

Francesca Forte

IBN KHALDŪN
E IL PENSIERO MAROCCHINO CONTEMPORANEO

Abstract

La moderna riscoperta del lavoro di Ibn Khaldūn da parte degli studiosi arabi si è sviluppata attorno a una vera e propria dicotomia: alcuni hanno descritto Ibn Khaldūn come un pensatore originale e anomalo tenendo conto del suo contesto e del suo tempo, o l'unico e più alto rappresentante del pensiero arabo-islamico, legittimando gli interessi di coloro che puntavano a mettere in ombra la restante parte della tradizione. Dall'altra parte si è assistito al tentativo opposto di ridimensionare la sua originalità rispetto al contesto evidenziando la sua piena appartenenza alla tradizione storiografica e di pensiero islamica. Questo contributo intende approfondire le interpretazioni di quattro importanti esponenti del pensiero marocchino contemporaneo che hanno dedicato a Ibn Khaldūn importanti studi: si tratta di Mohammed Aziz Lahbābi, Mohammed Abed al-Jābrī (importante esponente della scuola filosofica di Rabat), il noto intellettuale Abdallah Laroui, e il letterato Bensalem Himmich. Si fa riferimento in primo luogo a M.A. Lahbābi e al suo allievo più noto, M.A. al-Jābrī, al primo perché ha dato sicuramente un impulso importante allo studio dell'autore ed è tra i fondatori della *scuola di Rabat*, al secondo per la sistematicità e importanza della sua proposta teorica di critica della ragione araba. L'analisi proposta da A. Laroui, anch'egli rappresentante della *scuola di Rabat*, mette in luce caratteristiche diverse dell'opera di Ibn Khaldūn rispetto ai primi due studiosi, concentrandosi sui temi della modernità e dello Stato. Si è dato spazio infine a un'altra lettura, quella proposta da B. Himmich che all'autore ha dedicato uno studio e una biografia romanzata, a dimostrazione della sua attitudine a intrecciare ricerca accademica e letteratura. Si tratta di autori che hanno avuto grande riscontro e risonanza nel mondo arabo e che sono ben noti anche in quello occidentale, in particolare Laroui.

The modern rediscovery and re-appropriation of Ibn Khaldūn's work by Arab scholars has largely developed along the following dichotomy. On the one hand, some have described Ibn Khaldūn as an original and atypical thinker for his context and time, and as the only or highest representative of Arab-Islamic thought – thus partly reinforcing the view of many Western scholars who had minimized the role of the tradition to which he belonged. On the other hand, there has been an opposite trend that demotes his originality, by highlighting his complete adherence to the Islamic tradition of historiography and thought. This contribution studies four prominent contemporary Moroccan scholars who have systematically addressed Ibn Khaldūn's philosophy: Mohammed Aziz Lahbābi, Mohammed Abed al-Jābrī, Abdallah Laroui, and Bensalem Himmich. The essay first considers Lahbābi and al-Jabri, Lahbābi's most renowned pupil; the former due to his contribution to the advancement of the study of Ibn Khaldūn in general, and as one of the founders of the school of Rabat, and the latter due to the theoretical importance and systematic nature of his critical approach to Arab thought. Laroui, another representative of the school of Rabat, offers an analysis which highlights different characteristics of Ibn Khaldūn's work, compared to the first two scholars, by focusing on the subjects of modernity and the State. Finally, the chapter examines Himmich's reading. Himmich has written both an academic work as well as a literary/fictional biography of the Maghrebi figure in focus. All these four scholars have made a substantial impact on the Arab world, whilst also being well-known in the West, Laroui in particular.

Se i suoi contemporanei non compresero l'originalità e l'importanza della *Muqaddima* e considerarono Ibn Khaldūn semplicemente uno storico, abbastanza vicino ai suoi predecessori, con la sua *riscoperta*, alla fine del XVII secolo, da parte degli orientalisti la bibliografia su Ibn Khaldūn non ha cessato di crescere esponenzialmente, tanto che Abdesselam Cheddadi, nell'introduzione alla traduzione dell'autobiografia¹ parla di Ibn Khaldūn come di un *prodotto* stesso degli orientalisti, utilizzato senza scrupolo per legittimare

¹ Ibn-Khaldūn, *Le voyage d'Occident et d'Orient: autobiographie*, A. Cheddadi, Sindbad, Paris 1995.

la supremazia culturale occidentale: facendo di questo pensatore un genio assoluto e originale, la pietra di paragone per giudicare gran parte della cultura islamica e, attribuendo alla sua opera un valore quasi normativo, gli orientalisti tesero a distaccarlo dal suo contesto culturale e videro in lui l'ultimo (se non l'unico) grande pensatore prima della lunga stagnazione della cultura araba².

Dall'analisi di alcune letture contemporanee del pensiero khalduniano emergono elementi di fondo che accomunano tali proposte interpretative, in particolare la preoccupazione di ridefinire il rapporto del pensiero arabo con il proprio passato culturale e con l'Occidente. L'interesse di queste letture, per chi si accosta al pensiero khalduniano, risiede nel fatto che rivelano il contesto storico-culturale all'interno del quale sono state elaborate (periodo pre o post-coloniale, lotte di liberazione nazionale, *revanchismo* islamista), così come le correnti culturali legate all'orientalismo e, successivamente, allo sviluppo degli studi post-coloniali, caratterizzati dal tentativo di scrivere una storia delle idee scevra dall'egemonia culturale dei conquistatori.

Ibn Khaldūn nel mondo arabo

La riscoperta e il lavoro di riappropriazione che a partire dagli inizi del XX secolo è stato fatto anche da parte degli studiosi ara-

² A. Cheddadi, *Actualité d'Ibn Khaldūn: conférences et entretiens*, Maison des arts, des sciences et des lettres, Algiers 2006; Id. *Ibn Khaldoun et ses lectures*, Presse Universitaire Française, Paris 1983. Cfr. A. Toynbee, *A study of History*, Vol III: *The Growths of Civilisations*, New York, Oxford University Press 1934 (1962), pp. 321-22: *The last member of our Pleiad of historians is Ibn Khaldūn, an arabic genius who achieved in a single 'acquiescence' of less than four years length, put of a fifty-four years span of adult working life, a life-work in the shape of a piece of literature which can bear comparison with the work of a Thucydides or the work of a Machiavelli for both breadth and profundity of visions well as for sheer intellectual power. Ibn Khaldūn's star shines the more brightly by contrast with the foil of darkness against which it flashes out ...*

bi, ha spesso assecondato, inconsapevolmente, questa oscillazione. Alcuni hanno descritto Ibn Khaldūn come un pensatore originale e anomalo tenendo conto del suo contesto e del suo tempo, o l'unico e più alto rappresentante del pensiero arabo-islamico, legittimando gli interessi di coloro che puntavano a mettere in ombra la restante parte della tradizione.

