



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E
DELL'ANTICHITÀ



UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA
DIPARTIMENTO DI STUDI SULL'ASIA E SULL'AFRICA MEDITERRANEA

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE DELLE RELIGIONI

**La Nuova Scienza di Ibn Ḥaldūn:
principi fondamentali e ipotesi di confronto**

Relatore: Chiar.ma Professoressa Ida Zilio Grandi

Laureanda: Ines Cumerlato

Nr. Matricola: 1084962

ANNO ACCADEMICO 2015-2016

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
1 CONTESTO STORICO E POLITICO	11
1.1 Tappe storiche prima di Ibn Ḥaldūn	12
1.2 Il Mediterraneo di Ibn Ḥaldūn: situazione politica	21
1.3 Il Mediterraneo di Ibn Ḥaldūn: aspetti religiosi	29
1.4 Il Mediterraneo di Ibn Ḥaldūn: aspetti economici	33
2 VITA DI IBN ḤALDŪN	37
2.1 La famiglia e le sue origini	37
2.2 L'istruzione nella casa paterna	40
2.3 La peste e i primi incarichi ufficiali a Tunisi e a Fez	43
2.4 Le prime esperienze nel mondo della politica	45
2.5 A Granada	46
2.6 Ritorno in Nord Africa	51
2.7 Ritiro e lavoro letterario. Il ritorno a Tunisi	55
2.8 In Egitto	59
2.9 Il senso di un'autobiografia	69
3 L'ISLAM E LA STORIA	73
3.1 La produzione storica prima di Ibn Ḥaldūn	73
3.2 La classificazione islamica delle scienze prima di Ibn Ḥaldūn	83
3.3 La "nuova scienza" di Ibn Ḥaldūn	91

4	DUE NOZIONI FONDAMENTALI: 'UMRĀN E 'AṢABIYYA	109
4.1	<i>Kitab al-ibar</i> : titolo e schema dell'opera	109
4.2	Il concetto di 'umrān: l'oggetto di studio della storia	113
4.3	Il principio del divenire storico: la 'aṣabiyya	128
5	IPOSTESI DI CONFRONTO	149
5.1	Ibn Ḥaldūn e Machiavelli	149
5.2	Ibn Ḥaldūn e Vico	165
	CONCLUSIONI E NUOVI SPUNTI	185
	BIBLIOGRAFIA	191
	SITOGRAFIA	203

INTRODUZIONE

Quello di Ibn Ḥaldūn (Tunisi, 1332 - Il Cairo, 1406) è un nome noto a molti nei paesi di religione islamica del Nord Africa e del Medio Oriente, mentre nel resto del mondo la sua vita e le sue opere sono familiari solo ad una fascia ristretta di studiosi dell'Islam e delle sue varie realtà. Tale affermazione non è assolutamente sorprendente, se si tiene conto che Ibn Ḥaldūn è uno storico musulmano medievale, ma è curiosa se si considera che per lungo tempo si è sostenuto che egli fosse stato trascurato e dimenticato dai suoi correligionari, e il merito della sua riscoperta si debba agli europei, i quali, dai primi tentativi di raccolta delle sue opere, fino alla traduzione in francese di parte del suo libro di argomento storico, il *Kitāb al-ʿibar* e della sua introduzione, la *Muqaddima*, mostrarono sempre grande considerazione del lavoro del maghrebino.

In queste brevi pagine d'introduzione, vorrei cercare di capire se tale primato europeo sia effettivamente tale o sia presunto, ripercorrendo la storia della ricezione delle teorie ḥaldūniane e degli studi che si sono sviluppati nel corso dei decenni.

In primo luogo è necessario chiedersi se lo storico sia stato veramente dimenticato o trascurato dai suoi correligionari, o se invece egli e la sua opera rimasero sempre un punto di riferimento per le successive generazioni. Una risposta al quesito la può fornire A. Abdesselem nel suo volume *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, dedicato espressamente all'analisi delle letture che i pensatori successivi hanno fatto del lavoro di Ibn Ḥaldūn. Il primo capitolo di tale opera vede come protagonista Ibn al-Azraq, un giurista musulmano vissuto nel XV secolo pressappoco negli stessi territori toccati da Ibn Ḥaldūn nel corso della sua vita: Andalusia, Maghreb, Egitto, Gerusalemme e le città sacre Mecca e Medina. Egli viene ricordato come autore di un trattato di politica (*Badāʿiʿ al-silk fī ṭabāʿiʿ al-mulk*), le cui due edizioni sono precedute da un'introduzione che tesse le lodi dell'opera, considerata migliore della *Muqaddima* di Ibn Ḥaldūn. Quel che interessa non è tanto il paragone iniziale, quanto il fatto che, secondo Abdesselem, le teorie formulate da Ibn al-Azraq risentono notevolmente dell'influenza di quelle elaborate qualche decennio prima dal suo correligionario, e ciò prova che la *Muqaddima* non venne totalmente ignorata nemmeno negli anni successivi alla sua composizione, ma anzi, la si prendeva addirittura come metro di giudizio per valutare la bontà di uno scritto di argomento simile¹.

¹ A. Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 17-18 ; R. Simon, *Ibn Khaldun. History as science and the patrimonial empire*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002, pp. 19-21.

Non mancarono certamente i critici, tra i quali si contano i due storici Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (m. 1449) e il discepolo al-Saḥāwī (m. 1497), che accusavano Ibn Ḥaldūn di possedere una limitata conoscenza storica per quanto riguarda le vicende dell’Oriente musulmano e di voler sempre agire e pensare in modo contrario ai suoi contemporanei per puro piacere². Non è dato sapere se tali pareri fossero motivati da una onesta divergenza intellettuale, o da gelosie e invidie molto più prosaiche – opinione questa che Ibn Ḥaldūn non mancò mai di sostenere nelle sue opere.

L’opera ḥaldūniana non era però conosciuta solo nelle terre da lui visitate, in quanto si sa che una copia cairota del manoscritto della *Muqaddima* fece la sua apparizione nelle mani di un visir ottomano della fine del XVI secolo; mezzo secolo più tardi la stessa *Muqaddima* venne inserita dallo storico e geografo Kātib Çelebi (m. 1657) nella sua opera compendiarica *Kaṣf al-ẓunūn* e usata come modello per alcune idee espresse dall’autore in un’altra sua creazione di argomento politico (*Dustūr al-‘amal fī iṣlāḥ al-ḥalal*). La fama di Ibn Ḥaldūn si diffuse poi all’inizio del XVIII secolo e il suo metodo storico venne ripreso in parte da alcuni storiografi ottomani³.

La prima comparsa del nome di Ibn Ḥaldūn in ambito europeo avvenne alla fine del XVII secolo, quando a Parigi l’orientalista Barthélemy d’Hérbelot (m. 1695) inserì nella sua *Bibliothèque orientale* una breve, anche se parzialmente errata, biografia del tunisino, prova di un iniziale interesse da parte dell’Europa per le forme letterarie delle civiltà orientali. Per più di un secolo nel vecchio continente non si sentì più parlare di Ibn Ḥaldūn, finché all’inizio del XIX secolo il francese Sylvester de Sacy (m. 1838) pubblicò nel giro di pochi anni diverse biografie dello storico, corredate dalla traduzione di alcuni passi della *Muqaddima*, mentre un’edizione critica dell’opera in arabo venne curata dall’orientalista E. Quatremère (m. 1852) e presentata solo nel 1858⁴.

Non solo la Francia si interessò al lavoro di Ibn Ḥaldūn: tra i primi ad occuparsi del tunisino ci fu infatti lo svedese J. Gräberg de Hemsö (m. 1847), che studiò a Tangeri e Tripoli, cercando di procurarsi un manoscritto del *Kitāb al-‘ibar*, e tenne una conferenza

² R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 17-19.

³ C. Fleischer, *Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “Ibn Khaldūnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters*, in “Journal of Asian and African Studies”, vol. 18, no. 3-4 (1983), pp. 198-200. L’autore nel suo articolo vuole cercare di capire come e quanto la dottrina storiografica di Ibn Ḥaldūn influenzò le riflessioni degli storici ottomani, e come la loro prospettiva mutò dopo aver acquisito le opere dell’autore maghrebino.

⁴ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima: una filosofia della storia*, Milano, All’Insegna del Pesce d’Oro, 1985, p. 61.

in cui paragonò il maghrebino all'italiano Machiavelli⁵. Anche l'abate italiano Gian Antonio Arri diede un suo contributo alla materia, in quanto collaborò nell'opera di traduzione in francese del manoscritto della Muqaddima conservato dalla Biblioteca Reale di Torino, cooperando con il traduttore francese De Slane⁶.

Nella prima parte del XIX furono per la maggior parte francesi coloro che si dedicarono allo studio e alla traduzione di Ibn Ḥaldūn. L'interesse della Francia nei confronti dell'opera ḥaldūniana non era però motivato solamente da intenti accademici: il periodo in cui più intenso fu il lavoro di traduzione del *Kitāb al-ībar* e nello specifico della *Muqaddima* coincise con l'età della colonizzazione del Nord Africa da parte della Francia. Il principale autore della traduzione in francese dei libri di Ibn Ḥaldūn fu il barone William Mac Guckin de Slane (m. 1878), che lavorò durante la sua vita come traduttore per l'esercito. La traduzione risente dell'ideologia colonizzatrice dell'epoca, in quanto certe parole e certi concetti hanno subito un'alterazione di significato nel passaggio da una lingua all'altra, per far sì che Ibn Ḥaldūn potesse essere presentato come un - involontario - giustificatore della colonizzazione. De Slane infatti si preoccupò di fornire una traduzione che finì per presentare le popolazioni nomadi del Nord Africa come incapaci di gestirsi e organizzare uno stato, e quindi addirittura nocive per quei territori in cui risiedevano⁷. Certamente questo non era stato l'intento del tunisino, come si vedrà più in seguito, ma le sue idee vennero generalizzate e in parte manipolate per legittimare un'azione colonizzatrice in Nord Africa⁸.

⁵ Fu lui che postulò la possibile influenza del primo sul secondo, come si vedrà più avanti nel capitolo *Ipotesi di confronto*. Si veda al proposito R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 29-30; sulle incessanti ricerche di un manoscritto dell'opera ḥaldūniana, si veda Ch. J. Gräberg de Hemsö, *An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldūn*, in "Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", vol. 3, no. 3 (1834), pp. 387-392.

⁶ Sulla vita e il contributo dell'abate Arri, si veda G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 65-72.

⁷ Tale opinione era molto diffusa tra gli intellettuali francesi del primo Novecento che si occupavano di Islam e della storia dell'Africa del Nord. Rappresentativi sono tre lavori storici scritti da tre autori diversi: il primo è *Le passé de l'Afrique du Nord* di E. F. Gautier (m. 1940); il secondo è *La berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, di G. Marçais (m. 1962); il terzo è *La Berbérie, l'Islam et la France* di E. Guernier (m. 1973). In tutti e tre i lavori, in modo più o meno esplicito, gli autori dichiarano – basandosi sulla traduzione di Ibn Ḥaldūn fatta da De Slane – che l'occupazione araba del Maghreb (sia la prima, coincidente con la conquista dei primi secoli, sia la seconda presunta invasione hilāliana) ha comportato la rovina e il declino di quei territori, dato che gli Arabi non sono capaci di costituire degli Stati e di gestire dei paesi.

⁸A. Hannoum, *Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist*, in "History and Theory", vol. 42, no. 1 (feb. 2003), pp. 61-81. Nell'articolo l'autore affronta la questione della traduzione di Ibn Ḥaldūn fatta dagli orientalisti francesi, per

Negli anni a cavallo tra il XIX e il XX secolo l'interesse per l'opera ḥaldūniana si diffuse in tutta Europa, e riacquisì vigore anche nei paesi islamici. Nel XX secolo le opinioni sull'autore, i punti di vista adottati per analizzarne il pensiero e il metodo e le letture che venivano proposte erano dei più svariati⁹.

Risulta quindi chiaro da questa breve analisi che piuttosto che una "riscoperta" del lavoro del tunisino da parte degli europei, essi furono protagonisti di una "scoperta" di un autore che essi non conoscevano, ma che in ambito islamico era noto, pur con oscillazioni di interesse e un effettivo calo dello stesso nell'Ottocento, proprio quando invece l'Europa giungeva, attraverso la colonizzazione, a conoscerlo; non si può negare che «the current preeminence of Ibn Khaldun is due primarily to the meteoric rise of interest in him among European scholars of the late 19th and 20th centuries»¹⁰.

Fu effettivamente la scoperta dell'autore da parte degli europei che ne favorì la fortuna anche nei suoi paesi di origine

Al giorno d'oggi esistono moltissimi lavori critici dedicati ad Ibn Ḥaldūn, ed è difficile districarsi nella quantità di opinioni e punti di vista al riguardo. Con questo mio elaborato, vorrei tentare una presentazione dello storico maghrebino, del suo tempo e della sua teoria che sia sintetica, ma anche - per quanto possibile - esaustiva, almeno per quelli che considero essere i suoi tratti fondamentali.

Nel primo capitolo l'attenzione viene rivolta al contesto storico, religioso ed economico in cui visse e lavorò lo storico, con l'intento di capire quali erano gli ambienti politici e sociali vigenti in quel periodo e come le dinamiche del suo presente influenzarono il suo pensiero sul passato. Nel secondo capitolo trova spazio la descrizione della sua vita, in quanto ritengo sia sempre necessario conoscere quali sono state le vicissitudini esistenziali di un personaggio quando si vuole esaminare la produzione letteraria e intellettuale. La vita di Ibn Ḥaldūn è strettamente connessa alle vicende del suo periodo, e come si vedrà alcune concezioni della storia da lui elaborate probabilmente derivano da esperienze da lui vissute e in seguito rielaborate razionalmente.

dimostrare come una traduzione inevitabilmente finisca per tradire gli intenti e i pensieri dell'autore dell'opera.

⁹ Per maggiori informazioni riguardo alle letture otto e novecentesche si veda il completo ed esauriente A. Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, op. cit.; R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 11-80.

¹⁰ B. B. Lawrence, *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, in "Journal of Asian and African Studies", col. 18, no. 3-4 (1983), pp. 154-165.

Il tema del terzo capitolo è la definizione della storia – intesa come disciplina – e della posizione che esse occupava sia in ambito islamico che nella specifica riflessione di Ibn Ḥaldūn. L'intento è quello di mostrare come il pensiero dell'autore da una parte rappresenti un fattore sicuramente innovativo nell'ambito della storiografia musulmana, mentre d'altra parte esso non possa essere definito come totalmente rivoluzionario, o estraneo, rispetto alle preesistenti condizioni e teorie. Per quanto originale, la riflessione ḥaldūniana non può essere né compresa, né sradicata dal generale contesto della filosofia e della concezione storica dell'Islam medievale.

Nel quarto capitolo vengono analizzati i due concetti fondamentali presenti nella *Muqaddima*: quello di *'umrān* e quello di *'aṣabiyya*. Tali termini arabi non sono conati *ex novo* da Ibn Ḥaldūn, ma egli li utilizza con una specifica sfumatura di significato che è valida solo all'interno della concezione ḥaldūniana della storia e delle dinamiche storiche che vedono l'uomo come loro protagonista.

Nel quinto ed ultimo capitolo viene messo in atto un duplice tentativo di confronto, prima tra il tunisino e Machiavelli, poi tra il primo e Giambattista Vico. I paragoni non sono totalmente azzardati, in quanto sono già stati tentati ed abbozzati nel corso dei secoli da vari studiosi di Ibn Ḥaldūn. Il mio intento è quello di riprendere tali primi tentativi di analisi comparata, per presentare una mia versione di confronto, che per quanto potrà risultare un semplice schizzo, cercherà in ogni caso di essere il più precisa possibile. Facendo ciò, sono due gli obiettivi che mi pongo: il primo, cercare di capire meglio il pensiero storico di Ibn Ḥaldūn svolgendo appunto un'analisi incrociata con le riflessioni di autori sì molto diversi, i quali però hanno ragionato sulle stesse tematiche affrontate dal tunisino; il secondo, stabilire se un simile lavoro sia nei fatti possibile, o se mettendolo in atto si rischia una forzatura dei pensieri di autori così diversi tra loro e così distanti nel tempo.

NOTA

Termini che sono da lungo tempo usati nella lingua italiana, e che hanno assunto una forma codificata, sono stati da me così mantenuti e usati nell'elaborato. È il caso di nomi di dinastie come Abbasidi, Omayyadi, Fatimidi, o termini usati per indicare particolari gruppi di persone presenti all'interno della compagine islamica, come kharijiti, malikiti, sufi, oppure infine espressioni indicanti zone storico-geografiche come Maghreb ed Andalusia.

Per quanto riguarda i nomi di persona, come ad esempio quello di Ibn Ḥaldūn o quelli dei governanti delle varie dinastie del Nord Africa, si è cercato di fornire una più possibile precisa traslitterazione seguendo il metodo scientifico più comune tra gli arabisti.

Come si vedrà, per la datazione mi sono basata sul calendario gregoriano e non su quello islamico.

Sull'uso di testi sacri, vorrei segnalare che per il Corano ho usato la versione tradotta da Ida Zilio Grandi ed edita da Mondadori (2010), mentre per quanto riguarda la Bibbia mi sono servita de La Bibbia di Gerusalemme curata da F. Vattioni ed edita a Bologna da EDB (3 ed. 1977).

1 CONTESTO STORICO E POLITICO

In questo capitolo la mia intenzione è quella di presentare gli ambienti in cui Ibn Ḥaldūn visse e di capire quali sono state le tappe che hanno portato il Nord Africa ad ospitare quelle particolari società e civiltà del XIV conosciute e analizzate dallo storico maghrebino.

Se l'attenzione si focalizzerà soprattutto sui paesi del Nord Africa - dove egli visse la maggior parte della sua vita - qualche cenno verrà riservato alla Spagna - dove l'autore trascorse brevi periodi e dalla quale la sua famiglia era originaria - e all'Egitto - paese che accolse lo storico negli ultimi anni della sua vita e in cui egli morì.

In questo contesto con Nord Africa si intendono le zone degli attuali Stati di Marocco, Algeria, Tunisia, Libia. Mentre i primi tre già nel periodo medievale giunsero a darsi una fisionomia, la Libia rimase sempre divisa: la Cirenaica orientale seguì le sorti dell'Egitto, mentre la Tripolitania rimase un'area di passaggio e di conquista, sia da parte dei vari principati nordafricani, sia per opera dei Normanni europei a partire dal XII secolo. Per quanto riguarda la denominazione, la parte più occidentale del Nord Africa, pressappoco l'attuale Marocco, era chiamata nell'impero islamico *al-Maghrib al-Aqṣā* (in seguito semplicemente Maghreb), mentre con *Ifrīqiya* si indicavano Tunisia e Algeria orientale.



Figura 1. Il Nord Africa nel Medioevo

Ai tempi di Ibn Ḥaldūn il Nord Africa e l'Andalusia – cioè la parte della Spagna sottoposta al controllo musulmano – erano ormai da secoli separati dall'Asia dal punto di

vista politico: in effetti, i territori più occidentali dell'impero che fu Omayyade prima e Abbaside poi conobbero un autonomo sviluppo economico, sociale e culturale. I traffici trans-sahariani e trans-mediterranei favorirono ancora in periodo medievale la fioritura delle attività commerciali e l'aumento dell'urbanizzazione delle città portuali e di quelle collocate sulle vie carovaniere - chiamate "i porti del deserto". Secondo lo studioso Yves Lacoste, una delle principali, se non la più importante, fonte di ricchezza degli Stati nordafricani del Medioevo era l'accesso e il controllo delle *gold routes*, cioè strade interessate dal trasporto dell'oro dalle miniere sudanesi fino ai porti mediterranei¹¹. Finché durarono, tali traffici permisero al Nord Africa di mantenere il proprio benessere nonostante le turbolenze politiche di quegli anni; come testimoniato dalla stessa autobiografia di Ibn Ḥaldūn¹² i vari sultanati ed emirati erano quasi costantemente in guerra tra loro, e tra usurpazioni e tiranni la situazione spesso era conflittuale anche all'interno dei singoli Stati.

Prima di affrontare nel dettaglio la situazione dei vari principati del Nord Africa, vorrei con una veloce digressione percorrere le tappe principali che hanno condotto Maghreb e Ifrīqiya, ma anche Egitto e Spagna, allo stato politico e sociale in cui le trovò il nostro autore. Nelle prossime pagine mi occuperò quindi di presentare la situazione di tali regioni secondo un punto di vista storico-politico, religioso ed economico, in modo da avere una visuale più globale e completa di quello che fu il mondo di Ibn Ḥaldūn.

1.1 Tappe storiche prima di Ibn Ḥaldūn

Conquista

La storia dell'Islam in Africa iniziò tra i secoli VII e VIII d.C., quando l'arrivo degli Arabi portò la fine del pluricentenario dominio bizantino, concentrato soprattutto sulle zone costiere ed urbane. L'entroterra era invece occupato da un insieme di popolazioni, raggruppate sotto la denominazione di Berberi¹³. La classificazione sotto un'unica etichetta

¹¹ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun. The Birth of History and the Past of the Third World*, London, Verso Editions, 1984, p. 16.

¹² Per l'autobiografia di Ibn Ḥaldūn si veda più avanti, nel capitolo dedicato alla sua vita.

¹³ Con questo termine si indicano quelle popolazioni viventi dal Maghreb alle frontiere dell'Egitto e nell'Africa sahariana che parlano dei dialetti di uno stesso ceppo linguistico; nell'elaborato si farà menzione di diverse tribù appartenenti alle popolazioni berbere africane. Per un approfondimento sui Berberi in generale, si veda Ch. Pellat - G. Yver - G. Basset - L. Galand, "Berbers", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a

di diversi popoli viene già fatta durante le prime invasioni arabe e ripresa poi da Ibn Ḥaldūn¹⁴. Costoro vivevano generalmente da nomadi e pastori, o al più da contadini, e la loro organizzazione sociale non era mai sfociata nella costruzione di Stati stabili.

Segue una descrizione dello stile di vita dei Berberi fatto dallo stesso storico:

«Gli uomini appartenenti a questa famiglia di popoli sono gli abitanti originali del Maghreb. Essi occupano le pianure, le montagne, le colline, le terre di coltura e le terre di pascolo, le città. Le loro dimore sono in pietra o in argilla, di canne o rami, o ancora di pelli di capra o di cammello. I più forti tra loro, quelli che esercitano il loro dominio sugli altri, si spostano alla ricerca di pascoli, effettuando degli spostamenti abbastanza brevi, ma non escono mai dai confini delle terre coltivate per penetrare nel deserto e nelle regioni interamente aride. Ricavano la loro ricchezza dall'allevamento di pecore e mucche, e non praticano l'allevamento dei cavalli se non per i propri bisogni e per la semplice riproduzione della specie. Quelli tra di loro dediti alla vita nomade sfruttano talvolta l'allevamento dei cammelli. Poi, i più poveri tra di loro si guadagnano da vivere praticando l'agricoltura e l'allevamento dei cammelli, la guerra e la rapina. I loro vestiti e la maggior parte dei loro beni mobili sono di lana. Essi si vestono di un abito ampio del quale gettano un capo sopra la spalla sinistra, e mettono sopra a tale abito dei mantelli neri. Stanno generalmente col capo scoperto e tengono i capelli tagliati corti. La loro lingua, essendo un idioma straniero, è di un genere particolare»¹⁵.

cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005, d'ora in poi = *EF*².

¹⁴ Interessante è l'analisi di James McDougall sulla coniazione e l'uso del nome di Berberi, prima da parte degli Arabi conquistatori e poi dai francesi del XX secolo, in J. McDougall, *History of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community and the State*, in *Berbers and Others. Beyond tribe and nation in the Maghrib*, a cura di K. E. Hoffman e S. Gilson Miller, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 15-37.

¹⁵ «Les hommes appartenant à cette famille de peuples sont les habitants du Maghrib depuis toujours. Ils en occupent les plaines, les montagnes, les collines, les terres de culture et les terres de pâturages, les villes. Leurs demeures sont en pierre ou en argile, en roseaux ou en branchages, ou encore en poils de chèvre ou de chameau.

Les plus puissants d'entre eux, ceux qui exercent leur domination sur les autres, nomadisent à la recherche de pâturages, effectuant des déplacements assez courts, mais ne sortant jamais des limites des terres de culture pour pénétrer dans le désert et les régions totalement arides. Ils tirent leur richesse de l'élevage des moutons et des bœufs, et ne pratiquent l'élevage de chevaux que pour leurs propres besoins et pour la simple reproduction de l'espèce. Ceux parmi eux qui s'adonnent à la vie nomade exploitent parfois l'élevage de chameaux. Ainsi, les plus faibles d'entre eux gagnent leur subsistance en pratiquant l'agriculture et l'élevage de chameaux, de la guerre et de la rapine. Leurs vêtements et la plupart de leurs biens mobiliers sont en laine. Ils s'enveloppent d'un habit ample dont ils rejettent un des bouts sur l'épaule gauche, et mettent par dessus cet habit des burnous noirs. Ils vont en général la tête nue, et maintiennent les cheveux coupés ras. Leur langue, en tant qu'idiome étranger, est d'un

Le popolazioni locali si unirono alle armate arabe, partecipando alla conquista dei territori più occidentali e della Spagna (711). Dal punto di vista religioso, i Berberi accolsero l'Islam soprattutto nella sua forma kharijita¹⁶, che permise loro di continuare a distinguersi dal resto dell'ecumene islamica e a mantenere una certa autonomia rispetto all'autorità del califfo di Damasco prima e di Baghdad poi¹⁷.

Si può quindi tranquillamente affermare che la conquista degli Arabi diede il via a due importanti processi: l'islamizzazione e la formazione di Stati. I nuovi venuti misero in piedi un sistema economico ed amministrativo che non si limitava solo alle regioni costiere, ma che mirava a penetrare le terre tradizionalmente abitate da Berberi nomadi e pastori, i quali vennero col tempo in parte attratti e inglobati in questo nuovo sistema.

Fu poi nell'VIII secolo che l'Islam iniziò a diffondersi in modo capillare nei territori africani, partendo dalle città e dalle zone più urbanizzate, fino a investire anche le popolazioni autoctone. Se i Berberi accolsero in gran parte il kharijismo, nelle città e nelle zone più urbanizzate si diffuse ampiamente quella che diverrà poi una delle quattro scuole giuridiche sunnite ufficiali, il malikismo¹⁸. Più tardi, dal XII secolo, un altro elemento tipico dell'Islam fece la propria comparsa nelle zone africane: il sufismo¹⁹, destinato a coprire un importante ruolo non solo religioso, ma anche sociale e politico, nell'intricato sistema tribale che non venne mai abbandonato nonostante l'urbanizzazione e la formazione di Stati²⁰.

genre particulier», Ibn Khaldun, *Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar traduits de l'arabe et présentés par Abdesselam Cheddadi*, trad. francese A. Cheddadi, Paris, Éditions Sindbad, 1986, pp. 463-464.

¹⁶ Kharigiti furono chiamati i membri del primo gruppo scismatico dell'Islam, sorto nel periodo delle lotte tra 'Alī e Mu'āwiya, il primo califfo omayyade; per un approfondimento sulla storia di questa setta e le sue idee politiche e religiose, si veda G. Levi Della Vida, "Khāridjites", in *EF*².

¹⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 299.

¹⁸ Nell'ambito dell'Islam sunnita esistono quattro scuole giuridiche riconosciute come ufficiali. Quella malikita, sorta a Medina nel IX secolo, è una delle più antiche, diffusa principalmente nell'ovest dell'impero islamico oltre che nella Penisola Arabica; per maggiori dettagli si veda N. Cottart, "Mālikiyya", in *EF*².

¹⁹ Il sufismo è considerato la branca mistica dell'Islam per eccellenza; gli adepti sono organizzati in confraternite, ognuna con il suo credo e le sue regole e diffuse in tutto il mondo musulmano.

²⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pp. 333.

Formazione delle prime entità statuali

L'islamizzazione delle zone di nuova conquista partì dalle città-accampamento fondate dagli Arabi: le prime nel territorio nord africano furono al-Fuṣṭāṭ in Egitto e Qayrawān in Ifrīqiya (attuale Tunisia), entrambe sorte nel 670 d.C. nella fascia fertile al limitare del deserto; tali poli, concepiti come avamposti militari, iniziarono ad esercitare attrazione nei confronti delle popolazioni locali, che successivamente ne fecero le capitali dei propri Stati²¹. Già dall'VIII secolo infatti le terre occidentali del Nord Africa affermarono la propria autonomia nei confronti del califfo risiedente nelle terre orientali e proprio in quel secolo si assisté alla formazione dei primi principati retti da dinastie musulmane: i Rustamidi a Tahert (761-909), gli Idrisiti a Fez (789-926), gli Aghlabiti a Qayrawān (800-909), i Midraridi a Sigilmassa (823-977)²².

Per quanto riguarda gli estremi orientali e occidentali di questa zona presa in considerazione, rispettivamente Egitto e Spagna, non risultarono immuni da questa tensione autonomistica: solo pochi decenni dopo la conquista musulmana (756) la penisola iberica accolse un discendente degli Omayyadi spodestati, 'Abd al-Raḥman I, fondatore della dinastia omayyade di Spagna, la quale nella figura di 'Abd al-Raḥman III ristabilì per sé il titolo di califfo (IX secolo)²³. L'Egitto invece, terra anticamente urbanizzata e più vicina al centro di potere abbaside, vide emergere solo più tardi una dinastia locale, i Tulunidi (868-905), seguiti poi dagli Ikhshididi (935-968)²⁴.

²¹ B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, Carocci Editore, 2005, pp. 75-76.

²² Dinastie di varia origine (berbera i Midraridi, persiana i Rustamidi, araba le altre due) che dominarono nel Maghreb e in Ifrīqiya tra VIII e X secolo, autonome, ma non indipendenti dal potere centrale abbaside, in C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, vol.1, *Il Vicino Oriente*, Torino, Einaudi Editore, 2003, pp. 161-67 e 176-180.

²³ Per quanto riguarda la Spagna degli omayyadi, si veda Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pp. 309-313.

²⁴ Per l'Egitto tra IX e X secolo, si veda C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 236-40 e 247-250.

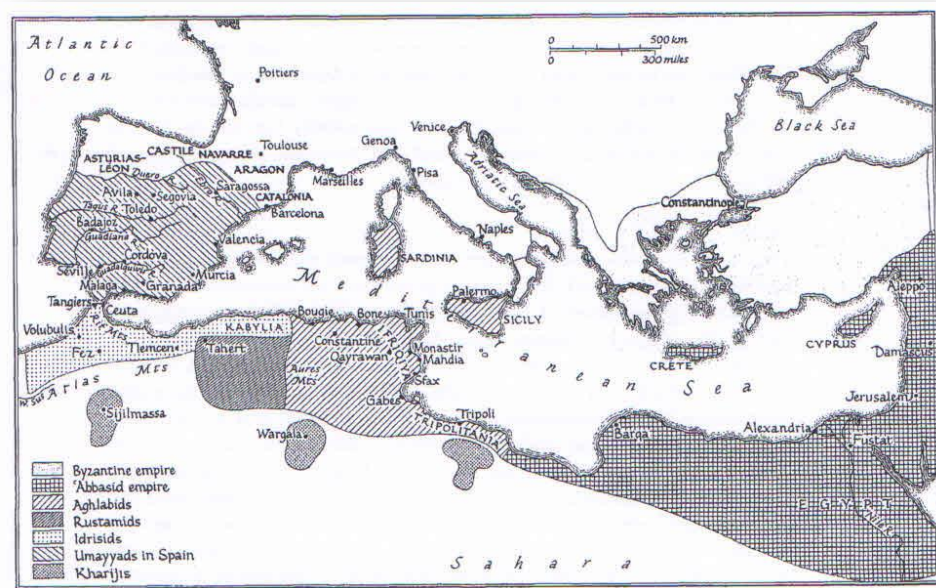


Figura 2. Nord Africa, Spagna e il Mediterraneo nel IX secolo

Risulta quindi evidente che la conquista araba e la formazione di dinastie arabe nel Nord Africa portò ad una prima costituzione di Stati che col tempo si andarono definendo nei propri confini e nella propria identità, pur nei diversi passaggi di mano. Inizialmente le varie famiglie regnanti detenevano un effettivo potere governativo ed amministrativo solo sulle città, e solo col passare del tempo acquisirono un certo controllo sulle terre circostanti, soprattutto in quelle fasce interessate dal movimento delle carovane mercantili provenienti dalle zone più interne dell’Africa. In genere l’entroterra rimase sempre patria delle tribù il cui sostegno o mancato tale spesso pesava in modo considerevole nel caso di contrasti tra diversi emiri.

Fatimidi, Almoravidi e Almohadi

La situazione creatasi tra VII e VIII secolo cambiò nel IX secolo con l’arrivo dei Fatimidi²⁵ in Nord Africa, che nella loro marcia da ovest ad est spazzarono via le dinastie

²⁵ Quella dei Fatimidi (909-1171) fu una dinastia che governò prima in Nord Africa e poi l’Egitto; per informazioni specifiche sulla nascita del movimento divenuto poi dinastia, e la storia dell’Egitto fatimide, si veda B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano*, op. cit., pp. 83-90; I. Hrbek, *Egypt, Nubia and the Eastern Deserts*, in *The Cambridge History of*

regnanti talvolta da più di un secolo per sostituirle con famiglie locali loro vassalle, gli Ziridi (972-1148) e gli Hammadidi (1015-1152), per arrivare poi in Egitto e lì fondare la propria capitale, al-Qāhira (Il Cairo), sulla città araba di al-Fustāt.

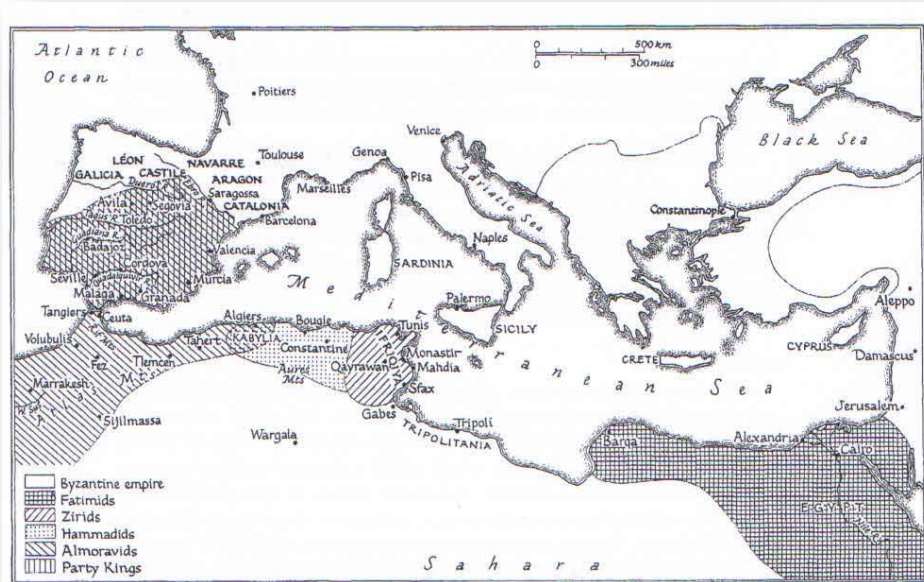


Figura 3. Nord Africa, Spagna e il Mediterraneo nel tardo XI secolo. Conquista almoravide

Nell'XI secolo altre popolazioni giunsero in Nord Africa, seguendo però la direzione opposta a quella compiuta dai Fatimidi: le tribù arabe degli Hilāl e dei Sulaym²⁶ passarono dalla Penisola Arabica all'Egitto, dirigendosi poi verso l'Ifrīqiya, dove furono protagonisti di assalti e rapine; i Berberi Zanāta²⁷, abitanti delle pianure orientali, furono costretti dall'avanzata degli Arabi a spostarsi verso ovest²⁸.

Mentre i Fatimidi creavano il loro dominio all'est e i Banū Hilāl dilagavano nell'ovest, nel Maghreb una nuova forza stava per nascere, favorita dal vuoto di potere creatosi dopo il passaggio degli imām ismailiti: gli Almoravidi. Questi, della tribù berbera dei Ṣanhāğa²⁹, avevano come luogo d'origine il deserto degli attuali Stati dell'ex Sahara

Africa, vol.3, *From c. 1050 to c. 1600*, a cura di Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 10-26.

²⁶ Per i Banū Hilāl si veda H.R Idris - J. Schleifer, "Hilāl", in *EF*²; per i Banū Sulaym si veda M. Lecker, "Sulaym", in *EF*².

²⁷ Sotto la denominazione di Zanāta si raggruppa un vasto numero di popolazioni berbere del Maghreb; si veda C. Hamès, "Zanāta", in *EF*².

²⁸ Ibn Khaldun, *Peuples et nations du monde*, op. cit., pp. 428-35.

²⁹ Una delle tribù stanziate nel Maghreb e in Ifrīqiya, per maggiori informazioni si veda Ch. de la Véronne, "Ṣanhādja", in *EF*²; N. Levtzion, *The Sahara and the Sudan from the Arab conquest of the Maghrib to the rise of the Almoravids*, in *The Cambridge History of*

spagnolo e della Mauritania, dove vivevano da nomadi. Essi trovarono il loro fattore di coesione nella religione: erano infatti membri di un corpo di guerrieri-missionari della confraternita dei *Murābiṭūn*, da cui deriva il loro nome, che propugnava un modello di vita austero affiancato da una forte connotazione guerriera.

