr. Fakhry 1970, 18-22.

Metodologicamente, quindi, Ibn Khaldun cerca non tanto di valutare e giudicare gli eventi storici, quanto di conoscerli, applicando alla lettura degli snodi della storia un metodo scientifico di tipo sociologico, basato sull'osservazione empirica (per esempio, anticipando Montesquieu, propone uno studio critico del modo in cui i diversi fattori ambientali, sociali, culturali, economici e psicologici caratterizzanti le differenti culture interagiscono nel determinare il decorso della storia¹⁶), nel presupposto, dichiarato, che ci sia piena convergenza tra ciò che la sua analisi scientifica rileva e ciò che l'Islam ha già detto.

In questo quadro, Dio è presente ma è trascendente, collocato in un'altra dimensione: è la storia stessa, intesa come interpretazione del reale colto e analizzato razionalmente, a fornire gli elementi costitutivi per uno studio volto a comprendere il "senso profondo" del suo svolgimento, al di sotto della superficie dei fatti. È entro tale dinamica e multifaccettata realtà, di volta in volta spazio-temporalmente determinata in maniera unica e particolare dai tanti influssi dell'ambiente, del clima, dell'alimentazione, dell'economia e di molte altre variabili, come dallo specifico stato della cultura e della civiltà all'interno della parabola del loro sviluppo storico, che i precetti divini devono essere necessariamente compresi.

All'interno della realtà sociale, il mutamento, inevitabile per Ibn Khaldun, si sviluppa secondo catene causali non lineari, in forza delle quali non può essere compreso studiando solo una singola componente: per questa ragione egli impiega centinaia di pagine – nelle quali esprime una sensibilità che potremmo definire a pieno titolo proto-sociologica – volte a svelare l'*interdipendenza* di numerosissimi fattori, apparentemente scollegati, come l'incombere di carestie e pestilenze, o il diffondersi di un certo tipo di dieta e l'abbassamento delle difese naturali del gruppo, o come il livello di concentrazione della popolazione e lo sviluppo delle arti, l'influsso della poesia, la costruzione di monumenti o l'irrigidimento imitativo della giurisprudenza nel passato.

La società letta da Ibn Khaldun, dunque, si concepisce come un sistema complesso, nel quale una molteplicità di fattori (economici, politici, culturali, religiosi, familiari, ecc.) si correlano tra loro in interazioni significative, cooperando al costituirsi del senso della storia. Questa visione della storia lo portò a modificare il significato e il valore attribuito allo stesso *khobar*, concetto centrale della storiografia araba, tradizionalmente riferito, contemporaneamente, all'evento e alla sua narrazione. Infatti, per Ibn Khaldun non è più utile – tantomeno alla luce delle esigenze di un

¹⁶ Ibn Khaldun, 1958, I.

mondo segnato da un tale livello di instabilità – un *khavar* visto solo come momento di “trasmissione” lasciato alla gestione di storiografi miopi e ben lontani dal voler compiere reali fatiche cognitive-interpretative (sferzanti i suoi commenti al riguardo: «*ma per l'uomo è malsano pascolare nei campi della stupidità*¹⁷»). Come scrive Ibn Khaldun, al contrario: se si confida nelle parole della tradizione, se non si possiede una nozione chiara delle condizioni sociali di ogni epoca basata sulle caratteristiche proprie di ogni società civile, e se, d'altra parte, non si valuta la documentazione sui tempi antichi alla luce delle realtà recenti e contemporanee, allora non si potrà evitare di deviare dalla via maestra della verità storica¹⁸.

Lungi dall'aver il solo fine di registrare eventi, la storia khalduniana (intesa come *'ibra*¹⁹, razionalità storica “ammaestrante” sottesa alla mutevolezza dei fatti in cui si dipana) è disciplina che serve, dunque, a permettere la loro *interpretazione* attraverso la costruzione di modelli teorici e attraverso l'induzione delle leggi generali del funzionamento della società nelle sue dinamiche temporali ed evolutive²⁰ ricavabili dall'analisi delle cause dei fenomeni storici.