Dall'altra parte si è assistito al tentativo opposto di ridimensionare la sua originalità rispetto al contesto evidenziando la sua piena appartenenza alla tradizione storiografica e di pensiero islamica. Delle diverse tendenze sono testimoni particolarmente evidenti gli incontri e i colloqui internazionali dedicati all'autore che, a partire dai primi anni Sessanta del secolo scorso, dimostrano un forte incremento degli studi khalduniani. Sembra opportuno soffermarvisi brevemente in quanto raccolgono interventi di studiosi di origine e orientamenti diversi: si tratta di letture che propongono una caratterizzazione forte del pensiero khalduniano all'interno della storia della tradizione culturale arabo-islamica.

Le ragioni dell'esplosione degli studi khalduniani sono in parte da attribuire alle condizioni storiche vissute dai paesi arabi: a questi anni risale l'adozione delle dottrine socialiste da parte di molti Stati, tra cui la Repubblica araba unita (Egitto e Siria), che incoraggia la ricerca e l'investimento nel campo delle scienze sociali; in questo senso l'opera khalduniana veniva letta come un primo studio di carattere sociologico della civiltà araba. La ricerca intorno alla figura di Ibn Khaldūn rispondeva anche a un'altra esigenza sentita in quegli anni: la riappropriazione e riscoperta del patrimonio culturale arabo. Il primo congresso di Scienze Sociali fu organizzato all'inizio del 1962 al Cairo (dal Centro Nazionale di Ricerche Sociali) e fu un omaggio al pensatore maghrebino. In seguito, colloqui internazionali dedicati a Ibn Khaldūn si sono svolti in Algeria (1978), in Marocco (1979), in Tunisia (1980) e a Frenda (Oran) nel 1983.

Il colloquio svoltosi al Cairo nel 1962 risentiva del clima politico e culturale appena ricordato e i partecipanti si riferivano a Ibn Khaldūn come al vero fondatore delle scienze sociali (quali la sociologia

e l'economia). Così per alcuni Ibn Khaldūn era precursore di Montesquieu perché per primo aveva elaborato la nozione di *legge* nello studio dei fenomeni sociali; per altri precorreva le teorie spenceriane sull'influenza dei fattori biologici oppure anticipava Comte nell'analisi della dinamica sociale e dell'evoluzione delle società.

Negli anni successivi, mutato il clima culturale, gli studi khalduniani si sono concentrati su altri aspetti dell'opera e del pensiero dello storico maghrebino. L'intervento di Mahmūd Amīn al-'Alīm al colloquio di Algeri del 1978³ si propone come introduzione epistemologica della *Muqaddima* e l'autore sottolinea in primo luogo l'unità del pensiero e dell'opera di Ibn Khaldūn; non è vero, come sostenevano alcuni, tra cui lo storico marxista Yves Lacoste⁴, che la sesta parte della *Muqaddima*, quella dedicata all'analisi delle scienze, rappresenti una parte *spuria* e poco omologabile con il resto dell'opera. Contro ogni lettura frammentaria della *Muqaddima* al-'Alīm sostiene come risulti chiaramente visibile un'epistemologia comune alla base di tutta l'opera, epistemologia che rappresenterebbe la vera unità del pensiero khalduniano, a dispetto delle ambiguità e contraddizioni in esso riscontrabili.

Anche il filosofo marocchino Muhammad 'Abid al-Jābrī, di cui vedremo meglio in seguito l'analisi, segue la stessa linea interpretativa: la sua tesi, presentata per la prima volta nel 1971, si propone di studiare l'opera khalduniana nella sua unità, coerenza e sistematicità. Al-Jābrī coniuga la tendenza marxista con un'analisi filosofica sulla scia dello studio di Nassif Nassar (1967). A questo indirizzo di studi, orientato a trovare l'unità nell'opera di Ibn Khaldūn, appartiene anche la tesi di 'Alī Oumlil, pubblicata a Rabat nel 1979 con titolo *L'Histoire et son discours. Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun*⁵. Insistendo sull'esigenza di considerare l'opera di Ibn

³ AA.VV., *Actes du colloque international sur Ibn Khaldoun : Alger 21-26 Juin 1978*, Société National d'Édition et Diffusion, Alger 1982, p. 48.

⁴ Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun: naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde*, Editions la Decouverte, Paris 1966.

⁵ A. Oumlil, *Al-Khitāb al-tārīkhī: dirāsah li-manhajīyat Ibn Khaldūn*, Dār al-

Khaldūn nella sua intelligenza e di non limitarsi allo studio della *Muqaddima*, lo studioso considera attentamente nella sua analisi anche il *Kitāb al-ʿIbar* e l'autobiografia (*al-Taʿrif*). La vera originalità di Ibn Khaldūn andrebbe cercata, a parere di Oumlil, non in contrasto con il pensiero dell'epoca, ma proprio a partire da quel contesto che ha visto nascere le riflessioni khalduniane.

Rispetto al clima culturale in cui si è svolto il colloquio del Cairo all'inizio degli anni Sessanta, negli incontri successivi⁶ gli interventi esprimono i cambiamenti avvenuti sul piano storico e culturale: non si tratta più di considerare Ibn Khaldūn un precursore delle scienze sociali, il primo sociologo ante-litteram del mondo arabo, quanto piuttosto di restituire il pensatore al suo tempo e radicarlo nel suo contesto culturale, continuando a riconoscere la sua grande originalità.

La riscoperta della metodologia di Ibn Khaldūn nella ricerca storica e, in un certo senso, etnografica, la possibilità di utilizzare alcune categorie della sua analisi della società maghrebina del tempo per comprendere le dinamiche evolutive di quella stessa società nei secoli successivi (Shatzmiller⁷) o in paesi che hanno caratteristiche paragonabili per distribuzione sociale (Roque⁸) sono i fili conduttori di un colloquio più recente, tenuto nel centenario della sua morte (2006) a Tunisi il cui titolo è emblematico di alcune linee interpretative: *Ibn Khaldoun. Aux Sources de la Modernité*, simbolo di una modernità ancora *in fieri* e di un passato che ritorna attuale⁹.

Tanwīr, Rabat 1985.

⁶ AA.VV., *Actes du premier colloque international sur Ibn-Khaldoun : Frenha 1-4 septembre 1983*, Centre National d'Etudes Historiques, Wilaya de Tiaret 1986.

⁷ M. Shatzmiller, *Ibn Khaldūn historien de la société maghrébine*, in *Ibn Khaldūn aux sources de la modernité, Actes du colloque international organisé à l'occasion du 6ème centenaire de sa mort*, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts Beit al-Hikma, Tunis 2008, pp. 58-70.