Nella metà dell'XI secolo gli Almoravidi iniziarono a muoversi verso nord, fino alla conquista dell'attuale Marocco e alla fondazione della capitale Marrakesh. Da lì la nuova potenza berbera partì per l'Andalusia, da dove era stata inviata una richiesta d'aiuto da parte del sovrano musulmano al-Mu'tamid, spodestato dal re cristiano Alfonso VI. In Spagna gli Almoravidi presero Valencia, Saragozza, Granada e Siviglia, divenendo così padroni non solo del Sahara e del Maghreb, ma anche di buona parte dell'Andalusia³⁰.

Il rigorismo e l'intransigenza dei nuovi dominatori risultò eccessivamente stretta ai colti e liberali intellettuali andalusi, tanto che costoro si ritrovarono nuovamente a chiedere aiuto al di là dello stretto di Gibilterra, dove si stava formando la nuova potenza degli Almohadi. Anche loro berberi, delle tribù degli Arghen e dei Mašmūda³¹, prendevano il loro nome dall'espressione *al-Muwaḥḥidūn* (Unitaristi) usata per indicare i seguaci di Ibn Tūmart³², votato al recupero della morale e dell'ortodossia islamica. Gli Almohadi giunsero a conquistare il Nord Africa occidentale nel 1147, per poi estromettere gli Almoravidi in Andalusia nel 1163, costituendo un vero e proprio impero, che dalle terre iberiche si estendeva sul Nord Africa fino al deserto della Mauritania. Tale dominio durò poco: in Spagna già nel 1212, nella battaglia di Las Navas de Tolosa i cristiani sconfissero gli Almohadi, decretando con tale vittoria l'inizio della fase passata alla storia col nome di *Reconquista* e del graduale abbandono della penisola da parte dei musulmani; nel Nord Africa furono i Merinidi che si occuparono di cacciare gli ultimi capi almohadi dalla loro sede di Marrakesh, per divenire a loro volta padroni del Maghreb³³.

Africa, vol.2, *From c. 500 BC to AD 1050*, a cura di J.D. Fage, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 651-55.

³⁰ Sugli Almoravidi, si veda C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp.341-45; N. Levtzion, *The western Maghrib and Sudan*, in *The Cambridge History of Africa*, vol.3, *From c. 1050 to c. 1600*, a cura di Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 331-39.

³¹ Per la tribù berbera degli Arghen si veda H. Monés, "Hargha", in *EF*²; per la tribù dei Mašmūda si veda G.S. Colin, "Mašmūda", in *EF*².

³² Ibn Tūmart (m. 1130), fu un leader politico e riformatore religioso. Dopo aver studiato in Spagna e nell'Oriente islamico egli tornò in Maghreb e dopo essersi autoproclamato *Mahdī* – cioè colui che avrebbe portato la giustizia e rafforzato la fede islamica – iniziò ad opporsi al potere degli Almoravidi; J.F.P. Hopkins, "Ibn Tūmart", in *EF*².

³³ Sugli Almohadi, si veda C. Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 345-351; N. Levtzion, *The western Maghrib and Sudan*, op. cit., pp. 339-48.

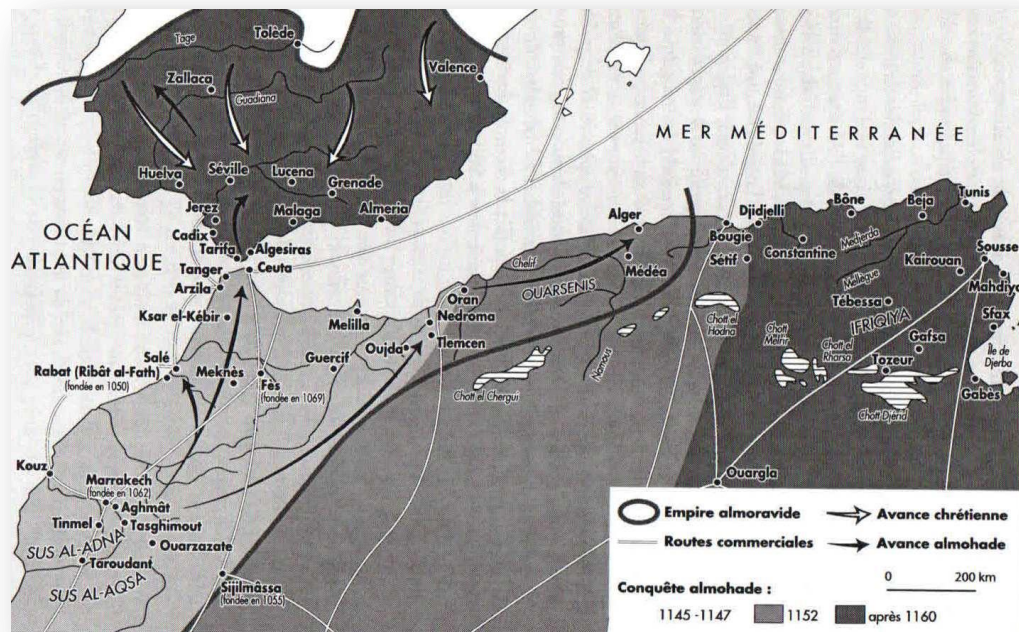


Figura 4. Il Maghreb ai tempi degli imperi Almoravide ed Almohade (XI-XIII sec.)

Almoravidi ed Almohadi erano riusciti, seppur per breve tempo, a costituire due imperi che andavano dalle dune del Sahara, attraversavano lo stretto di Gibilterra e si scontravano con i sovrani cristiani nelle terre della penisola iberica. Dal punto di vista di Ibn Ḥaldūn essi avevano potuto ottenere questi risultati anche grazie ad una particolare coesione ed unione dei propri membri data da due elementi: un forte legame di parentela dettato dall'appartenenza ad una stessa tribù e uno spirito religioso che permise loro di differenziarsi sia dai cristiani, ma anche dai correligionari musulmani. Entrambe le fazioni berbere infatti erano portatrici di una particolare interpretazione religiosa e la loro azione conquistatrice andò di pari passo con un'opera di islamizzazione da una parte (nei territori ancora semi-pagani del Sahara) e di guerra contro gli infedeli dall'altra (nella penisola iberica). In quest'ultimo caso Almoravidi prima ed Almohadi poi si conquistarono legittimità proprio per essere riusciti a bloccare l'avanzata cristiana e a mantenere stabili i confini dei regni musulmani di Andalusia³⁴.

³⁴ A.K. Bennison, *Liminal states: Morocco and the Iberian frontier between the twelfth and the nineteenth centuries*, in *North Africa, Islam and the Mediterranean world. From the Almoravids to the Algerian war*, a cura di J. Clancy-Smith, London, Frank Cass Publishers, 2011, pp. 14-15.

Stati dopo il crollo dell'impero almohade

Con la fine del dominio almohade, le terre precedentemente loro sottoposte passarono nelle mani di nuovi padroni: come già visto, il Maghreb divenne possesso dei Merinidi (1248), mentre più ad est sorsero altre due entità politiche con a capo delle dinastie precedentemente sottomesse agli Unitari: gli Ḥafṣidi in Ifrīqiya (1236) e gli Abdalwadidi o Zayyanidi a Tlemcen (1235). Significativamente, queste tre formazioni statali rispecchiavano quelle suddivisioni della zona che erano già state effettuate in epoca romana e poi perpetuate nel corso dei secoli anche dopo l'arrivo degli arabi, ad esempio prima e dopo il passaggio dei Fatimidi³⁵.

Per quanto riguarda l'Egitto, esso passò dal dominio Fatimide (969-1171) a quello Ayyubide (1171-1249)³⁶ e infine a quello Mamelucco, che durò fino alla conquista ottomana dell'Egitto del 1517. In Spagna, come abbiamo visto, nel XIII secolo i musulmani furono costretti a ritirarsi e unico caposaldo della loro presenza nella penisola rimase il regno di Granada, affidato alla dinastia Nasride, che resse quest'ultimo baluardo in Andalusia fino alla definitiva sconfitta del 1492.

Il Nord Africa tornò perciò ad essere diviso, nelle mani di dinastie questa volta più durature, che pur nei continui cambi di potere, battaglie e scontri, portarono quei territori fino alle soglie dell'era moderna.

Citando testualmente le parole di Ira M. Lapidus:

«By the middle of the thirteenth century, the Arab invasions and the introduction of Islam had inspired a centuries-long wave of state construction culminating in the integration of Tunisia and Morocco into territorial states. At the same time Islam had been established as the dominant religion. Informal schools of legal instruction, theology, and mysticism emerged and Islamic religious teachers acquired a large popular following. Religious leadership and communal ties were differentiated from state institutions. As a result of state formation, the defeat of the great tribal and religious movements that sought to unify North Africa, and the formation of an autonomous

³⁵ A. Julien, "The return to Berber kingdoms", in *History of North Africa. Tunisia, Algeria, Morocco. From the Arab conquest to 1830*, London, Routledge, 1970, p. 138.

³⁶ Dinastia che governò l'Egitto e la Siria dopo la fine del califfato fatimide, abbattuto da Saladino.

Islamic religious elite, the way was prepared for a new historic phase of the relationships between state and Islam in North African societies»³⁷.



Figura 5. Il mondo arabo e il Vicino Oriente nel XV secolo

1.2 Il Mediterraneo di Ibn Ḥaldūn: situazione politica

Siamo così giunti così a definire quali erano gli attori politici della zona mediterranea interessata dalla vita e dai viaggi di Ibn Ḥaldūn: nato nella Tunisi degli Ḥafṣidi, egli si ritrovò nel corso delle sue peripezie esistenziali a lavorare alternativamente per i Merinidi di Fez, gli Abdalwadidi di Tlemcen e i Nasridi di Granada, fino all'ultimo approdo nel regno dei Mamelucchi in Egitto. È utile ora analizzare più attentamente la situazione politica, economica e sociale di questi territori, focalizzando l'attenzione sui territori del Nord Africa in cui il nostro autore si è formato, e dei quali ha poi fatto la principale materia dei suoi studi.

Ḥafṣidi

La dinastia degli Ḥafṣidi prende il suo nome dal capostipite Abū Ḥafṣ, capo tribù berbero degli Hintāta³⁸, che fu tra i primi ad abbracciare la causa degli Almohadi, divenendo un luogotenente di Ibn Tūmart e governando la Spagna in suo nome. All'inizio

³⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit., p. 309.

³⁸ Per la tribù degli Hintāta, si veda G. Deverdun, "Hintāta", in *Et*².

del XIII secolo il figlio di Abū Ḥafṣ, Abū Muḥammad, fu designato dagli Almohadi a ricoprire la carica di *wālī*, governatore dell'Ifrīqiya.

Approfittando del declino della dinastia almohade nel 1236 l'Ḥafṣide Abū Zakariyyā assunse il titolo di *amīr al-mu'minīn*³⁹ e ordinò di inserire il suo nome nella *ḥuṭba*⁴⁰ assieme a quello di Ibn Tūmart. Una delle motivazioni alla base della dichiarazione pare sia stata religiosa: in quel periodo infatti i sovrani almohadi si stavano allontanando dalla dottrina del loro fondatore, cosa che scatenò una reazione orripilata da parte dei vassalli Ḥafṣidi, sfociata appunto nella fine della sottomissione agli Almohadi e l'inizio di una nuova entità statale con capitale Tunisi⁴¹.

Il nuovo Stato dal punto di vista amministrativo si fondava sul personale di origine andalusa, colto e preparato, che ricopriva le cariche chiave del governo e della burocrazia: visir, ciambellani, segretari, tesorieri erano generalmente membri di questa élites. Molto più variegato era invece l'apparato militare, costituito da Arabi e Berberi, da Turchi e Curdi, da schiavi neri e milizie cristiane.

Per quanto riguarda il settore economico lo Stato conobbe un'importante sviluppo commerciale a partire dal XIII secolo, quando nei porti dell'Ifrīqiya si potevano trovare navi provenienti da gran parte del Mediterraneo occidentale (siciliane, veneziane, genovesi, marsigliesi, catalane) e dove gli affari contavano sui servizi del sistema bancario fiorentino.

Nel 1253 il figlio di Abū Zakariyyā, Abū 'Abd Allāh Muḥammad, si autoproclamò califfo: con questa azione gli Ḥafṣidi non solo si proposero come nuova potenza del Mediterraneo, avendo ormai constatato la debolezza e la prossima caduta degli Almohadi, ma anche come propagatori di quel titolo, califfo, che nei suoi luoghi di origine stava per sparire, eliminato dall'irrompente orda dei Mongoli (distruzione di Baghdad del 1258).

³⁹ Il titolo di *amīr al-mu'minīn* venne per la prima volta adottato dal secondo califfo 'Umar. Tradotta generalmente con 'comandante' o 'principe dei credenti', l'espressione inizialmente apparteneva ad un campo semantico religioso piuttosto che politico o militare; ne risulta che una traduzione più soddisfacente dal punto di vista del significato è 'consigliere dei credenti', si veda G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 341-44.

⁴⁰ La *ḥuṭba* è un'allocuzione che costituisce parte integrante della preghiera comunitaria del venerdì (perché è solo quella di mezzogiorno), doverosamente in arabo.

⁴¹ Riguardo alla nascita della dinastia Ḥafṣide e al primo periodo di regno, si veda A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun, life and times*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010, pp.12-15; R. Rouighi, *The Making of a Mediterranean Emirate. Ifriqiya and its Andalusis, 1200-1400*, Philadelphia, University of Philadelphia, 2011, pp. 28-45; A. Julien, "The return to Berber kingdoms", op. cit., pp. 140-147.

Dal punto di vista religioso, due furono le direttrici seguite dall'Islam nei secoli di dominio Ḥafṣide: se a livello urbano si stabilizzò il malikismo sponsorizzato dallo stesso governo, a livello popolare e tribale sempre più importanza assunse il sufismo, che nel corso del XIV secolo divenne un fondamentale collaboratore della dinastia nel mantenere sotto controllo le zone più periferiche dei domini ḥafṣidi. I centri sufi ricoprivano infatti un rilevante ruolo sociale e politico: oltre a predicare la pietà religiosa e l'obbedienza alla legge, essi si occupavano anche di mantenere sicure le strade e la legalità delle esazioni fiscali⁴².

Dopo qualche decennio di fiorente sviluppo e crescita alcune usurpazioni e lotte dinastiche inaugurarono un periodo di turbolenze, che si risolse con la salita al trono nel 1318 di Abū Yaḥyā Abū Bakr, il quale fece sposare una propria figlia all'erede designato dell'emirato merinide, Abū al-Ḥasan 'Alī. Le vicende sono così giunte agli anni di Ibn Ḥaldūn: nel 1346-47, alla morte di Abū Yaḥyā Abū Bakr il sultano merinide penetrò in Ifrīqiya, da dove fu cacciato solo due anni più tardi; questo episodio ci permette di mettere in luce un fattore fondamentale nei giochi politici dell'epoca, ossia l'elemento nomade: il sostegno delle tribù nomadi residenti nel sud dell'Ifrīqiya aveva permesso ad Abū al-Ḥasan 'Alī di prendere il potere a Tunisi, ma la loro successiva opposizione portò alla battaglia di Qayrawān, dove il merinide fu sconfitto. In questo contesto di poteri statali deboli e in continua lotta tra loro le tribù in armi giocavano un ruolo fondamentale, dimostrandosi spesso «as valuable to a pretender as they were dangerous to a ruler»⁴³.

Lo stesso figlio di Abū al-Ḥasan, Abū 'Inān Fāris, tentò la medesima impresa nel 1357, ma venne a sua volta sconfitto, sebbene il potere ḥafṣide fosse nelle precarie mani di Abū Ishāq, controllato dallo *ḥājib* – cioè il ciambellano – Ibn Tafrājīn. Una nuova prosperità venne raggiunta con la presa di potere dell'emiro ḥafṣide di Costantina, Abū l-'Abbās (1370-1394), che riuscì a stabilizzare i rapporti tra la componente sedentaria e quella nomade dell'emirato⁴⁴.

⁴² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit., p. 321.

⁴³ A. Julien, "The return to Berber kingdoms", op. cit., p. 147.

⁴⁴ Un breve riepilogo della storia degli Ḥafṣidi si può trovare in Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 351-57; H.J. Fisher, *The eastern Maghrib and the central Sudan*, in *The Cambridge History of Africa*, vol. 3, *From c. 1050 to c. 1600*, a cura di Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 247-57; A. Julien, "The return to Berber kingdoms", op. cit., pp. 140-151.

Abdalwadidi - Zayyanidi

Costoro erano nomadi dei Banū ‘Abd al-Wād, una tribù dei Berberi Zanāta che si erano spostati in Africa occidentale nell’XI secolo, in seguito all’arrivo dell’ondata di nomadi arabi nelle pianure orientali. Il primo membro della tribù degli ‘Abd al-Wād ad assumere direttamente il potere a Tlemcen, allora sottoposta agli Almohadi, fu Jabir ibn Yusuf, sostenuto dallo stesso sovrano almohade; nel giro di pochi anni il potere si concentrò nelle mani dei Banū Zayyan, una sotto-tribù degli ‘Abd al-Wād, e in particolare nella persona di Yaghmurāsan (1235-1283)⁴⁵. Ottenuta l’indipendenza, il regno di Tlemcen mantenne attivo l’importante sistema commerciale che andava dalle miniere d’oro del Sudan alle terre europee, esportatrici di ferro e legname. Nonostante l’importanza economica strategica di questo territorio, o forse a causa di essa, i sovrani Abdalwadidi furono spesso vittime di incursioni merinidi che giunsero ad assediare la capitale Tlemcen (quattro volte tra 1272 e 1299) e ad occuparla per ben due volte nel 1337 e 1370. Particolarmente turbolento fu il periodo di governo di Abū Hāmmū II, alternativamente al potere dal 1359 al 1389⁴⁶.

Oltre a dover proteggere la propria indipendenza nei confronti degli attacchi degli emirati vicini, gli Abdalwadidi furono inoltre sempre incapaci di regolare le relazioni tra la popolazione sedentaria e i nomadi, questi ultimi situati sugli altopiani in prossimità della capitale; elemento questo che influì notevolmente sull’instabilità dello Stato⁴⁷.

Merinidi

Anche i Banū Marīn facevano parte di quei Berberi Zanāta che si erano ritirati in Africa occidentale dopo l’arrivo degli Hilāl, ma diversamente dagli ‘Abd al-Wād si mostrarono ostili al potere almohade stanziato nelle terre da Marrakesh a Fez. Il capo merinide Abū Yaḥyā Abū Bakr conquistò Fez il 20 agosto 1248 e sconfisse l’abdalwadide Yaghmurāsan, estendendo i propri territori in tutto il Maghreb settentrionale, lasciando agli Almohadi i possedimenti meridionali, senza comunque negar loro un atto di sottomissione.

⁴⁵ Per il primo periodo di dominio abdalwadide, si veda A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 18-20.

⁴⁶ Per la storia della dinastia abdalwadide si veda Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 357-358; A. Julien, “The return to Berber kingdoms”, op. cit., pp. 161-72.

⁴⁷ P. Von Sivers, *L’Africa settentrionale*, in *L’Islamismo*, vol. 2, *Dalla caduta di Costantinopoli ai nostri giorni*, a cura di G. E. von Grunebaum, Feltrinelli Editore, Milano, 1972, p. 411.

Fu il fratello di Abū Yaḥyā, Abū Yūsuf Ya‘qūb, a portare a termine il confronto risolutivo approfittando della ribellione dell’emiro almohade Abū Dabbūs, che conquistò Marrakesh nel 1266, ma che non seppe proteggerla contro i Merinidi nel 1269. Abū Yūsuf, sconfitto Yaghmurāsan – che nel frattempo aveva tentato una sortita contro i territori merinidi – entrò a Marrakesh l’8 settembre 1269 e assunse il titolo di *amīr al-muslimīn*⁴⁸.

Nel 1276 venne costruita la nuova Fez, che divenne il nuovo centro amministrativo e politici dell’emirato merinide, mentre l’antica città almoravide ad almohade mantenne il proprio religioso, culturale ed economico⁴⁹.

Come si è visto a sostegno della loro legittimità i Merinidi non reclamavano alcun elemento religioso, diversamente dagli Ḥafṣidi che si erano ersi a protettori della dottrina di Ibn Tūmart contro gli Almohadi che si stavano allontanando da essa. Alla base del successo dei Merinidi sta quello che sarà un concetto centrale della riflessione di Ibn Ḥaldūn, indicato con il termine arabo dai molti significati ‘*aṣabiyya*⁵⁰, inteso qui come quello spirito di gruppo, quella solidarietà tribale che permise appunto ai dinamici e agguerriti Banū Marīn di sconfiggere gli ormai esausti Almohadi e di prendere possesso delle loro capitali.

Già mentre sconfiggeva l’ultima resistenza almohade, Abū Yūsuf si impossessava di Ceuta, Tangeri e Sigilmassa, progettando delle azioni militari nella penisola iberica. I Merinidi misero piede in Spagna diverse volte dal 1275 al 1285, quando venne infine stipulato un accordo per le attività mercantili tra le due sponde dello stretto di Gibilterra.

Sotto il figlio di Abū Yūsuf, Abū Ya‘qūb, ripresero però le ostilità con il re castigliano Sancho IV prima e con i confinanti Abdalwadidi poi, scontri che culminarono con all’assedio di Tlemcen, che terminò solo quando il sovrano merinide venne spodestato da un complotto interno nel 1307. Dopo alcuni anni turbolenti il potere giunse nelle mani di Abū Sa‘īd ‘Uthmān II (1310-1331) e del figlio Abū al-Ḥasan ‘Alī (1331-1351), il quale per un breve periodo riuscì a riunire Maghreb ed Ifrīqiya, nel tentativo di ricreare l’impero degli antichi rivali Almohadi; dal 1337 egli infatti occupava Tlemcen e nel 1346 era entrato vittorioso nella Tunisi degli Ḥafṣidi, per essere sconfitto e ricacciato oltre ai confini

⁴⁸ Il titolo di *amīr al-muslimīn* venne adottato per la prima volta dalla dinastia degli Almoravidi in quanto sembrava di minori pretese rispetto al titolo *amīr al mu‘minīn*, ripristinato poi dagli Almohadi, G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, op. cit., p. 341 n.

⁴⁹ Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., p. 360.

⁵⁰ Una definizione di ‘*aṣabiyya* e un’analisi più approfondita del concetto saranno presentate più avanti nell’elaborato. Qui basti ricordare che si tratta di una parola usata in generale per esprimere quel tipo di legame e relazione che vigeva all’interno di un gruppo sociale, solitamente una famiglia o una tribù.

dopo un paio d'anni. Il sogno di riunire il Nord Africa non morì però con lui, dato che un nuovo tentativo venne intrapreso dal figlio Abū 'Inān, il patrono di Ibn Ḥaldūn a Fez⁵¹. Egli – che si autoproclamò *amīr al mu'minīn*, dimostrando esplicitamente la sua volontà di ricostituire un impero simile a quello almohade non solo dal punto di vista delle terre occupate, ma anche da quello della titolazione – entrò a Tunisi nel 1357, ma la permanenza in città del figlio fu ancora più breve di quella del padre, costretto a ritirarsi a sua volta dai territori dell'Ifrīqiya. I Merinidi si dimostrarono incapaci di mantenere unito il Nord Africa come invece erano riusciti a fare gli Almohadi, e di lì a pochi anni anche i loro stessi possedimenti in Maghreb vennero messi in pericolo da emiri ribelli e complotti di corte. Come gli altri emirati del Nord Africa, la dinastia merinide aveva il diretto controllo solo sulla capitale e sulle zone di campagna più adiacenti ad essa; il resto del territorio, soprattutto le zone montane e desertiche, era abitato da tribù nomadi o sedentarie che erano a diversi livelli legate alle dinastie centrali. Finché queste tribù rimasero fedeli o comunque sotto controllo lo Stato merinide poté contare su una sicura riscossione di tasse e sui proventi dei commerci; quando però questi gruppi periferici iniziarono a ribellarsi e le città più lontane da Fez divennero sempre più indipendenti, allora i Merinidi si dimostrarono incapaci di conservare intatti i loro possedimenti e di venire a capo di queste diserzioni.

I problemi politici furono affiancati da alcune difficoltà economiche causate dall'arrivo di nuovi concorrenti nel Mediterraneo e dallo spostamento del traffico dell'oro verso altre destinazioni. Ancora nel XIV secolo i Merinidi gestivano un importante commercio marittimo con diversi partner tra cui Venezia, Genova, Pisa, Marsiglia, Catalogna ed Aragona, ma all'inizio del XV secolo i loro affari furono ostacolati dai Portoghesi che tentavano di assumere il controllo dei traffici del Mediterraneo occidentale; essi giunsero addirittura a stabilire dei forti di appoggio nei territori africani, che poi furono la base di partenza degli europei per le rotte dell'oro proveniente dal Sudan.

I Merinidi si trovarono così in una difficile situazione economica e politica, e non passò troppo tempo perché la loro dinastia venisse soppiantata da nuovi gruppi di potere (Waṭṭāsidi prima e Sa' didi poi)⁵².

⁵¹ L'incapacità dei sovrani merinidi di riunificare sotto di sé il Maghreb viene attribuita da Ibn Ḥaldūn alla insufficiente forza dell' *ʿaṣabiyya* della dinastia, A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 17.

⁵² Per un approfondimento sulla nascita e la storia della dinastia merinide, si veda Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 359-62; A. Julien, "The return to Berber kingdoms", op. cit., pp.172-205; N. Levtzion, *The western Maghrib and Sudan*, op. cit.,

I Mamelucchi in Egitto presero il potere nel 1250, spodestando la precedente dinastia Ayyubide, e rimasero in carica fino al 1517, quando furono sconfitti a loro volta dagli Ottomani. Generalmente il dominio mamelucco viene diviso in due grandi periodi: il primo di questi caratterizzato dal governo dei Mamelucchi Baḥrī, il secondo da quello dei Mamelucchi Burjī. Il passaggio di potere tra questi due gruppi avvenne alla fine del XIV secolo, nello stesso periodo di tempo in cui approdò in Egitto anche Ibn Ḥaldūn.

I Mamelucchi erano organizzati in casate militari, nel senso che un capo riconosciuto raccoglieva attorno a sé un numero di combattenti e li allenava, stabilendo con loro una sorta di patto di clientela (erano quindi suoi *mawālī*)⁵³. Generalmente alla morte del padrone gli succedeva in carica uno dei suoi schiavi, e così accadde anche quando questi schiavi combattenti arrivarono ad assumere il potere, sebbene nel corso della storia dell'Egitto mamelucco diversi furono i sovrani che tentarono di stabilire una successione dinastica, tramandando il titolo al proprio figlio⁵⁴.

Per legittimarsi i primi Mamelucchi portarono al Cairo l'ultimo califfo Abbaside, del quale si erano difensori, dopo la distruzione di Baghdad per opera dei mongoli.

Un forte apparato militare e un'efficace sistema burocratico permisero ai Mamelucchi di resistere alle minacce delle popolazioni asiatiche che premevano da nord-ovest (mongoli di Hülegü prima e di Tamerlano poi) e di contribuire a distruggere gli ultimi regni crociati d'Oltremare, nonché di presentarsi per diversi secoli come la maggiore potenza in territorio africano. La corte era di stanza al Cairo, roccaforte dell'Islam malikita, e durante la presenza mamelucca la città fiorì tanto da divenire una grande centro culturale cosmopolita⁵⁵.

Se il possesso dell'Egitto era fondamentale per un aspetto economico (produzione di grano e collegamento con le vie carovaniere) quello della Siria era strategico: essa formava una sorta di cuscinetto tra l'Egitto e il resto dei territori musulmani asiatici, e la sua sicurezza era fondamentale. Quando ormai il sultanato mamelucco si avviava verso il suo declino, si ritrovò a combattere uno dei suoi nemici più formidabili: il nativo di

pp. 354-66; D. Rivet, "Du XIII^e au XV^e siècle : l'incertaine parturition du Maroc", in *Histoire du Maroc. De Moulay Idrīs à Mohammed*, Parigi, Librairie Arthème Fayard, 2012, pp. 146-57; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pp. 327-329.

⁵³ B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano*, op. cit., p. 99.

⁵⁴ I. Hrbek, *Egypt, Nubia and the Eastern Deserts*, op. cit., pp. 39-40.

⁵⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, op. cit., pp. 291-294.

Samarqanda Tamerlano, che nel 1400-1401 irruppe in Siria ed arrivò a prendere d'assedio Damasco; le truppe mamelucche non seppero aver la meglio sull'invasore, che nel confronto militare la spuntò e ne approfittò per distruggere Baghdad. In seguito a questo fatto, che dimostrò quanto ormai anche il famoso esercito mameluco fosse solo un ricordo sbiadito delle grandezze del passato, l'Egitto andò incontro ad una crisi monetaria ed istituzionale, aggravata da alcune catastrofi naturali che si manifestarono nei primi anni del XV secolo. Fu in questo periodo, sotto il sultanato di az-Zāhir al-Malik Barqūq (m. 1399) e del figlio Faraj al-Malik an-Nāṣir (m. 1412) che Ibn Ḥaldūn fece dell'Egitto la sua ultima patria: lì stabilitosi nel 1383, egli ebbe la possibilità di incontrare il grande Tamerlano a Damasco, prima di morire nel 1406 nella città cairota⁵⁶.

Spagna nasride

Approfittando del declino degli Almohadi in Andalusia, i Nasridi presero il potere a Granada fondando un sultanato nel 1237 e mantenendovi il loro dominio fino al 1492.

Quella del sultanato nasride è una storia di continuo sforzo per la sopravvivenza: ultimo baluardo di Islam in Europa e pressato dagli Stati cristiani intenti nella loro opera di *Reconquista*, il sultanato dovette fare affidamento diverse volte sull'aiuto dei correligionari d'oltremare, per poi dover far fronte alle ambizioni di dominio degli stessi soccorritori. I vari sovrani nasridi si trovarono perciò sempre nella precaria situazione di un continuo cambiamento di alleanze per poter garantire la sopravvivenza del proprio Stato.

Ibn Ḥaldūn stesso trascorse alcuni anni alla corte di Muḥammad V a Granada, e venne perfino incaricato di una missione diplomatica presso Pietro di Siviglia (1364); la sua stessa vicenda ci mostra come i rapporti tra il sultanato di Granada e i sovrani cristiani non fossero solo di guerra, ma che ci sono stati anche momenti - dettati da necessità politiche - di diplomazia e accordi.

La città di Granada conobbe ancora sotto i Nasridi sviluppo economico e fioritura culturale: mentre i commerci prosperavano, soprattutto con Castiglia ed Aragona, la città capitale si riempiva di complessi architettonici nuovi e di cantieri per il rimaneggiamento

⁵⁶ Per un approfondimento sulla storia dell'Egitto mameluco, si veda Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 387-420; I. Hrbek, *Egypt, Nubia and the Eastern Deserts*, op. cit., pp. 39-69; B. Scarcia Amoretti, *Il mondo musulmano*, op. cit., pp. 97-101.

di quelli più antichi, mentre anche il pensiero e le arti maturavano, favoriti anche dalla convivenza tra musulmani, cristiani ed ebrei⁵⁷.

1.3 Il Mediterraneo di Ibn Ḥaldūn: aspetti religiosi

Kharijismo e malikismo

Nei primi secoli dopo l'arrivo degli Arabi in Ifrīqiya e nel Maghreb le popolazioni autoctone accolsero prevalentemente l'Islam nella sua forma kharijita. Il kharijismo col tempo si era diviso in diversi gruppi, tra cui quelli Ṣufrī⁵⁸ e Ibādī⁵⁹, che si diffusero nelle zone più occidentali dell'impero islamico. Poco si sa di queste due ramificazioni, delle quali il ṣufrismo sembra essere la meno codificata, mentre gli ibādīti possedevano una propria scuola. Degli appartenenti a queste due fazioni si resero protagonisti di una serie di ribellioni che scoppiarono nella metà dell'VIII secolo, di natura più economica che religiosa, le quali portarono alla creazione di due emirati kharijiti, quello dei ṣufrīti Midraridi a Sigilmassa e quello degli ibādīti Rustamidi a Tahert⁶⁰.

Il sunnismo malikita si sviluppava intanto nella vicina corte di Qayrawān, dove avevano preso il potere gli Aghlabiti; altra roccaforte sunnita ortodossa era l'estremo occidente del Maghreb, dove regnavano gli Idrisiti, ugualmente sunniti.

Tra IX e XIII secolo i territori del Nord Africa conobbero il passaggio di tre dinastie, ognuna portatrice di una diversa ideologia religiosa: i Fatimidi ismailiti crearono degli Stati vassalli in Ifrīqiya prima di spostarsi in Egitto, gli Almoravidi malikiti intransigenti unificarono il Maghreb e gli Almohadi, fautori di una dottrina composita, dominarono su tutta l'Africa nord-occidentale.

⁵⁷ Sul dominio nasride in Spagna si veda Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 362-65.

⁵⁸ Sul ṣufrismo si veda W. Madelung - K. Lewinstein, "Ṣufriyya", in *EI*.

⁵⁹ Sugli ibādīti si veda T. Lewicki, "al-Ibādīyya", in *EI*.

⁶⁰ J.A. Miller, *Trading through Islam: the interconnections of Sijilmasa, Ghana and the Almoravid Empire*, in *North Africa, Islam and the Mediterranean world. From the Almoravids to the Algerian war*, a cura di J. Clancy-Smith, London, Frank Cass Publishers, 2011, p. 37-40; Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 161-167.

La religiosità di Almoravidi ed Almohadi

Gli Almoravidi furono i protagonisti di una nuova ondata di conversioni nel Maghreb e soprattutto nel Sahara, dove esportarono la loro dottrina fondata sul *madhab* malikita: partendo dai loro *ribāt*, una sorta di fortezze-monasteri, essi conquistarono Sigilmassa e le città marocchine fino alla costa del Mediterraneo, che oltrepassarono per recarsi in Andalusia; giunsero poi nelle città desertiche del Ghana, dove portarono avanti un'intensa politica di islamizzazione.

Favorevole alla speculazione e al ragionamento, ma contrario all'opinione personale del giudice, era invece il movimento almohade, che soppiantò gli Almoravidi in Maghreb e in Andalusia. Alcuni elementi mu'taziliti e sciiti influenzavano il pensiero del fondatore del movimento, Ibn Tūmart, che arrivò addirittura a proclamarsi *mahdī*.

Sebbene sostenitori di due diverse forme di credo, Almoravidi ed Almohadi dal punto di vista pratico non si differenziavano troppo gli uni dagli altri: rigorismo, intransigenza, puritanesimo, intolleranza e fanatismo erano i caratteri comuni di entrambe le dinastie⁶¹:

«Fautori d'un malikismo ottuso e di un soffocante letteralismo interpretativo che li rendeva più interessati allo sviluppo di un'arida casistica giuridica che, paradossalmente, allo stesso Corano e alla *sunna* del Profeta e dei Compagni, gli Almoravidi s'affannarono anche a combattere e a distruggere le opere dei sufi più illuminati, dei *mutakallimūn* e dei filosofi musulmani più raffinati e a mettere al bando ogni realizzazione della sensibilità umana giudicata non in linea coi loro arcigni parametri etico-legalistici, pur apprezzando l'attività musicale su cui si fissano talora gli strali dei musulmani più bigotti»⁶².

Mentre l'insieme delle tribù almohadi, sebbene fosse ferocemente ostile al malikismo, con susseguente messa al rogo di non pochi manoscritti di quella scuola giuridica, mostrava intolleranza pari a quella dei predecessori:

«Profondo disprezzo per i «depravati» costumi andalusi, veemente anticristianesimo (con l'annichilimento delle residue comunità indigene) e accanito antebraismo, con lo

⁶¹ Lo Jacono, *Storia del mondo islamico*, op. cit., pp. 340-351.

⁶² *Ibidem*, pp. 344-45.

stradicamento delle attive comunità israelitiche maghrebine, costrette a cercar rifugio in Sicilia, in Spagna e nel resto del mondo islamico»⁶³.

Malikismo e sufismo

Si è visto che dopo la fine degli Almohadi si formarono diversi emirati, i quali recuperarono col tempo la forma ortodossa dell'Islam – se così si può chiamare, in confronto alla religiosità composita degli Almohadi – con la fondazione di *madāris* e il sostegno ai giureconsulti malikiti; fu in questo periodo che il malikismo si diffuse e si affermò come la scuola giuridica ufficiale nel Nord Africa (come pure della Spagna islamica).

Più che lo stabilizzarsi del malikismo è interessante analizzare un'altra forma di religiosità che sorse e si propagò in Nord Africa dal XII secolo in poi, il sufismo; questo risulta importante in quanto legato fortemente alla questione sociale: se nelle città principali i *fuqahā'* la facevano da padroni, tra la popolazione delle campagne e tra le tribù dell'entroterra dominavano infatti le confraternite mistiche.