Tale operazione intellettuale, però, va ascritta non ad un ipotetico “aristotelismo” di Ibn Khaldun (peraltro da lui stesso rinnegato), ma ad un suo genuino ed originale processo di auto-costruzione di quel tipo particolare di mentalità “ibrida” e meticcica che in arabo è definita *aql-naql*, capace cioè di combinare (in un accostamento paradossale per il mondo odierno) conoscenza razionale (*aql*) e rivelata (*naql*)²¹. La distinzione dell'elemento *aql* e dell'elemento *naql* permise, infatti, a Ibn Khaldun di separare nettamente il mondo della scienza (ribadendone i limiti in ambito metafisico) da quello della religione, senza portarli a contraddizione e senza sminuire il valore di nessuno dei due ambiti²².

Una storiografia concepita anche come sguardo *interpretativo*, ansioso di risposte, diretto alla comprensione della realtà dell'oggi e del passato, non

¹⁷ Ibn Khaldun, 1958, Foreword.

¹⁸ «*[If the historian] trusts historical information in its plain transmitted form and has no clear knowledge of the principles resulting from custom, the fundamental facts of politics, the nature of civilization, or the condition governing human social organization, and if, furthermore, he does not evaluate remote or ancient material through comparison with near or contemporary material, he often cannot avoid [...] deviating from the path of truth*» (Ibn Khaldun, 1958, An Introduction)

¹⁹ Mahdi 1958, 63-72.

²⁰ Ibn Khaldun, 1958, An Introduction.

²¹ Dhaouadi 2005.

²² Cfr. Hamès 1999.

poteva, per Ibn Khaldun, rientrare nell'ambito *naql* della tradizione²³ e essere vagliata unicamente sulla base dei canoni metodologici della scienza religiosa degli *ahadith*, ma doveva essere fatta rientrare nell'ambito *aql* della scienza, e in quanto tale andava dotata di un suo rigore metodologico e di una sua logica interna.

È proprio grazie a questa ibridazione culturale che la storia del continuo e inevitabile mutamento della civiltà umana, e con essa anche quella di eventi come le guerre, la peste, i conflitti intestini e le carestie, poteva divenire razionalizzabile e incasellabile entro le briglie più rassicuranti di una “scienza nuova” capace di riscattarsi dai limiti della sua visione “letteraria”, e completamente riformulata allo scopo di offrire (anche se entro certi limiti) ammaestramento e conoscibilità, oltre che di permettere all'uomo, in balia delle sue ondate e risacche, di poterne quantomeno cogliere e capire il reale “senso profondo”.

Così, mentre in passato il dipanarsi di eventi traumatici e flagelli veniva essenzialmente riportato alla volontà divina (oltre ai classici riferimenti nella letteratura biblica profetica, si pensi al riferimento causale all'ira divina ancora sottolineato nell'*Indicolus luminosus* dell'andaluso Paulus Alvarus²⁴), nel quadro khalduniano è invece ad una logica dell'esistenza stessa, e alle sue leggi interne – da analizzare e comprendere, come visto, sistematicamente – che tutto ciò viene ricondotto.

Così, mentre la storia si realizzava, per Ibn Khaldun, sotto l'egida della legge divina (è frequente il ricorso, nel chiudere le sue spiegazioni, a incisi come “Questo è il modo in cui Dio procede con le Sue creature²⁵”), il fine della sua analisi diveniva tuttavia quello di fare meglio emergere le sue dinamiche e di far intravedere, dietro la molteplicità degli eventi, il loro fine ultimo, allo scopo di favorire una migliore organizzazione sociale e un migliore governo, e di offrire all'uomo la possibilità di raggiungere più alti livelli di realizzazione dell'ideale.

Ed è proprio in questa tensione tra il reale e l'ideale, infatti, che si dipana tutta la filosofia della storia di Ibn Khaldun.

²³ Cfr. Turrone 2002.

²⁴ Paolo Alvaro da Cordova, IX sec.

²⁵ Ibn Khaldun, 1958, III, 7: “This is how God proceeds with His creatures”.

3. Il tempo della Storia e la sua funzione “ammaestrante”

Il tempo stesso, nella prospettiva khalduniana, acquista profondità: l'oggi, infatti, non è più letto come mero frutto delle circostanze contingenti del momento, semplice *evento* da raccontare in maniera aneddotica, ma, inserito in una legge di mutazione costante nella sua ciclica direzionalità, si fa elemento costitutivo di un periodo più complesso, col quale si relaziona.

In particolare, esso è inquadrato come il portato di ciò che è successo nel passato, e come l'anticamera causalmente legata agli avvenimenti futuri, in un concatenamento stretto che si articola su diversi livelli (e che proprio a causa di tale complessità sembra sfuggente), ma che Ibn Khaldun riesce a cogliere e a dimostrare in una profusione di dettagli senza precedenti e, a pieno titolo, sociologicamente nuova.