⁸ M.-A. Roque, *De la société tribale à la société civile: Ibn Khaldūn témoin du Maroc actuel*, in *Ibn Khaldūn aux sources de la modernité ... cit.*, pp. 284-309.

⁹ Cfr. anche A. Verza, *Ibn Khaldūn. Le origini arabe della sociologia della civilizzazione e del potere*, Franco Angeli, Milano 2018, tr. *Ibn Khaldūn and the*

Ibn Khaldūn nel pensiero marocchino contemporaneo

Quattro grandi interpreti del pensiero marocchino contemporaneo hanno affrontato in modo sistematico il pensiero di Ibn Khaldūn, dedicandogli uno studio specifico. Si potrebbero considerare anche altri autori (Cheddadi, Lacoste, Oumlil¹⁰) ma per ragioni di sintesi occorre selezionare alcuni nomi. Ci si riferisce in primo luogo a M.A. Lahbābi e al suo allievo più noto, M.A. al-Jābrī, al primo perché ha dato sicuramente un impulso importante allo studio dell'autore ed è tra i fondatori della *scuola di Rabat*, al secondo per la sistematicità e importanza della sua proposta teorica di critica della ragione araba. L'analisi proposta da A. Laroui, anch'egli rappresentante della *scuola di Rabat*, mette in luce caratteristiche diverse dell'opera di Ibn Khaldūn rispetto ai primi due studiosi, concentrandosi sui temi della modernità e dello Stato. Si è dato spazio infine a un'altra lettura, quella proposta da B. Himmich che all'autore ha dedicato uno studio e una biografia romanzata, a dimostrazione della sua attitudine a intrecciare ricerca accademica e letteratura. Si tratta di autori che hanno avuto grande riscontro e risonanza nel mondo arabo e che sono ben noti anche in quello occidentale, in particolare Laroui.

Lahbābi: Ibn Khaldūn 'umranista

Mohammed Aziz Lahbābi è uno dei giganti del pensiero marocchino contemporaneo, filosofo e ideatore del concetto di personalismo musulmano. Il suo percorso di studio e insegnamento è diviso tra la Francia (primo studente marocchino a conseguire il dottorato in un'università francese) e il Marocco, dove ha insegnato molti anni a Rabat); influenzato da Mounier, Lacroix e Bregson, ha pub-

Arab Origins of the Sociology of Civilisation and Power, Springer, Cham 2021.

¹⁰ A. Cheddadi, *Ibn Khaldūn: l'homme et le théoricien de la civilisation*, Galimard, Paris 2006.

blicato la sua tesi di dottorato nel 1954, *De l'Être à la personne*¹¹, e successivamente lo studio *Le personalisme musulman* nel 1964, sempre a Parigi, testi che rappresentano i suoi contributi fondamentali alla corrente filosofica del personalismo¹². Lahbābi, maestro tra gli altri di Mohammed al-Jābrī, ha avuto un ruolo fondamentale nel panorama intellettuale del Maghreb contemporaneo, sia come professore che come direttore della rivista "Afaq" e ha consacrato a Ibn Khaldūn uno studio specifico, pubblicato in più edizioni¹³, entrando in dialogo con i tanti studiosi che si sono occupati dell'autore della *Muqaddima*.

Il contributo fondamentale di Ibn Khaldūn secondo Lahbābi è rappresentato dalla concezione rivoluzionaria della storia, una concezione che sottende un nuovo modo di concepire il pensiero umano stesso: la storia con Ibn Khaldūn diventa una disciplina con un proprio oggetto definito (la civiltà umana – da ora in avanti *'umrān al-basharī* –) e dei metodi di indagine specifici (metodo scientifico deduttivo a partire dall'osservazione dei fatti e verifica delle fonti). Oggetto di indagine della storia così intesa sono le attività compiute da uomini in carne ed ossa e collocate in un tempo e in uno spazio geografico definiti, non fatti che *fluttuano nel vuoto* come quelli descritti dalla storia annalistica e tradizionale a cui si riferisce in modo polemico Ibn Khaldūn.

Lahbābi insiste molto sulle caratteristiche peculiari della nuova scienza che Ibn Khaldūn si propone di fondare nella *Muqaddima*, la scienza della civiltà umana (*'ilm al-'umrān al-basharī*) mettendo radicalmente in discussione le tradizionali concezioni della storia; sottolinea che la dialettica tra le due forme di civiltà (*badāwa* e *hadara*) rappresenta la cifra stessa del divenire storico e che l'affermazione della storia come scienza restituisce potere e libertà all'uomo contro un'idea fatalistica e deterministica:

¹¹ M.A. Lahbābi, *De l'être à la personne, essai de personalisme réaliste*, L'Harmattan, Paris 1954.

¹² Id., *Le personalisme musulman*, Puf, Paris 1964.

¹³ Id., *Ibn Khaldūn Notre contemporain*, Segher, Paris 1968.

Avec Ibn Khaldūn on assiste donc à l'érection d'une histoire conçue comme affirmation du pouvoir de l'homme. Dès lors, on est tenu d'admettre que l'histoire n'est pas écrite d'avantage dans le Lawh' al-Mah' fud (La table bien gardée), mais qu'elle s'invente continuellement.¹⁴

Anche Lahbābi, come la maggior parte degli interpreti del pensiero di Ibn Khaldūn, sottolinea il ruolo della *'asabyiia* come motore della storia o quanto meno forza generatrice che anima le contraddizioni e che innesca la dialettica tra le due forme di civiltà e la dinamica evolutiva di vita: nascita, maturazione, invecchiamento e rinnovamento, parabola propria tanto degli organismi viventi quanto di quelli politici. Tuttavia nella *Muqaddima* non si trova una concezione puramente ciclica della storia, Lahbābi mette in luce che nel pensiero khalduniano convivono visione evolutiva e interpretazione ciclica. Com'è possibile? L'autore osserva che è la natura stessa dei fatti storici ad apparire contraddittoria; Ibn Khaldūn può quindi constatare che esistono costanti (ruolo della *'asabiya*, tendenza a trasformare la *'umrān badawī* in *'umrān hadarī*, ecc.) ma che questo non significa un eterno ritorno dell'uguale perché ogni civiltà lascia tracce e conquiste culturali e morali che rimangono patrimonio collettivo dell'umanità. Ciò che a Ibn Khaldūn interessa evidenziare non è tanto la ripetizione ma, secondo Lahbābi, la prevedibilità o verosimiglianza (*mut'abaqa*) degli eventi, questo perché lo studio della storia è finalizzato alla pratica politica (e in questo consiste il finalismo di fondo presente nel suo pensiero).