In questo estremo lembo occidentale dell'Islam i primi maestri sufi vissero già nel periodo degli Almoravidi e degli Almohadi, ma inizialmente raccolsero solo pochi discepoli che non formarono scuole o confraternite, le *ṭuruq*; i primi ordini organizzati sorsero durante il dominio merinide ed Ḥafside, a partire quindi dal XIII secolo. In Maghreb molto spesso i centri sufi, o *zawāyā* (pl. di *zāwiya*), furono costruiti in luoghi di valenza spirituale già nel periodo preislamico, o sopra tombe di santi dei primi tempi dell'Islam ancora venerati dalla popolazione. Fu tale forma di religiosità che contribuì all'islamizzazione delle tribù berbere più lontane dai centri e quindi più difficili da inglobare all'interno del sistema malikita: nei *ribāṭ*, i centri dove aveva preso forma il movimento militante degli Almoravidi, la tensione guerriera venne sostituita da una devozione sufi e fu proprio in queste fortezze che si formarono gli ordini di quei religiosi poi conosciuti col nome di marabutti. Risulta così evidente che nel Maghreb merinide si creò un'associazione tra sufismo e componente tribale berbera, tanto che gli *ṣuyūḥ* (pl. di *ṣayḥ*), gli anziani maestri a capo delle *ṭuruq*, spesso ricoprivano anche importanti ruoli sociali nei villaggi e nelle comunità tribali⁶⁴.

⁶³ *Ibidem*, p. 348.

⁶⁴ N. Levtzion, *The western Maghrib and Sudan*, op. cit., pp. 362-363; J.S. Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 176-77.

Nell'Ifrīqiya degli Ḥafṣidi, che pur inizialmente si era mantenuta fedele al credo almohade, col tempo sorsero numerose sia le *madāris* malikite, sia diverse *zawāyā* mistiche; a tale direzione diedero un sicuro contributo gli immigrati andalusi, molto presenti nella corte di Tunisi, dove ricoprivano importanti cariche burocratiche e amministrative⁶⁵.

Come in tutto nel mondo musulmano, anche in Nord Africa

«The *ṭarīqa*, or Sufi brotherhood, provided an all-inclusive social organization, catering alike for saints, hermits and other individuals totally committed to the religious life, as well as for ordinary men and women who continued their ordinary secular and domestic lives though with certain additional devotional duties required by their *ṭarīqa*»⁶⁶.

La religiosità sufi si diffuse così sotto forma di confraternite dal Maghreb all'Ifrīqiya, penetrando profondamente nella società medievale nord-africana e contribuendo a definirne l'identità, fungendo sia da amalgamante e che da referente per la maggior parte della popolazione extra-urbana.

Anche l'Egitto dei Mamelucchi conobbe un simile andamento: se nel periodo Ayyubide e in quello dei Baḥrī si radicò il sunnismo, con la fondazione di scuole e lo sviluppo di al-Azhar, nell'epoca dei Burjī si assistette ad una diffusione del sufismo a livello popolare. Le confraternite si diedero una leadership centralizzata, col compito di controllare e gestire le spesso vaste proprietà dell'ordine; le tombe dei santi sufi erano venerate dalla gente del popolo, ma anche gli apparati militari mostravano reverenza verso i più autorevoli maestri.

In questi primi secoli dopo l'anno 1000 il mondo islamico andò incontro ad una grande trasformazione: se da una parte si stabilizzarono e consolidarono le quattro scuole giuridiche, con i loro *fuqahā'* ed i loro *'ulamā* esperti di *ḥadīṭ* e di *ṣarī'a*, dall'altra di svilupparono e diffusero le confraternite sufi, portatrici di una religiosità più personale e spirituale che nozionistica, e profondamente radicate a livello popolare⁶⁷.

⁶⁵ H.J. Fisher, *The eastern Maghrib and the central Sudan*, op. cit., pp. 256-57

⁶⁶ *Ibidem*, p. 256

⁶⁷ Sull'origine e lo sviluppo delle confraternite sufi dell'Africa musulmana, si veda J.S. Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, op. cit., pp. 44-51 e 107-21.

1.4 Il Mediterraneo di Ibn Ḥaldūn: aspetti economici

L' "invasione" araba dell'XI secolo e le sue ripercussioni

L'arrivo in Nord Africa delle tribù arabe degli Hilāl e dei Sulaym nell'XI secolo è stato tradizionalmente inteso come il fattore scatenante di una crisi economica che interessò soprattutto l'Ifrīqiya, la zona dove si spinsero queste nuove genti provenienti dall'est. Queste tribù vengono descritte come delle orde di invasori e distruttori, come delle locuste che devastano tutte le proprietà agricole, avanzanti senza sosta verso ovest.

Osservando più attentamente la situazione del Nord Africa al momento della cosiddetta "invasione araba", ma soprattutto nel periodo successivo ad essa, è possibile notare che il quadro prospettato di una invasione non risulta del tutto veritiero, o almeno esso è stato in parte esagerato. In effetti, i cambiamenti e la crisi del periodo non furono totalmente causate dall'arrivo di queste tribù, che si inserirono piuttosto in un sistema già compromesso, come nel caso dell'Ifrīqiya degli Ziridi, dove la capitale Qayrawān non riusciva più a controllare le città periferiche a causa di una politica di espropriazione che aveva isolato la dinastia dal resto del popolo. La presenza degli Hilāl non fece altro che far precipitare una situazione già precaria, portando alla rivolta le città provinciali; la capitale perse così il suo ruolo di catalizzatore economico, e le campagne e i commerci vennero lasciati a sé stessi. Come conseguenza, alcune delle città dell'entroterra caddero effettivamente in rovina, mentre altre riuscirono a mantenere intatto il loro controllo sulla produzione agricola stringendo accordi con i nomadi. Possiamo così vedere che, sebbene parziale elemento di distruzione, le tribù svolsero poi un ruolo si può dire di tamponamento, laddove riuscirono a trovare un'intesa con le popolazioni locali sedentarie⁶⁸.

Viene qui a cadere anche l'idea di un'irriducibile opposizione tra sedentari e nomadi, e soprattutto tra Arabi nomadi e Berberi sedentari: in primo luogo, vi erano in entrambe le componenti etniche (se così vogliamo chiamarle) sia elementi sedentari che nomadi (sia gli Arabi che i Berberi fondarono imperi governati da una capitale stanziale, e sia gli Arabi che i Berberi contavano tribù nomadi di cammellieri); in secondo luogo, la storia stessa del Nord Africa ci mostra come gli interessi di nomadi e sedentari spesso coincidevano o

⁶⁸ M. Brett, *Ifriqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.*, in "The Journal of African History", vol.10, no.3 (1969), pp. 347-53.

potevano venire risolti con dei compromessi, e che quindi non esiste nessuna «metafisica opposizione tra gruppi nomadi e sedentari»⁶⁹.

Rapporti commerciali

Per quanto riguarda i rapporti del Nord Africa con le rotte dell'oro proveniente dal Sahara possiamo vedere come nel corso dell'XI secolo le direttrici si stessero già spostando dall'Ifrīqiya verso il Maghreb, dove allora stava sorgendo il dominio degli Almoravidi, i quali tenevano l'importante centro di Sigilmassa; queste vie passarono poi nel XIII secolo sotto il controllo dei Mamelucchi d'Egitto, che estesero il loro dominio sull'alto Nilo e sulle vie dell'oro del Sudan. Vediamo quindi che nel XIII secolo, periodo in cui visse e scrisse Ibn Ḥaldūn, il Maghreb e l'Ifrīqiya avevano già perso il controllo sulle vie aurifere, che pure avevano controllato per secoli, in favore delle contrade più orientali (e degli europei poi)⁷⁰.

Tale perdita influì notevolmente sulle ricchezze degli Stati nord-africani, che si trovarono in grandi difficoltà nel pagare i combattenti e tenersi vicine le tribù; per sopperire alla mancanza di risorse derivanti dalle tasse doganali e commerciali, i governanti del Nord Africa fecero affidamento su un nuovo sistema, chiamato *iqta'*: esso prevedeva che un capotribù o un ufficiale avesse diritto di riscuotere le tasse su una certa tribù o su un certo territorio, in cambio dei servizi prestati al sovrano. In questo modo il regnante perdeva sempre più il contatto e il controllo con le frange più esterne del suo dominio, e i sottoposti in periferia diventavano sempre più potenti e autonomi⁷¹.

Al tempo del nostro autore gli Stati da lui visitati in Maghreb ed Ifrīqiya potevano contare su alcune entrate derivanti dagli attivi commerci trans-mediterranei, che però erano per lo più gestiti da navi e compagnie europee, generalmente catalane, aragonesi e italiane. Queste navi caricavano in Africa principalmente materie prime: grano in Maghreb, tessuti e cotone a Tunisi⁷².

⁶⁹ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 65-78.

⁷⁰ J.A. Miller, *Trading through Islam*, op. cit., pp. 42-46.

⁷¹ Sulla situazione delle terre e la loro tassazione, si veda Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 82; R. Rouighi, *The Making of a Mediterranean Emirate*, op. cit., pp. 55-75.

⁷² Per un'analisi più approfondita su trattati, rotte commerciali e prodotti scambiati per quanto riguarda gli Stati del Nord Africa tardo medievale, si veda D. Abulafia, *The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages*, in *The Arab Influence in Medieval Europe: folia scholastica mediterranea*, a cura di D. A. Agius e R. Hitchcock, Reading, Ithaca Press, 1994, pp. 12-18; D. Abulafia, *Industrial Products: the Middle Ages*, in *Prodotti e tecniche d'oltremare nelle economie europee, secc. XIII-XVIII*,

Il profilarsi di una crisi

La situazione degli Stati nord-africani nel XIV secolo non era perciò rosea: nonostante la dinamicità dei traffici nei porti mediterranei, contrasti politici ed incipiente declino economico si influenzavano l'un l'altro e nessuna dinastia si mostrò capace di risolvere la crisi e ricreare un impero così come avevano fatto Almoravidi ed Almohadi, cosa che viene spesso sottolineata con amarezza da Ibn Ḥaldūn. I tempi erano ormai cambiati e nuove potenze si profilavano all'orizzonte, con le quali le piccole dinastie locali dell'Africa non potevano competere, depauperate com'erano delle risorse derivanti dalla tratta dell'oro e destinate ormai al solo controllo agricolo delle zone più adiacenti alle loro capitali. Per concludere questa panoramica,

“The fourteenth-century world of Ibn Ḥaldūn was dominated by two broad, concurrent trends. First, while it was a century characterized by seemingly irreconcilable political divisions, it also saw the maturation and consolidation of Muslim institutions and practices, both in the form of educational institutions controlled by the government, such as madrasas, and the establishment and growth of important religious communities and institutions, the Sufi orders, outside direct government control. Second, it was a century that, much more subtly, and in ways virtually unnoticeable to Ibn Ḥaldūn, set the stage for two world historic developments: the rise of European economic hegemony; and the triumph of the Ottoman Empire”⁷³.

Istituto internazionale di storia economica Francesco Datini, a cura di S. Cavaciocchi, Grassina - Bagno a Ripoli, Le Monnier, 1998, pp. 333-358; H.J. Fisher, *The eastern Maghrib and the central Sudan*, op. cit., pp. 252-57; R. Rouighi, *The Making of a Mediterranean Emirate*, op. cit., pp.76-94; N. Levtzion, *The western Maghrib and Sudan*, op. cit., pp. 366-76.

⁷³ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 32.

2 VITA DI IBN ḤALDŪN

La maggior parte delle notizie riguardanti la vita di Ibn Ḥaldūn sono state tratte dalla sua stessa autobiografia, in arabo col titolo di *al-Taʿrīf bi-Ibn Khaldūn wa rihlatu-hu ġarban wa šarqan* - e traducibile come “Introduzione a Ibn Ḥaldūn e al suo viaggio in occidente e in oriente” - che egli compilò nel corso degli anni e sistemò nell’ultimo periodo passato in Egitto. Tutte le moderne biografie del personaggio si rifanno al testo scritto dal tunisino, corredando il tutto con un’analisi critica delle sue azioni e del suo carattere. Io mi propongo qui lo stesso scopo, e per completare il quadro evenemenziale e critico ho inserito nel corso del testo alcune citazioni tratte dalla traduzione del *Taʿrīf* fatta da Abdesselam Cheddadi intitolata *Le Voyage d’Occident et d’Orient*⁷⁴.

Per un’analisi della stessa autobiografia, e del senso che essa riveste per il suo autore e per noi, si veda il paragrafo finale di questa parte dedicata alla vita di Ibn Ḥaldūn.

2.1 La famiglia e le sue origini

ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥaldūn nacque a Tunisi il primo giorno del mese di Ramadan dell’anno 732 dall’egira (27 maggio 1332) in un’importante e influente famiglia di origini andaluse.

L’importanza della genealogia

Un particolare interesse fu sempre riservato da Ibn Ḥaldūn per le propria ascendenza, e lui stesso si preoccupò di scrivere una lista dei suoi illustri antenati, risalendo alle origini della famiglia. Da questo punto di vista egli non si differenzia dai suoi contemporanei, dal momento che la scienza della genealogia era una delle discipline più apprezzate nel mondo islamico: essa permetteva di analizzare i legami sociali attraverso la rete di parentele e affiliazioni e di capire le dinamiche che legavano i gruppi l’uno all’altro, risalendo addirittura ai tempi del Profeta.

Lo studio del lignaggio delle famiglie e delle tribù per Ibn Ḥaldūn non è solo un utile strumento di analisi sociale, come vedremo poi nell’analisi della *Muqaddima*, ma è anche un importante argomento di legittimazione personale, infatti

⁷⁴ Ibn Khaldun, *Le Voyage d’occident et d’orient. Autobiographie*, a cura di A. Cheddadi, 2. ed., Parigi, Sindbad, 1980.

«Although it may seem a long list of names, a seemingly endless list of ‘ibn this’ and ‘ibn that’ to non-Arab readers, the name and the ancestry determined a complex web of relationships, obligations, and expectations. In many respects, ancestry for the well-born determined a person’s fate and sense of self, at least as much as his own experiences»⁷⁵.

Rintracciando le origini della propria famiglia, di cui avevano fatto parte numerosi uomini di stato, consiglieri, condottieri, Ibn Ḥaldūn inserisce sé stesso nella rete della vasta storia dell’Islam, dal periodo delle prime conquiste arabe al presente. Egli si presenta quindi non come un individuo isolato, ma come un anello di una lunga catena di personalità che hanno contribuito a portare l’Islam in Nord Africa ed Andalusia e a modellare gli Stati del suo tempo⁷⁶.

Le origini yemenite

Ibn Ḥaldūn fa risalire le origini della sua famiglia alla regione dell’Ḥaḍramawt nello Yemen e alla figura di Wā‘il ibn Hujr, compagno del Profeta, basandosi sull’albero genealogico stilato dallo storico andaluso Ibn Ḥazm⁷⁷. Nel suo lavoro sui Banū Ḥaldūn, lo storico andaluso presenta un elenco di personaggi – poi ampliato dallo storico tunisino – che scendono il linea diretta appunto da quel capo tribù dei tempi del Profeta Muḥammad; tale ricostruzione risulta alquanto sospetta, sia perché essa viene riportata per la prima volta solo nell’XI secolo, sia perché è molto improbabile che una “pura” ascendenza araba sia riscontrabile ancora nel XIV secolo in territori come il Nord Africa e l’Andalusia. La maggior parte delle antiche famiglie arabe che anticamente avevano condotto la conquista dell’ovest sicuramente contava nel proprio albero genealogico numerosi elementi berberi, dal momento che le due popolazioni avevano convissuto per secoli e insieme erano sbarcate sulle coste europee⁷⁸. Fu lo stesso Ibn Ḥaldūn a riconoscere che gli unici a poter affermare con sicurezza di possedere una pura genealogia araba fossero le popolazioni più remote della Penisola Arabica, quelle tribù quindi che ancora vivevano come ai tempi del

⁷⁵ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 41.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 41-44.

⁷⁷ Abū Muḥammad ibn Ḥazm, storico andaluso vissuto tra X e XI secolo, autore dell’opera genealogica *Ġamharat al-ansāb*, G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 19 n. 2. Per maggiori dettagli sulla vita e il pensiero dello storico si rimanda al capitolo intitolato *L’Islam e la storia*.

⁷⁸ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn. His life and works*, New Delhi, Kitab Bhavan, 1997, pp. 3-4.

Profeta, senza essere entrate in contatto con elementi estranei. Con tale affermazione vengono evidentemente escluse tutte le famiglie emigrate, compresa quella dello stesso storico⁷⁹.

La permanenza in Andalusia

Nella propria autobiografia Ibn Ḥaldūn afferma che il primo dei suoi antenati a stabilirsi in Spagna fu un membro di un contingente yemenita, tale Ḥaldūn ibn ʿUtmān, che si installò nelle vicinanze di Siviglia e lì diede origine alla casata. L'autore fornisce poi notizie di un altro suo antenato, tale Kurayb, che con il fratello Ḥālid capeggiò una rivolta contro il governatore di Siviglia nel'893, a seguito della quale resse il governo della città fino all'899, quando incontrò a sua volta la sconfitta per mano di un esponente di un'altra importante famiglia sivigliana, Ibrāhīm ibn Hajjāj, sostenuto dal sultano omayyade andaluso⁸⁰.

Dopo questo fatto, la famiglia dei Ḥaldūn «si perpetuò a Siviglia per tutta l'epoca omayyade, fino al periodo dei *reyes de taifa*. Da allora hanno perduto tutta la loro potenza e non hanno più avuto ambizioni all'emirato»⁸¹. Gli antenati dello storico rimasero quindi una famiglia influente nella società islamica di Siviglia e si sa che alcuni di loro parteciparono alla battaglia di al-Zallāqa del 1086, quando le truppe Almoravidi sconfissero l'esercito del re di Castiglia Alfonso VI. La vittoria allontanò il pericolo cristiano da Siviglia, ma decretò la fine del dominio arabo sulla Spagna e l'inizio di quello dei Berberi. Proprio a causa di questa sentita differenza etnica il rapporto tra i Banū Ḥaldūn e gli Almoravidi non fu dei migliori, e la famiglia sivigliana iniziò a cooperare nuovamente col potere solo con l'arrivo degli Almohadi che, sebbene pure loro di origine berbera, vennero accolti come dei liberatori dal gioco della precedente dinastia straniera. Anche gli Almohadi furono però cacciati dalle terre spagnole e dopo la conquista di Siviglia da parte di Ferdinando III, re di Castiglia e León, tra quelli che lasciarono la città per non doversi sottomettere ai cristiani ci fu anche Yahyā ibn Ḥaldūn.

⁷⁹ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 43.

⁸⁰ Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 36-39.

⁸¹ «Se perpétuèrent à Séville durant toute l'époque omayyade jusqu'aux temps des reyes de taifa. Ayant alors perdu de leur puissance, ils n'eurent plus de prétention à l'émirat», *ibidem*, p. 39.

I Ḥaldūn arrivano in Nord Africa

Il figlio al-Ḥasan e il nipote Abū Bakr lasciarono definitivamente la Spagna per rifugiarsi a Ceuta, dove vennero accolti dal governatore Ḥafside, per poi trasferirsi a Tunisi⁸². Lì gli esponenti della famiglia dei Ḥaldūn conobbero una nuova gloria, ricoprendo diversi ruoli politici (tra essi contiamo ministro, precettore e ciambellano) e approfittando delle proprie abilità diplomatiche e delle conoscenze in ambito finanziario e letterale; ciò non deve stupire, perché nell'emirato Ḥafside era prassi comune affidare tali funzioni di penna agli immigrati arabo-andalusi, mentre il ruolo di condottieri e ministri di spada veniva assegnato a capi berberi. Diversi furono quindi gli avi di Ibn Ḥaldūn che si avvicendarono nel servire i sovrani Ḥafside nella loro corte di Tunisi, partendo dal bisnonno dello storico, Abū Bakr, che venne nominato ministro dal sultano Abū Ishāq, e dal di lui figlio, Muḥammad ibn Ḥaldūn, precettore e ciambellano dell'erede al trono Abū Farīs⁸³. Nel 1283 iniziò un periodo di turbolenze politiche che fu causa di morte per Abū Bakr (venne ucciso da un usurpatore, essendosi rifiutato di collaborare e tradire i vecchi padroni) e di insicurezza per il figlio, il quale riuscì comunque, tra le varie lotte dinastiche, a mantenere il suo ruolo di prestigio; dice infatti Ibn Ḥaldūn che il nonno, pur avendo rifiutato la carica di visir offertagli dal nuovo sovrano Ḥafside Abū Yaḥyā Abū Bakr per dedicarsi ad una vita tranquilla, veniva spesso consultato dal sultano e i suoi consigli venivano sempre ascoltati⁸⁴.

2.2 L'istruzione nella casa paterna

L'eccezione in questa catena di uomini di stato è rappresentata dal padre di 'Abd al-Raḥman, Muḥammad Abū Bakr, che preferì dedicare la sua vita allo studio, eccellendo nel diritto, nella filologia e nella poesia e frequentando ambienti intrisi di mistica sufi⁸⁵. Il primo maestro del giovane 'Abd al-Raḥmān fu proprio il padre, che gli insegnò l'importanza del pensiero indipendente e lo spinse a trovare dei buoni educatori; tra le discipline affrontate dal futuro storico troviamo naturalmente la lettura e la

⁸² G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 22-23.

⁸³ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 6-7.

⁸⁴ Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, vol. 2, trad. francese De Slane, a cura di P. Casanova, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968, pp. 467.

⁸⁵ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 25-26

memorizzazione del Corano, la grammatica, la filologia e la retorica, la scienza degli *ḥadīṭ*, il diritto malikita, la filosofia e la logica. È interessante notare che né Ibn Ḥaldūn né i suoi biografi specificano quale sia stato il posto della storia nella sua pur curata educazione, ma non bisogna pensare a questa mancata nota come un'effettiva carenza negli studi del ragazzo: la disciplina storica in ambiente islamico era considerata fondamentale per un uomo sia per il semplice apporto culturale, sia per le utili informazioni che forniva in ambito di gestione della politica a coloro che volevano intraprendere la carriera governativa⁸⁶. L'assenza di riferimenti alla storia può essere spiegata col fatto che tale disciplina copriva un ruolo incerto all'interno della classica classificazione delle scienze e quindi non era considerato necessario elencarla, dandone comunque per scontato lo studio⁸⁷.

In una città come Tunisi, la più vivace da punto di vista culturale di tutto il Nord Africa (escluso quindi l'Egitto), erano presenti moltissimi sapienti e studiosi, gran parte dei quali di origine andalusa⁸⁸. Data la posizione della famiglia sia dal punto di vista politico che culturale, il salotto del padre di 'Abd al-Raḥmān era frequentato da gran parte dell'élite colta della città e in un ambiente così carico di stimoli la passione per lo studio non tardò ad emergere nel ragazzo Ibn Ḥaldūn. Pieno di giovanile entusiasmo, egli venne preparato per ricoprire in futuro quei ruoli chiave nell'ambito dell'amministrazione sultanale, così come ci si aspettava da un giovane membro di una famiglia tanto illustre⁸⁹.

Il maestro al-Ābilī

Nel 1347 il quindicenne 'Abd al-Raḥmān assistette all'ingresso a Tunisi del Merinide Abū al-Ḥasan, il quale portò con sé numerosi uomini di cultura, che vennero accolti nella dimora di Muḥammad Abū Bakr e andarono ad incrementare la qualità dell'istruzione fornita al figlio del padrone di casa. Il più famoso tra tutti questi sapienti era sicuramente Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ābilī⁹⁰, «eminente maestro di scienze razionali»⁹¹, le cui lezioni Ibn Ḥaldūn frequentò regolarmente.

⁸⁶ M. Mahdi, *Ibn Khaldun's philosophy of history. A study in the philosophic foundation of the science of culture*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1957, p. 28 n. 3.

⁸⁷ Un'analisi della posizione ricoperta dalla disciplina storica in ambito islamico classico è proposta nel capitolo intitolato *L'Islam e la storia*.

⁸⁸ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 8-9.

⁸⁹ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 38-39.

⁹⁰ Sulla figura del maestro, si veda N. Nassar, *Le Maitre d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī*, in "Studia Islamica", no. 20 (1964), pp. 103-14.

Nato a Tlemcen, al-Ābilī viene ricordato come una delle menti più raffinate del periodo; nel corso della sua vita e dei suoi studi era entrato in contatto con le opere di alcuni dei più grandi pensatori musulmani: al-Ġazālī ed ibn Sinā, Faḥr al-Dīn al-Rāzī e Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī⁹², la lettura dei quali, unita alla possibilità di studiare con maestri maghrebini, ma anche orientali, gli permise di sviluppare un pensiero mirante all'ottenimento della conoscenza attraverso la razionalità e non mediante la rivelazione religiosa.

I consigli che il maestro rivolgeva ai propri allievi erano di questo tipo: non fare troppo affidamento sulle opere enciclopediche e divulgative, che spesso sono superficiali e poco analitiche; leggere pochi libri, ma buoni, e osservare di prima persona il mondo per scoprire da sé quali sono le fonti della conoscenza; non accontentarsi di studiare dai libri, ma mettersi in viaggio e imparare sotto l'egida di diversi maestri. Nel corso degli anni molti furono gli insegnanti, i religiosi, gli uomini di stato, che si formarono alla sua scuola, dove si studiavano la filosofia, la logica e la matematica, discipline indispensabili, secondo il maestro, per lo sviluppo di un pensiero critico e di una razionalità che sapessero speculare e analizzare le cose del mondo per arrivare a coglierne la verità⁹³.

Ibn Ḥaldūn ricordò sempre con entusiasmo gli anni passati con al-Ābilī, e più volte l'allievo dimostrò di aver fatto proprie anche le modalità d'apprendimento sponsorizzate dell'insegnante:

«Viaggiare alla ricerca di conoscenza è assolutamente necessario per l'acquisizione di sapere utile e perfezione, mediante l'incontro con maestri autorevoli e il contatto con personalità erudite»⁹⁴.

⁹¹ «Éminent maître de sciences rationnelles», in Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 48.

⁹² Al-Ġazālī (1056-1111) fu un importante pensatore musulmano, il cui pensiero influenzò notevolmente le elaborazioni successive, per maggiori dettagli si veda il capitolo *L'Islam e la storia*; Ibn Sinā (980-1037), conosciuto in Europa come Avicenna, fu un medico e filosofo persiano appartenente alla scuola di pensiero rifacendosi al neoplatonismo; Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), fu un teologo aš'arita e filosofo persiano, per maggiori dettagli si veda il capitolo *L'Islam e la storia*; Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274) fu un astronomo e matematico persiano che si mise al servizio del khan mongolo Hülegü.

⁹³ N. Nassar, *Le Maître d'Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 113.

⁹⁴ «Traveling in quest of knowledge is absolutely necessary for the acquisition of useful knowledge and perfection through meeting authoritative teachers and having contact with scholarly personalities», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah. An introduction to history*, trad. inglese F. Rosenthal, a cura di N.J. Dawood, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 426-427.

Egli fu infatti sempre molto fiero per avere avuto dei precettori scelti da lui e di non aver dovuto frequentare la *madrassa*, dove – a suo parere - gli insegnamenti erano istituzionalizzati e poco spazio si dava per il ragionamento individuale⁹⁵.

2.3 La peste e i primi incarichi ufficiali a Tunisi e a Fez

La peste e la perdita dei genitori

Nella sua autobiografia Ibn Ḥaldūn cita diversi altri maestri che ebbero un importante impatto sulla sua educazione⁹⁶, ma sfortunatamente per lui molti di questi morirono nel 1349 a causa della peste che si abbatté sulla città, la quale portò alla morte anche i genitori del giovane; in quello stesso anno il sultano Abū al-Ḥasan lasciò Tunisi per tornare a Fez per sedare una rivolta capeggiata dal figlio Abū ‘Inān, e con il sovrano merinide se ne andò anche al-Ābilī.

La peste che afflisse Tunisi lasciò un evidente segno sull’animo del giovane ‘Abd al-Raḥman, sia per gli affetti che gli furono portati via, insieme ad una vita agiata e tranquilla nella casa paterna, sia per quanto riguarda la sua opinione nei confronti della dimensione urbana: sebbene cresciuto in città, egli si convinse col tempo che le grandi capitali non fossero altro che la sede di lussi e debolezza, e che lì la vita fosse meno salutare che nelle campagne o nei deserti; questa posizione nei confronti della vita inurbata viene argomentata sovente adducendo proprio l’evento della peste che, agevolata da una stretta convivenza tra le persone e da scarse igiene e salubrità dell’aria cittadina, poté mietere in poco tempo una parte ragguardevole degli abitanti di Tunisi.

Nel 1350 l’Ifriqiya affrontò, dopo la peste, anche una terribile carestia; in tali condizioni, e rimasto senza genitori e senza docenti, in ‘Abd al-Raḥmān sempre più forte si faceva la voglia di lasciate Tunisi; a trattenerlo furono i fratelli, di cui ricordiamo il maggiore Muḥammad e il minore Yaḥyā.

⁹⁵ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 46-48; per un approfondimento sulla concezione dell’educazione e delle modalità di insegnamento sostenuta da Ibn Ḥaldūn, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 411-428.

⁹⁶ Una presentazione di questi maestri, comprendente una breve biografia di ognuno di loro e le opere da ognuno realizzate, è presente in Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 45-71.

Con il ritorno degli Ḥafṣidi, nel 1352 venne affidato ad ‘Abd al-Raḥmān il primo incarico ufficiale, quello di *kātib al-‘alāma*, l’addetto cioè a scrivere il nome, la discendenza e i titoli del sultano nelle lettere ufficiali, assieme ad altre formule di rito; questa posizione non soddisfaceva però l’ambizione del ragazzo, che cercava un’occasione per lasciare l’Ifriqiya e recarsi in Maghreb alla corte merinide. L’occasione giunse nel 1353, quando il sultano si mobilitò per andare a reprimere l’emiro ribelle di Costantina; approfittando della sconfitta patita dal sovrano ḥafṣide Ibn Ḥaldūn prese la decisione di abbandonare l’esercito e recarsi a Biskra e da lì a Tlemcen, portando con sé la moglie (figlia di un nobile militare ḥafṣide). A Tlemcen, occupata dai merinidi, egli ottenne la benevolenza del sultano Abū ‘Inān, che lo nominò suo segretario e lo portò con sé a Fez.

L’interesse del sultano nei confronti del giovane tunisino è in parte da ascrivere al prestigio di cui godeva il nome della famiglia, tra le più rispettate in Ifriqiya, in parte alle capacità proprie di Ibn Ḥaldūn, probabilmente indicate al sovrano dagli stessi maestri che avevano soggiornato a Tunisi col sultano merinide Abū al-Ḥasan e trovato accoglienza nel salotto di Muḥammad Abū Bakr ibn Ḥaldūn.

Nella capitale del Maghreb il futuro storico poté tornare a giovare degli insegnamenti di al-Ābilī, ma non solo: molti erano infatti gli studiosi andalusi e nord-africani che risiedevano nella città, che era inoltre ricca di collegi per studenti e di biblioteche fornite di importanti e numerosi libri provenienti dalla Spagna. Per due anni ‘Abd al-Raḥmān si dedicò ad incrementare le proprie conoscenze, affiancando lo studio al lavoro presso il sultano⁹⁷.

Nel capitolo della sua autobiografia dedicato al periodo passato presso Abū ‘Inān, il tunisino scrisse che il sultano lo volle come suo segretario, e sebbene la funzione non si addicesse a suo avviso alle cariche ricoperte dai suoi antenati, egli accettò comunque il ruolo, che gli permetteva di dedicarsi «alla riflessione e allo studio, e frequentanti i grandi professori dell’epoca, maghrebini e andalusi venuti in ambasciata alla corte di Fez; quindi, ho potuto soddisfare presso loro il mio desiderio di conoscenza»⁹⁸. Tale desiderio di conoscenza non fu però sufficiente per placare l’ambizione di Ibn Ḥaldūn, che non si

⁹⁷ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 43-44.

⁹⁸ « [...] à la réflexion et à l’étude, et pour fréquenter les grands professeurs de l’époque, maghrébins et andalous venus en ambassade à la cour de Fès; ainsi, je pus satisfaire auprès d’eux mon désir de connaître», in Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 75.

mostrò per niente soddisfatto della propria carica, ritenendola inferiore al proprio grado a alla dignità dei suoi antenati.

2.4 Le prime esperienze nel mondo della politica

Congiure e prigionia a Fez

In quegli anni giunse a Fez l'Ḥafside Abū 'Abd Allāh, emiro di Biḡāya sconfitto dai merinidi e tenuto come ospite-ostaggio alla loro corte, dove egli ebbe modo di incontrare ed apprezzare Ibn Ḥaldūn, la cui famiglia aveva già conosciuto a Tunisi. I due iniziarono a passare molto tempo insieme, tanto da suscitare dei sospetti di complotto, alimentati da quegli elementi della corte merinide gelosi del successo di 'Abd al-Raḥmān; dopo qualche mese i due vennero gettati in prigione da Abū 'Inān e Ibn Ḥaldūn poté uscirne solo dopo la morte del sovrano, nel 1358. Durante la sua permanenza in carcere Ibn Ḥaldūn scrisse diverse lettere pregando il sultano di rilasciarlo, ma le sue suppliche vennero ignorate, tanto che egli infine inviò al sovrano una lunga ode implorando pietà, alcuni brani della quale sono presenti nell'Autobiografia del tunisino⁹⁹.

Fu quella la prima esperienza che insegnò ad 'Abd al-Raḥmān quanto rapidamente potesse mutare la fortuna negli ambienti di corte, ed egli ne trasse un insegnamento: appena rilasciato, cercò di mantenersi a debita distanza da tutte le fazioni createsi in seno alla corte merinide alla morte del sultano, e infine riuscì a scegliere quella vincente, capeggiata da Abū Salīm, che era stato esiliato in Andalusia. Nella sua autobiografia Ibn Ḥaldūn si vanta di avere avuto un ruolo importante nella vittoria del nuovo sultano: «Presi la questione tra le mie mani e convinsi i capi dei Merinidi e i principi di prendere le parti di Abū Salīm»¹⁰⁰; lo si vede qui nelle vesti del cospiratore, dell'uomo di corte che sgattaiola fuori dalle mura della città per andare ad incontrare i capi delle tribù per ottenere il loro fondamentale sostegno. Giustamente, come dice Fromherz nella sua recente opera su Ibn Ḥaldūn:

⁹⁹ Pare che questa poesia avesse sortito l'effetto sperato: il sovrano promise di liberare Ibn Ḥaldūn una volta tornato da Tlemcen, ma la morte lo colse prima di poter mantenere la parola. Ibn Ḥaldūn venne così liberato dal gran visir al-Hasan ibn 'Umar, Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 83

¹⁰⁰ «Je pris l'affaire en main et convainquis les chefs des Mérinids et les princes d'adopter le parti d'Abū Salīm», in Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 84.

« With his knowledge of Berber society and vast interest in Berber history, Ibn Ḥaldūn was able to maintain good relations with the Marinid chiefs, a position that provided him with a great deal of clout: a position as negotiator between rural tribes and urban rulers, be they Arab or Berber, that he would exploit throughout his career in the Maghrib»¹⁰¹.

La prima posizione di rilievo

La nuova influenza che il tunisino ottenne sotto il nuovo sultano gli permise di far liberare l'amico Abū 'Abd Allāh, che gli promise in cambio un posto di visir non appena avesse recuperato il trono di Biḡāya; nel frattempo, l'emiro prese al suo servizio il fratello minore di 'Abd al-Raḥman, Yaḥyā¹⁰².

Sotto la nuova direzione merinide Ibn Ḥaldūn divenne segretario di stato, capo della cancelleria incaricato di curare la corrispondenza personale del sultano e infine *mazālim*, cioè un giudice con giurisdizione su quei crimini non coperti dalla legge religiosa; egli riuscì a mantenere abilmente la propria posizione negli anni seguenti, nonostante le lotte dinastiche che ebbero luogo: in meno di quattro anni, ben cinque sultani erano stati messi sul trono e poi deposti o uccisi. In un tale clima di incertezza Ibn Ḥaldūn dimostrò di avere uno spirito portato all'intrigo e delle eccezionali capacità diplomatiche, che gli permisero di mantenere buoni rapporti coi sultani e coi visir e in tal modo superare la burrasca senza ripercussioni personali. Ciò nonostante egli si rese conto che era rischioso indugiare ancora alla corte di Fez e chiese il permesso di lasciare la città; inizialmente il visir 'Umar ibn 'Abd Allāh si disse contrario, per timore che il tunisino potesse recarsi a Tlemcen e mettersi al servizio dell'abdawadide Abū Hammū; dopo ulteriori suppliche e la promessa di non mettere piede a Tlemcen, nel 1362 ad Ibn Ḥaldūn venne accordato il permesso di partire. La destinazione da lui scelta fu Granada, governata dal nasride Muḥammad V¹⁰³.

2.5 A Granada

Nel 1360 Muḥammad V era stato costretto da un colpo di stato a lasciare Granada e a rifugiarsi a Fez col proprio visir Ibn Ḥaṭīb¹⁰⁴, dove aveva potuto conoscere e apprezzare il

¹⁰¹ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 66.

¹⁰² G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 32-33.

¹⁰³ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 45-46.

¹⁰⁴ Ibn Ḥaṭīb (1313-1374/75) fu un visir e un importante uomo di lettere vissuto nella Granada dei Nasridi; strinse con Ibn Ḥaldūn un'amicizia che, tra alti e bassi, durò fino

giovane segretario del sultano merinide. Ibn Ḥaldūn a quel tempo si era adoperato per aiutare il nasride a recuperare il trono, pertanto quando egli stesso chiese ospitalità venne accolto a Granada con grandi onori:

«Egli mi ha mostrato tutti i segni di benvenuto qualora fui introdotto in sua presenza, e mi rivestì di una veste d'onore (abito da cerimonia) [...]