Così, mentre gli eventi e i cicli storici precedenti influiscono sul verificarsi degli avvenimenti attuali, questi ultimi potranno essere compresi individuando quale sia il loro possibile posizionamento all'interno del loro proprio schema ciclico – schema che viene così a trovare, proprio nella presenza di questa sua struttura logico-causale, razionalità e prevedibilità.

Nessun dettaglio della “storia” potrà essere raccontato o – meno ancora – spiegato senza tenere conto di ciò che è successo nel passato. Al contrario, il passato è ciò che prepara lo sfondo contestuale degli sviluppi presenti e quindi anche delle decisioni che promuoveranno lo sviluppo della storia – decisioni che, proprio in linea con l'idea che la storia debba avere una funzione ammaestrante, andranno prese, dunque, pensando in termini lungimiranti anche al futuro.

In questo senso, la tesi sulle dinamiche della storia che Ibn Khaldun ci ha lasciato nella sua opera ricostruisce il gioco complesso delle parabole delle forze politiche che si avvicendano al governo, secondo uno schema circolare dal quale è possibile cercare di ricavare le *leggi generali* (in questo senso, universalizzabili) del funzionamento²⁶ della “civiltà”, entità più ampia e complessa rispetto alla società, comprensiva non solo della popolazione ma anche del suo universo simbolico e culturale di riferimento.

La storia di questo nuovo soggetto collettivo che sono le civiltà segue dunque, spinta da leggi dotate di forza predittiva, al pari di quelle che sovrintendono al mondo naturale, una sua direzione, che si coglie al di là dell'apparente casualità dei singoli eventi, e che prevede, in uno schema inarrestabile, il succedersi ritmico di fasi precise:

²⁶ Ibn Khaldun, 1958, I.

In primo luogo il definirsi, in un preciso contesto ambientale “svantaggiato”, posto ai margini della civiltà (definito, nella specifica situazione di luogo e tempo in cui scriveva Ibn Khaldun, dall’idealtipo della *badawa*²⁷, rappresentato dal deserto o comunque dalle zone marginali), di gruppi sociali immersi in una vita economica di mera sussistenza, dalla cultura scarsamente raffinata, e tuttavia ben coesi, fieri, coraggiosi, non retti da un sovrano, bensì legati tra loro dall’orgoglio di sostenere un loro *leader* naturale, *primus inter pares*, “campione” del loro gruppo e espressione delle virtù e dei valori di questo.

Successivamente, proprio grazie alla “fortezza” dei membri e alla coesione del gruppo (un concetto centrale nella teoria khalduniana, definito col termine “*asabiyya*²⁸”) insieme alla conseguente predisposizione dei suoi componenti a perseguire la gloria personale e collettiva anche a prezzo del sacrificio – virtù coltivate nell’ambiente difficile del deserto –, diviene possibile abbattere la dinastia precedente, nonché conquistare e dominare la città. Nel contesto urbano (*hadara*) del quale si è ottenuto il controllo, da un lato il potere del leader si consolida; dall’altro, pian piano, anche arti e scienze possono permettersi di fiorire.

Nella fase successiva, però, a causa dell’atomismo individualista che fa seguito all’urbanizzazione, della dipendenza reciproca prodotta da una sempre maggior divisione del lavoro (nelle pagine khalduniane dedicate a tale aspetto sembra echeggiare Adam Smith²⁹), dell’influsso inevitabilmente corruttivo del potere (caratterizzato da un aumento smodato delle tasse, comunque incapaci di compensare le spese pubbliche³⁰), di un’abitudine al lusso che diviene compulsiva³¹; ma, soprattutto, di un progressivo, ma prevedibile, abbandono dell’attaccamento ai valori fondativi del proprio gruppo, il gruppo sociale, collettivamente inteso, viene via via a perdere presa, energia e capacità di controllo. Questa sarà la premessa, però, per la conquista della città da parte di altri gruppi sociali, nuovi e più coesi, emergenti, ancora, dalla *badawa*.

²⁷ Il termine è legato ad una radice trilittera che indica il deserto e i suoi abitanti – i beduini, appunto.