Ibn Khaldūn inaugura quindi una visione globale della storia in cui l'oggetto di studio è l'intera società umana vista in tutti i suoi aspetti, per cui l'autore della *Muqaddima* si serve in modo massiccio di discipline ausiliarie come la geografia, l'economia e la demografia, de-sacralizza la storia e non si propone di descrivere solo le dinamiche evolutive delle istituzioni, dei principi e sovrani al potere, così come non si accontenta di immaginare le migliori forme di go-

¹⁴ Ivi, pp. 38-39.

verno possibile, ma vuole descrivere le città esistenti, le città abitate degli uomini in un tempo e in luogo.

*L'originalité d'Ibn Khaldūn réside dans cette méthode qui lui permet de dépasser la conception événementielle et l'histoire comme historiographie. Ibn Khaldūn n'est ni historien, ni philosophe de l'histoire, ni sociologue; il est 'umraniste, ou historien du umrān al-basharī, en précisant que le 'umrān couvre l'ensemble des activités conscientes des hommes.*¹⁵

Questo impone all'autore della *Muqaddima* una critica radicale dei metodi di indagine storica tradizionali, come l'utilizzo della catena dei trasmettitori (*isnad*) per verificare la validità della fonte, dato che la moralità del trasmettitore non può rappresentare un criterio di veridicità dei fatti narrati. Si tratta di novità molto importanti sul piano metodologico che purtroppo non hanno trovato seguaci immediati del metodo kahlduniano: occorre aspettare diversi secoli e la nascita ufficiale della storia come disciplina scientifica e della sociologia per vedere di nuovo applicate le idee di Ibn Khaldūn.

Il contributo di questo autore è fondamentale sotto molti punti di vista ma quello che sottolinea Lahbābi riguarda la fondazione di una nuova disciplina che presuppone una determinata filosofia della storia radicata nella società globale degli uomini che lavorano:

*énoncer, d'une façon positive et rationnelle, le rouages de la vie sociale et les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent historiquement, oeuvrant pour vivre leur présent et construire leur avenir. L'homme opte librement, et il ne peut le faire que dans un cadre qui, lui, préexiste et le détermine. Là est le départ du réalisme khaldunien.*¹⁶

La storia smette quindi di essere un *dipinto senza prospettiva* e i fatti storici sono radicati nel contesto in cui avvengono, la storia si fa

¹⁵ Ivi, pp. 115-6.

¹⁶ Ivi, p. 127.

concretamente all'interno di un quadro materiale. Diventa disciplina scientifica e filosofica, anche se Lahbābi non manca di sottolineare la mescolanza di razionalismo e tradizionalismo presente nel pensiero khalduniano, che emerge nell'approccio contraddittorio dell'autore nei confronti della filosofia. Lahbābi dissente tuttavia dalla tesi di Yves Lacoste¹⁷ che individua un principio reazionario nell'autore della *Muqaddima*, proprio a partire dal suo apparente rifiuto della filosofia nel sesto capitolo dell'opera. Secondo Lahbābi, Ibn Khaldūn distingue il ruolo della filosofia nei diversi ambiti del sapere; nella ricerca storica si serve dei metodi di indagine e delle analisi razionali mutuati dalla filosofia, nel campo della metafisica invece è la mistica ad avere il ruolo preponderante. Come *'umranista* Ibn Khaldūn tiene in considerazione la temporalità, il divenire e il cambiamento che risultano distanti dalla logica dell'essere propria della metafisica; questo spiega la sua diffidenza nei confronti della filosofia, e quindi si tratta per Ibn Khaldūn di definire i limiti del campo d'azione della ragione.

Nel complesso la lettura di Lahbābi del pensiero di Ibn Khaldūn appare tesa a mostrare i tratti più originali del suo pensiero: la de-sacralizzazione della storia e la sua considerazione come disciplina scientifica, la visione globale del divenire storico e l'individuazione di un nuovo ambito di studi, *'ilm al-'umrān al-basharī*, scienza che interpreta il presente storico a partire dall'analisi del passato, del contesto sociale, culturale, economico e geografico.

Il fatto che Lahbābi sottolinei che la visione khalduniana della storia non è strettamente deterministica e valorizza l'azione e la libertà dell'uomo riporta il lettore a quell'approccio teorico umanista proprio di Lahbābi, approccio per cui la fondazione personalistica dell'essere e la sua giustificazione religiosa conducono alla rivendicazione della libertà, dell'uguaglianza e della pari dignità tra gli uomini.

¹⁷ Cfr. Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun ... cit.*

Al-Jābrī: un progetto di riforma della ragione araba

L'interesse di Muhammad Abid al-Jābrī per la figura di Ibn Khaldūn si sviluppa in diversi filoni della sua ricerca: da un lato entro il suo progetto di critica e riforma della ragione araba¹⁸, all'interno del quale Ibn Khaldūn è considerato erede della scuola filosofica maghrebino-andalusa e, in particolare, della corrente averroista; dall'altro nella sua riflessione intorno alla definizione della *ratio* politica nella tradizione islamica¹⁹ e l'interpretazione del pensiero khalduniano appare particolarmente innovativa e originale anche in questo caso.

Al-Jābrī, attraverso l'esame e l'interpretazione della storia del pensiero arabo-islamico, tenta di individuare le tappe fondamentali di un possibile percorso autonomo verso la modernità, nel quale la ridefinizione del rapporto con l'eredità/tradizione (*turāth*) risulta elemento centrale²⁰. Secondo al-Jābrī la dinamica interna alla cultura araba non si esprime nella produzione di *discorsività* nuove ma nella riproduzione dell'antico traducendosi così in una comprensione della tradizione entro la tradizione stessa. Modernità significa prima di tutto acquisire una visione moderna della tradizione per arrivare a comprenderla non come qualcosa di assoluto e trascendente ma nella sua relatività e storicità. Le forme in cui si esprime la modernità sono la razionalità e la democrazia e ad esse occorre guardare affinché il pensiero arabo superi il declino e l'inerzia nei quali ristagna da molti secoli.

¹⁸ M.A. Al-Jābrī, *Binyat al-'aql al-'arabī*, Markāz dirasāt al-wahda al-'arabiyyah, Beirut 1982; Id., *Takwīn al-'aql al-'arabī*, Markāz dirasāt al-wahda al-'arabiyyah, Beirut 1984.

¹⁹ Id., *Al-'aql al-siyyāsī al-'arabī*, Markāz dirasāt al-wahda al-'arabiyyah, Beirut 1991, Id., *La raison politique en Islam: Hier et aujourd'hui*, La découverte, Paris 2006; Id., *Fikr Ibn Khaldūn: al-'asbiyya wa-dawla ma'ālim nazariyya Khaldūniyya fī al-turāth al-islamī*, Markāz dirasāt al-wahda al-'arabiyyah, Beirut 2001.

²⁰ Cfr. Z. Eyadat, F.M. Corrao, M. Hashas (a cura), *Islam, State and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, Palgrave MacMillan, New York 2018.