Da allora, ho preso posto tra i membri più eminenti del consiglio del sovrano; ho ricevuto il privilegio di essere il confidente dei suoi ritiri e il compagno delle uscite, di avere un posto alla sua tavola, [di essere presente] nei suoi momenti di riposo, nei suoi giochi di spirito»¹⁰⁵.

La missione presso Pietro di Castiglia

Dopo poco tempo il maghrebino venne incaricato di una missione diplomatica presso il re di Castiglia Pietro il Crudele, con il quale si voleva ottenere un trattato di pace. A Siviglia Ibn Ḥaldūn ebbe modo di visitare i luoghi dove per secoli aveva vissuto la propria famiglia, ricordando la gloria e lo splendore dei tempi passati, quando ancora l'Islam dominava su tutta l'Andalusia. Anche in quella città ottenne un'accoglienza calorosa, dato che il re «[...] mi ricoprì di onori, manifestando tutta la sua soddisfazione nel vedermi, si mostrò al corrente dell'alta posizione dei miei antenati a Siviglia»¹⁰⁶.

Pietro di Castiglia si rese conto subito dell'importanza del personaggio che si trovava di fronte, infatti

« [...] knowing how valuable this young Muslim scholar, so keenly aware of the inner workings and alliances of North African politics, would be to have at court, gave Ibn Ḥaldūn an extremely generous offer: the return of all of his ancestral lands and goods if he agreed to stay. This was no idle offer, the Banū Ḥaldūn had great holdings in Seville

alla morte dell'andaluso. Lo storico maghrebino nella sua autobiografia riporta il contenuto di alcune lettere scambiate con l'amico più anziano, che ci permettono di capire il rapporto che intercorreva tra i due e sono contribuiscono a stabilire il pensiero dei due autori; per maggiori indicazioni biografiche e in riferimento alla produzione di Ibn Ḥaṭīb, si veda J. Bosch-Vilà, "Ibn al-Khaṭīb", in *ET*².

¹⁰⁵ «Il me manifesta autant de marques de bienveillance lorsque je fus introduit en sa présence et me revêtit d'une robe d'honneur [...] Dès lors, je pris place parmi les membres les plus éminents du conseil du souverain ; j'eus le privilège d'être le confident de ses retraites, le compagnon de ses sorties, de partager sa table, ses moments de détente, ses jeux d'esprit», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 91.

¹⁰⁶ « [...] me combla d'honneurs, manifesta toute sa satisfaction à me voir, se montra au courant de la haute position de mes aïeux à Séville», *ibidem*, p. 91.

and Ibn Ḥaldūn could have enjoyed a life of great luxury under the generous Christian king»¹⁰⁷.

Di fronte all'offerta di Pietro di rimanere a Siviglia a lavorare per lui, Ibn Ḥaldūn rifiutò, forse restio a mettersi al servizio di un re cristiano, o più probabilmente conscio della situazione di difficoltà in cui si trovava la Castiglia nell'ambito delle dinamiche della Guerra dei Cent'anni combattuta in Europa in quel periodo¹⁰⁸.

Sicuramente egli non rimase indifferente nel trovarsi nelle terre dove la sua famiglia aveva ricoperto ruoli di prestigio, ma come poteva constatare con i suoi occhi, Siviglia non era più la stessa città dove avevano prosperato i suoi avi: lì la grandezza e lo splendore della civiltà islamica erano ormai un ricordo passato, ancora visibile nello stile e nelle forme architettoniche degli edifici adibiti a palazzi o a chiese dai re cristiani, ma in definitiva solo un mero simulacro di giorni antichi. Per un pensatore e futuro storico del calibro di Ibn Ḥaldūn tale spettacolo dovette sembrare sintomatico di quella crisi del proprio mondo che egli analizzerà in futuro: l'antico e potente impero califfale, che si estendeva dalla Spagna all'entroterra asiatico, era già ai suoi tempi diventato nient'altro che un nome, dato che i suoi territori erano andati persi – come la maggior parte dell'Andalusia – o erano divisi in Stati in continua lotta tra loro – come gli emirati del Nord Africa. Si può forse ipotizzare che alla base del rifiuto di Ibn Ḥaldūn di rimanere a Siviglia ci sia stato un senso di disagio nel vedere un'antica città musulmana diventare capitale di un regno cristiano; nella sorte di Siviglia egli ha forse potuto cogliere anche il destino di Fez, Tunisi, Tlemcen, che ai suoi giorni avevano già perso molto del potere e della ricchezza del passato¹⁰⁹.

Idillio e gelosia a Granada

Svolta con successo la propria missione, Ibn Ḥaldūn tornò a Granada, dove Muḥammad V lo investì del possesso del villaggio di Elvira e di molte altre terre e gli

¹⁰⁷ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 71.

¹⁰⁸ La Guerra dei Cent'anni venne combattuta tra Francia e Inghilterra dal 1337 al 1453, con poche interruzioni e senza la firma di un trattato di pace; Pietro si era schierato per motivi personali dalla parte degli inglesi, ma nel 1369 venne sconfitto e ucciso dai francesi che sostenevano le pretese di Enrico di Trastámara, fratellastro del re castigliano.

¹⁰⁹ M.R. Menocal, "Dignitari stranieri alle corti di Castiglia", in *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*, Milano, Il Saggiatore, 2003, pp. 215-217.

permise di essere raggiunto dalla famiglia, che era rimasta a Costantina assieme ad alcuni parenti. Il futuro storico si ritrovò quindi in una città in pace e tranquilla, con una bella casa in una zona aristocratica, ricche proprietà e l'opportunità di far parte dell'intensa vita culturale di Granada; gareggiando in componimenti poetici con gli altri uomini della corte, tra cui l'amico e visir Ibn Ḥaṭīb, egli si distinse all'interno degli ambienti colti della città; si attardava poi a discutere di filosofia, storia e politica con Muḥammad V, che forse mirava a trasformare in una sorte di principe illuminato¹¹⁰.

Tale soggiorno idilliaco era però destinato a finire: Ibn Ḥaṭīb, geloso, pare, dell'amicizia che legava Muḥammad V ad Ibn Ḥaldūn, iniziò ad ostentare un atteggiamento più freddo nei confronti del tunisino, che preoccupato percepì questo cambiamento nel comportamento dell'amico:

«Ahimè, nemici ed intriganti, mostrando al vizir Ibn Ḥaṭīb i favori di cui godevo presso il sultano, si spinsero a istigare contro di me i demoni della sua gelosia. Egli cambiò di comportamento nei miei confronti. Io sospettai la sua irritazione, e la temevo a causa del suo dominio assoluto sullo Stato»¹¹¹.

Ibn Ḥaldūn riporta con dispiacere questi cambiamenti nei rapporti col visir Ibn Ḥaṭīb, in cui egli sentiva di aver trovato un amico e un suo pari, essendo entrambi raffinati letterati e cinici uomini di stato; a tal proposito, mi sembra interessante riportare l'analisi dei due personaggi fatta da Muhammad Enan:

«They [Ibn Ḥaldūn ed Ibn Ḥaṭīb] were both the greatest masters of thought and letters of their age and country.

Each of them was an outstanding personality in the events of his age with which he was closely connected, taking part in them, oscillating between triumph and adversity. Each of them was minister, something dictator and sometimes adviser to the princes of his age, working for them or against them.

Ibn Ḥaldūn occupied in the states of North Africa the same position as Ibn Ḥaṭīb in Andalusia. He was in North Africa the foremost thinker and writer, as Ibn Ḥaṭīb was in Andalusia.

¹¹⁰ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 48-49.

¹¹¹ «Hélas, ennemis et intrigants, représentant au vizir Ibn Ḥaṭīb les faveurs dont je jouissais auprès du sultan, parvinrent à exciter contre moi les démons de sa jalousie. Il changea d'attitude à mon égard. Je subodorai son irritation, et je la redoutai à cause de sa mainmise absolue sur l'État», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 92-93.

Both were united by ties of friendship and loyalty, but afterwards disunited by jealousy and rivalry. Yet each of them had the greatest respect for the other and appreciation of his talent and qualities»¹¹².

Ibn Ḥaldūn capì che era giunto per lui il momento di lasciare la Spagna, sia per la propria sicurezza personale, sia per non guastare ulteriormente i rapporti col visir, e si adoperò quindi per lasciare Granada senza scontrarsi con l'andaluso, con il quale voleva mantenere l'amicizia.

L'occasione giunse con una lettera inviatagli dal vecchio amico Abū 'Abd Allāh, conosciuto a Fez, che era riuscito a riappropriarsi della città di Biḡāya e proponeva al tunisino di raggiungerlo in veste di visir. Ottenuto a fatica il permesso di Muḥammad V, che preferiva tenerlo presso di sé, Ibn Ḥaldūn riuscì infine a partire con la famiglia, diretto nuovamente verso il Nord Africa¹¹³. 'Abd al-Raḥmān non menzionò al sovrano i suoi timori nei confronti del visir, e riuscì in questo modo a mantenere saldo quel legame di rispetto reciproco che, col tempo, riuscì a prevalere sulle gelosie di quel periodo andaluso, infatti:

«Each of them wrote the biography of the other, and spoke of him most highly. In his biography of Ibn Ḥaṭīb, Ibn Ḥaldūn says that he was unsurpassed in verse and prose and filled the state with his odes, and his fame extended very far. He then speaks of the excellent style of the royal letters he wrote, and admired his administrative talents. Ibn Ḥaṭīb, in his biography of Ibn Ḥaldūn, says that he was a man of great virtue, brilliant qualities, highly respectable, most bashful of ancient glory, very dignified, resolute, revolting against any humiliation, stubborn, courageous, aspiring to the highest posts, favoured by fortune, versed in many branches of science and literature, with versatile qualities, precise in research, of great common-sense, etc.

This respect of the two men for each other is further shown by their mutual correspondence»¹¹⁴.

¹¹² M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 31.

¹¹³ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 74.

¹¹⁴ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 31-32.

2.6 Ritorno in Nord Africa

La vicenda di Biğāya

Biğāya, in cui Ibn Ḥaldūn giunse nel 1365, era un importante centro commerciale che ospitava una popolazione mista, tra cui si trovavano abitanti della Kabylia, andalusi, orientali e anche dei cristiani. Dal punto di vista politico essa era autonoma rispetto alle due più grandi formazioni statali nei Merinidi e degli Ḥafṣidi, ma nel periodo di permanenza di Ibn Ḥaldūn gravitava nell'orbita di Tunisi, essendo governata dall'Ḥafṣide Abū 'Abd Allāh, tornato al potere nel 1364 dopo un lungo esilio a Fez.. Giunto nella città, Ibn Ḥaldūn fu accolto con i soliti grandi onori - «e quando arrivai in presenza del sultano, egli pronunciò le formule di saluto e di protezione, poi mi ha offerto una veste d'onore»¹¹⁵ - e venne investito della carica di ciambellano, un ruolo molto importante nella scala gerarchica della corte¹¹⁶: «dotato di pieni poteri, misi del mio meglio per dirigere gli affari e per consolidare l'autorità del sovrano»¹¹⁷.

Ma la città si trovò presto con diversi problemi da affrontare: dal punto di vista degli affari interni, il nuovo emiro Abū 'Abd Allāh si dimostrò essere un duro governante, vendicandosi con gli antichi oppositori e inimicandosi il popolo con le sue maniere repressive; dal punto di vista degli affari esterni l'emiro di Costantina e cugino di Abū 'Abd Allāh, Abū l-'Abbās, rappresentava un pericolo a causa della sua ambizione. La contesa tra i due cugini ed emiri si focalizzava in parte sul tentativo di entrambi di controllare delle tribù arabe locali, presso le quali Ibn Ḥaldūn fu mandato diverse volte come emissario¹¹⁸. La situazione degenerò in fretta: dopo un breve conflitto contro la Tlemcen abdalwadide, Abū 'Abd Allāh si apprestò ad affrontare il cugino, dando inizio ad una guerra che fu combattuta principalmente sulle terre delle tribù oggetto della contesa;

¹¹⁵ «Et lorsque j'arrivai en présence du sultan, il prononça les formules de salut et de protection, puis il m'offrit robe d'honneur», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 97-98.

¹¹⁶ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 74-75; Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 49-51.

¹¹⁷ «Doté des pleins pouvoirs, je m'employai de mon mieux à diriger les affaires et à consolider l'autorité du souverain», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 98.

¹¹⁸ Spesso chiamati in soccorso dai governanti del Maghreb, i loro capi ricercavano il consiglio di un esperto politico come Ibn Ḥaldūn, ben informato e capace di indirizzare i loro aiuti verso la parte vincente, che li avrebbe riccamente ricompensati. La conoscenza personale delle virtù e dei difetti di queste tribù arabe sono alla base delle considerazioni di Ibn Ḥaldūn nei capitoli della *Muqaddima* sui nomadi, dei quali a volte è un ammiratore, a volte un detrattore; si veda G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 36.

l'emiro di Biḡāya ebbe la peggio nella battaglia e, abbandonato dai mercenari tribali e dal popolo della città, risultò infine sconfitto e ucciso dal cugino, che entrò vittorioso e ben accolto tra le mura di Biḡāya. In questo contesto, ad Ibn Ḥaldūn fu chiesto di reggere la città e di fungere da reggente del giovane erede di Abū 'Abd Allāh, ma egli seppe come suo solito cogliere l'opportunità di porsi dalla parte vincente consegnando formalmente Biḡāya ad Abū l-'Abbās¹¹⁹:

«Mi trovavo sulla casbah nel palazzo del sultano, al momento in cui mi giunsero le novità [della morte di Abū 'Abd Allāh e della presa della città da parte di Abū l-'Abbās]. Un gruppo d'abitanti mi chiese di prendere la direzione degli affari e di proclamare uno dei figli di Abū 'Abd Allāh. Io respinsi la proposta e uscii per rispondere ad Abū l-'Abbās, che mi ricevette con benvolenza, e a cui rimisi la città»¹²⁰.

La facilità con cui Ibn Ḥaldūn passava da un signore all'altro non venne sottovalutata da Abū l-'Abbās, che non impiegò molto tempo a rendersi conto che il ciambellano già tramava contro di lui in favore del sultano di Tlemcen Abū Ḥammū; Ibn Ḥaldūn riuscì a sfuggire all'arresto rifugiandosi presso alcune popolazioni arabe dell'entroterra, mentre il fratello Yaḥyā non fu altrettanto fortunato: i suoi beni vennero confiscati e lui finì in carcere¹²¹.

Ibn Ḥaldūn l'opportunista

Gli avvenimenti di cui si è finora parlato svelano alcuni lati del carattere di Ibn Ḥaldūn: sempre attento al proprio interesse, egli mirava continuamente a migliorare la propria posizione, tramando e complottando contro i suoi signori, nei confronti dei quali dimostrò sempre ben poca lealtà e gratitudine. Nella maggior parte delle occasioni di crisi, da lui causate o no, egli seppe sempre cavarsela senza troppe ripercussioni, mantenendo i propri beni e la propria posizione, per poi tornare spregiudicatamente a tessere intrighi. Nella sua autobiografia diverse volte egli si dichiarò rammaricato di come si sono svolte le

¹¹⁹ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 51-52.

¹²⁰ «Je me trouvais à la casbah, dans les palais du sultan, au moment où me parvirent les nouvelles. Un groupe d'habitants me demanda de prendre la direction des affaires et de proclamer un des enfants d'Abū 'Abd Allāh. Je repoussai la proposition et sortis au-devant d'Abū l-'Abbās qui me reçut avec bienveillance et à qui je remis la ville», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 99.

¹²¹ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 36.

vicende, mentre talvolta si presenta addirittura come vittima innocente dei pettegolezzi di “male lingue” presenti nelle corti del Nord Africa e di Granada, gelose del suo successo e desiderose di allontanarlo dai vari sovrani sotto i quali prestò servizio. Sicuramente la questione delle invidie non è da sottovalutare, considerando anche la vicenda svoltasi a Granada con Ibn Ḥaṭīb, ma si può tranquillamente affermare che il principale interesse di Ibn Ḥaldūn fosse la propria posizione, e che pur di conservarla egli fosse pronto a tradire e a mettere da parte qualsiasi riserva morale¹²².

La vicenda di Biḡāya fu uno di quei momenti nella vita del nostro autore in cui egli pagò per i propri intrighi e voltafaccia, avendo perso le proprietà e i beni e trovandosi costretto a rifugiarsi presso le tribù arabe per tenersi lontano dalle città del potere. Alla richiesta di Abū Ḥammū di raggiungerlo a Tlemcen, Ibn Ḥaldūn preferì rimanere nell'ombra e mandare al sultano il fratello Yaḥyā, che aveva ottenuto la libertà. Per un periodo quindi egli sostituì la vita di intrighi nelle corti con una permanenza presso le tribù arabe, dove poteva godere di una relativa pace che gli permise di proseguire gli studi e le ricerche, senza però perdere contatto con gli eventi: egli stringeva alleanze, si occupava di tributi, e poteva continuare ad influenzare le sorti delle dinastie svolgendo un importante ruolo di intermediario. Quando nel 1370 accettò di tornare a Tlemcen una guerra tra i Merinidi e il sultano abdalwadide portò alla sconfitta e alla fuga di quest'ultimo e al tentativo di Ibn Ḥaldūn di andarsene dall'Africa; egli non riuscì però ad imbarcarsi per la Spagna come previsto e, intercettato da una delegazione merinide, venne condotto a Fez¹²³.

Di nuovo a Fez e l'incontro con l'amico Ibn Ḥaṭīb

Portato al cospetto del sultano ‘Abd al-‘Azīz, che lo accusa di aver abbandonato e tradito la dinastia, egli si difese dicendo di essere stato costretto a lasciare Fez per salvare la propria vita, minacciata dal visir ‘Umar ibn ‘Abd Allāh; la bugia lo salvò e gli permise di mettersi al servizio del sovrano merinide nella veste di ambasciatore presso le tribù arabe. Tornando a Fez dopo uno di questi avventurosi e rischiosi viaggi Ibn Ḥaldūn incontrò il vecchio amico Ibn Ḥaṭīb, costretto a lasciare Granada per contrasti con il sovrano Muḥammad V.

¹²² M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 39-40.

¹²³ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 53-54.

Dopo le vicende di Granada i due personaggi avevano mantenuto la propria amicizia attraverso un intenso rapporto epistolare, del quale è possibile leggere alcuni esemplari nell'autobiografia del tunisino¹²⁴. Nelle lettere che l'andaluso inviava ad Ibn Ḥaldūn si legge dell'invidia che il ministro più anziano provava nei confronti del più giovane, all'epoca risiedente a Biskra e protetto dal signore della città, Ibn Muznī¹²⁵, mentre la situazione a Granada non era favorevole ad Ibn Ḥaṭīb, che era stato estromesso dal potere e dalle grazie del sovrano dall'ambizioso Ibn Zamrak¹²⁶.

I due amici si ritrovarono così a Fez, che cadde però dopo poco tempo nelle mani di un merinide legato a Muḥammad V, Abū l-'Abbās, il quale fece arrestare e uccidere Ibn Ḥaṭīb accusandolo di essere un eretico a causa di alcuni scritti blasfemi a lui attribuiti. La stessa posizione di Ibn Ḥaldūn, che aveva difeso l'amico fino all'ultimo momento, si fece pericolosa, tanto che viene salvato dalla prigione solo grazie all'aiuto dell'amico Wanazmār ibn 'Arīf, importante capo arabo molto influente nella corte merinide. Quest'ultimo ottenne che Ibn Ḥaldūn potesse salpare per Granada, dove si sperava che sarebbe stato accolto in nome dei vecchi tempi.

Spagna, Tlemcen e Qal'at Ibn Salāma

Le speranze risultarono vane¹²⁷: poco dopo essere sbarcato in Spagna, nel 1375, Ibn Ḥaldūn venne preso e rimandato in Nord Africa, ad Ḥunayn presso Tlemcen, dove si voleva che subisse la vendetta di Abū Ḥammū. Di nuovo però il tunisino fu salvato dall'amico Wanazmār ibn 'Arīf che si trovava alla corte abdalwadide; Ibn Ḥaldūn giurò di servire Abū Ḥammū tornando a fungere da intermediario con i nomadi, ma appena fuori da Tlemcen scappò e si rifugiò nella fortezza di Wanazmār, dove venne raggiunto dalla

¹²⁴ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 37.

¹²⁵ Ibn Ḥaldūn e la famiglia dimorarono diverso tempo presso Biskra, sia mentre egli lavorava per gli Abdalwadidi, sia nel periodo successivo in cui serviva 'Abd al-'Azīz. Nella cittadina Ibn Ḥaldūn godeva della protezione dei Banū Muznī. La fine della permanenza a Biskra fu dettata dalla gelosia di Ibn Muznī, che non vedeva di buon occhio l'influenza che lo storico esercitava sulle tribù, M. Brett, *Ibn Khaldun and the dynastic approach to local history: the case of Biskra*, in "Al-Qantara: revista de estudios arabes", vol. 12, fasc. 1 (1991), pp. 157-180.

¹²⁶ Le notizie dell'estromissione di Ibn Ḥaṭīb giunsero ad Ibn Ḥaldūn attraverso le stesse parole dell'amico contenute nelle lettere che i due personaggi si inviavano frequentemente; si veda A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 78-80; Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 104-106 e 120-24.

¹²⁷ Muḥammad V non fu ovviamente molto entusiasta di scoprire che Ibn Ḥaldūn aveva aiutato Ibn Ḥaṭīb, il visir ripudiato e allontanato da lui stesso; si veda M.R. Menocal, "Dignitari stranieri alle corti di Castiglia", op. cit., pp. 219-220.

famiglia. Di nuovo il fratello Yahyā ebbe meno fortuna, perché rimanendo a Tlemcen al servizio del sultano andò incontro alla morte, ordinata dallo stesso Abū Ḥammū¹²⁸.

2.7 Ritiro e lavoro letterario. Il ritorno a Tunisi

Verso la Muqaddima: prime riflessioni storiche

Stanco dell'insicurezza della vita politica e desideroso di occuparsi nuovamente dei suoi studi, Ibn Ḥaldūn trascorse diversi anni - dal 1375 al 137 - nella fortezza-convento di Qal'at Ibn Salāma, di proprietà della tribù degli Awlad 'Arif; di quel periodo di ritiro, Ibn Ḥaldūn scrisse:

«Vi risiedetti per quattro anni, abbandonando il mondo e tutte le sue preoccupazioni. Fu là che iniziai la redazione della mia opera e dove ho concluso l'Introduzione (*al-Muqaddima*); l'ho progettata secondo un piano originale che mi è stato ispirato nella solitudine di quel ritiro: il mio spirito venne scosso da un torrente di moti e di idee, che lascia decantare e morire per raccoglierne poi tutto il midollo»¹²⁹.

In quel periodo di ritiro Ibn Ḥaldūn dedicò a cercare capire quali fossero le cause del fallimento della propria carriera politica e della misera fine dei progetti di sovrani come Abū al-Ḥasan e Abū 'Inān. Egli comprese che la rovina sua e dei vari sultani non era solo sfortuna personale, ma era espressione della generale instabilità del Nord Africa negli ultimi decenni; da questa considerazione egli partì per indagare sui motivi di tali difficoltà che sembravano bloccare qualsiasi sviluppo unitario della regione a cui lui apparteneva¹³⁰.

Iniziò così la costruzione della sua teoria della storia, la "nuova scienza", che indaga sulle radici di ogni fenomeno storico per conoscere la condizione sociale dell'uomo nel passato, e poter prevedere quale sarà il suo futuro. Nella Qal'at Ibn Salāma riuscì a scrivere quasi tutta l'*Introduzione* alla sua opera e una parte della storia dei Berberi del *Kitāb al-ibar*.

¹²⁸ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 38.

¹²⁹ «J'y résidai pendant quatre ans, délaissant le monde et toutes ses préoccupations. C'est là que je commençai la rédaction de mon ouvrage et que j'en achevai l'Introduction (*al-Muqaddima*); je conçus celle-ci selon un plan original qui me fut inspiré dans la solitude de cette retraite: mon esprit fut pris sous un torrent de mots et d'idées que je laissai décanter et mûrir pour en recueillir toute la moelle», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 142.

¹³⁰ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 59-60.

Nella sua opera lo storico tunisino mise a frutto le conoscenze e l'esperienza maturata negli anni, che risultarono indispensabili anche in questo frangente in quanto

«Ibn Ḥaldūn certainly had a mass of information at his disposal. During his travels through the Muslim west, he had taken every opportunity of meeting scientists and men of erudition, sometimes even breaking off a political intrigue to pursue a philosophical discussion. He had consulted the great libraries of Tunis, Fez, Spain, Tlemcen and Bougie¹³¹. But above all he had been involved in major political events for more than twenty years, either as an observer or as a participant. The positions he had held had brought him into contact with kings, viziers and great military leaders. He had lived in palaces and cities, but he had also experienced the harsh life of the *bled*»¹³².

Ibn Ḥaldūn aveva passato un quarto di secolo nelle città più importanti del Nord Africa e dell'Andalusia, studiandone gli affari e le istituzioni, o esaminando i libri e i documenti delle biblioteche, ma non solo: egli non si tirò indietro neppure nell'avventurarsi nelle terre più selvagge e nel deserto, dove si mischiò alle tribù arabe e berbere, delle quali studiò il modo di vivere e le tradizioni¹³³. Possedeva quindi una conoscenza globale e approfondita della storia e della politica del Nord Africa, che gli permise di capire che «[...] the attitude of kings, the vicissitudes of politics, the destiny of states, living conditions in the countryside, famines, etc. were not isolated problems, but parts of a greater whole»¹³⁴.

Il ritorno a Tunisi

Il periodo di ritiro e riflessione fu interrotto da Ibn Ḥaldūn dopo la guarigione da una febbre da cui si salvò «per grazia divina»¹³⁵, che gli fece sentire il desiderio di rivedere Tunisi, dove avrebbe potuto tornare nella vecchia casa di famiglia e ritrovare i suoi parenti. Questa nostalgia per gli affetti e la città natale è naturale, considerando che dopo aver lasciato capitale ḥafside seguendo la propria ambizione giovanile egli era sì riuscito a

¹³¹ Bougie è la cittadina di Biḡāya.

¹³² Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 61. Con il termine *bled* l'autore si riferisce alle zone extra-urbane, che potevano essere sottoposte per tassazione alla città oppure fuori dal controllo del centro.

¹³³ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 51.

¹³⁴ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 61.

¹³⁵ «[...] par la faveur divine», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 143.

trovare gloria e avventure, ma non aveva avuto più modo di tornare nella casa natia. Nel momento della malattia, quando anche il suo animo si era stancato di intrighi, gli sorse il desiderio di vedere di nuovo Tunisi, patria della sua famiglia e delle tombe dei suoi avi. Chiese quindi il perdono del sultano Abū l-‘Abbās, che aveva abbandonato tredici anni prima a Biḡāya, e ottenne la possibilità di rientrare in città con la famiglia.

A Tunisi, dove entrò nel 1378, ebbe la possibilità di consultare i documenti conservati nelle biblioteche cittadine, che gli servirono per la correzione della sua opera, di cui donò una copia al sultano. Iniziò inoltre a tenere lezioni, durante le quali esprimeva talvolta opinioni poco consone rispetto alla filosofia tradizionale suscitando l’opposizione di Muḥammad ibn ‘Arāfa, imām della Grande Moschea e vecchio compagno di studi di Ibn Ḥaldūn, invidioso del suo talento e della posizione confidenziale che questi ricopriva presso il sultano. L’imām tentò di screditare Ibn Ḥaldūn agli occhi del sovrano con delle calunnie e accuse di eresia, paventando intrighi e complotti gestiti dal tunisino che miravano a destabilizzare Abū l-‘Abbās. Il sovrano dal canto suo non credette alle parole di Ibn ‘Arāfa, ma decise di portare con se Ibn Ḥaldūn in una spedizione militare diretta a reprimere un emiro ribelle, sottraendo lo storico ai suoi studi¹³⁶.

L’abbandono di Tunisi e il viaggio in Oriente

Col rientro a Tunisi Ibn Ḥaldūn si rese conto che la sua sicurezza non poteva più essere garantita, e per non rischiare di venire coinvolto in una congiura di palazzo o di essere portato di nuovo in battaglia dal sultano, si recò «al palazzo del sultano, e supplicai quest’ultimo di donarmi il permesso di recarmi a La Mecca, affinché potessi compiere l’obbligo del pellegrinaggio»¹³⁷.

Ricevuto il permesso del sultano di assentarsi temporaneamente per l’oblio dello *hajj*, Ibn Ḥaldūn si apprestò a sistemare i suoi affari e a salutare la città natale: non aveva infatti nessuna intenzione né di compiere il pellegrinaggio né di tornare presso il sovrano ḥafside; si sa infatti, per sua stessa ammissione, che quello del viaggio alla Mecca era stato solo un pretesto per scappare dal servizio del sovrano e ricreare la propria fortuna in lidi più favorevoli¹³⁸. È noto inoltre che egli non fu l’unico ad adottare questo stratagemma;

¹³⁶ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 39.

¹³⁷ «[...] vers le palais du sultan et suppliai ce dernier de me donner la permission de me rendre à La Mecque, afin de m’acquitter de l’obligation de pèlerinage» Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p.147.

¹³⁸ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 57.

pare infatti fosse pratica comune dei dignitari di corte, stanchi di servire il padrone o timorosi di perdere il suo sostegno, affermare di voler compiere il pellegrinaggio, per poi invece recarsi in un'altra città a lavorare per una dinastia diversa. Ibn Ḥaldūn nella sua *Muqaddima* delinea brevemente questa situazione:

«Si deve sapere che è difficile e impossibile sfuggire da una vita [di impegni] ufficiali dopo esservi entrati. [...] Se la persona che intende sfuggire è un [membro] del più intimo circolo e dell'ambiente del sovrano o uno dei dignitari della sua dinastia, egli raramente ottiene la possibilità di fare ciò. La ragione è, in primo luogo, che i governanti considerano la loro gente e la loro cerchia e, in verità, tutti i loro soggetti come degli schiavi di famiglia con i loro propri pensieri e sentimenti. Perciò, loro non sono disposti a perdere i legami di servitù che trattengono queste persone. Loro vogliono evitare la possibilità che qualcuno all'esterno possa giungere a conoscere i loro segreti e le loro condizioni attraverso tali persone, e sono contrari al lasciar loro diventare servi di altri. [...] Al secondo posto, anche se i governanti fossero così disponibili nel perdere i vincoli di una persona che volesse scappare dal loro controllo, la loro gentilezza non si estenderebbe nel lasciargli le sue proprietà. Essi considerano questa come parte della loro stessa ricchezza – nello stesso modo in cui il possessore [della proprietà] era appartenuto alla loro dinastia – dato che essa era stata ottenuta solo attraverso la dinastia e sotto l'ombra della sua autorità. Perciò, loro sono ansiosi di prendere la proprietà e di mantenerla così com'è, come qualcosa di appartenente alla dinastia che loro sono autorizzati ad usare. Oltretutto, ipotizzando che egli (la persona che si svincola da un legame di obbedienza) se ne vada con le sue proprietà in qualche altra regione, cosa che accade in rari casi, egli non può ritenersi salvo nemmeno là, perché gli occhi dei governanti di quella regione cadono su di lui e lo deprivano delle sue proprietà attraverso minacce indirette e intimidazioni o mediante la forza. Essi considerano le sue proprietà come delle entrate o una proprietà del governo che possono essere spese nell'interesse pubblico»¹³⁹.

¹³⁹ « It should be known that it is difficult and impossible to escape (from official life) after having once been in it. [...] If the person who intends to escape is one of the ruler's inner circle and entourage or one of the dignitaries in his dynasty, he rarely is given the opportunity to do so. The reason is, in the first place, that rulers consider their people and entourage and, indeed, all their subjects as slaves familiar with their thoughts and sentiments. Therefore, they are not disposed to loosen the bonds of servitude binding those persons. They 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 servant of others. [...] In the second place, even if rulers were kind enough to loosen the bonds (of a person who intended to escape from their control), their kindness would not extend to leaving his property alone. They consider it part of

Questa sezione, tratta da un paragrafo contenuto nel capitolo dedicato alle dinastie e all'autorità regale, presenta in modo chiaro quali fossero le opzioni degli uomini di corte che volevano cambiare la propria fedeltà o semplicemente ritirarsi dal mondo spietato della politica, almeno secondo l'opinione del nostro storico.

Fu così che nell'ottobre del 1382, accompagnato al porto da uno stuolo di notabili, amici e studenti egli salpò per l'ultima volta da Tunisi, diretto ad Alessandria d'Egitto¹⁴⁰.

2.8 In Egitto

Dopo essere sbarcato ad Alessandria nel dicembre del 1382, Ibn Ḥaldūn si diresse al Cairo, allora una delle più grandi e dinamiche città del Mediterraneo, come lo stesso tunisino riportò nella propria autobiografia:

«Il Cairo : metropoli del mondo, giardino dell'universo, luogo di riunione dei popoli, formicaio umano, alto luogo dell'Islam, seggio del Potere. Innumerevoli palazzi si elevano; dappertutto fioriscono scuole e *ḥānaqāh*¹⁴¹, e come astri risplendenti brillano i sapienti. La città si estende lungo il corso del Nilo – riva del paradiso, ricettacolo delle acque del cielo, le cui onde placano la sete degli uomini, procurano loro abbondanza e ricchezza. Ho attraversato le sue vie: le folle si ammassano, i mercati straripano di ogni sorta di bene»¹⁴².

their own wealth - in the same way that its owner has been part of their dynasty - in as much as it was obtained only through the dynasty and under the shadow of its authority. Therefore, they are most eager to take his property and to let it remain as it is, as something belonging to the dynasty that they (are entitled to) use.

Furthermore, assuming that he gets away with his property to some other region, which happens in very rare cases, (he is not safe there either, because) the eyes of the rulers in that region fall on him, and they deprive him of (his property) by indirect threats and intimidation or by open force. They consider (his property) as revenue or as government property, which should be spent in the public interest», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 236-237.

¹⁴⁰ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 57.

¹⁴¹ La *ḥānaqāh* è una struttura eretta per ospitare una confraternita sufi, E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London, Williams & Norgate, 1863, p. 818.

¹⁴² «Le Caire: métropole du monde, jardin de l'univers, lieu de rassemblement des nations, fourmière humaine, haut lieu de l'Islam, siège du Pouvoir. Des palais sans nombre s'y élèvent; partout y fleurissent medersas et *ḥānaqāh*; comme les astres éclatants, y brillent les savants. La ville s'étend sur les bords du Nil – rivière du paradis, réceptacle des eaux du ciel, dont les flots étanchent la soif des hommes, leur procurent abondance et richesse. J'ai traversé ses rues: les foules s'y pressent, les marchés y regorgent de toutes sortes de biens», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 148-49.

La prosperità e la magnificenza del Cairo, grande centro culturale ed economico, erano conosciute fino nel Maghreb e Ibn Ḥaldūn ne aveva già sentito parlare, ma al suo ingresso nella città venne quasi sopraffatto dalla sua ricchezza, come possiamo leggere nelle righe sopra citate dell'autobiografia¹⁴³.

L'insegnamento e la prima nomina come qāḍī

Poco dopo il suo arrivo al Cairo lo storico maghrebino aveva già trovato un posto di insegnante nella prestigiosa moschea al-Azhar, dove impartiva lezioni di diritto malikita e di *ḥadīth*, ma spiegava anche le proprie teorie sulla società, sulla sovranità e sulla storia, stessi argomenti che trovavano posto nella sua *Muqaddima*.

Nel frattempo il nostro strinse amicizia con Alṭunbughā al-Ġūbānī, un importante membro della corte mamelucca che lo introdusse al sultano Barqūq, il quale accolse Ibn Ḥaldūn come amico e come protetto; ben presto il sovrano mostrò il proprio apprezzamento nei confronti del tunisino assegnandogli il posto di *qāḍī al-quḍāt malikita*¹⁴⁴, ruolo che faceva di lui una delle principali personalità della città egiziana¹⁴⁵.

Nello svolgere la sua nuova mansione egli si comportò a suo dire con correttezza e imparzialità, applicando rigorosamente le norme giuridiche malikite, talvolta ricevendo rimproveri per quella che veniva definita poca elasticità; dal suo punto di vista gli altri giudici erano corrotti o poco preparati, troppo indulgenti nei confronti dei potenti e poco attenti a rispettare le leggi. Egli si pose come il paladino della giustizia e della rettitudine, in un ambiente dove si moltiplicavano i giuristi che ritenevano di poter fornire responsi e dove regnava una burocrazia corrotta, e le critiche che gli venivano mosse erano secondo lui solo calunnie e frutto di maldicenze. In tutto questo marasma di accuse e difese tra Ibn Ḥaldūn e i notabili e i giudici della città, una terribile notizia giunse al maghrebino: la nave che trasportava la sua famiglia - che era rimasta a Tunisi e si era da poco imbarcata per raggiungerlo - era naufragata al largo delle coste egiziane portando con sé moglie e figli del novello *qāḍī*. Nella sua autobiografia egli ricorda così la triste novella:

¹⁴³ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt. His public functions and his historical research (1382-1406)*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1967, pp. 15-19.

¹⁴⁴ Cioè "Gran cadi malikita", il supremo giudice nella città del Cairo per la scuola giuridica malikita.

¹⁴⁵ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 63-68.

«La sorte si è accanita contro di me: nello stesso periodo [dei problemi legati al ruolo di *qādī*], la nave che trasportava la mia famiglia e i miei figli fu inghiottita da una tempesta e, con essa, tutti i miei beni, la mia compagna, la mia progenie. Il mio dolore e la mia afflizione erano estremi. Sorse di nuovo in me il desiderio di rinunciare al mondo»¹⁴⁶.