²⁸ In relazione alla parola *asabiyya*, in arabo la radice ‘*ayin, sa, ba* imparenta tra loro verbi indicanti il legare, fasciare, cingere, mettersi con, appoggiare qualcuno, essere fanatico per, tifare, termini traducibili con nervo, tendine, lega, associazione, nervosismo, cameratismo, spirito di gruppo (*asabiyya*, appunto), benda, banda, zelo, fanatismo, intolleranza, e aggettivi traducibili come nevrotico, intollerante, fanatico, partigiano. Cfr. Baldissera 2006.

²⁹ Ibn Khaldun, 1958, V; Smith 1776.

³⁰ Per riflessioni recenti sulla curva di Laffer, cfr. Orsi, Raggi e Turrino 2013.

³¹ Ibn Khaldun, 1958, IV, 11-12.

In tale fase la civiltà espressa dal gruppo sociale entra nella dimensione della senilità, uno stato di indebolimento, disgregazione e perdita delle pristine virtù, che fa da preludio alla sua dissoluzione ad opera di gruppi nuovi, spinti e stimolati dalla povertà della *badawa* a riscattarsi nell'agio delle comodità e delle sicurezze della *hadara*.

La storia, però, si ripeterà ancora, perché anche questa giovane forza nascente, rafforzata e resa unita proprio dalle privazioni dalle quali proviene, e dalle stesse motivata a conquistare potere e comodità, una volta raggiunto il suo obiettivo verrà da esso corrotta nella sua *asabiyya* (vero motore di sfondo della storia khalduniana) e sarà, per questo, destinata a soccombere e a cadere a sua volta. In questo senso, l'*asabiyya* – un elemento, come alcuni autori hanno sostenuto, di per sé tanto impalpabile da apparire quasi “metafisico”³² –, nel suo ciclico crescere e disgregarsi viene a costituire, in quanto condizione imprescindibile per la salute del tutto sociale, il motore centrale del mutamento storico.

Per Ibn Khaldun, in particolare, non ha senso parlare di individui singoli: questi infatti sono definiti, sin dalle prime pagine della *Muqaddima*, come esseri resi necessariamente politici dalla loro necessità di sopravvivere, di fiorire e di realizzare il loro potenziale culturale, aspetto che può emergere solo in termini associativi. E in relazione a ciò, l'elemento cardine nel determinare il benessere morale e materiale di una società è, appunto, come abbiamo visto, la sua coesione, la sua solidarietà. È infatti questo il fattore centrale che, *mutatis mutandis*, permette al gruppo medesimo di proteggersi dall'aggressività del mondo esterno e quindi di sopravvivere nella storia, e che, di contro, quando non più alimentato da una prospettiva ascensionale, in concomitanza con il raggiungimento della pace sociale e della forma di cultura urbana, si corrompe, togliendo dall'interno “fortezza” e fierezza ai cittadini, indebolendoli proprio in connessione con la perdita del senso di coesione che aveva permesso loro di giungere alla civiltà. In relazione all'individuazione di tale dinamica, peraltro, potrebbe essere stato un passo coranico ad aver ispirato – o quantomeno rafforzato – questa intuizione khalduniana. Nella sura 8 Al-anfal (*Il bottino di guerra*), al verso 46, infatti, sta scritto: «*Obbedite Dio e il Suo Messaggero! Non disputate, altrimenti perdereste fiducia e vigore e girerebbe il vento che vi ha favorito. Pazientate, perché Dio è coi pazienti!*»³³.

³² Kalin 2016.

³³ *Il Corano* 1996 (trad. di A. Bausani).

Come scrive efficacemente Ibn Khaldun: “Il tempo banchetta su di loro, mentre progressivamente la loro energia viene esaurita dal benessere, e il loro vigore viene prosciugato dalla natura del lusso³⁴”.

Unico elemento che, in questo schema ciclico di avanzate e cadute, fa contemplare la possibilità di un possibile avanzamento nella direzione di un progresso al contempo anche lineare è costituito, nella teoria khalduniana, dalla cultura. La cultura, infatti, non muore necessariamente assieme ai gruppi umani, ma ha la possibilità di essere tramandata e, anzi, normalmente viene fatta propria, per un principio mimetico di “imitazione del modello” vincente³⁵, da parte delle culture “inferiori³⁶” che, dal mondo imperniato sul bisogno di sopravvivenza della *badawa*, ambiscono al potere goduto dalle civiltà che sono riuscite a pervenire alla *hadara*³⁷. Come afferma Ibn Khaldun in una delle sue proposizioni di partenza, poi elaborate nei tanti capitoletti della sua opera: “I vinti desiderano sempre imitare il vincitore nelle sue caratteristiche distintive, nel suo modo di vestire, nelle sue occupazioni e in tutte le sue altre caratteristiche e costumi³⁸”.