A partire da questa prospettiva di fondo al-Jābrī propone un nuovo paradigma ermeneutico da applicare alla storia del pensiero arabo-islamico: un approccio *intraculturale* che vuole opporsi a quello degli orientalisti. L'autore invita a riscoprire la razionalità dimostrativa che, con la rinascita Andalusia, e in particolare nella figura di Averroè, ha conosciuto il suo momento di maggiore sviluppo.

Nella sua visione la tradizione filosofica Andalusia si oppone nettamente al sincretismo degli *orientali* come Avicenna e al-Ghazālī, che confondevano il piano divino e il piano umano senza riuscire a sciogliere il problema della conciliazione tra ragione e fede. Per al-Jābrī l'Occidente ha quindi preso il *ramo averroista* della tradizione islamica, mentre l'Islam quello avicennista; l'autore considera in questa ricostruzione la filosofia islamica/andalusa come elemento importante e motore all'origine del decollo culturale dell'Occidente.

L'autore colloca quindi il pensiero khalduniano all'interno del genere di tradizione che intende rivalutare, e il progetto espresso nella *Muqaddima*, di fare della storia una scienza fondata sulla dimostrazione e scoprire le proprietà naturali della civiltà, si inserisce perfettamente nel solco di quello che al-Jābrī considera il pensiero *dimostrazionale* (Ibn Tūmart, Ibn Hazm, Averroè).

Un secondo aspetto della lettura di al-Jābrī riguarda, come abbiamo detto, la riflessione politica e in particolare la questione dello Stato Islamico (è mai esistito? e quali sono le sue caratteristiche?), ossia lo sviluppo parallelo tra storia islamica e pensiero politico, come sottolinea M. Campanini in un suo contributo sul tema²¹.

Al-Jābrī si concentra in particolare sui due concetti, di *'asabiyya* e di *dawla*, il primo considerato principio fondante di ogni sistema politico e il secondo legato all'avvicinarsi delle diverse istituzioni. L'interesse per il pensiero di Ibn Khaldūn risiede in particolare in alcune categorie interpretative che risultano fondamentali per comprendere la storia islamica stessa,

²¹ M. Campanini, *Mohammed Abed al-Jabri and Ibn Khaldun: a Path to Modernity*, in Z. Eyadat, F.M. Corrao, M. Hashas (a cura), *op. cit.*, pp. 26-39.

*pour déceler au sein de la réalité sociale et politique du monde arabo-islamique actuel la présence des mêmes déterminants que ceux qu'Ibn Khaldūn analysa jadis pour en faire l'objet d'une science nouvelle, qu'il nomma science de la sociabilité humaine.*²²

Ci sono altri tre concetti che rappresentano altrettante chiavi ermeneutiche che al-Jābrī intende utilizzare per ricostruire la storia della ragione politica islamica: il primo è quello di tribù (*qabīla*), legato a tutto ciò che riguarda la vicinanza, la solidarietà, il senso di appartenenza, la preminenza del collettivo sul singolo; il secondo è quello di bottino (*ghanīma*), concetto che per l'autore corrisponde allo stato patrimoniale e a un sistema economico basato sulla rendita; e infine la dottrina/credo (*'aqīda*) che riguarda non solo la struttura ideologica del potere ma l'influenza che essa ha sulla vita delle persone, l'indottrinamento che può portare anche a forme di autoritarismo. Nella storia dell'Islam al-Jābrī individua periodi segnati dal prevalere di una categoria sulle altre; così il tempo di Muhammad e dei *rashidūn* è il tempo della *'aqīda*, dove prevalgono la credenza e l'ideologia anche se non viene fondato uno stato teocratico; il tempo degli 'Omayyadi rappresenta invece il tempo della tribù, in cui prevalgono i settarismi e il senso di appartenenza che contrappone diversi gruppi (tempo della *fitna*), ma anche un forma di fatalismo per cui *l'individu ne se sent jamais responsable de ses actes, pour la simple raison qu'il procède toujours à partir de l'imaginaire de la tribu*²³. Così il tempo della tribù ha visto la trasformazione di fatto del califfato in *mulk* (potere patrimoniale) e il pensiero politico islamico, dopo aver costruito la mitologia del califfato, ha visto anche svilupparsi la critica a questa stessa mitologia da parte di autori come al-Ghazali e Ibn Khaldūn, tra gli altri. Ibn Khaldūn, come molti pensatori musulmani, considera il califfato, realizzatosi al tempo del profeta e dei primi quattro califfi, la miglior forma di governo possibile ma non crede nella possibilità di una

²² M.A. Al-Jābrī, *La raison politique ...* cit., p. 28.

²³ Ivi, p. 212.

sua rinascita o rinnovamento²⁴; al-Jābrī condivide l'analisi di Ibn Khaldūn ma non si ferma alle sue conclusioni e ritiene necessario un profondo rinnovamento della teoria politica islamica: occorre una critica al *mulk* (potere patrimoniale) altrettanto severa di quella fatta alla mitologia del califfato, perché solo così potrà essere superato il sistema politico che caratterizza oggi molti stati arabi, e da sempre considerato immodificabile.

Appare chiaro dunque che la lettura del pensiero kahlduniano da parte di al-Jābrī è orientata a un tentativo di trasformazione profonda del pensiero politico islamico; se quest'ultimo ha un carattere eminentemente ideologico e l'ideologia è intesa in senso gramsciano (orienta l'agire e la prassi politica), allora il cambiamento è pensabile e possibile, senza bisogno di abbandonare l'eredità intellettuale e culturale islamica.

Laroui: la riflessione sullo Stato

A questo punto vale la pena approfondire l'ipotesi interpretativa sviluppata da 'Abdallah Laroui, in particolare nel saggio *Islam et modernité* (1986), dal momento che la sua lettura di Ibn Khaldūn e quella di al-Jābrī possono considerarsi per certi aspetti complementari e una può chiarire aspetti dell'altra²⁵. Laroui, anch'egli professore all'università di Rabat, ha dato un contributo fondamentale all'analisi dell'ideologia araba contemporanea²⁶ e alla storiografia²⁷, occupandosi in particolare della storia del Maghreb e dei suoi interpreti, tra cui Ibn Khaldūn.

²⁴ Id., *Fikr Ibn Khaldūn ... cit.*, p. 201.

²⁵ I. Abu Rabi', *Towards a Critical Arab Thought: Studies in post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London 2004.

²⁶ A. Laroui, *Islam et modernité*, La découverte, Paris 1987.

²⁷ A. Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, Maspero, Paris 1975, Id., *Islam et Histoire*, Flammarion, Paris 1999.