Sommerso dal dolore e disilluso, egli rassegnò le dimissioni dal posto di *qādī* (o forse il sovrano, stanco di sentire lamentele contro di lui, lo licenziò) e per tre anni si dedicò solo allo studio e all'insegnamento, passando da una scuola all'altra¹⁴⁷.

Ibn Ḥaldūn, il consigliere per il Maghreb

Per tutto il periodo che rimase in Egitto, anche negli anni più cupi, Ibn Ḥaldūn continuò a mantenere contatti con le varie personalità da lui conosciute in Maghreb e in Ifrīqiya, cosa che gli permise di rimanere sempre aggiornato sulle vicende di quei territori. Tale stretto legame dello storico col suo passato maghrebino non rimase celato a Barqūq, infatti molto probabilmente

«The unswerving and favorable support which the Sultan accorded to Ibn Khaldūn was motivated not only by the Sultan's usual patronage of scholars but, in this case, also by his desire to avail himself of Ibn Khaldūn's diplomatic skill, qualifications and manifold connections with the ruling class of the Maghreb»¹⁴⁸.

Oltre ai ruoli di professore e di giudice l'Egitto riservò ad Ibn Ḥaldūn anche la possibilità di mettere al servizio del sovrano le sue vaste conoscenze divenendo una sorta di consigliere per le questioni dell'Africa nord-occidentale:

«Ibn Khaldūn thus became virtually the “Maghribī Consul” for Barqūq, the interpreter and mediator between the Maghrib in the East and Mamlūk Egypt in the West. He functioned as an advisor to Barqūq in all matters pertaining to Maghribī affairs and

¹⁴⁶ «Le sort s'acharna contre moi: à la même époque le navire remenant du Maghreb ma famille et mes enfants fut englouti dans une tempête et, avec lui, tous mes biens, ma compagne, et ma progéniture. Mon malheur et mon affliction furent extrêmes. Je sentis de nouveau en moi le désir de renoncer au monde», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 158.

¹⁴⁷ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 26-29; A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 98-101.

¹⁴⁸ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., p. 24.

particularly to Maghribī visitors to Cairo, and thus strengthened further the connections between Fez and Cairo. Ibn Ḥaldūn seemed to have been very conscious of this diplomatic service that he could render to Barqūq (and later also to Faraj) as the link, the mediator, between East and West, Egypt and the Maghrib, and affirmed that he gained in all this a good reputation because he succeeded in establishing a good and permanent relationship between the two rulers»¹⁴⁹.

Se il mantenimento dei rapporti con i conoscenti maghrebini servì ad Ibn Ḥaldūn nel suo ruolo ufficioso di consigliere, d'altra parte il suo attaccamento alla cultura maghrebina – come il fatto di non voler rinunciare all'abbigliamento tradizionale dell'ovest e accettare quello dell'Egitto – gli creò diverse difficoltà nel farsi accettare dalla società cairota. La sua volontà di distinguersi come straniero ebbe così diverse ripercussioni, positive e non, sulla sua vita al Cairo.

Dai pellegrinaggi alla Mecca al secondo mandato come qāḍī

«Tre anni erano passati dalla mia destituzione. Ero allora risoluto a compiere l'obbligo del pellegrinaggio; andai così a prendere congedo dal sultano e dagli emiri»¹⁵⁰.

Due furono i pellegrinaggi che Ibn Ḥaldūn compì nel giro di poco tempo: il primo nel 1387, del quale si fa riferimento nella citazione, e il secondo nel 1389. Tornato rinfrancato dai pellegrinaggi alle città sante di Mecca e Medina, Ibn Ḥaldūn recuperò il proprio ruolo di insegnante presso diverse istituzioni scolastiche e venne chiamato a dirigere uno dei centri sufi più importanti d'Egitto, la *ḥānaqāh* Baybars, incarico che gli permetteva di gestire beni *waqf*¹⁵¹ e aumentare il proprio prestigio e la propria ricchezza¹⁵².

La sorte di Ibn Ḥaldūn stava però di nuovo per cambiare: quando nel 1389 Barqūq venne momentaneamente estromesso dal trono il tunisino commise l'errore di partecipare ad alcune assemblee indette dagli usurpatori e di firmare un documento che dichiarava

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp. 24-25.

¹⁵⁰ «Trois années s'écoulerent après ma destitution. Ayant alors résolu d'accomplir l'obligation de pèlerinage; j'allai prendre congé du sultan et des émirs», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 159.

¹⁵¹ Sing. *waqf*, plu. *awqāf* o *wuqūf*, erano fondazioni pie che raccoglievano le offerte fatte dai singoli privati e usavano il denaro per garantire alla popolazione la fruizione dei servizi basilari; i beni dei *waqf* erano inalienabili, G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, op. cit., pp. 318-323.

¹⁵² A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 102-103.

l'illegittimità del diritto al trono del sultano deposto. La ribellione ebbe però vita breve e il sultano mameluco tornò al potere all'inizio del 1390, con l'intenzione di premiare coloro che erano rimasti al suo fianco anche nella sventura. Gli fu presto chiaro che l'uomo da lui così bene accolto e sostenuto aveva senza problemi rinunciato alla sua fedeltà pur di mantenere la propria carica nella *ḥānaqāh* Baybars; a nulla servirono le suppliche di Ibn Ḥaldūn, che giurava di esser stato costretto a firmare con la forza e che quelli che affermavano il contrario erano solo dei bugiardi: venne estromesso dal suo incarico, e per dieci anni non ricoprì più nessuna carica ufficiale¹⁵³. Lui stesso descrisse la propria situazione nell'autobiografia:

«Egli [Barqūq] non volle accettare le nostre scuse, ci rimproverò, e fu particolarmente severo nei miei confronti. [...] Dopo essere stato rimosso [dalla direzione della *ḥānaqāh*], feci recapitare ad al-Ġūbānī un poema di scuse in modo che lui lo mostrasse al sultano. Egli non se ne interessò minimamente. E, dopo qualche tempo, caddi in disgrazia. Più non rientrai nei favori del sovrano e più, come in passato, godetti della sua bontà»¹⁵⁴.

Solo nel 1399, un mese prima della morte di Barqūq, il sultano lo nominò per la seconda volta *qāḍī al-quḍāt* malikita, carica che venne confermata dal figlio e successore di Barqūq, al-Nāṣir Faraġ. La sua funzione di qāḍī lo portò per un breve tempo a Damasco e nel viaggio di ritorno al Cairo ne approfittò per visitare la Terrasanta cristiana, cioè Gerusalemme, Betlemme ed Hebron.

Tornato al Cairo, si presentarono le stesse problematiche e critiche che avevano investito Ibn Khaldun durante il suo primo mandato di qāḍī, tanto che il nuovo sultano, pressato dalle richieste, si trovò costretto a licenziarlo già nel 1400¹⁵⁵.

Ciò nonostante, in tutti quegli anni egli continuò ad occuparsi di mantenere i contatti con l'ovest e gestì uno scambio di regali tra il Cairo (che inviava profumi, stoffe ed archi) e

¹⁵³ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 34-36.

¹⁵⁴ «Il [Barqūq] ne voulut point accepter nos excuses, nous fit des réprimandes, et fut particulièrement sévère à mon égard. [...] Après avoir été écarté [dalla direzione della *ḥānaqāh*], je fis remettre à al-Ġūbānī un poème d'excuse pout qu'il le montrât au sultan. Celui-ci ne s'y intéressa guère. Et, pendant quelque temps, je restai en disgrâce. Plus je rentrai dans les faveurs du souverain et plus, comme par le passé, jouir de ses bontés», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 204.

¹⁵⁵ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 39-41.

le città occidentali di Tunisi, Tlemcen e Fez, da cui provenivano cavalli puro sangue, tessuti, cuoio e spade¹⁵⁶.

A Damasco

Timūr ibn Taraghaj, da noi conosciuto come Tamerlano, era un capo tartaro che era riuscito a riunificare i territori inizialmente conquistati da Gengis Khan e i suoi discendenti, arrivando ad occupare la Persia nel 1380; gli ambasciatori che egli inviò al Cairo furono fatti uccidere da Barqūq, che sottovalutò la pericolosità dell'orientale¹⁵⁷. Dopo un intervallo di tempo che vide Tamerlano costretto a tornare in India a sedare una rivolta, egli si rimise in marcia verso la Siria, dove nell'inverno del 1400 occupò e distrusse la cittadella di Aleppo, rimanendovi poco più di un mese, per poi dirigersi verso Damasco¹⁵⁸.

Il sultano mamelucco al-Nāṣir Farağ partì dal Cairo diretto a Damasco alla testa di un grande esercito portando con se anche Ibn Ḥaldūn, contando probabilmente sulle sue conoscenze della storia dei tartari e sulle sue doti diplomatiche; l'armata arrivò a Damasco a fine dicembre, ma ad inizio gennaio il sovrano fu costretto a tornare al Cairo, dove nel frattempo era scoppiata una rivolta che mirava a detronizzarlo. Al-Nāṣir Farağ partì lasciando dietro di se diversi notabili, tra cui il nostro Ibn Ḥaldūn, che aveva preso residenza nella *madrassa* 'Ādiliyya.

Rimasta senza una valida protezione militare, Damasco si ritrovò in una posizione difficile, tanto che i suoi dignitari – anche su consiglio di Ibn Ḥaldūn – decisero di inviare una delegazione nel campo di Tamerlano per discutere di pace col sovrano tartaro. Tornata l'ambasceria entro le mura della città, il tunisino venne a sapere che Tamerlano aveva chiesto di lui, cosa che lo lusingò enormemente. Il fatto che la sua fama fosse giunta fino alle orecchie del sovrano tartaro e che quest'ultimo volesse incontrarlo fecero crescere in Ibn Ḥaldūn il desiderio di incontrare il famoso e temibile orientale¹⁵⁹.

¹⁵⁶ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 41; Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 209-210.

¹⁵⁷ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 43.

¹⁵⁸ W.J.Fischel, *A new latin source on Tamerlane's conquest of Damascus (1400/1401): B. de Mignanelli's "Vita Tamerlani" 1416*, in "Oriens", vol.9, no.2 (31 dic. 1956), pp. 212-213.

¹⁵⁹ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 43-44.

Approfittando dell'indecisione dei notabili della città che non sapevano se fidarsi o meno delle parole di Tamerlano, che aveva promesso loro l'*amān*¹⁶⁰, Ibn Ḥaldūn si rese disponibile ad incontrare il tartaro, per chiarire i patti offerti e per soddisfare la propria curiosità e il proprio desiderio di conoscere il condottiero. Così, in una mattina di gennaio del 1401 l'ormai anziano storico venne calato lungo le mura di Damasco e condotto presso l'accampamento di Tamerlano, dove venne accolto dal suo luogotenente Mālik Šāh dei Banū Čaġatāy, la stessa tribù del sultano tartaro¹⁶¹.

L'incontro con Tamerlano

Tale incontro, come quelli successivi, sono riportati nell'autobiografia di Ibn Ḥaldūn, che descrive l'accoglienza riservatagli dal sultano e le parole che si sono scambiate¹⁶², parole che il maghrebino riportò poi insieme alla biografia di Tamerlano in alcune lettere scritte ai sovrani del Nord Africa¹⁶³. Molti furono gli argomenti trattati dai due personaggi nel corso dei loro diversi incontri¹⁶⁴, che mostrano come il sovrano fosse interessato alla persona di Ibn Ḥaldūn, alle sue conoscenze teoriche (in ambito filosofico e storico) e pratiche (in riferimento al Maghreb). Una parte del primo colloquio fu certamente dedicata alla questione di Damasco, sebbene Ibn Ḥaldūn non la menzioni nella propria autobiografia. Che qualcosa al riguardo fu effettivamente detto in quel primo incontro lo possiamo arguire dal fatto che in seguito ad esso la città di Damasco si arrese e aprì le porte al condottiero, probabilmente anche su consiglio di Ibn Ḥaldūn¹⁶⁵.

Nonostante la resa, la cittadella venne attaccata e la guarnigione mamelucca distrutta, mentre i tartari e i mongoli saccheggiavano la città e recuperavano tutto il denaro che potevano¹⁶⁶; queste azioni non fermarono Ibn Ḥaldūn, che venne nuovamente accolto da Tamerlano portando con sé dei doni:

«Selezionai al mercato dei libri un Corano molto bello in un volume con una rilegatura in ferro, un bel tappeto di preghiera, una copia dello *al-Burda* – il celebre poema di al-

¹⁶⁰ *Amān* è il salvacondotto, la garanzia di protezione.

¹⁶¹ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 43-44.

¹⁶² Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 228-244.

¹⁶³ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 53.

¹⁶⁴ Per un breve sommario degli argomenti che sono stati toccati durante le conversazioni dei due personaggi, si veda W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 48-65.

¹⁶⁵ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 82.

¹⁶⁶ W.J. Fischel, *A new latin source*, op. cit., pp. 221-225.

Buçayrî, in lode del Profeta, che la preghiera e la salvezza di Dio siano su di lui – e quattro scatole di buoni dolci egiziani»¹⁶⁷.

Tornando tranquillamente nel campo nemico e recando con sé dei doni Ibn Ḥaldūn mostrò di non avere nessun riguardo morale di fronte al sovrano che prima aveva promesso salvezza per la città arresasi, per poi devastarla e saccheggiarla. In effetti il comportamento di Tamerlano non deve essere sembrato ad Ibn Ḥaldūn così sconvolgente e nemmeno così diverso da quello dei sovrani che egli aveva conosciuto in Maghreb, in quanto

«[Ibn Ḥaldūn] had worked for unscrupulous, tyrannical rulers before; Abu Hammu II, Abu 'Inan and others were just a few examples of ruthless rulers who saw the expansion of personal power, not Islamic law, as their main objective. He most likely would have worked for Timurlane as well»¹⁶⁸.

Come sempre Ibn Ḥaldūn seguì il suo interesse, che nel caso di Tamerlano era motivato non solo da considerazioni politiche, ma anche da una particolare curiosità che lo spingeva verso il tartaro, da lui considerato un grande principe che grazie al sostegno e alla fedeltà del suo popolo (ritorna il concetto di *‘aṣabiyya*) era riuscito a creare un enorme impero. Queste furono le parole con cui Ibn Ḥaldūn, in una lettera riportata nella sua autobiografia, descrisse Tamerlano:

«Tamerlano è uno dei più grandi sovrani. Certi gli attribuiscono la Scienza (*al-‘ilm*); altri lo considerano un *rafidi* (un disertore della fede), a causa della preferenza che mostra nei confronti dei discendenti del Profeta; altri, infine, lo ritengono un mago. Nei fatti, egli non è nulla di tutto ciò. È semplicemente un uomo molto vigoroso e di estrema intelligenza, che si interroga su tutto, il noto e il non noto, ed ha diverse opinioni. Di età compresa tra i sessanta e i settanta, ha un ginocchio anchilosato: da giovane è stato ferito da una freccia durante un’incursione. Può camminare per brevi distanze, trascinando la gamba; quando deve affrontare un lungo tratto, gli uomini lo portano sulle braccia, in

¹⁶⁷ «Je choisais au marché des livres un très beau Coran en un volume avec una reliure aux fers, un joli tapis de prière, une copie d’al-Burda – le célèbre poème d’al-Buçayrî, à la louange du Prophète, que la prière et le salut de Dieu soient sur lui – et quatre boîtes des très bonnes sucreries égyptiennes», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 240.

¹⁶⁸ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p.108.

quanto è un uomo favorito. Il potere appartiene a Dio; Lui lo accorda a chi vuole tra i suoi servitori»¹⁶⁹.

Nonostante la palese ammirazione che Ibn Ḥaldūn provava per Tamerlano decise di non seguirlo e di fare invece rientro al Cairo, forse perché la crudeltà del tartaro l'aveva infine scossa, o forse perché semplicemente sentiva che la vecchia avanzava¹⁷⁰; fatto sta che Ibn Ḥaldūn ottenne dal sultano il permesso di tornare in Egitto e i due si accommiatarono, lasciando entrambi Damasco nel giro di poche settimane, nei primi mesi del 1401.

Ritorno in Egitto e morte

Sulla via di ritorno verso il Cairo la carovana di Ibn Ḥaldūn venne attaccata da predoni, che lo spogliarono di tutti i suoi averi; raggiunto il porto di Şafad riuscì ad imbarcarsi su una nave diretta alla capitale mamelucca, nella quale giunse nel marzo del 1401 dopo diversi mesi di assenza. Il sultano lo accolse con favore, malgrado l'atteggiamento ambiguo tenuto da Ibn Ḥaldūn a Damasco, tanto da far pensare che egli fosse stato incaricato di una missione diplomatica taciuta nella sua autobiografia¹⁷¹.

Al suo rientro in città si adoperò per ottenere una qualche carica ufficiale, e riuscì a farsi nominare per la terza volta gran *qādī* malikita dal sultano al-Nāşir Faraġ; in poco meno di cinque anni, fino al 1406, egli ricoprì ben quattro volte la carica a giudice. Nella sua autobiografia, in cui sono riportate solo tre di queste nomine, egli commentò così queste alterne vicende: «Dio nelle Sue mani tiene il corso di tutte le cose»¹⁷², frase che sembra portare con sé sia frustrazione che rassegnazione. Tale sentenza è l'ultima della sua

¹⁶⁹ «Tamerlan est un des plus grands souverains. Certains lui attribuent la Science (*al-ilm*) ; d'autres en font un *rafidite*, à cause de la préférence qu'il montre à l'égard des descendants du Prophète ; d'autres, en fin, font de lui un magicien. En fait, il n'est rien de tout cela. C'est simplement un homme très vif et d'une extrême intelligence, qui questionne et scrute toute chose, connue ou inconnue, avec opiniâtreté. Agé de 60 à 70 ans, il a le genou droit ankylosé : enfant, il avait été atteint par une flèche au cours d'un raid, à ce qu'il m'a dit. Il peut marcher sur une courte distance, en traînant la jambe ; lorsqu'il y a un long trajet à faire, les hommes le portent sur leurs bras, c'est un homme favorisé. Le pouvoir appartient à Dieu ; Il l'accorde à qui Il veut parmi Ses serviteurs», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., pp. 246-247.

¹⁷⁰ Per le possibili motivazioni che potrebbero avere spinto Ibn Ḥaldūn a non seguire Tamerlano, si veda G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 53.

¹⁷¹ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 53-54.

¹⁷² «C'est Dieu qui a entre Ses mains le cours des choses», Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 249.

autobiografia, dato che la morte lo colse il 17 marzo 1406 (il 25 di Ramadan dell'anno 808 dell'egira), poco dopo essere stato nominato per la sesta ed ultima volta *qāḍī* malikita. Sembra che Ibn Ḥaldūn sia stato sepolto in un cimitero sufi del Cairo, ma il luogo della sua tomba è oggi sconosciuto¹⁷³.

Riflessione sulla vita di Ibn Ḥaldūn

Si concluse così una vita sicuramente intensa e avventurosa, spesso giudicata dagli studiosi in modo severo: Ibn Ḥaldūn è il perfetto ritratto dell'uomo di stato opportunistico ed equivoco, sempre pronto e disinvolto nel giurare come pure nel voltare le spalle, cosa confermata da lui stesso nelle pagine della sua autobiografia.

È indispensabile fare però due considerazioni, che se non giustificano, permettono di capire l'atteggiamento del tunisino. Innanzitutto, nel periodo preso in considerazione non esisteva l'idea di patria come la si intende al giorno d'oggi, e la fedeltà di un uomo, piuttosto che andare ad una nazione – concetto oggi fondamentale, ma all'epoca senza senso – era rivolta in primo luogo verso la fede islamica – una sorta di “nazione islamica”; in secondo luogo, si credeva di più ai legami di fedeltà tra uomo e uomo, come quello che legava Ibn Ḥaldūn ad Ibn Ḥaṭīb.

La seconda considerazione che ci può spiegare il motivo per cui Ibn Ḥaldūn - al di là della personale ambizione - sia passato da un signore all'altro senza dimostrarsi sostanzialmente fedele a nessuno di loro è legata alle sue riflessioni sulla storia e sulla situazione del Maghreb del suo tempo: le lotte tra dinastie da lui testimoniate furono una serie di tentativi falliti di riunificare il Maghreb; come osservatore distaccato, Ibn Ḥaldūn non poteva fare altro che constatare gli insuccessi dei regnanti del Nord Africa, sprovvisti di una forte *'aṣabiyya* e quindi incapaci di portare a termine il loro progetto. Nessuno dei sovrani da lui conosciuti si dimostrò dal suo punto di vista meritevole della propria fiducia e del proprio sostegno, dal momento che essi, invece di risollevarne le sorti del Maghreb, seppero solo allargare il baratro di crisi in cui quelle regioni stavano precipitando.

Tenendo in mente le due considerazioni appena esaminate è possibile comprendere come Ibn Ḥaldūn, uomo solitario e senza una propria comunità di appoggio, si sia sentito sia distaccato dai vari trambusti dinastici della sua epoca, che partecipe: constatato che nessuno dei principi meritava il suo sostegno fedele, a causa della intrinseca debolezza di

¹⁷³ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., p. 68.

ognuno di loro, Ibn Ḥaldūn si adoperò in modo tale da servire almeno i propri interessi, lottando per riuscire a non cadere in disgrazia, per mantenere la propria posizione e il proprio benessere e per continuare il suo lavoro di osservazione e riflessione sulla società umana¹⁷⁴.

2.9 Il senso di un'autobiografia

Perché un'autobiografia

Inizialmente l'autobiografia era stata pensata ed elaborata da Ibn Ḥaldūn come parte della sua opera storica, il *Kitāb al-ʿibar*, e infatti i primi manoscritti ritrovati contenevano entrambe le creazioni; queste prime versioni ritrovate dell'autobiografia non coprivano però tutta la sua vita, ma lasciavano scoperti gli ultimi anni di permanenza in Egitto. Solo con la scoperta di nuovi manoscritti in diverse biblioteche del mondo musulmano è stato possibile capire che in Egitto il l'autore aveva deciso di dividere il *Ta'rīf* e *Kitāb al-ʿibar*, facendo dell'autobiografia un volume indipendente la cui narrazione arriva fino agli ultimi mesi della sua vita. È risultato quindi possibile comprendere che durante la sua permanenza nel regno mamelucco egli rivide le vecchie parti dedicate alla sua vita e decise di rifinire e completare l'opera, dotandola di una esistenza autonoma¹⁷⁵.

Ci si può legittimamente chiedere il perché di un'autobiografia così curata e sentita. Ali Oumlil nel suo articolo *Ibn Ḥaldūn: sens d'une autobiographie* evidenzia il legame tra il fallimento politico di Ibn Ḥaldūn e la sua decisione di scrivere di storia, rapporto che non è mai stato messo in dubbio dagli studiosi. Quel che Oumlil ricorda è che Ibn Ḥaldūn ad un certo punto della sua vita (come si è visto, durante il ritiro alla Qal'at Ibn Salāma) iniziò a chiedersi il perché del proprio fallimento, e se esso fosse non solo questione di sfortuna e incapacità personale, o piuttosto anche il sintomo di una crisi del suo mondo. Fu così che egli iniziò a considerare le dinamiche storiche, le cause e gli effetti delle azioni umane, riscontrando nel proprio presente un momento di generale decadenza del Maghreb, nella quale non solo la sua esperienza personale era destinata al fallimento, ma anche quella di personalità più rilevanti come emiri e sultani¹⁷⁶.

¹⁷⁴ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 55-56.

¹⁷⁵ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp.159-61.

¹⁷⁶ A. Oumlil, *Ibn Ḥaldūn: sens d'une autobiographie*, in "Studia Islamica", no.49 (1979), p. 123.

L'autobiografia è la testimonianza del legame delle vicende degli antenati di Ibn Ḥaldūn e la sua stessa vita con la storia più grande degli Stati e dei popoli, che procedono quasi in parallelo: la tribù dei Banū Ḥaldūn, che aveva avuto i suoi momenti di gloria proprio quando anche l'Islam dominava e conquistava il mondo, ai tempi del nostro autore non aveva quasi più rilevanza, a causa della disgregazione dei legami di sangue; la stessa sorte era capitata al califfato, al posto del quale sorgevano entità statali autonome; la perdita o la debolezza dell' 'aṣabiyya aveva portato al fallimento sia la sua carriera (egli era un uomo senza tribù in un mondo di tribù), che i progetti dei sultani del suo periodo, sprovvisti di quel necessario spirito di gruppo che permette di prendere, allargare e mantenere il potere¹⁷⁷.

Risulta così evidente che l'autobiografia, che sebbene in tarda età egli separò dal resto della sua opera, sia da leggere e da comprendere integralmente alla teoria della storia di Ibn Ḥaldūn e al suo stesso lavoro storico:

«Un profond lien existe donc entre l'histoire personnelle (*al-Ta'rīf*), l'histoire (*al-Ibar*) et la théorisation de cette histoire (*al-Muqaddima*)»¹⁷⁸.

Contenuto del Ta'rīf

Una volta viste le profonde motivazioni che hanno indotto Ibn Ḥaldūn a prestare così tanta attenzione alla sua autobiografia, rimane solo da esaminare velocemente la caratteristiche della stessa. Innanzitutto, essa si differenzia dalle classiche autobiografie stilate nelle epoche precedenti in ambito islamico: non è né una descrizione geografica o antropologica, né un semplice *curriculum vitae*, ma piuttosto un'analisi storica della propria vita e delle proprie vicissitudini. L'autobiografia, fornita anche di diverse digressioni storiche, permette di inserire l'uomo Ibn Ḥaldūn nel suo tempo e la sua famiglia nelle dinamiche storiche del suo presente così come del passato¹⁷⁹.

Il testo è in diversi parti corredato di lettere, discorsi e poemi. Le lettere sono alcuni esemplari della intensa corrispondenza che Ibn Ḥaldūn intratteneva con diversi personaggi della sua epoca, tra i quali spicca il visir andaluso Ibn Ḥaṭīb; i discorsi sono quelli da lui

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 126-134. Si vedrà in seguito perché dal punto di vista ḥaldūniano la 'aṣabiyya fosse indispensabile per il successo politico, principalmente nel capitolo intitolato *Due nozioni fondamentali: 'umrān e 'aṣabiyya*.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 134.

¹⁷⁹ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 161-62.

tenuti durante le sue lezioni o nelle cerimonie di nomina per qualche carica da lui assunta; i poemi presentati sono per lo più quelli che il maghrebino indirizzò ai diversi sovrani per chiedere il loro perdono o mantenere la loro benevolenza.

Il testo non manca di un lato avventuroso, grazie al racconto di viaggi, fughe, complotti e incontri di cui la vita del nostro autore fu decisamente piena; quel che Ibn Ḥaldūn ci ha lasciato è il resoconto di un'esistenza attiva ed intensa che colpisce, per la sua eccezionalità, anche il lettore moderno.

Autobiografia e carattere

È importante sottolineare che il *Ta'rif* è un'opera altamente selettiva e contiene solo i fatti che l'autore ha voluto mostrare; soprattutto, essa non svela quali furono le motivazioni profonde o personali delle azioni e delle decisioni che Ibn Ḥaldūn prese nella sua vita. Sebbene assenti nell'autobiografia, alcune notizie riguardanti la vita quotidiana di Ibn Ḥaldūn ci vengono date nel *Kitāb al-ibar*, ma molti altri dati sono stati ricavati da altre fonti arabe del periodo¹⁸⁰.

A causa di tali mancanze il suo resoconto è considerato poco psicologico, o introspettivo: non si coglie quasi mai cosa pensa e cosa prova l'uomo Ibn Ḥaldūn, se non attraverso qualche esempio di corrispondenza – come le lettere all'amico Ibn Ḥaṭīb – o qualche frase sparsa – ad esempio quando parla del dolore provato alla notizia della morte della famiglia. Il tunisino si è dimostrato molto avaro nel fornire notizie relative alla sua vita più intima, come i rapporti con la moglie e i figli, la gioia di avere ancora due figli sopravvissuti, le amicizie e i rapporti con gli allievi, assenza che mette in difficoltà chiunque voglia proporre un'analisi del carattere del personaggio¹⁸¹.

Quello che secondo Cheddadi – traduttore francese dell'autobiografia – emerge dalla prima parte della stessa è un uomo le cui caratteristiche sono «[...] l'ambition, l'instabilité, la versatilité, l'absence de scrupule, l'intrigue [...]»¹⁸², ma anche «[...] pride, ostentation and egoism, fickleness, fondness for intrigues and opportunism by all means; and lastly ingratitude»¹⁸³. Tali aspetti, per quanto negativi, non sono incompatibili con una personalità originale e da certi punti di vista geniale, a comporre la quale partecipano anche qualità come l'audacia, la forza di carattere, la lungimiranza, la fermezza, la tenacia,

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.163.

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 162-64.

¹⁸² Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 22.

¹⁸³ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 146.

tutte sostenute da una brillante intelligenza e da un eloquio abile a convincere le persone¹⁸⁴.

Solo durante il periodo di ritiro alla Qal'at Ibn Salāma si fa la conoscenza di un diverso Ibn Ḥaldūn, riflessivo e interessato agli studi, ma anche incline ad una spiritualità sufi; il fatto che la fede fosse diventata un elemento importante per lui è testimoniato dai due viaggi alle città sante che egli compì nel 1387 e 1389, pochi anni dopo aver perso la famiglia. Nonostante il fallimento della propria carriera e la perdita di non una, ma di ben due famiglie nel corso della sua vita, la tenacia che egli sempre dimostra sembra vacillare e far posto alla rassegnazione solo alla fine della sua vita, come si può leggere nelle ultime righe del *Ta'rif*¹⁸⁵.

Quel che rimane è l'immagine di un uomo fondamentalmente solo e disilluso, toccato da tragedie e delusioni e, in accordo con la tesi di Oumlil,

«It may have been that these experiences were what inspired Ibn Ḥaldūn to deliberately distance himself from the pains, troubles, and seeming randomness of his world, to look at society from a cool, clinical distance, to see the key to the success of human societies in the social bonds that he, in many ways, lacked»¹⁸⁶.

Con questa citazione si torna alla questione delle motivazioni che portarono Ibn Ḥaldūn a scrivere non solo la sua autobiografia, a anche tutto il *Kitāb al-ibar*.

Vorrei chiudere questa parte dedicata alla vita di Ibn Ḥaldūn come lui stesso ha voluto proporcela con una citazione tratta dal volume di W.J. Fischel dedicato agli anni passati dallo storico maghrebino in Egitto:

«Despite all these shortcomings and limitations, it cannot be emphasized too strongly that his *Ta'rif*, written and completed in Egypt, constitutes a historical, literary and human document of the first order, a guide of incommensurable value, without which we could have been deprived of the major source for the understanding of the time, the life, and activities of one of the greatest and most remarkable personalities Islam has ever produced»¹⁸⁷.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸⁵ Le ultime parole della sua autobiografia sono: « C'est Dieu qui a entre Ses mains le cours des choses», in Ibn Khaldun, *Le Voyage*, op. cit., p. 249.

¹⁸⁶ A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 41.

¹⁸⁷ W.J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., p. 164

3 L'ISLAM E LA STORIA

Prima di prendere in esame il *Kitāb al-‘ibar* e nello specifico la *Muqaddima* è opportuno cercare di capire quale fosse la posizione – teorica e pratica – della disciplina storica in ambito islamico prima di Ibn Ḥaldūn e in che modo egli intendeva distinguersi dagli storici precedenti, dando una nuova definizione e un nuovo scopo alla materia. Innanzitutto, si andrà a presentare una breve panoramica dei generi storici e della produzione storica dei primi secoli dell’Islam, per capire cosa gli scrittori intendessero esprimere quando scrivevano e parlavano di storia; successivamente si entrerà nell’ambito della classificazione delle scienze per indagare su quale fosse il ruolo e il posto della storia come disciplina tra le altre discipline.

3.1 La produzione storica prima di Ibn Ḥaldūn

L’epoca preislamica

L’Islam ha ereditato parte del suo interesse per il passato e le origini da alcune forme espressive dell’Arabia della *ḡāhiliyya*¹⁸⁸, nello specifico la composizione poetica e la memorizzazione delle genealogie.

Il periodo preislamico è famoso per la sua produzione poetica e per le gare di recitazione che si tenevano periodicamente durante le fiere¹⁸⁹; quel che risulta interessante in questa sede è una specifica tipologia di composizioni che si occupava di raccogliere e tramandare le imprese passate degli Arabi, dalle battaglie tra tribù, alle dinamiche sociali e i modi di vivere. Tali narrazioni, che possono essere sia in prosa che in forma poetica, vengono riunite sotto il nome di “i giorni [di battaglia] degli Arabi”, in arabo *ayyām al-‘arab*, sorta di racconti epici che come tematica principale hanno spesso argomenti macabri come la rapina, la scorreria, lo stupro, la vendetta¹⁹⁰. È pur vero che, sebbene di argomento storico, queste composizioni avevano più lo scopo di intrattenere un pubblico ed emozionarlo che quello di tramandare fatti storici in modo critico, tanto è vero che fu

¹⁸⁸ *Ḡāhiliyya*, in arabo “ignoranza”, è il termine con cui i musulmani indicano il periodo precedente la missione profetica di Muḥammad del VII secolo.

¹⁸⁹ Una panoramica sulle tematiche e gli stili di questa poesia preislamica, nonché i nomi dei più famosi compositori passati alla storia si può trovare in D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Bologna, Zanichelli, 2004, pp. 15-29.

¹⁹⁰ J. Obermann, *Early Islam in The Idea of History in the Ancient Near East*, a cura di R.C. Dentan, New Haven-London, Yale University Press, 1966, pp. 242-43 e 253-264

solo in avanzata epoca islamica che tali narrazioni iniziarono ad essere usate come materiale storiografico¹⁹¹. In ogni caso queste raccolte di eventi passati permisero alle varie generazioni di ricordare le vicende delle epoche precedenti e mantenere intatte identità e tradizioni nei confronti delle altre tribù e degli altri popoli diversi dagli Arabi.

Un simile scopo aveva l'altra disciplina praticata nel periodo della *ḡāhiliyya*, cioè il *nasab*, la scienza genealogica, destinata poi a fiorire nel periodo islamico. In un mondo come quello dell'Arabia preislamica, in cui la tribù costituiva la base sociale e politica, il *nasab* era essenziale per conoscere lo status di un individuo e delle varie famiglie l'una rispetto all'altra e neppure la venuta dell'Islam – che predicava fratellanza di fede e non di sangue – riuscì a modificare la situazione di fatto, in cui «*nasab* was too deeply ingrained not only in a certain way of life but also in a certain delineation of reality»¹⁹². In questo tipo di società un uomo veniva considerato tale solo se apparteneva ad una famiglia inserita a sua volta in un clan più ampio; quale tribù fosse legata ad un'altra fu per secoli – prima e dopo l'islam – la vera trama che determinava il tessuto politico della Penisola Arabica¹⁹³.

Nonostante il lento cristallizzarsi nella memoria collettiva degli Arabi preislamici delle vicende del passato e delle relazioni tra le tribù, tale predisposizione non risulta sufficiente a spiegare il processo di apparizione del successivo pensiero storico e della corrispondente produzione letteraria, che possono essere motivate solo con l'elemento di novità rappresentato dalla religione islamica.

Corano e storia

Nel libro sacro dell'Islam si trovano molti esempi di *qaṣaṣ*, storie, aneddoti, esposti sotto forma di parabola piuttosto che di narrazione, che hanno lo scopo di autenticare il passato, eliminare qualsiasi dubbio possa sussistere nel ricordo di un evento o di una situazione; l'autorità e la veridicità di questi racconti deriva dal fatto che il Corano è parola di Dio, e quindi inconfutabile. Tali brevi narrazioni svolgono anche un ruolo di indicatori morali: essi possono essere intesi come dei consigli sul modo giusto di agire e di pensare,

¹⁹¹ F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. ed., Leiden, E.J. Brill, 1968, pp.19-21.

¹⁹² T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 5.

¹⁹³ Sull'importanza della genealogia e sulle problematiche relative ad essa, vedi J. Obermann, *Early Islam*, op. cit., pp. 244-253; F. Rosenthal, "Nasab", in *EF*².

mostrando all'uomo degli esempi da seguire – o da non seguire – tratti anche dal repertorio biblico, ma non solo¹⁹⁴.

Le storie dei profeti sono particolarmente esemplari, e nel loro snodarsi cronologicamente rappresentano una prova della costante presenza e operosità di Dio nella storia:

« Un tempo gli uomini formavano una sola comunità. Dio ha inviato i profeti ad avvertire e ad ammonire, e insieme a loro ha fatto discendere il libro in tutta verità per giudicare delle discordie sorte tra gli uomini. E oggetto delle discordie altro non fu che il libro, tra quelli a cui era stato rivelato, dopo che erano giunte loro le prove chiare, per reciproca invidia. Ma Dio ha guidato i credenti verso quella verità sulla quale, con il suo permesso, essi erano stati discordi, Dio guida chi vuole sulla via diritta»¹⁹⁵.