Proprio in funzione di questo elemento, infatti, i cicli successivi della civiltà non ripartiranno quasi mai da zero. E, tra le scienze che avranno la possibilità di restare, tra la fine del ciclo morente e l’inizio del prossimo, ci sarà anche, spera forse Ibn Khaldun, la sua stessa “scienza nuova”, struttura composita e “multistrato”, razionale ed empirica, utilizzabile per un’interpretazione “ammaestrante” del “senso profondo³⁹” delle dinamiche sociali, portatrice dell’istruttiva lezione (*‘ibar*) impartita dalla storia del passato interpretata in maniera nuova: non favoleggiante, agiografica, ritmicamente predefinita secondo i dettami irrigiditi del *taqlid* (regole tradizionali) per esaltare le casate, i sovrani e le dinastie del momento (in quanto tale, forma letteraria e non scienza), ma razionale interpretazione del

³⁴ Ibn Khaldun, 1958, II, 20: “Time feasts on them, as their energy is exhausted by well-being and their vigour drained by the nature of luxury”.

³⁵ Ibn Khaldun, 1958, II, 22.

³⁶ La teoria khalduniana della *mimesis* anticipa, per certi versi, la teoria di René Girard (2002) sul desiderio mimetico, per la quale il desiderio, più che sul valore intrinseco del suo oggetto, si fonda sul fatto che un Altro, investito di prestigio, lo possiede: per tale ragione su questi viene proiettato il desiderio, di per sé amorfo e mai saziato, del soggetto (cfr. Verza 2015).

³⁷ Ibn Khaldun, 1958, III, 13.

³⁸ Ibn Khaldun, 1958, III, 22: “The vanquished always want to imitate the victor in his distinctive characteristics, his dress, his occupation, and all his other conditions and customs”.

³⁹ Ibn Khaldun, 1958, Preface.

passato, attenta osservazione del presente, e prudente proiezione educativa sul futuro⁴⁰.

Ed è proprio l'elemento differenziale dato dalla possibilità di ripartire da un livello "più alto" fornito dalla trasmissibilità della cultura, ciò che fa sì che lo schema khalduniano della storia non si disegni tanto (come sostenuto criticamente da vari esegeti che, proprio sulla base di ciò, hanno deprecato un supposto "pessimismo"⁴¹ khalduniano) come cerchio perfetto e teso inesorabilmente a tornare su se stesso (assecondando l'idea di un'anaclosi della storia che, del resto, era già stata espressa da Platone nella *Repubblica*⁴², da Polibio nelle *Storie*⁴³, e ancor prima in alcuni dei libri sapienziali della Bibbia⁴⁴), ma piuttosto segua un avanzamento *a spirale*, in un misto, quindi, di ciclicità e direzionalità implicante, rispetto allo schema circolare chiuso, una conseguenza rilevante nella misura in cui esso permette al conoscitore del "senso profondo della Storia" – anche se su tempi lunghi – di ritornare ad affrontare con migliore consapevolezza le situazioni presentatesi in passato, e di avanzare rispetto ad esse.

Mentre il circolo chiuso appare, infatti, come una sorta di condanna alla ineluttabile ripetizione 'qoheletiana' del passato, per cui "*ein chadash tachat hashemesh*" (non c'è nulla di nuovo sotto il sole), lo schema spiroidale fornisce invece la possibilità, per ogni ciclo successivo arricchito dall'eredità culturale del ciclo precedente, di rivisitare da un nuovo punto di osservazione le vecchie fasi precedentemente superate, cogliendo dal passato l'eredità dei suoi "esempi istruttivi" (che danno nome e senso all'opera khalduniana) e imparando così da essi la lezione che permetterà di proiettarsi in avanti, nel nuovo ciclo, avvantaggiati dalla consapevolezza.