Nel saggio *Islam et modernité* la problematica di fondo è rappresentata dalla dialettica che il pensiero arabo contemporaneo intrattiene con la modernità occidentale; in particolare l'autore si sofferma sulla questione del rapporto dialettico con i concetti di Stato e di libertà: sottolineando la necessità di una riflessione profonda su di essi per risolvere la crisi che investe gli intellettuali arabi contemporanei. Riprendere l'opera khalduniana risulta funzionale a questo progetto perché in essa si trova una teoria sulle origini dell'autorità politica in grado di fornire un modello valido per l'analisi del presente, in particolare per la prospettiva originale che gli ha permesso di considerare il problema dell'autorità da tre angolazioni che si completano e si chiariscono a vicenda: storica, sociologica e filosofica.

L'analisi di Ibn Khaldūn è considerata esemplare proprio perché ha affrontato sia il concetto di potere costituente, ossia l'energia e il dinamismo che trasformano un determinato *status quo*, sia le ragioni della decadenza dello *Stato classico*. Analizzare la situazione di debolezza e crisi del potere lo ha condotto a rifiutare sia la prospettiva utopica degli storici tradizionali, ancorati al modello politico del *califfato* come unica forma di governo possibile, sia la prospettiva dei filosofi, centrata sull'ideale della *città virtuosa*. Da questa attitudine deriva, secondo Laroui, *l'estremo realismo* che caratterizza la riflessione khalduniana e che lo ha portato a elaborare una teoria politica indipendentemente da ogni preoccupazione di tipo normativo; egli, a parere dell'autore, non giudica lo Stato perché non lo considera portatore di valore etico.

In cosa consiste dunque l'attualità di Ibn Khaldūn? Nell'ambito del pensiero arabo contemporaneo Laroui individua la mancanza di una riflessione sullo *Stato liberale* paragonabile a quella che Ibn Khaldūn aveva condotto sullo *Stato classico*. Questo porterebbe ad una *impasse* dello sviluppo storico verso la modernità. Torna, come nell'analisi di al-Jābrī, l'esigenza di un rinnovamento dei paradigmi interpretativi delle istituzioni politiche storiche, che solo renderà possibile un reale cambiamento e un nuovo rapporto con la modernità.

Merito di Ibn Khaldūn sarebbe quello di elaborare una teoria dell'azione storica, una scienza dell'uomo, negando, di fatto, l'utopia (in questo egli arriva alle stesse conclusioni di Machiavelli, autore con cui Laroui lo confronta e accosta). Il superamento dell'utopia come griglia interpretativa del reale è il passo necessario che il pensiero politico arabo deve compiere per confrontarsi con quello occidentale e rendere finalmente possibile l'emergere della coscienza storica araba. Solo una riflessione realmente critica nei confronti della propria Tradizione (esigenza espressa in modo altrettanto forte da al-Jābrī) porterebbe alla consapevolezza che i valori presenti in essa sono storicamente determinati; così verrebbe favorito anche il dialogo con l'Occidente che ha sempre avuto una *concezione anti-evolutiva della storia* dell'Islam. Laroui sogna la nascita di un nuovo *orientalismo* e di un nuovo *occidentalismo* per l'avvio di un reale dialogo euro-arabo e, a suo parere, solo sottoponendo ad una *critica positiva* il rapporto mantenuto da ogni società con la propria tradizione culturale, è possibile demistificare la propria identità e renderla problematica.

Il pensiero di Ibn Khaldūn potrebbe essere un luogo favorevole all'accelerazione del processo di riconoscimento di sé, il trampolino a partire dal quale è possibile una rinascita della coscienza storica. Riprendere fedelmente il programma khalduniano implicherebbe la rottura con un modello di Tradizione chiuso e immobile e, di conseguenza, potrebbe considerarsi una forma di maggiore fedeltà. L'ipotesi di Laroui prevede un recupero di Ibn Khaldūn inserendolo in un disegno molto più ampio di ripensamento del rapporto tra pensiero arabo, Tradizione e Occidente, in modo analogo a ciò che fa al-Jābrī, in particolare con il pensiero di Averroè.

L'obbiettivo dichiarato che emerge nelle prime parti della *Muqaddima* in riferimento alla tradizione storiografica precedente risulta rigoroso e analitico, e, per questo, di notevole interesse e originalità. La storia, fino ad allora annoverata tra le scienze tradizionali, e quindi sostanzialmente destinata ad un ruolo di trasmissione di un sapere codificato piuttosto che alla ricerca vera e propria, è messa al

centro di un progetto culturale che prevede l'utilizzo degli strumenti dimostrativi delle scienze razionali per la codificazione di una nuova scienza, la scienza della civiltà (*'umrān*).

Un altro aspetto interessante dell'interpretazione di Laroui riguarda il confronto tra Ibn Khaldūn e Machiavelli, autori di cui sottolinea con forza le similitudini: dal radicale rifiuto dell'utopia come prospettiva politico filosofica, al realismo e al metodo logico deduttivo per spiegare i corsi e ricorsi della storia, alla visione ciclica e determinista degli eventi e all'interesse per l'analisi della decadenza e della crisi del potere.

Ibn Khaldūn ha cercato di liberarsi della metodologia tradizionale del *hadīth* per sviluppare quella legata al diritto e alla giurisprudenza: un rifiuto della logica della comparazione e imitazione diretta e l'esigenza di un termine medio di paragone, dato l'interesse per l'applicabilità della sentenza alle condizioni reali. Così, secondo Laroui, alla prospettiva etica del *hadīth* si contrappongono le regole di ragionamento del *fiqh* (diritto), e a due attitudini così diverse corrispondono anche due differenti visioni della storia.

L'orientalisme classique a une conception particulière de l'histoire à propos de l'Islam. Si cette idée change, l'orientalisme changera aussi. Ceci ne peut avoir lieu que si on convient que l'entreprise khalddounienne a consciemmentendu à se libérer de la méthodologie du hadīth pour développer celle des usoul al-fiqh (fondements de la jurisprudence). ... Reprendre le programme khalddounienne aujourd'hui implique un coupure (avec la tradition) qui est une forme supérieure de fidélité.²⁸

Per Laroui la visione ciclica di Ibn Khaldūn è legata a un *determinismo causale assoluto*²⁹ per cui gli eventi sono legati tra loro da una forma di causalità naturale (che segue le leggi del divenire

²⁸ A. Laroui, *Islam et Histoire ... cit.*, pp. 87-88.