Questo versetto del Corano mostra come l'azione di Dio nel guidare l'uomo verso la verità sia sempre stata presente nel corso dei secoli, attualizzandosi con l'invio di persone particolari, i profeti appunto, destinatari del compito di diffondere la parola di Dio tra gli uomini. Le storie dei messaggeri di Dio sembrano seguire tutte uno stesso schema, quasi come un paradigma che si ripresenta nella storia:

« Poi abbiamo mandato l'uno dopo l'altro i Nostri inviati, e ogni volta che a una comunità è giunto il suo inviato, lo hanno accusato di menzogna. Abbiamo fatto succedere le comunità l'una all'altra, e ne abbiamo fatto delle storie da narrare. Via di qui il popolo dei miscredenti»¹⁹⁶.

Le storie dei profeti esaminate una di seguito all'altra danno l'idea di una rivelazione divina frustrata dall'ignoranza e dall'orgoglio degli uomini che, incapaci di capire le verità espresse dai messaggeri di Dio, finiscono inevitabilmente per essere da lui puniti per la loro insolenza¹⁹⁷.

Il Corano ci presenta un'immagine negativa dell'uomo: incostante, frivolo, distratto, che ha bisogno della rivelazione divina non solo per la sua salvezza futura, ma anche per la

¹⁹⁴ Il Corano non mostra solo di essere a conoscenza di fatti pertinenti agli Arabi pagani o alle comunità cristiane ed ebraiche, ma anche tradizioni di altri popoli, T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., pp. 7-8.

¹⁹⁵ Corano, 2:213.

¹⁹⁶ Corano, 23:44.

¹⁹⁷ Sulla questione dei profeti predecessori di Muḥammad, vedi in generale B. Scarcia Amoretti, *Il Corano. Una lettura*, Roma, Carocci, 2010, pp. 101-116.

pace mentale e fisica in questo mondo; la storia del passato dell'umanità così come viene raccontata nel Corano mostra che tutti i disastri e le divisioni che hanno colpito le società passate sono avvenuti perché esse si erano allontanate dai comandi divini e si erano lasciate andare agli istinti peggiori, dimenticando le parole dei profeti. Per evitare nuove calamità, all'uomo viene costantemente intimato di ricordare: ricordare i giorni passati in cui vigeva l'ignoranza, ricordare cosa succede se si abbandona il sentiero della verità, ricordare che l'uomo non scappa alla punizione divina e infine ricordare il comportamento di quegli uomini virtuosi che non hanno mai dimenticato gli insegnamenti dei profeti¹⁹⁸.

In conclusione, si può osservare che il Corano riserva un'attenzione particolare alla storia delle epoche passate – in quanto memoria degli avvenimenti passati intesi o come esempi di comportamento virtuoso per l'umanità del presente, o come modelli negativi da cui prendere le distanze – conservando però di essa una visione ambivalente, in quanto, come riassunto dalle parole di Tarif Khalidi nella sua opera dedicata alla storiografia classica musulmana:

«[...] history partakes of two elements. It is both orderly and accidental, rational and chaotic, wholly under the care of God but subject also to the blind violence of the human will. This view of history had a profound effect on the Islamic historical tradition»¹⁹⁹.

La figura di Muḥammad e le prime opere di argomento storico

Con Muḥammad si concluse la catena di profeti che erano stati inviati sulla terra, dal momento che il suo messaggio venne considerato finale e permanente: tutte le precedenti rivelazioni avevano avuto come scopo l'aprire la strada a quest'ultimo messaggero, la cui venuta rappresentava l'obiettivo di tutto il processo storico messo in atto dalla creazione del mondo e nello stesso tempo l'elemento che pose fine al passato: egli diede il via ad una nuova era destinata a differenziarsi in modo definitivo dalle epoche precedenti. Un esempio di questa marcata differenziazione è dato dalla numerazione degli anni islamica, secondo la quale l'anno zero coincide con l'anno dell'egira, evento con cui Muḥammad

¹⁹⁸ T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., pp. 11-13.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 13.

tagliò i legami con la Mecca, rappresentante dell'Arabia preislamica, per prepararsi a fondare una nuova comunità, embrione della futura civiltà islamica²⁰⁰.

La figura del Profeta dell'Islam è fondamentale anche per un motivo più pratico, dal momento che le principali opere storiografiche del primo periodo islamico erano incentrate sulla sua vita: la *Sīra nabawiyya*²⁰¹ di Ibn Ishāq (m.767)²⁰² rielaborata da Ibn Hišām (m. 833), considerata ancora oggi la biografia ufficiale di Muḥammad; i *Mağāzī*²⁰³ di al-Wāqidi²⁰⁴, racconti delle razzie e delle spedizioni militari guidate dal Profeta; le raccolte di *ḥadīṭ* che riportano i detti e i fatti del fondatore dell'Islam.

È opportuno qui ricordare altri libri di argomento storico che videro la luce nei primi secoli dell'Islam, legati sia alla figura del Profeta, che a quelle dei suoi primi compagni e successori, che assieme alle tradizioni risalenti al passato preislamico fornirono il modello e il materiale della successiva storiografia musulmana. Il primo accenno va all'opera di Ibn Sa'd²⁰⁵, *Tabaqāt al-ṣahāba*, la quale tratta dei compagni di Muḥammad e dei primi tradizionalisti e rappresenta un interessante repertorio dettagliato dei fatti dei primi decenni dell'Islam; vi sono poi due creazioni di al-Balādhurī²⁰⁶, il *Futūh al-buldān*, "La conquista dei paesi" – pertinente alle prime conquiste e all'instaurarsi di un'amministrazione

²⁰⁰ Sul ruolo di rottura rispetto al passato svolto da Muḥammad, vedi F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 24-29; J. Obermann, *Early Islam*, op. cit., pp. 264-69.

²⁰¹ *Sīra*, in arabo "modo di agire, vita", è un termine generalmente impiegato per indicare la vita del Profeta dell'Islam.

²⁰² Ibn Ishāq (704-767) nacque a Medina, dove iniziò i primi studi prima di trasferirsi ad Alessandria e infine a Baghdad. La sua opera principale è la biografia del Profeta, per la quale nel corso dei secoli venne giudicato in molti modi diversi, che vanno dall'apprezzamento all'accusa di essere un falsario, D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., pp. 231-232.

²⁰³ *Mağāzī* è un nome derivato dalla radice araba ḡ-z-w che indica la spedizione militare; per uno sguardo approfondito sulla produzione di tale tipologia di opere, vedi A. Oumlil, *L'histoire et son discours. Essai sur la methodologie d'Ibn Khaldoun*, 2. ed., Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1982, p. 20-28.

²⁰⁴ Muḥammad ibn 'Umar al-Wāqidi (748-823) visse e studiò a Medina. Fu poi chiamato a Baghdad dal califfo al-Ma'mūn per esercitare la funzione di *qāḍī*, G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, Roma, Jouvence, 2002, p. 105; S. Leder, "al-Wāqidi", in *EF*².

²⁰⁵ Muḥammad Ibn Sa'd (784-845), nacque a Bassora e morì a Baghdad. Si formò sotto la guida di al-Wāqidi e di altri tradizionalisti, studiando genealogia e *ḥadīṭ*; per dettagli sull'autore si veda J. W. Fück, "Ibn Sa'd", in *EF*².

²⁰⁶ Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī (m. 892), storico di probabile origine persiana che visse in Siria e Iraq, D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., p. 120; C. H. Becker – F. Rosenthal, "al-Balādhurī", in *EF*².

musulmana nelle regioni conquistate – e gli *Ansāb al-Ašrāf*, “Le genealogie dei nobili” – una storia delle genealogie delle famiglie nobili della prima età islamica²⁰⁷.

Con questo breve elenco dei primi e principali libri di argomento storico in ambito islamico si giunge alla fine del IX secolo e quindi l’inizio del III secolo dall’egira per il calendario musulmano. Prima di passare alla storiografia successiva, è utile qui inserire alcune note sulle caratteristiche tecniche e tipologiche delle opere di argomento storico del primo periodo, che permettono di capire quale fosse la posizione della scienza storica e quale si riteneva fosse essere il suo ruolo.

La storiografia del ḥabar

Al centro della prima storiografia musulmana c’è la nozione di *ḥabar* (pl. *aḥbār*, in arabo “notizia, comunicazione”) che al singolare è nello stesso tempo l’evento e la narrazione dello stesso, mentre al plurale indica qualsiasi raccolta di narrazioni a carattere storico. *Ḥabar* erano praticamente tutti quei fatti e nozioni la cui memoria veniva tramandata oralmente attraverso una catena di trasmettitori, e che solo più tardi iniziarono ad essere messi per iscritto. A questa categoria appartengono le notizie riportate nella *Sīra* e nei *Mağāzī*, i cui autori non fecero altro che raccogliere informazioni circolanti nell’ambiente islamico per selezionarle e redigere una relazione completa, vuoi sulla vita di Muḥammad, vuoi sulle sue imprese militari. Essendo lo *ḥabar* l’unità basilare di ogni disciplina retta dalle regole di trasmissione orale, è chiaro che ogni campo del sapere in ambito islamico si ricollega ad un procedimento “storiografico”, perché ogni volta che si trasmette qualcosa sulla base di un determinato passaggio di autorità, di fatto si fa la storia di quella stessa trasmissione.

Un esempio particolare di questa tipologia, e anzi forse l’esempio per eccellenza, sono le raccolte di detti e fatti della vita del Profeta, gli *ḥadīṭ*; ogni *ḥadīṭ* è composto da *matn* – il contenuto, la singola vicenda o frase di Muḥammad che viene tramandata – e dall’*isnād* – la catena dei trasmettitori che viene fatta risalire fino al primo testimone e memorizzatore del *ḥadīṭ*, di solito un Compagno del profeta o un suo parente.

Per valutare il grado di attendibilità dei narratori si utilizzava la *‘ilm al-riḡāl*, scienza biografica con cui si stabiliva la posizione storica di un individuo e il suo livello morale e intellettuale; una volta che le caratteristiche dei vari trasmettitori erano state analizzate e

²⁰⁷ F. Gabrieli, *La letteratura araba*, nuova ed. aggiornata, Firenze-Milano, Sansoni-Edizioni Accademia, 1967, pp. 198-200.

approvate, qualsiasi detto o notizia da loro trasmessa veniva considerata autentica, senza prestare attenzione all'effettiva veridicità del dato riportato²⁰⁸.

Risulta così evidente che la prima storiografia dell'Islam era semplicemente un lavoro di raccolta di tradizioni piuttosto che un impegno di critica delle fonti e dei fatti: l'accertamento della veridicità del materiale trasmesso si limitava all'indagine della catena dei suoi trasmettitori e non includeva un'analisi del contenuto. Ibn Ḥaldūn fu il primo storico a sostenere che un'accurata critica storica poteva essere fatta solo sostituendo il criterio di attendibilità del narratore con quello di verosimiglianza dei fatti narrati, spostando così l'attenzione sul primo significato della parola *ḥabar*, ossia notizia, evento. Prima di lui la storia era considerata una materia appartenente all'ambito della tradizione piuttosto che a quello della ragione e gli storici erano considerati dei semplici raccoglitori e trasmettitori²⁰⁹. Man mano che col procedere degli anni gli scritti di argomento storico aumentavano si iniziò anche a chiedere ai loro autori di definire lo scopo e la metodologia della loro disciplina; essi iniziarono pertanto ad aggiungere ai loro libri delle introduzioni che volevano essere delle apologie del loro lavoro di raccolta e organizzazione dei dati; come prevedibile

«These introductions were too sketchy and unsystematic to deserve the name of historiography or theory of history. Yet they were, both in form and content, the prototypes of the subsequent historiographical literature that reached full development in the fourteenth-fifteenth century»²¹⁰.

Pur mancando di profondità teorica e critica storica le opere degli autori che precedettero Ibn Ḥaldūn furono in ogni caso indispensabili per due aspetti: il primo, forse più scontato, sta nel fatto che tutto il materiale raccolto era un'importante fonte per la ricostruzione delle dinamiche delle epoche passate; il secondo e più importante è legato

²⁰⁸ Per un'analisi più approfondita sul concetto di *ḥabar* e nello specifico su *ḥadīṭ* ed *isnād*, vedi L. Capezzone, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Roma, Jouvence, 1998, pp. 121-124; G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 85-87; A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 14-20; M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 133-35; T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., pp. 17-49; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 66-71.

²⁰⁹ Si vedranno più avanti le questioni relative alla classificazione delle scienze nel mondo islamico.

²¹⁰ M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., p. 135.

proprio alle introduzioni apologetiche, che se non riuscirono a ricavare alla storia un posto tra le scienze più illuminate, pure contribuirono ai successivi sviluppi ed elaborazioni.

La forma annalistica: il ta' rīḥ

Ta' rīḥ (in arabo letteralmente “datazione”) è il termine usato per indicare quel tipo di storiografia che noi chiamiamo annalistica proprio perché procede con ordine cronologico, presentando i fatti sotto il titolo “nell’anno x...” o “poi, venne l’anno x...”, seguendo dall’elenco degli eventi occorsi in quell’anno. Il *ta' rīḥ* ha un respiro universale, e segue uno schema che parte dalla creazione, passa attraverso le storie dei profeti della tradizione biblica, si sofferma sulla storia delle dinastie persiane preislamiche, coglie come momento centrale la rivelazione ricevuta da Muḥammad e la biografia del Profeta, e continua con la storia dell’Islam, organizzata intorno alla successione dei califfi. L’esempio classico di questa tipologia è il *Ta' rīḥ al-rasūl wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā*, (“Storia dei profeti, dei re e dei califfi”) di al-Ṭabarī²¹¹, ma dopo di lui si può dire che tale genere si impose per diventare il più diffuso della produzione storiografica musulmana di epoca classica²¹².

La produzione storiografica annalistica è un genere letterario limitato alla scrittura e destinato alla lettura privata; il *ta' rīḥ* è sicuramente una forma alta di cultura ma circola poco, dato che si esaurisce nella dimensione scritta e quindi non ha le possibilità di diffusione della cultura orale. Un altro limite che si può attribuire a tale forma di sapere è la mancanza di profondità analitica, dato che gli autori di tale genere storiografico erano più interessati a raccogliere notizie piuttosto che a trovare delle strutture o delle connessioni all’interno del materiale a loro disposizione. Il giudizio di Rosenthal su tali autori è piuttosto severo, dato che a suo parere

²¹¹ Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (839-923), nacque nel Ṭabaristan da una famiglia abbiente. Il benessere economico gli permise di studiare e di mantenere un’autonomia materiale ed intellettuale. Visse in Iran, e nelle maggiori città dell’Iraq; si recò in Siria, Palestina ed Egitto. Si stabilì definitivamente a Baghdad nell’870. Dove si dedicò esclusivamente alla redazione delle sue opere. Oltre al *Ta' rīḥ al-rasūl wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā* scrisse un commentario al Corano, *Tafsīr*, D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., pp. 243-44; C. E. Bosworth, “al-Ṭabarī”, in *EI*².

²¹² Per ulteriori riferimenti e approfondimenti al *ta' rīḥ* vedi L. Capezone, *La trasmissione del sapere*, op. cit., pp. 124-126; interessante soprattutto per quanto riguarda le indagini sulla autoctonia o meno dello sviluppo della tipologia annalistica in ambito islamico è F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 71-86.

«It is important to realize that by its very nature annalistic historiography is primarily concerned with facts, bare facts, which were, or at last were in theory, recorded by contemporary sources and could not be corrected, improved, or enlarged by any later writer. Subsequent annalistic works were thus conceived as mere continuations of the annalistic works of former authors»²¹³.

Una sintesi: al-Ṭabarī

Anche il famoso annalista al-Ṭabarī faceva parte di quella tradizione storiografica che si occupava di raccogliere materiali precedenti e sistemarli, ordinando i fatti in ordine cronologico e lavorando con la volontà di trasmettere il sapere storico accumulato in precedenza. Come spesso sottolineato nei suoi scritti, a suo parere lo storico deve essere un semplice trasmettitore e non ha alcuna capacità per poter giudicare autentico o meno un resoconto di un fatto di cui egli non è stato testimone; risulta così evidente una concezione della storia molto diversa da quella moderna, tanto che essa non era considerata una disciplina razionale, ma una categoria delle scienze tradizionali. Al-Ṭabarī non si distanziò quindi dall'opinione diffusa secondo cui «knowledge of the past cannot be deduced or inferred; it can only be transmitted»²¹⁴.

Si è già detto che la grande novità inaugurata dall'autore fu quella di presentare il materiale secondo un metodo cronologico che divenne poi il modello per gli storici successivi. Dal punto di vista dei contenuti la sua monumentale opera, il *Ta'riḥ al-rasūl wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā*, abbraccia tutte le tematiche presenti nella precedente storiografia musulmana riunendole in un unico grande elaborato inteso come una sorta di storia universale; a questo proposito è opportuno fare qualche precisazione, e nel farlo riprendo le parole di Daniela Amaldi:

«Gli Annali di al-Ṭabarī sono un'opera immane spesso indicata come “universale”, aggettivo che se riflette il piano temporale – infatti inizia con la creazione del mondo per terminare il 6 luglio 915 – non ha una ragion d'essere se esaminiamo quali popoli e paesi vi sono trattati; per quanto riguarda le epoche antecedenti all'Islam, al-Ṭabarī è chiaramente interessato ai territori legati alla tradizione semitica, biblica e quindi islamica, presentando le vicende degli Egizi, dei Persiani, dei Greci, degli Ebrei e degli Arabi fino alla rivelazione coranica. Ma quando affronta i secoli dell'Islam, tralascia

²¹³ F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 81.

²¹⁴ T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., p. 74.

tutto l'Occidente musulmano, dalla Tunisia ad al-Andalus e si concentra sui territori del califfato abbaside e dell'Oriente islamico»²¹⁵.

Quella di al-Ṭabarī è quindi una storia per certi versi limitata, fatta si può dire a immagine della *'umma*, la comunità islamica, che diviene il centro e l'obiettivo del processo storico dell'umanità. Esiste un legame indissolubile tra l'identità della comunità e la storia che di essa viene raccontata, quasi come se questa dovesse contribuire all'unità della prima. Al-Ṭabarī scrisse infatti nel periodo del disgregamento dell'impero abbaside, che arrivò nel IX-X secolo a perdere in modo definitivo il controllo sui suoi territori in Spagna e Maghreb; può essere che di fronte alla crisi del suo tempo al-Ṭabarī si sia trovato a voler salvaguardare in qualche modo la coesione dei territori asiatici dell'impero, scrivendo quindi un libro che mostrasse la grandezza e le glorie della civiltà islamica²¹⁶.

Quel che egli fece fu di raccogliere e giustapporre una gran quantità di materiale tratto sia da opere di autori precedenti da noi conosciute, come la *Sīra* e i *Mağāzī*, sia da fonti a lui note e non giunte fino ai nostri giorni. La qualità del suo lavoro è quindi altamente valutabile da un punto di vista enciclopedico, dato che ha reso disponibili tantissime notizie dei primi secoli di Islam altrimenti non note. Lo stesso Ibn Ḥaldūn, sebbene abbia criticato aspramente al-Ṭabarī accusandolo di mancanza di critica e di eccessiva fiducia nei confronti delle tradizioni, non poté fare a meno di utilizzare il *Ta'riḥ* e la sua grandissima quantità di informazioni²¹⁷.

Sebbene tra i due autori ci siano secoli di distanza, è di poca utilità in questo contesto continuare con questa rassegna storiografica, dal momento che dopo al-Ṭabarī il genere storico non conobbe più alcuno sviluppo significativo; le storie universali continuarono ad essere scritte sotto forma di spoglia cronaca annalistica, mentre diversi autori si dedicarono a opere di storia locale o all'ambito biografico. Pochi e insignificanti furono gli aggiornamenti teorici e metodologici e si deve arrivare ai giorni del nostro maghrebino per incontrare una nuova elaborazione e formulazione della disciplina storica.

²¹⁵ D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., p. 104.

²¹⁶ A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., p. 37.

²¹⁷ Su al-Ṭabarī e il *Ta'riḥ al-rasūl wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā*, vedi T. Khalidi, *Arabic Historical Thought*, op. cit., pp. 73-81; A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 34-45; F. Gabrieli, *La letteratura araba*, op. cit., pp. 200-205; M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 135-137; Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 134-35; D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., pp. 104-105.

3.2 La classificazione islamica delle scienze prima di Ibn Ḥaldūn

L'eredità ellenica

Nei suoi primi secoli di vita l'Islam giunse a conquistare vasti territori abitati dalle più svariate e diverse popolazioni, ognuna delle quali contribuì in qualche misura alla formazione di quella che diverrà poi la grande civiltà islamica. Uno dei primi sistemi di pensiero che gli Arabi conobbero e che fecero in parte proprio fu la filosofia greca, che per un certo periodo conobbe grande diffusione e seguito tra le file di quei pensatori musulmani che vennero chiamati *falāsifa*, (pl. di *faylasūf*) proprio in quanto svilupparono nel loro pensiero i presupposti della filosofia greca (in greco antico φιλοσοφία, *philosophía*). Furono essi che per primi fecero la conoscenza di quella particolare branca che si occupava di classificare in modo sistematico le scienze conosciute e praticate dall'uomo²¹⁸.

La classificazione più nota e presa come modello fu quella di Aristotele, la quale si articolava in questo modo:

- Scienze teoriche: fisica, matematica, metafisica
- Scienze pratiche: etica, politica, economia
- Scienze poietiche (o produttive): retorica, poesia, le arti in generale

Le scienze teoriche concernono un tipo di conoscenza dimostrabile e razionale, i cui risultati sono certi; procedono attraverso l'uso di induzione e deduzione muovendosi dal particolare all'universale o viceversa, attraverso una catena di sillogismi.

Le scienze pratiche riguardano quegli aspetti che permettono di condurre una buona vita; il loro scopo è quello di guidare l'uomo nell'uso corretto delle proprie capacità in vista dei propri obiettivi. Queste scienze sono strettamente connesse al concetto di moralità e giustizia di una società.

Le scienze poietiche appartengono all'ambito di quelle che subiscono un cambiamento, come le cose che l'uomo crea. Il loro obiettivo è la perfezione di questi prodotti umani.

²¹⁸ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 31-32.

Risulta evidente che la disciplina storica non è stata inserita da Aristotele nella sua classificazione delle scienze; le parole di Muhsin Mahdi danno una spiegazione di questa assenza:

«History is concerned with individual events taking place in particular times and places, and as such it is the very opposite of science; for according to Aristotle's theory of science, there is science only when a universal judgment is formed explaining the nature and causes of a class of objects. History is not a theoretical science because its subject matter is mutable and changing. It ascertains, collects, and classifies data. On that level it is nearer to an art or a productive science. It may attempt to connect and explain these data, and produce a universal judgment about a class of object through explaining their nature and causes. In so doing, it becomes a practical science (it is no longer concerned with individual events and hence no longer, strictly speaking, history) and it will have to deliberate about the data of human experience in terms of an end. Thus, there is here a mutual relation between history and the practical sciences: History is a material part of the practical sciences; it supplies the data upon which the practical sciences reflect. The conclusions of the practical sciences, on the other hand, can be used by the historian to explain his data. The object of the practical sciences is prudence or deliberation about experience. History, which supplies the data of experience, is, therefore, also an instrument of prudence, and as such useful for statesmen and political orators»²¹⁹.

Come la teoria e la classificazione delle scienze di Aristotele, anche la sua concezione della storia venne ripresa dai *falāsifa* musulmani senza apportarvi grandi cambiamenti, come si vedrà in seguito.

Un problema che i musulmani si trovarono ad affrontare nell'adottare la classificazione delle scienze greca fu quello dell'inserimento delle specifiche discipline tradizionali islamiche²²⁰ in un sistema logico straniero; un tentativo di conciliazione tra queste due componenti fu tentato da al-Fārābī²²¹, uno dei primi *faylasūf*, che propose classificazione che segue:

²¹⁹ M.Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., p. 139.

²²⁰ Cioè le scienze legate alla rivelazione coranica come la teologia speculativa e il diritto, ma anche quelle di taglio linguistico come la grammatica e la lessicografia.

²²¹ Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī (872-950), nacque da una famiglia turca e iniziò i suoi studi nel Ḥorasān. Trasferitosi a Baghdad, studiò medicina, matematica e filosofia presso la scuola aristotelica della città. Si trasferì poi ad Aleppo, dove morì. È ricordato come uno dei più importanti filosofi musulmani e gli vengono attribuite moltissime opere, tra le quali sono da ricordare i commenti di Porfirio e di Aristotele; R. Walzer, "al Fārābī", in *ET*²,

- Scienze linguistiche
- Logica
- Scienze matematiche
- Fisica e metafisica
- Scienza politica, la giurisprudenza (*fiqh*) e la teologia (*kalām*)

Più che elaborare un nuovo sistema gerarchico di matrice islamica al-Fārābī non fece altro che riprendere la classificazione aristotelica, inserendo da una parte le scienze linguistiche (al primo posto della lista) e dall'altra le scienze religiose (ad un livello inferiore). L'elaborazione di al-Fārābī mostra un carattere contraddittorio nel tentativo dell'autore di creare un sistema universale su modello greco che contenga anche le scienze islamiche, in quanto queste ultime non possono essere considerate universali, dal momento che esse sono legate al Corano e alla lingua araba, e risultano quindi essere particolari di una certa religione e cultura²²².

Un'altra osservazione che si può fare riguardo questa prima classificazione redatta da un musulmano riguarda la storia, che al-Fārābī non prese in considerazione, seguendo nuovamente il modello di Aristotele. È ancora Mahdi che con le sue parole ci offre una spiegazione:

«These philosophers recommended that rulers learn from the experience of the past and referred to the writings of “those concerned with [the events] that take place in a particular time and a particular regime” for illustrations of their political theories. In so doing, they reaffirmed the importance of history as an instrument of prudence and as a material part of the practical sciences. These hints, however, are not elaborated anywhere in their writings»²²³

La disciplina storica fu quindi la grande assente di molte classificazioni delle scienze musulmane, nonostante la sua effettiva importanza a livello educativo e pratico e la numerosa mole di scritti di argomento storico che sono stati prodotti nel corso dei secoli²²⁴.

http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-farabi-COM_0212, consultato in data 9/02/2016.

²²² Una più approfondita ripartizione delle discipline all'interno delle grandi suddivisioni succitate si trova in L. Capezzone, *La trasmissione del sapere*, op. cit., p. 90.

²²³ M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., p. 140.

²²⁴ A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 50-53.

Una duplice classificazione

Mentre i filosofi cercavano di armonizzare il pensiero greco e quello islamico, altri pensatori musulmani elaborarono una nuova sistematizzazione delle scienze, allontanandosi dall'esempio di al-Fārābī e operando una distinzione tra quelle tipicamente arabe e quelle greche, derivate dalla filosofia aristotelica, differenziandole quindi in scienze tradizionali legate allo studio della religione e scienze straniere, o razionali.

Un esempio di questa nuova metodologia è la ripartizione fatta da Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Ḥawārizmī²²⁵, autore del libro *Mafātīḥ al-'ulūm* (stesura del libro 967 ca.), avente lo scopo di diffondere il vocabolario delle scienze e contenente la seguente classificazione delle stesse:

- Scienze della legge religiosa, comprendenti il *fiqh*, il *kalām*, la grammatica, la poesia e la prosodia, la storia (*al-aḥbār*)
- Le scienze straniere, contenute nella classificazione di *falsafa*; queste riprendono la suddivisione aristotelica di scienze teoriche e scienze pratiche

Questa suddivisione tra scienze religiose islamiche e scienze razionali straniere si diffuse in ambito islamico, tanto che anche Ibn Ḥaldūn la propose nel sesto capitolo della *Muqaddima*, dedicato alle scienze e al loro insegnamento.

Per quanto riguarda la storia, la vediamo qui citata tra il primo tipo di discipline, e nel capitolo ad essa dedicato troviamo elencate le questioni di sua pertinenza: i re persiani, i califfi e gli emiri musulmani, le dinastie preislamiche e non-arabe, storia dei beduini, storia bizantina²²⁶.

Della fine del X secolo è il *Fihrist* di Ibn al-Nadīm²²⁷, opera mirante a far conoscere lo stato delle scienze e del loro studio nel mondo islamico presentando ampie informazioni

²²⁵ Muḥammad ibn 'Abdallāh al-Ḥawārizmī (m. 991 o 998), di lui si sa molto poco, a parte che era originario dell'Iran del nord-est. Da quanto si ricava dalla dedica del suo libro egli doveva essere vicino ai settori burocratici della dinastia Samanide che governò tra IX e XI secolo vasti territori compresi tra l'Iran orientale e l'Afghanistan, A. I. Sabra, "al-Ḥawārizmī", in *EF²*; C.E. Bosworth, *A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al Khwarizmi's Keys of the Sciences*, in "Isis", vol. 54, no. 1 (mar. 1963), pp. 97-111.

²²⁶ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 33-34.

²²⁷ Abu al-Farağ Muḥammad bin Ishāq al-Nadīm (X sec.), visse a Baghdad in veste di copista e libraio, frequentando i circoli dei filosofi della città, sviluppando un interesse

sulle discipline studiate, sulle dottrine, sugli autori, le loro biografie e le opere da loro scritte²²⁸. Anche in questo caso è stata mantenuta la suddivisione tra scienze tradizionali e scienze straniere, così articolate nelle ripartizioni del volume:

- Studi linguistici
- Grammatica e filologia
- Storia (*aḥbār* e *siyar*) e altri studi letterari
- Poesia e poeti
- Teologia e teologi
- Giurisprudenza, giuristi e scienza del *ḥadīṭ*

Queste prime sei sezioni costituiscono le scienze tradizionali, mentre quelle straniere sono contenute negli ultimi quattro capitoli (filosofia e logica, magia e alchimia, dottrine e credenze diverse dall'Islam). Anche in questo caso la storia è stata inserita tra le discipline tradizionali, occupando una sezione in cui sono elencati storici, genealogisti, biografi²²⁹.

Come risulta evidente dal contenuto dei capitoli del *Mafātīḥ al-'ulūm* e del *Fihrist* dedicati al lavoro storico, la storia veniva intesa dagli autori del X secolo come una sorta di scienza enciclopedica con il solo scopo di fornire elenchi di re, genealogie e biografie, mancante di profondità e di formulazione teorica e metodologica. D'altro canto, l'inserimento di essa tra le scienze tradizionali è un sintomo dell'importanza che le veniva riconosciuta in ambito islamico; non trovandola nei sistemi classificatori greci, i pensatori musulmani ritennero infatti necessario aggiungerla tra l'elenco delle più importanti discipline elaborate in ambito islamico.

particolare per le scienze e la filosofia di Aristotele, D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., p. 234; J. W. Fück, "Ibn al-Nadīm", in *EF*².

²²⁸ Nella sua opera Ibn al-Nadīm inserì un approfondimento su due comunità scientifiche e filosofiche di matrice sciita, quella degli *Iḥwān al-ṣafā* e la scuola alchemica riunita attorno alla figura di Ḡābir ibn Ḥayyan (n. 721), portatrici entrambe di un pensiero eterodosso nell'ambito del quale svilupparono delle peculiari classificazioni delle scienze. Gli *Iḥwān al-ṣafā*, influenzati dal neoplatonismo e dal pitagorismo, presentarono una classificazione tripartita delle scienze: propedeutiche; della legge rivelata; filosofiche. La scuola giabiriana basò lo studio delle scienze su una distinzione tra aspetto religioso e aspetto "laico", articolati entrambi in un livello letterale e un livello ermeneutico; al vertice della conoscenza fu posta l'alchimia, vedi L. Capezzone, *La trasmissione del sapere*, op. cit., pp. 87-89.

²²⁹ A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 57-58.

Nella duplice ripartizione delle scienze sopra analizzata le due tipologie vengono semplicemente giustapposte, senza apparentemente voler creare una gerarchia tra i diversi ambiti come era stata tentata da al-Fārābī. Un nuovo punto di vista che ribaltava la situazione venne proposto nell’XI secolo quando due autori, al-Ġazālī²³⁰ e Ibn Ḥazm²³¹, tornarono a definire una sola classificazione che avesse al vertice le scienze religiose.

Secondo Ali Oumlil il punto di partenza della riflessione di questi autori fu la considerazione che il Corano stesso incita sì allo studio delle scienze, senza però specificare quali; un musulmano devoto, pur accettando il consiglio del proprio libro sacro, non può concepire una gerarchia tra le scienze che abbia a capo quelle definite razionali o filosofiche, e nemmeno che queste fossero considerate pari a quelle religiose. Studio della natura e delle scienze sì, ma subordinato allo studio del dato coranico e tradizionale; in questa prospettiva la bontà e l’utilità di una scienza venivano stabilite sulla base di criteri religiosi:

«Le science se ne pratique pas pour elle-même, ni pour acquérir le bonheur et la perfection de l’âme (comme chez les Philosophes), mais pour avoir le salut et le bonheur

²³⁰ Abu Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī (1056-1111), nacque a Tūs nel Ḥorasān, studiò diritto e *kalām*. Chiamato a Baghdad, divenne uno degli insegnanti più apprezzati. Si dedicò allo studio della filosofia neoplatonica le cui dottrine ritenne incompatibili con l’Islam, come spiega in *L’incoerenza dei filosofi*. Ad un certo punto egli abbandonò l’insegnamento adducendo come motivo una crisi spirituale (le cause non sono ancora molto chiare); iniziò così un periodo di peregrinazioni tra Siria ed Arabia durante le quali condusse una vita da sufi, in solitudine e meditazione. A quel periodo risale la sua opera più importante, la *Rivificazione delle scienze religiose*, in arabo *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Nel 1105 ricominciò ad insegnare, ma dopo poco si ritirò a Tūs, dove morì nel 1111, attorniato dai suoi discepoli, D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., p. 223; W. Montgomery Watt, "al-Ġazālī", in *EF*².

²³¹ Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa’īd ibn Ḥazm (994-1064), nacque a Cordoba forse da famiglia visigota convertita all’Islam. Grazie alla posizione influente della famiglia Ibn Ḥazm ricevette un’ottima istruzione per quanto concerne la teologia, la letteratura e la poesia. Con lo scoppio delle lotte che travolsero il califfato omayyade in Spagna, il padre di Ibn Ḥazm cadde in disgrazia e il figlio si rifugiò ad Almeria. Per diversi anni divenne visir per i sovrani omayyadi, passando anche dei periodi in prigione. Nel 1027 abbandonò la vita politica per ritirarsi a condurre una vita austera e dedicata agli studi, sebbene non di totale disinteresse, come dimostrano le continue critiche che egli rivolse nei confronti della corruzione sociale e dello strapotere dei giuristi malikiti. Ibn Ḥazm fu un autore molto prolifico e nelle sue opere trattò diversi argomenti, dalla teologia alla filosofia, dal diritto alla storia, senza tralasciare composizione di stampo più letterario, D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, op. cit., p. 231; R. Arnaldez, "Ibn Ḥazm", in *EF*².

dans la «vie future» telle que la conçoit la religion musulmane. Ainsi, les meilleures sciences sont celles qui s'occupent de l'au-delà»²³².

Al-Ġazālī nel suo *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* riprende la distinzione tipicamente musulmana di obbligo individuale (*farḍ 'ayn*) e obbligo collettivo (*farḍ kifāya*): il primo tipo racchiude quelle azioni che tutti i musulmani devono compiere in quanto persone, mentre il secondo tipo rappresenta tutti quei doveri che la comunità musulmana è chiamata a rispettare nel suo complesso, non individualmente. Applicando questa formulazione legale all'ambito dell'istruzione e delle scienze, al-Ġazālī distingue tra quelle nozioni e pratiche che tutti i pii musulmani devono conoscere e rispettare, come i cinque pilastri dell'Islam, e quelle altre discipline - altre scienze religiose e quelle non religiose - delle quali non è necessario che tutti abbiano una conoscenza approfondita.

Come evidenzia Oumlil, anche il grande pensatore dell'XI secolo operò una duplice classificazione distinta tra scienze religiose e non religiose, inserendo la storia in entrambe le categorie. Essa appare sia tra le scienze propedeutiche, sottogruppo di quelle religiose, sia tra le scienze non religiose permesse. È importante sottolineare che non si tratta della stessa idea di storia e le due categorie vennero infatti definite con parole diverse: nel primo caso egli parla di *al-aḥbār wa al-'atār* e si riferisce allo studio tradizionale della vita del Profeta e di quella dei suoi Compagni, materie strettamente legate alle questioni religiose, mentre nel secondo caso si riferisce ad una storia più vasta e di argomento più generale, *tawārīḥ al-aḥbār*²³³.

Altro importante pensatore dell'XI secolo fu Ibn Ḥazm, storico andaluso e fonte di Ibn Ḥaldūn per quanto riguarda la genealogia della propria famiglia. Egli nella *Risāla fī Marātib al-'Ulūm* propose inizialmente una classificazione distinta tra un *quadrivium* comprendente le scienze universali – astronomia, matematica, medicina, filosofia – e un *trivium* di quelle scienze considerate specifiche delle diverse nazioni – scienze della religione, della tradizione e della lingua. Questo tipo di pensiero che poneva sullo stesso piano le credenze religiose islamiche e straniere non durò a lungo e infatti più avanti Ibn Ḥazm tornò a proporre una classificazione unitaria delle scienze, sottomettendole al criterio religioso e dimostrandosi ancor più categorico di al-Ġazālī: egli posizionò al primo posto della classifica le scienze conformi alla religione musulmana (scienze del Corano e del *ḥadīth*, il *fiqh* e il *kalām*) seguite dalle discipline pertinenti alla lingua e alla scrittura.

²³² A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 58-59.

²³³ *Ibidem*, pp. 59-60

Dopo di queste, egli inserì la storia (*'ilm al-aḥbār*), seguita dalle scienze razionali come medicina (*al-ṭibb*) e logica (*'ilm al-manṭiq*).