E se è vero che nello schema khalduniano la curva disegnata dalla parabola del tempo verrà comunque a imporre di nuovo, anche al presente, un angolo di rotazione ricalcato su quello del passato, la sua trasposizione su un piano nuovo e superiore permetterà comunque una correzione e un avanzamento, ovvero una evoluzione, che verrà a dipendere proprio dalla consapevolezza

⁴⁰ Infatti, come sostiene Laroui (1999, 144 n. 11), a differenza di ciò che è rigidamente normativo e trae il suo significato da sé, la spiegazione storica – il *khabar* è assieme evento e narrazione nella storiografia classica araba – richiede corrispondenza tra sé e il fatto esterno corrispondente, e va perciò verificata.

⁴¹ Cfr. Bouthoul 1930; Gautier 1952, 112.

⁴² Platone 2007, capp. VIII e IX.

⁴³ Polibio, 2001-2006.

⁴⁴ In particolare il *Qohelet*.

storica e quindi, in ultima analisi, dalla coscienza generata dalla storia stessa, storia che Ibn Khaldun analizza proprio a tal fine, ossia con il dichiarato obiettivo di emanciparla (con un impegno ed un'urgenza stimolati dalla particolare criticità e instabilità del suo periodo) dalle tante fallacie che, al suo tempo, ne inficiavano la validità⁴⁵.

Bibliografia

Paolo Alvaro da Cordova, IX sec., *Indiculus luminosus*, in *Patrologia Latina*, a cura di Jaques Paul Migne, Parigi, Garnier, 121, 35, 513-556.

Baldissera, E., a cura di, 2006, *Dizionario compatto italiano arabo e arabo-italiano*, Bologna, Zanichelli.

Bouthoul, G., 1930, *Ibn-Khaldoun. Sa philosophie sociale*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Coltman Brown, I., 1981, «Ibn Khaldun and the Revelation from the Desert», in *History Today*, May, n. 31/5, pp. 19-25.

Il Corano, 1996, ed. e trad. di Alessandro Bausani, Milano, BUR.

Dhaouadi, M., 2005, «The Ibar: Lessons of Ibn Khaldun's Umran Mind», in *Contemporary Sociology* 34, 6, Essays on Ibn Khaldun, pp. 585-591.

Fakhry, M., 1970, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press.

Gautier, E. F., 1952, *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.

Girard, R., 2002, *Menzogna romantica e verità romanzata*, Milano, Bompiani.

Goodman, L. E., 1972, «Ibn Khaldun and Thucydides», in *Journal of the American Oriental Society* 29, 2, pp. 250-270.

⁴⁵ Tanto è chiaro l'intento correttivo che Ibn Khaldun, all'inizio, le enumera analiticamente, come si è visto.

- Hamès, C., 1999, «Islam et Sociologie: Une Rencontre qui n'a pas eu lieu?», in *Sociology and Religions. An Ambiguous Relationship*, ed. by L. Voyé e J. Billiet, Leuven, Leuven University Press, pp. 171-182.
- Horrut, C., 2006, *Ibn Khaldun, un Islam des "Lumières"*, Paris, Les Éditions Complexes.
- Ibn Khaldun, 1958, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, ed. and transl. by F. Rosenthal, 3 voll., New Jersey, Princeton University Press.
- Ibn Khaldun, 2002, *Le Livre des Exemples*, vol. I, Autobiographie, Muqaddima, ed. and transl. by A. Cheddadi, Paris, Gallimard.
- Kalin, I., 2016, «Ibn Khaldun has a Message for Us», in *Daily Sabah Columns*, December 10.
- Laroui, A., 1999, *Islam et l'histoire*, Paris, Flammarion.
- Mahdi, M., 1957, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Orsi, R., Raggi, D., e Turrino, F., 13-12-2013, «Ridurre le tasse si deve», *Lavoce.info*, disponibile al sito:
<http://www.lavoce.info/archives/15593/ridurre-le-tasse-pressione-fiscale-curva-di-laffer/>
- Platone, 2007, *La Repubblica*, Milano, BUR.
- Polibio, 2001-2006, *Storie*, voll. 1-8, Milano, BUR.
- Smith, A., 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University of Chicago Press (2008).
- Tucidide, 1982, *Storia della guerra del Peloponneso*, trad. G. Donini, Torino, Utet.
- Turrioni, G., 2002, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldun*, Roma, Jouvence.

Verza, A., 2015, «Ansia panottica e “treadmill effect” nell’utopia eudaimonistica delle nuove tecnologie», in *La filosofia del diritto fra storia delle idee e nuove tecnologie*, a cura di Carla Faralli, Roma, Aracne, pp. 89-103.