²⁹ Id., *Islam et modernité ... cit.*, p. 116.

storico) e dalle cui regole non sembra possibile fuggire³⁰; si tratta in fondo della ricerca di un senso degli eventi e di una forma di prevedibilità. Così come la natura segue regole che permettono agli uomini di orientarsi nel mondo, anche gli eventi storici, e in particolare l'evoluzione delle società umane sono regolati da leggi profonde che permettono di orientarsi e comprendere il divenire storico. Se ci sono i segnali della decadenza di una dinastia o di una civiltà, sottolinea Ibn Khaldūn, occorre prepararsi a un cambio di potere; così come non si può ringiovanire un vecchio, non si può ridare forza a una dinastia in fase di decadenza (con spirito di corpo indebolito). Il *caso*, sottolinea Laroui, è solo ignoranza delle leggi che determinano in modo necessario un evento³¹ e il presente è prefigurazione dell'avvenire: *en passant de l'exemple moral au critère logique, nous dépassons le monde des événements vers celui des lois. A la place de l'inattendu, nous avons la récurrence (tawātur)*³².

Pur non avendo dedicato uno studio specifico alla sua figura, Ibn Khaldūn è una presenza costante nei testi di Laroui, fungendo da termine di confronto e paragone con la tradizione islamica classica e rappresentando, ancora una volta, la coscienza critica dell'Islam, attraverso cui è necessario passare per cambiare il rapporto con la modernità e, in generale, il futuro.

Himmich

Anche Himmich è figura di spicco del panorama culturale marocchino contemporaneo e nello studio dedicato a Ibn Khaldūn³³ sotto-

³⁰ Cfr. Ibn Khaldūn, *Antologia della Muqaddimah*, a cura di Francesca Forte, Jaca Book, Milano 2020, p. 73: *È noto che il fine dello spirito di corpo è il potere regale (mulk) e ciò non si verifica per scelta, piuttosto per necessità dell'ordine esistente.*

³¹ Cfr. Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle* (al-Muqaddima), tr. fr. V. Monteil, Sinbad, Arles 1997, p. 434.

³² A. Laroui, *Islam et modernité ... cit.*, p. 110.

³³ B. Himmich, *Ibn Khaldūn. Un philosophe de l'Histoire*, Marsam Editions,

linea l'ineludibilità del confronto con questo autore per chiunque si interessi alla storia dei popoli del Maghreb, anche per intravederne il destino. Come molti interpreti prima di lui, Himmich considera la lettura di Ibn Khaldūn funzionale alla presa di coscienza del proprio passato e della propria eredità culturale, sempre con lo sguardo rivolto al futuro. Anche se Ibn Khaldūn appare come uno degli autori più studiati e celebrati dal pensiero arabo e occidentale, Himmich sottolinea che resta ancora molto da fare per rendere possibile uno sguardo completo su di lui e lamenta, in particolare, la mancanza di una interpretazione strettamente filosofica:

*Si d'Ibn Khaldūn une lecture reste encore à faire et à refaire sans jamais chercher à en dire le dernier mot, c'est bien une lecture philosophique à même de poser à l'éminent historien des questions-limites et de le mettre lui-même en question.*³⁴

La *Muqaddima* dimostra la consapevolezza storica che Ibn Khaldūn aveva della decadenza della società maghrebina medievale e questo sguardo può aiutare a comprendere i fallimenti, il declino e le impasse dell'epoca contemporanea; già Gellner infatti aveva sottolineato come lo schema di analisi khalduniano restasse valido per il Maghreb almeno fino all'invasione coloniale³⁵.

Nella lettura proposta da Himmich, Ibn Khaldūn occupa un posto privilegiato nello sviluppo della coscienza storica islamica, il momento in cui la *coscienza di sé* diventa anche *conoscenza di sé*. Il tempo della coscienza storica è un tempo lungo, ciclico, che scopre le correnti profonde e carsiche che si muovono al di sotto della superficie dei fatti, un tempo che si contrappone a quello *atomistico* della concezione giuridico-teologica, per cui i fatti non hanno col-

Rabat 2006.

³⁴ Ivi, p. 31.

³⁵ E. Gellner, *Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim*, in Id., *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

legamenti causali necessari ma sono visti come un *unicum*, frutti dell'esplicita volontà divina.

Nell'interpretare l'epistemologia khalduniana, di per sé abbastanza complessa e per certi versi controversa, Himmich affronta il nodo del rapporto di Ibn Khaldūn con la filosofia, seguendo in parte quanto già osservato da Lahbābi: pur servendosi di strumenti filosofici, Ibn Khaldūn rifiuta in modo esplicito la tradizione della *falsafa*, sospettoso in particolare della metafisica e preferendo ricorrere alla mistica per attingere alla conoscenza degli intellegibili. Himmich considera Ibn Khaldūn come portatore di un nuovo bisogno di filosofia:

*Ce nouveau besoin de la philosophie n'a pas seulement pour objet la critique des discours dominants en la matière, mais aussi celle de l'événement et de l'institution fixés et racontés, autrement dit de l'histoire.*³⁶

Bisogno di filosofia per innovare la storia e il modo di studiarla, superando così la storiografia tradizionale caratterizzata da dogmatismo e mancanza di senso critico, per approdare alla vera comprensione della storia, in cui i fatti diventano segni che, una volta riordinati, creano un quadro intellegibile del reale e ne individuano le costanti e le leggi. In effetti il suo modo di raccontare il paese reale (in particolare il Maghreb che conosce meglio dell'oriente islamico) rompe sia con la storiografia tradizionale (al-Ma'sūdi) sia con i resoconti dei geografi (Ibn Hawqal, al-Bakrī e lo stesso Ibn Battuta, suo contemporaneo) proprio perché esprime la necessità di intraprendere l'analisi dei territori con un nuovo spirito scientifico. Tale spirito lo conduce a fotografare in modo impietoso un territorio in decadenza, con istituzioni politiche al collasso; il declino ha generato una gerarchia sociale centrata sulla violenza militare, senza tuttavia che si sia sviluppato un vero e proprio sistema feudale paragonabile a quello europeo e capace in qualche misura di valorizzare le terre.

³⁶ B. Himmich, *op. cit.*, p. 44.

Si tratta di una fotografia del paese reale, con tutte le sue contraddizioni, e dei fatti, ben ancorati al contesto geografico e sociale in cui avvengono e non *fluctuants dans la vide*, secondo l'espressione già usata da Lahbābi.