Di nuovo, le scienze specifiche dell'Islam sono al vertice di questa classificazione in cui anche la storia occupa un posto importante, successivo solo alle discipline religiose e linguistiche. Secondo l'autore la storia, oltre a costituire una lettura piacevole utile a riposare la mente da materie più complesse, ricopre un ruolo importante nell'educazione in quanto essa mostra quali siano i comportamenti migliori da adottare in certe situazioni, fornendo l'esempio di personaggi del passato. Come tutte le scienze, anche la storia ha le sue suddivisioni interne e le sue modalità di studio e presentazione: essa può essere annalistica o tematica; può occuparsi di paesi e dinastie o delle classi sociali; può essere la ben conosciuta storia della comunità islamica o quella meno nota e incerta degli altri popoli del mondo. Naturalmente per Ibn Ḥazm la più importante storia da studiare è quella dell'Islam e della sua nazione, che permette di capire il passato della propria gente e di comportarsi in modo corretto entro la propria società; da questo punto di vista,

«Muslim history is one of the sciences of the Muslim religious law and is on a par with Arabic philology as an auxiliary discipline in the religious-legal field, although it has wider and more general implications»²³⁴.

Gli enciclopedisti successivi

Nei lavori degli enciclopedisti musulmani dei secoli successivi la storiografia compariva sempre in una posizione mediana tra le scienze religiose poste al vertice e quelle di derivazione greca situate ad un livello inferiore, e generalmente compresa all'interno del gruppo delle discipline legate alla lingua e alla composizione letteraria; un esempio di questa classificazione si può trovare nell'opera di Faḥr al-Dīn al-Rāzī²³⁵, il quale trattava la storia come una *ancilla theologiae* e la accusava di mancare di metodo per l'assenza di una logica nei dati da essa trattati. Ciononostante, egli dedicò alla disciplina

²³⁴ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., pp. 36-37.

²³⁵ Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209) fu un teologo aṣ'arita e filosofo persiano. Fu autore di un vasto commentario al Corano e nel corso della sua vita si interessò di alchimia e si avvicinò al sufismo; G. C. Anawati, "Faḥr al-Dīn al-Rāzī", in *EF*².

diversi capitoli, in cui propose gli argomenti storici secondo lui più meritevoli di attenzione²³⁶.

È opportuno sottolineare che tale sviluppo, che portò la storia ad essere non solo nominata nelle classificazioni, ma anche largamente discussa, non fu dovuto ad uno spontaneo interesse per la disciplina in quanto tale, o per le risposte che essa poteva fornire, ma fu favorito piuttosto da una motivazione prettamente teologica che vedeva nella disciplina storica, sempre e comunque, un'ancella delle scienze religiose e uno strumento utile al sostegno delle argomentazioni religiose. Anche quegli autori che dimostrarono di apprezzare la storia tanto quanto le scienze religiose e che si dedicarono a definirne gli scopi, i metodi e i campi di indagine, in realtà non riuscirono ad andare oltre il comune punto di vista islamico, per cui la disciplina rimase in definitiva «factual information (*ḥabar*) and not speculative research (*baḥt* and *naẓar*), and the author of a historical work frequently called himself a compiler (*ḡāmi*)»²³⁷.

3.3 La “nuova scienza” di Ibn Ḥaldūn

Quel che distinse Ibn Ḥaldūn dai predecessori fu l'attenzione che egli dedicò agli aspetti teorici della storiografia, che sono esposti nella sua *Muqaddima*. L'intento di questa sezione è quello di presentare e analizzare l'idea di storia di Ibn Ḥaldūn e come questa si differenziasse da quella tradizionale, da lui severamente criticata; si procederà quindi ad una veloce panoramica della classificazione ḥaldūniana delle scienze in modo da comprendere il posto della storia tra di esse.

Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, la *Muqaddima* è organizzata in modo ascendente: nei primi capitoli è concentrata la sezione propriamente teorica e speculativa, in cui l'autore presenta la propria critica della storiografia precedente e fornisce la propria idea di quel che deve essere la disciplina storica; successivamente egli tratta della società, della civilizzazione e dell'autorità regale; negli ultimi due capitoli passa poi a presentare le tipologie di mestieri, dei settori produttivi e delle conoscenze tipici delle diverse società umane nella loro scala di sviluppo. Le scienze in particolare occupano l'ultimo capitolo, e

²³⁶ Nella sua opera egli tratta inizialmente di storia dei Persiani, per poi passare alla vita del Profeta e dei primi califfi, concentrando l'attenzione su 'Alī. Un capitolo è dedicato all'analisi della transizione da Omayyadi ad Abbasidi. L'ultima parte del suo lavoro tratta di storia più recente e locale; si veda a proposito Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, op. cit., p. 38.

²³⁷ *Ibidem*, p. 42

questo per una ragione particolare: la conoscenza scientifica, secondo Ibn Ḥaldūn, è il più alto raggiungimento della civiltà umana e quindi presente nelle società più sviluppate.

Società e sviluppo delle scienze

La prima considerazione da fare quando ci si accinge ad affrontare la teoria epistemologica di Ibn Ḥaldūn riguarda il suo punto di vista sullo sviluppo generale delle scienze nei vari tipi di società umana; risulta infatti chiaro dalle parole del nostro autore che egli considera possibile la conoscenza scientifica solo in contesti civilizzati e urbanizzati, dove la sopravvivenza è assicurata da un'organizzata suddivisione dei compiti, la quale permette ad alcuni individui di dedicarsi ad attività speculative e non immediatamente concernenti la vita quotidiana e i cui bisogni vengono curati da altre classi sociali. Insomma, la conoscenza e lo studio delle scienze non sono universalmente diffusi: alcune comunità umane li sviluppano, per poi eventualmente tornare ad uno stato più degradato, mentre altri gruppi umani non sono mai giunti ad un tale livello di urbanizzazione e civilizzazione da perseguire un proprio percorso scientifico ed educativo²³⁸.

Viceversa, nessuna civilizzazione si mantiene senza un'istruzione:

«Ibn Khaldūn has made it clear that *umrān*, or civilisation, can only survive if there is an establishment and continuity of a strong teaching tradition. This will ensure the flourishing of civilisation. A teaching tradition can only be established when there is a strong tradition in the sciences, both traditional and philosophical. In regard to this, it is important to bear in mind that the teaching tradition and the science are two different entities. The teaching is the process while the science is the subject. The relationship between these two entities is like that between drinking and water. The act of drinking cannot be performed without water, while water cannot be drunk except by the act of drinking. In the context of civilisation, a strong tradition in both traditional and philosophical sciences and the establishment of a teaching tradition and continuity have to be seen as the foundation of the establishment of any great civilisation, without which no civilisation will survive»²³⁹.

²³⁸ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 339-343; A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 64-66; Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, London-New York, Routledge Curzon, 2003, pp. 29-32; M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 221-24.

²³⁹ Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 37.

La classificazione ḥaldūniana

La classificazione delle scienze che Ibn Ḥaldūn ci presenta nella sua *Muqaddima* a prima vista non sembra differenziarsi molto rispetto a quelle precedenti, diventate ormai tradizionali. Egli distingue infatti in scienze tradizionali (*al-‘ulūm al-naqliyya*) e in scienze razionali o filosofiche (*al-‘ulūm al-‘aqliyya* o *al-‘ulūm al-falsafiyya wal-ḥikmiyya*).

La prima tipologia racchiude il sapere derivato dalla rivelazione coranica e quindi specificamente musulmano:

«Tutte [le scienze tradizionali] dipendono da informazioni basate sull’autorità della legge religiosa rivelata. Non c’è posto per l’intelletto in esse, a parte quell’intelletto che può essere usato nel loro ambito, per connettere i dettagli ai principi basilari. Casi particolari che vengono continuamente in essere non sono inclusi nella tradizione generale per il semplice fatto che esistono. Infatti, essi hanno bisogno di essere connessi ai principi generali da qualche tipo di ragionamento analogico. Comunque, tale ragionamento analogico è derivato dalla conoscenza tradizionale, mentre il carattere del principio di base, che è tradizionale, rimane invariato. Quindi, un ragionamento analogico di questo tipo torna ad essere tradizione esso stesso, perché viene derivato da essa»²⁴⁰.

Quindi, tutte le scienze tradizionali sono basate su informazioni giunte all’uomo attraverso la Parola divina rivelata o ispirata al Profeta e in tale ambito l’intelletto umano può solo creare connessioni tra le scienze, assolutamente non definirne il contenuto²⁴¹. Esse sono:

²⁴⁰ «All of them depend upon information based on the authority of the given religious law. There is no place for the intellect in them, save that the intellect may be used in connection with them to relate problems of detail with basic principles. Particulars that constantly came into being are not included in the general tradition by the mere fact of its existence. Therefore, they need to be related (to the general principles) by some kind of analogical reasoning. However, such analogical reasoning is derived from the (traditional) information, while the character of the basic principle, which is traditional, remains valid (unchanged). Thus, analogical reasoning of this type reverts to being tradition itself, because it is derived from it», da Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 344. In questo passo Ibn Ḥaldūn si riferisce al metodo dell’analogia o *qiyās*, con il quale si fornisce una risposta alle nuove consuetudini o aspetti particolari del vivere utilizzando elementi della tradizione, che possono essere accostati a i nuovi problemi appunto per analogia.

²⁴¹ Per un approfondimento sulle scienze tradizionali così come sono state interpretate da Ibn Ḥaldūn, vedi Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 344-371; Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 37-75.

- Varianti di lettura (*qirā'āt*) e interpretazione (*tafsīr*) del Corano
- Scienza del *ḥadīth*
- Scienze legate alla legge religiosa (*fiqh*)
- Teologia speculativa o *kalām*
- Sufismo
- Interpretazione dei sogni

Se delle scienze qualificabili come “tradizionali” si trovano all’interno di tutti i sistemi religiosi, le sole che sono tuttavia valide in definitiva sono quelle che si ricollegano alla religione musulmana, dal momento che quest’ultima ha abrogato tutte le altre. Nel suo essere specificamente islamica questa categoria di scienze risulta strettamente legata al Corano e di conseguenza alla lingua attraverso cui esso è stato espresso: l’arabo. Ibn Ḥaldūn presenta un breve excursus delle discipline dedicate agli studi linguistici - intese come ausiliarie nei confronti delle scienze religiose – che sono: grammatica, lessicografia, sintassi e stile, letteratura²⁴².

Per quanto riguarda le scienze razionali o filosofiche,

«Esse sono quelle di cui l’uomo può venire a conoscenza attraverso la sua abilità naturale a pensare e verso i cui (delle scienze) oggetti, problemi, argomenti e metodi di procedimento egli è guidato dalle percezioni umane. Egli è quindi reso consapevole della distinzione tra quel che è corretto e quel che è sbagliato in esse (le scienze razionali) dalla sua stessa speculazione e dalla ricerca, in quanto egli è un essere umano pensante»²⁴³.

Queste scienze, essendo legate alla facoltà umana della ragione e non ad una specifica elaborazione culturale – come nel caso delle scienze religiose, che hanno contenuti diversi nelle diverse società – sono considerate universali. Infatti, qualsiasi società abbia raggiunto un certo sviluppo si trova prima o poi ad avere a che fare con lo studio di queste discipline,

²⁴² Un’analisi più dettagliata su queste scienze e sulla loro diffusione nelle società si trova in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 428- 459; Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 129-155.

²⁴³ «They are the ones with which man can become acquainted through the very nature of his ability to think and to whose objects, problems, arguments, and methods of instruction he is guided by his human perceptions, so that he is made aware of the distinction between what is correct and what is wrong in them by his own speculation and research, inasmuch as he is a thinking human being», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 343.

i cui metodi, contenuti e risultati non possono che essere gli stessi nelle diverse comunità, proprio perché gli argomenti di studio non appartengono ad una specifica cultura umana, ma si basano su leggi della natura e della matematica.

Nella sua trattazione di questa seconda categoria di scienze Ibn Ḥaldūn ripartisce la sezione in due parti: la prima, in cui delinea ognuna delle discipline seguendo il solito metodo di presentazione della materia e resoconto del suo sviluppo storico e letterario; la seconda, in cui fornisce argomenti di critica di alcune di queste scienze a suo parere da rigettare. Nel complesso, le scienze classificate come razionali sono:

- Logica (*'ilm al-manṭiq*)
- Aritmetica (*'ilm al-artamāṭiqī*)
- Geometria (*'ilm al-handasa*)
- Astronomia (*'ilm al-hay'a*)
- Musica (*'ilm al-mūsīqā*)
- Fisica (*'ilm al-ṭabī'ī*)
- Metafisica (*'ilm al-ilāhī*)

Aritmetica, geometria, astronomia e musica sono da lui definite come scienze matematiche. Egli parla poi di pseudo-scienze come la stregoneria e la scienza dei talismani, e di altre due branche del sapere considerate dannose come l'alchimia e l'astrologia²⁴⁴.

La cosa più sorprendente della classificazione proposta da Ibn Ḥaldūn è la totale assenza di riferimenti alla disciplina a cui egli ha pure dedicato le ricerche di una vita, la storia. È necessario cercare di capire le ragioni di tale mancanza, innanzitutto partendo dalla critica che il tunisino rivolge alle opere storiografiche precedenti.

Gli errori degli storici precedenti

L'opera di Ibn Ḥaldūn contiene una sezione introduttiva dedicata interamente al problema storiografico, in cui la sua critica nei confronti degli storici precedenti si intreccia con la sua nozione di storia, espressa in modo chiaro già nelle prime righe dell'avvertenza:

²⁴⁴ Per la classificazione delle scienze razionali, le discipline magiche e la loro confutazione, vedi Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 371-411; Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 76-98.

«Il significato profondo della storia [...] implica speculazione e un tentativo di giungere alla verità, un'acuta spiegazione delle cause e delle origini delle cose esistenti, e profonda conoscenza del come e perché degli eventi»²⁴⁵.

Evidentemente, la sua concezione di storia si distingue nettamente da quella della tradizione precedente, secondo cui essa era una semplice cronaca degli avvenimenti; egli stesso produce una critica serrata della produzione storiografica anteriore, sia per quanto riguarda i suoi scopi, sia per quanto concerne le sue fonti e i suoi metodi.

Per quanto concerne questo secondo aspetto si è già visto in precedenza che gli storici musulmani avevano adottato un metodo simile a quello utilizzato dalla scienza degli *ḥadīth* per fornire autenticità ai loro racconti: si procedeva ad accertare l'autorevolezza dei trasmettitori di una notizia costituente l'*isnād* piuttosto che la veridicità del fatto narrato, e quindi il contenuto o *matn* del racconto. In questo modo nelle opere di tali autori è possibile trovare notizie a rigore di logica assurde o addirittura contraddittorie – cosa che Ibn Ḥaldūn dimostra presentando diversi esempi – che vengono però inserite e mantenute come buone proprio perché divenute tradizionali. Lo storico maghrebino imposta la sua revisione proprio sulla questione della provenienza delle notizie, che vengono da lui considerate inattendibili proprio perché accolte in modo acritico.

Nell'introduzione generale del *Kitāb al-ʿibar* egli distingue tra storici del passato che in generale ritiene affidabili e capaci da quelli che si sono in pratica limitati a copiare da opere preesistenti o addirittura a presentare elenchi di re e dinastie spacciandoli per storia. Se questi ultimi vanno incontro alla più aspra condanna, nemmeno gli autori da lui apprezzati, come i già citati Ibn Ishāq, al-Wāqidī, al-Ṭabarī, ma anche Ibn al-Kalbī, al-Asadī e al-Masʿūdī²⁴⁶, sono esenti da critiche e da correzioni. Nella *Muqaddima* viene infatti fornito un elenco di sviste trovate dal tunisino nelle opere di questi autori, spiegando ogni volta perché tali fatti non possono essere – secondo il suo punto di vista e la sua riflessione – ritenuti credibili²⁴⁷.

²⁴⁵ «The inner meaning of history [...] involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of events», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 5.

²⁴⁶ Ibn al-Kalbī (m.821) fu un genealogista della corte califfale di Baghdad, W. Atallah, "al-Kalbī", in *EF*²; Sayf b. 'Umar al-Asadī (VIII-IX sec.) fu un compilatore dei primi secoli dell'Islam, F.M. Donner, "Sayf b. 'Umar", in *EF*²; al-Masʿūdī (m. 957) scrisse una storia universale, Ch. Pellat, "al-Masʿūdī", in *EF*².

²⁴⁷ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 11-32; M.Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 148-156.

Dal punto di vista dello studio del pensiero dello storico tunisino risultano più interessanti ed esplicative le cause di questi errori storiografici da lui individuate, piuttosto che essi stessi; Ibn Ḥaldūn determina nello specifico sette cause che possono provocare sviste: il parteggiare per certe credenze o tendenze di pensiero; la cieca fiducia nei confronti delle fonti; l'incapacità di capire il significato di un evento; la convinzione di possedere la verità; l'ignoranza del contesto e delle circostanze connesse ai fatti; la tendenza dell'uomo di voler favorire e omaggiare i potenti; l'ignoranza dei caratteri costitutivi e delle forme di civilizzazione²⁴⁸. L'attenzione dello storico maghrebino si concentra in modo particolare su alcune di queste problematiche, cioè quella dell'eccessiva fiducia nei confronti delle fonti precedenti e la contemporanea ignoranza nei confronti delle condizioni - sia passate che presenti - delle società umane, che causa a sua volta l'incapacità di stabilire la portata di un evento all'interno del suo contesto storico. Lo scopo di Ibn Ḥaldūn è quello di sopperire a questa mancanza degli storici dei secoli precedenti, determinando innanzitutto un nuovo metodo storiografico non più basato su quello delle scienze religiose, per poi passare allo studio delle società umane, per capirne la storia passata e i possibili sviluppi in modo razionale.

La critica dell' isnād

In primo luogo è opportuno soffermarsi sul passaggio in cui egli distingue esplicitamente la metodologia delle scienze religiose da quella della storia, spiegando come il metodo basato sull'accertamento dell'*isnād* sia utilizzabile solo nell'ambito delle prime.

Le scienze religiose che si fondano su un messaggio di Dio e sul suo Profeta utilizzano come criterio di veridicità quello della testimonianza: se un testimone è considerato autorevole e di non dubbia moralità, allora le sue parole vanno considerate vere. Come ad esempio Muḥammad è il testimone per quanto riguarda l'autenticità del Corano, così le catene dei trasmettitori considerate affidabili sono quelle che riportano, appunto per successive testimonianze, un certo detto o fatto del Profeta. Ne risulta così che un'informazione dell'ambito religioso viene accettata come veritiera e quindi fonte di legge se i suoi trasmettitori sono uomini di fede e onesti.

²⁴⁸ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 35-36; G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 87-92; A. Bombaci, *La dottrina storiografica di Ibn Ḥaldūn*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia", 2 ser., vol.15 (1946), pp. 167-172.

Quando si parla di storia, dice Ibn Ḥaldūn, il discorso è differente: la veridicità di una narrazione non può essere stabilita sulla base della posizione – autorevole o meno – del narratore, ma sulla base della sua conformità con le condizioni generali in cui si sarebbe svolto l'evento narrato:

«[...] per stabilire la verità e la correttezza di un'informazione riguardante avvenimenti fattuali, un requisito da considerare è la conformità (o mancanza di conformità) dell'informazione riportata con le condizioni generali. Pertanto, è necessario stabilire se è possibile che i fatti riportati possano essere accaduti. Questo è più importante ed è prioritario rispetto alla critica della personalità [del trasmettitore della notizia]»²⁴⁹.

La disciplina storica deve, per adempiere al suo ruolo, distinguere tra quei racconti che parlano di fatti effettivamente possibili da quelli evidentemente assurdi. L'attenzione è posta sul contenuto dell'informazione, non sul trasmettitore di essa: se questa si rivela essere incredibile, non ha nessun senso indagare sull'affidabilità o meno del testimone che l'ha prodotta.

Quella di Ibn Ḥaldūn può apparire una formulazione abbastanza scontata per un lettore contemporaneo, ma non si deve dimenticare che ai suoi giorni tale posizione doveva apparire rivoluzionaria: in un sistema in cui gli argomenti storici erano semplicemente un corollario delle più importanti materie di ambito religioso e in cui tutto il sapere islamico era considerato valido perché trasmesso tale e quale era stato per la prima volta rivelato al tempo del Profeta, le affermazioni del tunisino in riferimento alla necessaria dimostrazione della veridicità di un evento non devono essere sottovalutate. Se in ambito religioso si può accettare se non tutto, molto - purché sia stato riportato da una voce autorevole - in ambito storico non può essere così: le notizie vanno analizzate, verificate, testate con il contesto da cui provengono, e infine accettate o rifiutate in vista di costituire un piccolo pezzo del grande puzzle che permette di comprendere lo sviluppo generale delle società umane. A questo punto è quasi superfluo dire che la storia di Ibn Ḥaldūn non si presta assolutamente a ricoprire il semplice ruolo di ausiliaria delle scienze religiose, dalle quali si distanzia

²⁴⁹ «[...] to establish the truth and soundness of information about factual happenings, a requirement to consider is the conformity (or lack of conformity) of the reported information with general conditions. Therefore, it is necessary to investigate whether it is possible that the (reported facts) could have happened. This is more important than, and has priority over, personality criticism», da Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 38.

nettamente dal punto di vista sia metodologico, come si è appena visto, ma anche dal punto di vista del contenuto, dell'oggetto di studio²⁵⁰.

Il soggetto e lo scopo degli studi storici

Nelle prime righe del primo libro del *Kitāb al-‘ibar* Ibn Ḥaldūn offre la sua opinione su quello che è l'ambito di studio della storia:

«Si deve sapere che la storia, in realtà, è informazione riguardo all'organizzazione sociale umana, la quale corrisponde alla civiltà. Essa pertiene a quelle condizioni che concernono la natura delle civiltà come, per esempio, barbarie e socievolezza, “sentimenti di gruppo”, e i diversi modi attraverso i quali un gruppo di esseri umani ottiene superiorità sopra un altro. Essa riguarda l'autorità regale e le dinastie [...]. [Essa riguarda] anche i differenti tipi di occupazioni redditizie e modi di procurarsi da vivere, le scienze e i mestieri a cui le creature umane si dedicano nell'ambito delle loro attività e dei loro sforzi, e con tutte le altre istituzioni che si originano nella civiltà per la sua propria natura»²⁵¹.

L'oggetto peculiare degli studi storici risulta così essere l'umanità, così come essa si presenta nel mondo attraverso diversi tipi di società e come queste si sono sviluppate nel corso dei secoli. L'ampiezza delle materie con cui lo storico deve avere familiarità sono molte e tra loro diverse, ma tutte con denominatore comune l'uomo: la geografia e la distribuzione sulla terra, i settori produttivi dei diversi tipi di società, l'economia e come questa si intreccia con la politica, la cultura e la religione, addirittura una teoria demografica, sono solo alcune delle branche del sapere e dell'agire umano che troviamo nel *Kitāb al-‘ibar* e che Ibn Ḥaldūn ritiene necessari tasselli per la comprensione delle dinamiche storiche.

²⁵⁰ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 37-38; A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 46-50; R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 108-111.

²⁵¹ «It should be known that history, in matter of fact, is information about human social organization, which itself is identical with world civilization. It deals with such conditions affecting the nature of civilization as, for instance, savagery and sociability, group feelings, and the different ways by which one group of human beings achieves superiority over another. It deals with royal authority and the dynasties [...]. [It deals] also with the different kinds of gainful occupations and ways of making a living, with the sciences and crafts that human beings pursue as part of their activities and efforts, and with all the other institutions that originate in civilization through its very nature», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 35.

Il lavoro dello storico non si limita quindi ad una semplice raccolta e riproduzione acritica di narrazioni precedenti, ma

«Lo scrivere di storia richiede numerose fonti e variegate conoscenze. Esso richiede anche una capace mente speculativa e accuratezza, la quale conduce lo storico alla verità e lo trattiene dalle sviste e dagli errori. Se egli si fida dell'informazione storica nella sua semplice forma di trasmissione e non ha chiara conoscenza dei principi che risultano dai costumi, i fatti fondamentali della politica, la natura della civiltà, o le condizioni che governano le organizzazioni sociali umane, e se, oltretutto, egli non valuta il materiale remoto e antico attraverso la comparazione con il materiale vicino e contemporaneo, non può evitare di inciampare, scivolare e deviare spesso dalla strada maestra della verità»²⁵².

A differenza degli storici del passato, dal punto di vista del maghrebino poco più che dei semplici compilatori,

«Oggi, lo studioso in questo campo necessita di conoscere i principi della politica, la vera natura delle cose esistenti, le differenze tra nazioni, posti e periodi in riferimento a modi di vivere, caratteristiche caratteriali, costumi, sette, scuole e qualsiasi altra cosa. Egli inoltre ha bisogno di una conoscenza esauriente delle condizioni presenti in tutti questi aspetti. Egli deve confrontare le similitudini o le differenze tra le situazioni del presente e del passato [o di quelle spazialmente lontane]. Egli deve conoscere le cause delle somiglianze di alcuni casi e delle differenze di altri. Egli deve prestare attenzione alle differenti origini e inizi delle diverse dinastie e dei diversi gruppi religiosi, così come delle ragioni e degli stimoli che li hanno portati all'esistenza e le circostanze e la storia delle persone che li hanno supportati»²⁵³.

²⁵² «The (writing of history) requires numerous sources and much varied knowledge. It also requires a good speculative mind and thoroughness, which leads the historian to the truth and keeps him from slips and errors. If he 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 conditions 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 stumbling and slipping and deviating from the highroad of truth», *ibidem*, p. 11.

²⁵³ «Today, the scholar in this field needs to know the principles of politics, the (true) nature of existent things, and the differences among nations, places, and periods with regard to ways of life, character qualities, customs, sects, schools, and everything else. He further needs a comprehensive knowledge of present conditions in all these respects. He must compare similarities or differences between the present and the past (or distantly located) conditions. He must know the causes of the similarities in certain cases and of the differences in others. He must be aware of the differing origins and beginnings of (different) dynasties and religious groups, as well as of the reasons and incentives that

Questo discorso si ricollega ad alcune delle cause che sono state presentate da Ibn Ḥaldūn in quanto motivi di errori commessi dagli storici del passato, accusati di non conoscere i contesti e le vicende dei secoli andati, e quindi di necessità incapaci di cogliere il senso di un evento e di inserirlo in una catena coerente di accadimenti.

La questione fondamentale è che la storiografia musulmana prodotta prima dello storico tunisino a stento merita questa definizione: come egli stesso ripete, la storia non è la presentazione di un'asciutta cronaca o di un mero elenco, ma è una disciplina complessa che richiede la conoscenza di moltissimi aspetti che riguardano le società umane e il loro sviluppo, nonché la capacità essenziale di connettere gli eventi e le loro cause con il più vasto contesto storico-geografico:

«Il suo obiettivo deve essere l'avere la completa conoscenza delle ragioni di ogni avvenimento e l'essere consapevole delle origini di ogni evento. Poi, deve controllare l'informazione trasmessa con gli elementi basilari che conosce. Se essa (l'informazione) soddisfa i requisiti, essa è valida. Altrimenti, lo storico deve considerarla spuria e lasciarla perdere. È stato per questo solo motivo che la storiografia era altamente considerata dagli antichi, così tanto che at-Tabari, al-Bukhari e, prima di loro, Ibn Ishaq e altri religiosi studiosi musulmani scelsero di occuparsi loro stessi di essa. Molti studiosi, comunque, si dimenticarono del vero segreto della storiografia, con il risultato che essa divenne un'occupazione insulsa»²⁵⁴.

Lo storico di Tunisi si riserva il compito di risollevere le sorti della disciplina, della quale è giunto a stabilire uno scopo – la ricerca della verità – un metodo – la verifica critica della veridicità di un fatto – e un oggetto di studio – la società umana nel suo sviluppo. Con Ibn Ḥaldūn per la prima volta in ambito islamico la storia assume un ruolo fondamentale dal punto di vista delle conoscenze, fornendo all'uomo un modello di azione

brought them into being and the circumstances and history of the persons who supported them», *ibidem*, p. 24.

²⁵⁴ «His goal must be to have complete knowledge of the reasons for every happening, and to be acquainted with the origin of every event. Then, he must check transmitted information with the basic principles he knows. If it fulfills their requirements, it is sound. Otherwise, the historian must consider it as spurious and dispense with it. It was for this reason alone that historiography was highly considered by the ancients, so much so that at-Tabari, al-Bukhari, and, before them, Ibn Ishaq and other Muslim religious scholars, chose to occupy themselves with it. Most scholars, however, forgot this, the (real) secret of historiography, with the result that it became a stupid occupation», *ibidem*, p. 24.

non basato sulla moralità o sull'esempio religioso, ma fondato sulle dinamiche politiche e sociali del passato.

Il concetto di cambiamento e la scienza storica

Se quindi il suo nuovo metodo ḥaldūniano rende la storia intelligibile, è pur vero che essa per definizione è cambiamento. Il reale, per quanto riguarda le dinamiche umane, non è un eterno ritorno delle stesse situazioni e condizioni – come può essere invece per le scienze matematiche, il cui oggetto è sempre uguale a sé stesso – ma è una modificazione perpetua, incessante. Le società umane non sono delle entità statiche, ma subiscono dei cambiamenti che possono essere gradualisti o improvvisi²⁵⁵. Un evento è sempre unico e irripetibile – di questo Ibn Ḥaldūn è consapevole – e la difficoltà per lo storico sta nel capire quali sono i fatti privi di significato storico da quelli invece le cui cause ed effetti sono di primaria importanza per comprendere le dinamiche sociali e gli sviluppi storici. La problematica che la storiografia deve affrontare quando si considera che la storia è continuo cambiamento è esplicitata dal maghrebino nelle seguenti righe:

«Una trappola nascosta nella storiografia è l'inosservanza del fatto che le condizioni interne alle nazioni e alle razze variano con il cambiare dei periodi e il passare dei giorni. Questa [inosservanza] è un tasto dolente e profondamente celato, tanto che diviene evidente solo dopo lungo tempo, e così raramente che solo pochi individui ne diventano consapevoli. Avviene come segue. La situazione del mondo e delle nazioni, i loro costumi e le sette, non rimangono nella stessa forma o in modo costante. Ci sono delle differenze a seconda dei giorni e dei periodi, e passaggi da una condizione ad un'altra. Tale è il caso di individui, tempi e città e, allo stesso modo, accade in relazione a regioni e distretti, periodi e dinastie»²⁵⁶.

²⁵⁵ A. Oumlil, *L'histoire et son discours*, op. cit., pp. 72-78.

²⁵⁶ «A hidden pitfall in historiography is disregard for the fact that conditions within the nations and races change with the change of periods and the passing of days. This 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. This is as follows. The condition of the world and of nations, their customs and sects, does not persist in the same form or in a constant manner. There are differences according to days and periods, and changes from one condition to another. Such is the case with individuals, times, and cities, and, in the same manner, it happens in connection with regions and districts, periods and dynasties», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 24-25.

La storia quindi non è ripetizione, ma evoluzione: le condizioni in cui si trovano le società umane non sono mai perfettamente le stesse, sebbene certe situazioni possano ripresentarsi simili nel corso dei secoli.

Com'è possibile quindi utilizzare un metodo razionale basato su delle costanti e sulla reiterazione dei dati, se questi ultimi sono sempre diversi? Com'è possibile stabilire delle leggi quando le condizioni a cui queste si devono applicare non sono mai uguali tra loro? Mohammed Talbi nel suo articolo dedicato alla concezione storiografica ḥaldūniana fornisce una spiegazione di come tale scienza risulti praticabile:

«Mais si le fait historique est essentiellement en situation, s'il ne se répète pas, s'il est caractérisé en somme par une modification et une évolution constantes, cette évolution, elle, n'échappe pas à un certain déterminisme. Elle ne se fait pas d'une manière anarchique, au hasard. Elle obéit à des lois. Ces lois ne sont certainement pas aussi rigoureuses que celles qui régissent les phénomènes physiques. Mais les phénomènes sociaux, dont le rôle est prépondérant sur le sens que prend l'histoire, ne sont pas moins les résultantes de facteurs complexes, essentiellement économiques et psycho-sociologiques, qui déterminent le déroulement des événements selon une direction donnée»²⁵⁷

La storia si configura così come una scienza complessa, per comprendere la quale non basta sapere alcuni dati e una formula, ma è indispensabile essere in possesso di vastissime conoscenze, come si è già visto in precedenza. Uno storico deve essere versato in diverse discipline per avere le nozioni e le capacità necessarie per poter distinguere nel vasto campo delle informazioni storiche quelle che sono rilevanti per uno studio storiografico da quelle che non lo sono. La scienza storica ha quindi il compito di esaminare le informazioni in suo possesso per ricostruire verosimilmente il passato; una volta stabilito un contesto risulta facile stabilire se una nuova notizia riferita ad un dato periodo storico al riguardo va considerata affidabile o meno:

«Il metodo normativo per distinguere il giusto dallo sbagliato nel dato storico sulla base di una sua intrinseca possibilità o absurdità, è quello di studiare l'organizzazione sociale umana, che corrisponde alla civiltà. Noi dobbiamo distinguere le condizioni che sono connesse all'essenza della civiltà come richiesto dalla sua vera natura; le cose che sono

²⁵⁷ M. Talbi, *Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire*, in "Studia Islamica", no. 26 (1967), p. 77.

accidentali rispetto alla civiltà e che non possono essere considerate; e le cose che non possono assolutamente essere connesse alla civiltà. Se facciamo ciò, dovremmo avere un metodo normativo per distinguere il giusto dallo sbagliato e la verità dal falso nel dato storico mediante una logica dimostrazione che non ammetta dubbi. Poi ogni volta che sentiamo qualcosa riguardo certe condizioni che si verificano nella civiltà dovremmo sapere cosa accettare e cosa dichiarare spurio. Dovremmo avere un valido parametro con l'aiuto del quale gli storici potranno trovare il sentiero di verità e correttezza»²⁵⁸.

Tale metodo di critica dei singoli fatti ha lo scopo di ricreare il passato nel modo più verosimile possibile, in modo da poter fare dei confronti tra le società, di capire come esse rispondono a certi stimoli e come risolvono i problemi, nel tentativo di trovare degli schemi comuni che agiscono in esse nonostante le differenze esistenti. L'intento di Ibn Ḥaldūn è quello di dimostrare che, malgrado la grande variabilità delle condizioni (geografiche, economiche, politiche, culturali) in cui si trovano le società umane, è possibile determinare alcune leggi storiche secondo le quali a circostanze simili seguono sviluppi analoghi. Con le sue osservazioni e le sue analisi del processo storico, e adottando una serie di fatti ed esperienze del passato e del presente – che si esplicano reciprocamente – egli individua un certo numero di costanti che gli permettono di tracciare uno schema interpretativo della civilizzazione e dello sviluppo degli Stati e dei popoli²⁵⁹.

²⁵⁸ «The normative method for distinguishing right from wrong in historical information on the grounds of inherent possibility or absurdity, is to investigate human social organization, which is identical with civilization. We must distinguish the conditions that attach themselves to the essence of civilization as required by its very nature; the things that are accidental (to civilization) and cannot be counted on; and the things that cannot possibly attach themselves to it. If we do that, we shall have a normative method for distinguishing right from wrong and truth from falsehood in historical information by means of a logical demonstration that admits of no doubts. Then whenever we hear about certain conditions occurring in civilization, we shall know what to accept and what to declare spurious. We shall have a sound yardstick with the help of which historians may find the path of truth and correctness», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 38.

²⁵⁹ M. Talbi, *Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire*, op. cit., pp. 73-82. Ritengo necessario fare un appunto sull'utilizzo delle parole "Stato, Stati" nell'ambito di una tesi sul pensiero islamico medievale: sebbene al giorno d'oggi il termine arabo *dawla* venga tradotto con Stato o nazione, l'Islam classico, e così anche Ibn Ḥaldūn, usando *dawla* si volevano riferire alla dinastia al potere, in quanto il concetto di Stato o nazione come noi lo intendiamo oggi, o come era inteso nell'Europa dell'epoca, era all'Islam sconosciuto. Quindi è opportuno tenere sempre a mente che quando qui si parla di "sviluppo degli Stati", si utilizza questo termine per una migliore comprensione per il lettore attuale, ricordando però che quando Ibn Ḥaldūn parla di nascita e decadenza del gruppo al si riferisce alle dinastie, in quanto poi si vedrà, un'entità statale (e quindi una burocrazia, un'amministrazione, l'esercito, le istituzioni) di per sé poteva sopravvivere anche al crollo di una dinastia, se una nuova famiglia prendeva il suo posto.

La posizione della storia

Come si è visto, prima di Ibn Ḥaldūn la storia non veniva considerata una scienza autonoma, anzi essa doveva fornire il materiale e gli esempi utili alle altre discipline fondate sulla Rivelazione. Ibn Ḥaldūn invece esplicita chiaramente che la storia non solo ha tutto il diritto di essere considerata una scienza, ma soprattutto che alla base delle sue indagini e delle sue formulazioni c'è, e ci deve essere, un metodo razionale. Proprio per questo essa si distacca in modo definitivo dalla categoria delle scienze religiose, che traggono il loro materiale dalla religione islamica e che non comportano l'utilizzo dell'intelletto umano (o almeno, non implicano necessariamente un ragionamento razionale); la storia nella sua concezione ḥaldūniana vuole essere una disciplina esatta fondata sulla capacità dell'uomo di osservare, analizzare e trarre conclusioni utili dal mondo che lo circonda e dal passato. Essa, quindi, deve fare proprio un metodo razionale simile a quello delle scienze filosofiche, che permetta di trovare le costanti e le leggi che provocano e guidano il processo storico. Riprendo qui la definizione dello scopo della storia fornita dall'autore e citata precedentemente, inserendo anche la parte conclusiva:

«Il significato profondo della storia [...] implica speculazione e un tentativo di giungere alla verità, un'acuta spiegazione delle cause e delle origini delle cose esistenti, e profonda conoscenza del come e perché degli eventi. La storia, perciò, è fermamente radicata nella filosofia. La prima merita di essere annoverata come un ramo della seconda»²⁶⁰.