Come si strutturano e si trasformano le istituzioni politiche in questo contesto? Ibn Khaldūn individua nella *'asabyyya* l'agente motore della storia, ma di cosa si tratta esattamente? Himmich sottolinea il legame stretto di questo concetto con la violenza: la *'asabiyya* è una forma di violenza che gioca un ruolo propulsivo nella storia delle tribù del Maghreb ed è la stessa violenza che appare all'origine della fondazione del potere, della sua legittimazione e del suo mantenimento. L'origine del potere politico si può individuare nella lotta primigenia per la ricerca di beni primari e di risorse e nella sua istituzionalizzazione. Grande importanza ha la violenza fisica intesa come coercizione ed esercizio del potere, ma anche la violenza simbolica espressa, appunto, nei *simboli del potere* ha un ruolo fondamentale. La scrittura stessa può diventare una forma di violenza simbolica perché non è mai un elemento neutro ma sempre intimamente legato all'organizzazione e al funzionamento del potere: in effetti Ibn Khaldūn individua nella penna (*qalam*) e nella spada (*sayaf*) due poli complementari di esercizio del potere; a seconda dell'importanza e dello spazio dati all'uno o all'altro elemento si può comprendere lo stato di salute di una dinastia. Himmich parla dell'analisi di Ibn Khaldūn come di una vera e propria *autopsia del potere politico* del Maghreb medievale che risulta fondamentale per un approccio strutturale alla depressione socio-politico-culturale di quel territorio; questa situazione ha decretato l'endemico sottosviluppo dell'area e l'ha condannata, secondo Himmich, alla colonizzazione da parte delle potenze straniere.

Ibn Khaldūn si propone di fare la storia di un momento particolare di declino e cambiamento, descrivendo la parabola discendente della civiltà in cui vive con un approccio e un linguaggio essenzialmente realisti e introducendo nuove categorie interpretative per descrivere le situazioni di cui è testimone. Himmich individua tre

concetti fondamentali che caratterizzano la filosofia della storia proposta da Ibn Khaldūn: *materialismo*, *positivismo* e *ciclicità*. Il materialismo di cui parla riguarda l'idea khalduniana di natura (*tabi'a*) per cui tutti gli uomini, le creature (e gli stati) subiscono il destino della curva biologica di crescita, maturità e invecchiamento. Il concetto di natura così inteso permette a Ibn Khaldūn di razionalizzare e comprendere fenomeni come il dispotismo, la tirannia ecc., come conseguenze ed effetti naturali di un certo grado di sviluppo dello Stato; altri elementi del materialismo khalduniano sono il principio di causalità (che richiama un principio di ordine e regolarità) e lo stesso concetto di *'asabiyya*, intesa non solo come forza violenta al servizio della conquista del potere, ma anche come un certo modo di produzione e scambio dei beni tra i membri della stessa tribù. Himmich osserva che Ibn Khaldūn ha riconosciuto per primo il carattere dialettico della povertà e il potere trasformativo e rivoluzionario che può assumere in certe situazioni³⁷.

Il secondo elemento (positivismo) viene ricondotto invece al progetto khalduniano di indagine scientifica e realista dei fenomeni sociali e al fatto che tratta le istituzioni a partire dalla considerazione della natura umana; il suo è quindi un approccio profondamente laico, basato sull'osservazione diretta del reale. La concezione ciclica, infine, che molti studiosi contemporanei di Ibn Khaldūn, tra cui Laroui e Lahbābi, non hanno considerato contrapposta a una visione finalistica e teleologica, è interpretata da Himmich in modo più radicale: Ibn Khaldūn è interessato a fare storia considerando il divenire dell'uomo sul piano della temporalità profana e si oppone a qualsiasi forma di lettura teleologica della storia: *l'image du cercle*

³⁷ B. Himmich, *op. cit.*, p. 141: *En vertu de cette dialectique, l'ascétisme et l'austérité come réponse nécessaire au régime de la pénurie économique procurent aux groupes une intense vitalité qui se nourrit de l'élasticité humaine et alimente à son tour ces poussées expansive par lesquelles on fonde les empires. ... la forme de cette dialectique se trouve aussi dans le phénomène de la prolétarianisation et de la paupérisation qui dans la perspective marxiste crée une situation révolutionnaire et peut mener au socialisme.*

*en histoire exprime et décrit la forme dialectique de l'immanence et de l'involution*³⁸.

Ibn Khaldūn *pensatore del declino*³⁹ permette di capire, secondo Himmich, qual è il retroterra in cui ha avuto inizio la fase di stagnazione socio-culturale, quali sono state le sue cause profonde: il suo auspicio alla fine dello studio è di riuscire ad allontanare dalla società attuale il peso della storia ciclica descritta da Ibn Khaldūn, peso che fa prevalere un atteggiamento rinunciatario e fatalista. I segni descritti da Ibn Khaldūn relativi al declino della sua epoca (dispotismo, clientelismo, nepotismo) sono gli stessi evidenti nelle società del Maghreb attuale e l'analisi khalduniana descrive la parabola storica dell'intero periodo precoloniale.

Conclusioni

Le quattro letture proposte si pongono l'obiettivo di analizzare il pensiero di Ibn Khaldūn, facendolo dialogare con il presente; questo non significa una attualizzazione forzata della sua opera, piuttosto dimostra la grande vitalità del panorama intellettuale marocchino e la sua capacità di interrogarsi in modo sistematico sul proprio passato, per comprendere meglio il presente e progettare il futuro. L'approccio teorico, per cui il pensiero e la storia delle idee hanno un ruolo trasformativo sulla realtà, è la cifra che caratterizza le quattro interpretazioni, ciascuna con le sue peculiarità. I temi comuni sono molti ma due prospettive sembrano emergere come prevalenti: da un lato l'insistenza sul valore della metodologia che Ibn Khaldūn ha proposto nella *Muqaddima* per lo studio della storia e della civiltà. La storia come scienza, l'utilizzo delle discipline ausiliari, il ricorso a metodi dimostrativi mutuati dalla filosofia, l'ancoraggio al dato di realtà e la verifica continua delle fonti hanno permesso a Ibn

³⁸ Ivi, p. 147.

³⁹ Cfr. anche H. Borzsalan, *Le luxe et la violence. Domination et contestation chez Ibn Khaldūn*, CNRS Editions, Paris 2014.

Khaldūn di inaugurare, non solo un nuovo modo di pensare la storia (Lahbābi), ma anche di contribuire in modo decisivo alla formazione della coscienza storica arabo-islamica (Himmich). D'altro lato la riflessione sui meccanismi di nascita ed evoluzione delle istituzioni e del potere politico, l'utilizzo innovativo di categorie di analisi come *'asabiyya* e *dawla* rappresentano chiavi di lettura fondamentali per la comprensione della ragione politica islamica, così come si è evoluta nei secoli condizionando pesantemente le istituzioni, e tale consapevolezza deve servire a una critica radicale e a una nuova appropriazione del proprio patrimonio/*turāth* (al-Jābrī); così la riflessione sullo Stato e sul suo ciclo evolutivo possono essere funzionali a un ripensamento del rapporto con l'Occidente e la sua tradizione di pensiero politico (Laroui).

La sistematicità e la profondità teorica di queste interpretazioni rappresentano lo specchio di un fermento culturale tutt'ora in corso e il tentativo di riposizionamento della tradizione arabo islamica nella storia delle idee, senza che, come voleva lo sguardo dell'orientalismo classico, essa rappresenti l'*altro* da sé.