Lo storico tunisino collega esplicitamente la disciplina storica alle scienze filosofiche, con le quali condivide le basi razionali del proprio metodo. A legittimare lo studio della storia non è più il riferimento ad una tradizione, ma è l'utilizzo della ragione, capace di penetrare nell'apparente caos delle vicende umane per trovarvi un senso, una coerenza. Come si è visto poco sopra, la *Muqaddima* ci presenta un mondo strutturato, la cui architettura segue un certo numero di linee di forza costituendo un sistema in cui cause ed effetti sono riconoscibili e riconducibili gli uni alle altre. Risulta così che la storia ha un suo metodo specifico che permette di conservare solo gli elementi essenziali che

²⁶⁰ «The inner meaning of history [...] involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of events. History, therefore, is firmly rooted in philosophy. It deserves to be accounted a branch of it», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 5.

compongono il suo oggetto di studio, e stabilire tra essi rapporti di causa-effetto, facendo emergere le costanti che si ripetono nel corso dei secoli e in tutte le società e trovando delle leggi universali che ne spieghino lo sviluppo storico²⁶¹. Al proposito, lo studioso Alessio Bombaci sostiene che

«Quello che, in fondo, preme ad Ibn Ḥaldūn [...] è più che altro mettere in risalto l'assoluta validità delle sue leggi, le quali, ipostatizzate su di una costante base naturalistica, si sovrappongono autonome al corso degli eventi, che invano vorrebbero restringere negli argini assegnati. Una concezione di tal sorta in definitiva cristallizza nella mente del pensatore maghrebino in fissi e determinati schemi empirici il divenire stesso e ne offusca la coscienza»²⁶².

Una tale critica è assolutamente valida, dato che effettivamente nella *Muqaddima* lo storico maghrebino segue pedissequamente le teorie dell'evoluzione e della civilizzazione da lui elaborate e generalmente presenta solo quegli esempi a sostegno della sua idea. Ritengo però opportuno far un'osservazione, che riguarda nello specifico la posizione della scienza storica nella classificazione delle scienze presentata da Ibn Ḥaldūn. Se si considera la definizione di storia presentata finora, si deve considerare che essa è simile se non uguale alla definizione delle scienze razionali, le quali hanno un oggetto di studio fisso che segue delle regole precise, rintracciabili attraverso un metodo razionale. Ma se lo scopo di Ibn Ḥaldūn è quello di inserire la storia tra le discipline razionali, perché allora essa non compare nella classificazione presentata dal nostro autore? Perché la storia, ormai dotata di un metodo razionale, non prende il posto a fianco delle altre scienze in modo autonomo?

È probabile che il nostro autore si sia reso conto, dopo anni di studio, che se delle costanti possono essere rintracciate per quanto riguarda alcuni aspetti dell'evoluzione della società in generale, è opportuno non sottovalutare l'aspetto imprevedibile della dimensione umana e l'ampiezza delle influenze che possono modificare un dato contesto²⁶³. Nella parte finale della *Muqaddima*, dedicata alla classificazione delle scienze, il già anziano Ibn Ḥaldūn si ritrova a meditare sull'effettiva appartenenza della storia al campo della filosofia – che del resto si ritrova a criticare vivamente²⁶⁴. La scelta dell'autore nel lasciare fuori la

²⁶¹ M. Talbi, *Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire*, op. cit., pp. 77-82.

²⁶² A. Bombaci, *La dottrina storiografica di Ibn Ḥaldūn*, p. 184.

²⁶³ R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 121-23.

²⁶⁴ Per la critica della filosofia, accusata di non saper andare oltre il puro dato razionale confermato dall'intelletto, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 398-405;

storia dal campo delle scienze razionali è motivata dalla riflessione sull'oggetto stesso della storiografia, la società umana, che, diversamente dagli oggetti delle altre scienze razionali come la fisica o la matematica, non è né costante né immutabile. Se si considerano gli elementi necessari, essenziali della civilizzazione, comuni a tutte le società di tutti i luoghi e i tempi, che determinano lo svolgersi dell'evoluzione storica, è chiaro che un'azione umana limitata in un tempo e in un luogo non ha alcun peso sulla legge generale, risultando come un semplice accidente. Ma quando si vuole esaminare nello specifico una data comunità, non è più possibile prescindere dall'uomo in quanto essere che compie delle scelte e agisce in base ad esse. I gruppi umani non sono quindi solamente degli oggetti amorfi, come una formula matematica, ma sono anche soggetti pensanti ed agenti che possono giungere a cambiare una certa situazione, in modi talvolta del tutto inaspettati. Considerando quindi la peculiarità del materiale di studio della storia, Ibn Ḥaldūn arriva ad affermare che essa è

«[...] una scienza indipendente con il suo proprio specifico oggetto – cioè, la civilizzazione umana e l'organizzazione sociale. Essa possiede anche i suoi problemi peculiari – cioè, la spiegazione delle condizioni che pertengono all'essenza della civiltà»²⁶⁵.

Essa quindi merita un posto a parte, non essendo riducibile né ad una scienza tradizionale, né ad una scienza razionale:

«Historical science – the theory of human societies and that of the structure of civilisation, which is only explicable by itself and has a proper system of concepts and rules – founded by him [Ibn Ḥaldūn] is just as much in contrast with Greek thinking, which did not consider human actions, because of their accidental character, worth to be a part of the subjects of philosophy and science, as it is distinguished, by essence, from the Muslim group of sciences, whose principles and aims are to be found beyond human action and rationality»²⁶⁶.

R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 122-23; Z. Ahmad, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 90-98.

²⁶⁵ «[...] an independent science with its own peculiar object – that is, human civilization and social organization. It also has its own peculiar problems – that is, explaining the conditions that attach themselves to the essence of civilization», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 38.

²⁶⁶ R. Simon, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 123.

4 DUE NOZIONI FONDAMENTALI: 'UMRĀN E 'AŞABIYYA

Prima di analizzare questo concetto, di vitale importanza per comprendere la riflessione storica di Ibn Ḥaldūn, è opportuno soffermarsi brevemente sull'opera storica dell'autore, cioè il *Kitāb al-ʿibar* e soprattutto la sua introduzione metodologica, la *Muqaddima*.

Come già visto nel secondo capitolo Ibn Ḥaldūn iniziò a scrivere la sua monumentale opera durante il ritiro alla Qalʿat Ibn Salāma, dove non aveva modo di reperire libri e documenti, tanto che tutto quel che scrisse in quel periodo fu frutto della sua memoria fenomenale. Ebbe poi modo di consultare diverse fonti a Tunisi e soprattutto in Egitto, dove portò a termine il lavoro storico, il *Kitāb al-ʿibar*, come pure la sua autobiografia, il *Taʿrīf*.

4.1 *Kitāb al-ʿibar*: titolo e schema dell'opera

Prima di trattare il contenuto dell'opera, ne presento qui brevemente gli aspetti tecnici: significato del titolo e ripartizione in libri di diverso argomento.

Significato del titolo

Il titolo completo dell'opera è *Kitāb al-ʿibar wa dīwān al-mubtadaʿ wa al-ḥabar fī ʿayyām al-ʿArab wa al-ʿAğām wa al-Barbar wa man ʿāšara-hum min dawī al-sulṭān al-akbar*, tradotto letteralmente in italiano come “Libro degli esempi e raccolta di soggetto e predicato nei giorni degli Arabi, dei Persiani²⁶⁷, dei Berberi e dei loro contemporanei dotati di maggior potere”. Si possono fare alcune precisazioni: in senso grammaticale *ḥabar* è la notizia degli avvenimenti, mentre *mubtadaʿ* è la causa, l'origine degli eventi; anche *ayyām* può essere inteso in un altro modo, col senso cioè di fatti, eventi, e quindi storia²⁶⁸. Il titolo può quindi venir tradotto così: “Libro degli esempi e raccolta degli eventi e delle loro

²⁶⁷ *Ağām* come nome collettivo significa stranieri, non-Arabi, ma viene usato anche per indicare il popolo dei Persiani. Qui, seguendo la M. Mahdi, si è preferito tradurre Persiani perché nel titolo viene citata esplicitamente un'altra popolazione non-araba come i Berberi, e pare quindi che Ibn Ḥaldūn non usasse il termine *ağām* per indicare collettivamente tutti i non-Arabi, si veda M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 63-64 n. 6.

²⁶⁸ G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., pp. 83-84.

cause nella storia degli Arabi, dei Persiani, dei Berberi e dei loro contemporanei che possedevano un gran potere”.

Un'altra importante considerazione riguarda la parola *'ibar*, usata da Ibn Ḥaldūn al posto di quelle tradizionalmente utilizzate per definire un libro di argomento storico, che erano *ta'rīḥ* e *ḥabar*²⁶⁹. *'Ibar* è il plurale di *'ibra*, nome derivato dalla radice *'-b-r* che significa trascorrere, attraversare, procedere, superare un ostacolo, nel senso di passare da un punto ad un altro; un altro nome derivato dalla stessa radice, *'ibāra*, sta per frase, espressione, indicazione. Si ricava quindi il senso di una formula, di un insegnamento che permette di procedere da un punto ad un altro, o in senso metaforico di aumentare le proprie conoscenze²⁷⁰. *'Ibar* veniva infatti tradizionalmente usato come termine indicante gli esempi, le lezioni, i consigli o precetti morali nei proverbi popolari, ma anche in scritti più dotti di filosofi e mistici; soprattutto, il Corano e la Tradizione adoperavano la parola *'ibar* in quei passi in cui si ammoniva, o meglio si consigliava l'uomo a guardare il passato in modo da trarne degli insegnamenti utili; era quindi lo stesso Dio che indicava all'umanità di voltarsi indietro e analizzare le ere passate in modo da «penetrate behind the apparently meaningless succession of events and discern the ever-present design of the Creator»²⁷¹.

Usando un termine così ricco di significato Ibn Ḥaldūn palesava le proprie intenzioni già nel titolo della sua opera, che aveva sì lo scopo di attraversare le epoche storiche, ma soprattutto di interpretarne le regole e cogliere quello schema di fondo che permetteva di individuare le cause e gli effetti degli eventi. Secondo lo storico tunisino l'obiettivo della conoscenza della storia e delle sue costanti forze motrici era quello di rendere l'uomo non solo capace di capire il presente, ma in parte anche di prevedere il futuro, così come lo stesso autore era stato in grado di comprendere la situazione di crisi del Maghreb e i possibili sviluppi analizzando le vicende passate e la situazione presente²⁷². Non si parla qui di una pratica divinatoria, come ad esempio l'astrologia – disciplina che Ibn Ḥaldūn

²⁶⁹ Il termine *ta'rīḥ*, che indicava inizialmente il semplice elenco di dati, era diventato la parola usata per definire il lavoro dello storico e la sua opera. Con *ḥabar* in ambito islamico si era giunti il termine greco *historia*, ma Ibn Ḥaldūn lo usa nel titolo col significato di “eventi”, M.Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., n. 1, p. 63. Si veda anche il capitolo precedente, *L'Islam e la storia*, per una spiegazione più dettagliata dei due termini e del tipo di storiografia che si indicava con essi.

²⁷⁰ E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., pp. 1936-1939.

²⁷¹ M.Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., p.68.

²⁷² Sempre a Mahdi si è fatto riferimento anche per l'analisi del termine *'ibar* e delle motivazioni che possono aver portato Ibn Ḥaldūn ad utilizzarlo, in M.Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 63-73.

disprezza, come si può chiaramente dedurre dalla confutazione che egli presenta nel sesto capitolo della *Muqaddima*²⁷³ – ma di una scienza che permetta di stabilire come un possibile *status quo* possa modificarsi ed evolvere nel tempo, tenendo a mente come, nel passato, situazioni simili si sono risolte. Certo è che per azzardare simili previsioni è necessario essere forniti di una vastissima conoscenza non solo delle vicende passate, ma anche delle condizioni presenti, vicine e lontane nello spazio.

Come si è visto, già nel titolo Ibn Ḥaldūn si discosta dalla storiografia tradizionale, esplicitando la sua intenzione di passare dalla mera descrizione degli avvenimenti al tentativo di spiegare le cause degli stessi, quindi non solo per conoscerli, ma anche per comprenderli.

Schema dell'opera

Per quanto riguarda l'impianto dell'opera, è lo stesso autore che nella prefazione ci presenta le suddivisioni da lui previste²⁷⁴:

- Introduzione, in cui vengono messi in risalto i metodi e i risultati della storiografia, nonché gli errori degli storici del passato;
- un primo libro, che concerne la civilizzazione e le sue caratteristiche, cioè autorità reale, governo, stili di vita, mestieri, scienze, etc.;
- un secondo libro, dedicato alla storia e alle dinastie degli Arabi che comprende le storie di altri popoli con cui gli Arabi si sono trovati ad interagire in Medio Oriente;
- un terzo libro, dedicato alla storia e alle dinastie dei Berberi, tra cui le dinastie sovrane del Maghreb del suo tempo.

L'introduzione e il primo libro, di stampo più metodologico, sono stati unificati dalla critica e il titolo della prima, in arabo *Muqaddima*, è stato usato per indicare l'insieme dei due.

Come si vedrà, gli aspetti più interessanti della riflessione dello storico maghrebino sono contenuti nella *Muqaddima*, vero e proprio manifesto del pensiero dell'autore, mentre

²⁷³ Per la confutazione dell'astrologia si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 405-409.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 8.

inaspettatamente il *Kitāb al-‘ibar*, termine usato per riferirsi generalmente al secondo e al terzo libro e quindi le parti più propriamente storiche, si discosta dalle indicazioni fornite dalla sua introduzione e si presenta piuttosto come una classica opera enciclopedica, con dati, nomi e fatti che seguono un ordine strettamente cronologico.

Per questo motivo maggiore attenzione sarà dedicata alla *Muqaddima*, la quale contiene la sezione più innovativa e interessante di questo lavoro – in poche parole, la parte che materializza le intenzioni manifestate dall’autore già nel titolo.

Suddivisione e contenuto della Muqaddima

Come si è già visto, con *Muqaddima* si intende generalmente la prima parte dell’opera di Ibn Ḥaldūn, quella di taglio più introduttivo e strettamente teorico e metodologico. Essa contiene l’invocazione a Dio, la prefazione e l’introduzione vera e propria, seguita poi dal primo libro del *Kitāb al-‘ibar* dedicato come abbiamo visto alla natura della civilizzazione umana; questo primo libro è ulteriormente diviso in capitoli:

- Primo: la società umana in generale, i vari tipi di comunità e la loro diffusione nel mondo;
- secondo: la società beduina, le tribù e le nazioni selvagge;
- terzo: gli Stati, il califfato, la sovranità e le funzioni monarchiche;
- quarto: paesi e città e le forme di civiltà sedentarie;
- quinto: commerci, mestieri e attività produttive;
- sesto: le scienze e l’istruzione.

Come si può vedere la *Muqaddima* è organizzata secondo uno schema preciso: le parti introduttive e la parte iniziale del primo capitolo costituiscono la vera e propria introduzione al mestiere dello storico; una seconda parte, composta dal secondo, terzo e quarto capitolo rappresenta la sezione in cui Ibn Ḥaldūn sviluppa le proprie teorie più originali sulla storia e sulla società umana (che, come si è visto nel capitolo precedente *L’Islam e la Storia*, è identificata dall’autore come l’oggetto di studio della storia); l’ultima parte, formata dai capitoli quinto e sesto, tratta delle arti, dell’insegnamento e delle scienze

che si sviluppano in quelle società che raggiungono il maggiore grado di urbanizzazione e civilizzazione, ed è probabilmente la meno originale del pensiero ḥaldūniano²⁷⁵.

Data la vastità degli argomenti toccati dal tunisino è quasi impossibile presentare un commento organico alla sua opera che prenda in esame tutte le teorie e tutte le possibili interpretazioni ricavabili da esse; per questo motivo preferisco concentrare la mia attenzione solo su alcuni aspetti che ritengo più interessanti e utili per lo svolgimento della mia tesi. Si è già parlato nel capitolo precedente dell'idea di Storia che vige nel mondo musulmano e come essa fosse diversa dalla visione dello storico maghrebino. Per esaminare la sua posizione, sono state esaminate alcune sezioni della *Muqaddima*, principalmente le parti introduttive e il sesto capitolo, dedicato come si è visto alla classificazione delle scienze e alla loro descrizione, nonché alle opinioni di Ibn Ḥaldūn riguardo all'istruzione e al metodo di studio.

Si procederà analizzando più dettagliatamente il contenuto della *Muqaddima* e in particolare i suoi capitoli centrali, dove sono raccolte e sviluppate le riflessioni dello storico tunisino in riferimento al particolare oggetto di studio della storia, cioè la civiltà umana e alle condizioni che ne determinano l'evoluzione, alle diverse tipologie di comunità e come sono distribuite sulla terra, sulle forze motrici che causano i cambiamenti storici e la nascita e la morte di Stati e dinastie.

4.2 Il concetto di *'umrān*: l'oggetto di studio della storia

La nozione di 'umrān

Come si è visto nel capitolo precedente, Ibn Ḥaldūn ritiene che l'oggetto di studio della disciplina storica debba essere la civiltà umana, che secondo alcune affermazioni dell'autore coincide con la società²⁷⁶. Il termine che egli usa per indicare tale oggetto è *'umrān*, una parola polisemantica derivante dalla radice *'-m-r*. A tale radice vengono attribuiti diversi significati: un primo gruppo indica il «rimanere, abitare, stare, risiedere, dimorare, soggiornare»; un altro gruppo, di senso passivo, è «divenir abitato, popolato, ben

²⁷⁵ Nel senso che vi si trovano poche idee innovative o formulazioni teoriche, e la descrizione dei mestieri e delle scienze poco si discosta dalla visione tradizionale. Da ricordare soprattutto che egli non fa riferimento alla storia nella sezione dedicata alle scienze, come già notato sopra nel corpo della tesi; si veda G. Pizzi, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima*, op. cit., p. 91.

²⁷⁶ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 35 e 38.

rifornito di persone e animali, colonizzato, coltivato» e quindi «il contrario di rovinato, deserto, desolato»; un ultimo gruppo di significati è «costruire, mantenere una casa»²⁷⁷. Appare chiaro che il termine si rivolge sia all'attività umana – abitare, coltivare – che all'ambiente geografico in cui questa si svolge – la terra, che viene abitata, coltivata. 'Umrān mantiene la stessa valenza polisemica anche all'interno della *Muqaddima*²⁷⁸, dove a seconda del contesto assume diverse connotazioni – ad esempio nel primo capitolo di carattere geografico esso è utilizzato per indicare una zona abitata – ma l'uso principale che ne fa Ibn Ḥaldūn è decisamente originale:

«L'autore della *Muqaddima* se ne serve per esprimere l'oggetto complesso della nuova scienza; in questa accezione 'umrān comprende tutto ciò che gli uomini producono nella vita associata: dalla scienza alla tecnica, alla politica, all'economia, alla morale, alla cultura»²⁷⁹.

Generalmente, per questo suo carattere complessivo, il termine viene tradotto come “civiltà”, mentre la parola araba tradotta con “società” è *ig̃timā'*, la cui radice *ḡ-m-* significa «raccolgere, riunire, assemblare, congiungere»²⁸⁰. In questo caso, dato che è l'autore stesso a stabilire la connessione, si può affermare che con società non si intende un qualsiasi gruppo associativo, ma piuttosto l'intera civiltà umana presa in esame. È opportuno sottolineare che Ibn Ḥaldūn non si riferisce a *più* società o *più* civiltà, ma parla sempre di *una sola* civiltà; dal punto di vista di Ibn Ḥaldūn, sebbene ci siano diverse comunità umane nel mondo ed ognuna possieda una specifica cultura²⁸¹ – ed esistano quindi più culture – la civiltà si manifesta nel mondo attraverso delle caratteristiche ben precise, di cui i diversi gruppi umani possono più o meno partecipare.

Per spiegare quest'ultima affermazione, forse risulta più chiaro dire che nel pensiero di Ibn Ḥaldūn esiste l'umanità, la quale presenta diversi gradi di civiltà, dal più alto, fino al

²⁷⁷ E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., pp. 2153-54.

²⁷⁸ Un'analisi delle varie modalità di tradurre il termine 'umrān nel contesto in cui viene usato da Ibn Ḥaldūn viene fornita da Giuliana Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 114-118.

²⁷⁹ G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 114.

²⁸⁰ E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., pp. 455-459

²⁸¹ Che Ibn Ḥaldūn sia consapevole delle diversità culturali delle società umane è chiaro quando riconosce che le diverse popolazioni posseggono diversi costumi e diverse religioni, intesi come elementi costituenti il carattere culturale di un gruppo umano. Si veda la definizione di cultura alla voce “Cultura” in *Dizionario di Filosofia Treccani*, 2009, disponibile all'indirizzo

http://www.treccani.it/enciclopedia/cultura_%28Dizionario-di-filosofia%29/.

più basso, e addirittura fino a quel livello così inferiore che non si può più nemmeno parlare di civiltà. Ma cosa pensa Ibn Ḥaldūn quando parla di civiltà? Come si vedrà meglio in seguito, per lo storico – volontariamente o meno – il modello di civiltà è la società creatasi nei territori che erano stati inizialmente conquistati dalle truppe arabe da poco convertite. Quando Ibn Ḥaldūn dice che una popolazione possiede un elevato o un ridotto grado di civiltà, egli ha davanti agli occhi come metro di giudizio la struttura del mondo islamico a lui noto con le sue dinamiche; ancora più restrittivamente – nonostante la sua volontà di dare una spiegazione universalista alle dinamiche storiche – si può dire che quando il tunisino parla di civiltà o società egli si riferisce inevitabilmente alla sua, cioè a quel sistema specifico vigente nel Nord Africa, regione in cui ha passato la vita.

Le differenze tra le comunità umane e l'influenza del clima sull'uomo

Come si è detto, le comunità umane possono essere definite in base al loro grado di civiltà, che dipende dall'ambiente geografico in cui trovano dimora. Il mondo che Ibn Ḥaldūn ci descrive nel primo capitolo è infatti suddivisibile in diverse zone²⁸², ognuna con il suo diverso clima e i suoi diversi abitanti, più o meno civilizzati. La zona più mite e temperata dal punto di vista climatico, e quindi più favorevole all'insediamento umano e allo sviluppo della società è la quarta zona, comprendente la Spagna, il Maghreb, il Medio Oriente, l'India e la Cina nonché i paesi cristiani confinanti con questi territori. Come risulta evidente, i paesi elencati sono quelli che erano stati parte dell'impero islamico, con il centro focale in Siria ed Iraq: «L'Iraq e la Siria sono direttamente nel mezzo e quindi sono i più temperati di tutti questi paesi»²⁸³. Se le zone centrali sono quelle abitate dalle popolazioni più civilizzate, le zone settentrionali e meridionali più estreme sono popolate da comunità umane che posseggono un carattere «più vicino a quello degli stupidi animali», e le cui condizioni di vita «sono distanti da quelle degli esseri umani, e simili a quelle degli animali selvaggi»²⁸⁴.

Ma da cosa dipende questo differente livello di civilizzazione? E, soprattutto, quali sono le caratteristiche che fanno la civiltà?

²⁸² Per la presentazione geografica del mondo di Ibn Ḥaldūn si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 49-53.

²⁸³ «The 'Irāqs and Syria are directly in the middle and therefore are the most temperate of all these countries», *ibidem*, p. 58.

²⁸⁴ «Their qualities of character, moreover, are close to those of dumb animals [...]. All their conditions are remote from those of human beings and close to those of wild animals», *ibidem*, p. 59.

Per rispondere alla seconda domanda utilizzo nuovamente le parole dello storico maghrebino, il quale afferma che

«Gli abitanti delle zone mediane sono più temperati nel loro fisico, nel loro carattere e nei loro modi di vivere. Loro posseggono tutte le condizioni naturali necessarie per una vita civilizzata, come per esempio modi di sussistenza, dimore, mestieri, scienze, direzione politica e autorità regale. Costoro inoltre hanno avuto una profezia, [contano] gruppi religiosi, dinastie, leggi religiose, scienze, paesi, città, edifici, agricoltura, splendide arti, e tutte le altre cose che sono temperate»²⁸⁵.

E anche

«Gli abitanti delle zone distanti da quelle temperate, come la prima, la seconda, la sesta e la settima, sono ancora più lontani dall'essere temperati in tutte le loro condizioni. I loro edifici sono di argilla e canne. I loro alimenti sono radici ed erba. Il loro abbigliamento è di foglie d'alberi, che loro cuciono insieme per coprirsi, o pelli animali. Molti di loro sono nudi. I frutti di stagione dei loro paesi sono strani e tendono ad essere eccentrici. Nei loro affari commerciali, essi non usano i due nobili metalli, ma rame, ferro, o pelli, ai quali attribuiscono valore per poterli utilizzare nei loro traffici. [...] Essi non hanno conosciuto la profezia e non hanno una legge religiosa»²⁸⁶.

Quindi, il livello di civiltà per Ibn Ḥaldūn è dato da un insieme di fattori che vanno da caratteristiche culturali, a modi di produzione, a sistemi politici. Una tale idea di civiltà non si distanzia poi molto da quella tipicamente eurocentrica che vedeva nello stile di vita occidentale il modello della civiltà, intesa come il raggiungimento massimo

²⁸⁵ «The inhabitants of the middle zones are temperate in their physique and character and in their ways of life. They have all the natural conditions necessary for a civilized life, such as ways of making a living, dwellings, crafts, sciences, political leadership, and royal authority. They thus have had prophecy, religious groups, dynasties, religious laws, sciences, countries, cities, buildings, horticulture, splendid crafts, and everything else that is temperate», *ibidem*, p. 61.

²⁸⁶ «The inhabitants of the zones that are far from temperate, such as the first, second, sixth, and seventh zones, are also farther removed from being temperate in all their conditions. Their buildings are of clay and reeds. Their foodstuffs are durra and herbs. Their clothing is the leaves of trees, which they sew together to cover themselves, or animal skins. Most of them go naked. The fruits and seasonings of their countries are strange and inclined to be intemperate. In their business dealings, they do not use the two noble metals, but copper, iron, or skins, upon which they set a value for the purpose of business dealings. [...] They are ignorant of prophecy and do not have a religious law», *ibidem*, pp. 58-59.

dell'evoluzione umana. Se per i colonizzatori europei le popolazioni chiamate selvagge e primitive andavano “civilizzate” per il loro stesso bene – quindi con la convinzione che il proprio stile di vita fosse il migliore – anche per Ibn Ḥaldūn – seppur di ideologia meno imperialista – le comunità umane andavano differenziate in base al loro livello di civilizzazione, istituito con una visione etnocentrica che poneva come modello la società dell'impero islamico medievale. Come si è visto, le zone più temperate e civilizzate corrispondono appunto ai territori delle conquiste musulmane.

Tornando alla prima domanda, e cioè da cosa dipenda il diverso livello di civilizzazione, per l'autore della *Muqaddima* non è la discendenza da diverse stirpi a determinare le differenze²⁸⁷, ma è invece il clima che influenza la particolarità degli esseri viventi: il clima è determinato dal caldo e dal freddo, fattori che agiscono anche sugli uomini. Ovviamente, le zone estremamente calde o fredde offrono ben poche risorse all'uomo, che si trova nella situazione di lottare ogni giorno per la sopravvivenza e di non poter sviluppare capacità che vadano oltre il procacciamento di cibo e riparo. Le popolazioni che vivono nelle zone più temperate invece non hanno problemi di questo tipo: essi hanno abbondanza di cibo e hanno potuto così dedicare le proprie energie a sviluppare le proprie organizzazioni, le arti, il pensiero e così via. Il clima influisce anche sull'aspetto fisico e caratteriale dell'uomo, in quanto più facili sono le condizioni di vita, più mite sarà il carattere e la figura dell'essere umano che gode di queste situazioni; d'altro canto, più aspro si dimostra l'ambiente, più i suoi abitanti acquisiscono caratteri fisici e comportamentali eccentrici ed estremi, talvolta più simili a quelli degli animali che a quelli degli uomini. Riguardo all'aspetto fisico, Ibn Ḥaldūn presenta nella *Muqaddima* una spiegazione scientifica sulla diversità del colore della pelle: rifiutando le spiegazioni mitologiche che facevano riferimento alle discendenze dei figli di Noè, lo storico sostiene che siano le caratteristiche dell'aria e l'inclinazione dei raggi solari a determinare le diverse colorazioni della pelle umana, in quanto nelle zone dove il sole batte di più, gli uomini hanno una pelle bruciata, e quindi scura, mentre nei territori poco baciati dalla luce solare la pelle umana è meno esposta al calore e quindi rimane chiara²⁸⁸. Ibn Ḥaldūn quindi stabilisce una corrispondenza tra il clima e le qualità umane: l'uno e le altre sono estremi

²⁸⁷ Secondo la tradizione biblica le diverse stirpi erano discendenti dei tre figli di Noè, Cam (da cui discesero i camiti, popoli del sud), Sem (da cui discesero i semiti, popoli del mezzo) e Jafet (da cui discesero gli europei, popoli del nord); si veda Genesi 9.18 e Genesi 10.

²⁸⁸ Sulle ragioni delle differenze tra gli uomini dal punto di vista fisico e caratteriale, e sull'influenza del clima e dell'ambiente, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 54-64.

nelle regione estreme, mentre più ci si avvicina al centro, più il clima e gli abitanti sono temperati. L'equilibrio e la moderazione, caratteristiche degli abitanti delle zone centrali, permettono il massimo sviluppo della civiltà e le sue migliori manifestazioni²⁸⁹.

Due modi di vivere: 'umrān badawī e 'umrān ḥaḍarī

Si è così chiarito che la civiltà che viene presa in esame nella Muqaddima è una, ed è rappresentata dalla comunità musulmana residente nella zona centrale del mondo. All'interno della categoria di civiltà però Ibn Ibn Ḥaldūn inserisce due declinazioni, due modalità principali della vita associata: *'umrān badawī* e *'umrān ḥaḍarī*. Con la seconda espressione, che deriva dalla radice *ḥ-d-r*, si indicano «gli abitanti di una regione, di un distretto, di città, paesi, villaggi»²⁹⁰, in opposizione al termine *badawī*, derivato dalla radice *b-d-w* e indicante una persona «appartenente al, o abitante il, deserto»²⁹¹. Il traduttore inglese di Ibn Ḥaldūn, Franz Rosenthal, ha tradotto i due termini rispettivamente con “civiltà beduina”, intesa come nomade, e “civiltà sedentaria”. A ben leggere le definizioni dei due modi di vivere che fornisce l'autore musulmano, però, si possono riscontrare dei dettagli che non possono far pensare ad una semplice differenziazione tra nomadi-sedentari:

«Alcune persone vivono di agricoltura, coltivazione di vegetali e di grano; altri di allevamento animale, usando pecore, bestiame, capre, api, e bachi da seta, per nutrimento e per i loro prodotti. Coloro che vivono di agricoltura e allevamento non possono evitare

²⁸⁹ Nell'articolo *The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture* viene ventilata l'ipotesi di una possibile derivazione ḥaldūniana della teoria climatica di Montesquieu (m. 1755), a lui giunta attraverso una catena di successive influenze, che inizia da Ibn Ḥaldūn, passa attraverso l'opera di viaggio di Sir John Chardin (m. 1713) per giungere a Jean-Baptiste Dubos (m. 1742), il quale rappresenta una delle fonti del già citato Montesquieu; W. E. Gates, *The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture*, in “Journal of the History of Ideas”, vol. 28, no. 3 (lug.-set- 1967), pp. 415-422. L'articolo *The Last Greek and the First Annaliste Historian* invece contiene qualche riga in cui l'autore si concentra sulle teorie climatiche di Ibn Ḥaldūn, facendole derivare dalla tradizione greca, attraverso Galeno e il geografo arabo al-Idrīsī (m. 1165), S. F. Dale, *The Last Greek and the First Annaliste Historian*, in “International Journal of Middle East Studies”, vol. 38, no. 3 (ago. 2006), pp. 437-438.

²⁹⁰ E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., pp. 588-591.

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 170-172.

il richiamo del deserto, perché solo esso offre i vasti campi, pascoli per gli animali, e altre cose che le aree colonizzate non offrono»²⁹².

Così lo storico definisce coloro che fanno parte dello specifico stile di vita chiamato *'umrān badawī*, mentre lo *'umrān ḥaḍarī* comprende

«Gli abitanti delle città e dei paesi, alcuni dei quali adottano i mestieri come metodi di procurarsi da vivere, mentre altri adottano il commercio. Essi guadagnano meglio e vivono in modo più confortevole rispetto ai Beduini (si intenda, coloro che appartengono allo *'umrān badawī*), perché essi vivono in un livello che va al di là di quello della semplice necessità, e il loro modo di procurarsi da vivere corrisponde alla loro ricchezza»²⁹³.

È così chiaro che il primo caso comprende quei gruppi umani che vivono al di fuori dei maggiori centri urbani, e che quindi si dedicano ad attività come agricoltura in campagna e allevamento in prossimità del deserto, mentre il secondo caso rappresenta coloro che vivono in città, dove fioriscono le più svariate attività produttive e culturali. Più che essere tra nomadi e sedentari, la dicotomia che presenta Ibn Ḥaldūn è tra abitanti delle città e abitanti delle campagne e del deserto, grande e non sottovalutabile protagonista dell'ambiente maghrebino dell'epoca. I rapporti tra le diverse componenti della società non sono rigidi e uniformi: le varie componenti interagiscono tra loro in modi diversi e a seconda delle congiunzioni storiche. Spesso la città ha uno stretto controllo sulle campagne dove vive la popolazione dedita all'agricoltura, e talvolta il sovrano domina anche su quei gruppi nomadi che necessitano della città per le risorse utili alla loro sussistenza; altre volte invece regna un'armonia nei rapporti tra le varie componenti, in quanto ad esempio i nomadi risultano indispensabili per la città in quanto procurano e trasportano da luoghi lontani i beni di lusso che vengono consumati in città. Molto spesso il governante cittadino

²⁹² «Some people adopt agriculture, the cultivation of vegetables and grains. Others adopt animal husbandry, the use of sheep, cattle, goats, bees, and silkworms, for breeding and for their products. Those who live by agriculture or animal husbandry cannot avoid the call of the desert, because it alone offers the wide fields, acres, pastures for animals, and other things that the settled areas do not offer», in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 91.

²⁹³ «"Sedentary people" means the inhabitants of cities and countries, some of whom adopt the crafts as their way of making a living, while others adopt commerce. They earn more and live more comfortably than Bedouins, because they live on a level beyond the level of (bare) necessity, and their way of making a living corresponds to their wealth», *ibidem*, p. 92.

chiede aiuto militare ai nomadi, che sono più capaci nel combattimento; talvolta questi ultimi possono tenere in scacco una dinastia, e in alcuni casi essa non ha nessuna speranza di vincere contro dei nemici o di mantenere il potere, senza l'aiuto e il sostegno delle componenti nomadi²⁹⁴.

Neppure i confini che distinguono *'umrān badawī* da *'umrān ḥaḍarī* devono essere considerati insormontabili, anzi vi è un continuo ciclo di trasformazione all'interno della civiltà. Un buon esempio di definizione dei rapporti tra i due aspetti della civiltà viene fornito da Yves Lacoste:

«The opposition between *'umrān badawī* and *'umrān ḥaḍarī* thus expressed the contrast between rural and urban life. [...] The opposition between *'umrān badawī* and *'umrān ḥaḍarī* is not static and does not represent a distinction between two impermeable and antagonistic types of society. It is presented in terms of a general evolution: *'umrān badawī* is the first stage, *'umrān ḥaḍarī* the later or higher stage. Nomads belong to *'umrān badawī* and represent its most rudimentary form»²⁹⁵.

Si passerà ora ad analizzare più nello specifico i due modi di vita appena definiti, fornendo inoltre una motivazione all'osservazione di Lacoste riguardo al concetto di evoluzione che lega le due realtà e che mostra come non sia possibile tenerle separate.

Una prima modalità della civiltà: 'umrān badawī

Si è visto che con questa espressione Ibn Ḥaldūn indica tutta quella parte di umanità che vive all'esterno delle città, che conduce stili di vita in parte differenti e che si dedica a diverse attività:

«Per coloro che si guadagnano da vivere con la coltivazione del grano e con l'agricoltura, è meglio essere fermi in un posto, piuttosto che viaggiare. Di questo genere quindi sono gli abitanti di piccole comunità, villaggi, e regioni montuose. [...] Coloro che traggono sussistenza dagli animali da pascolo, quali pecore e buoi, di solito viaggiano per trovare pascoli e acqua per i loro animali, e quindi è meglio per loro muoversi per i territori. Essi sono chiamati pastori, i quali sono uomini che vivono grazie alle pecore e ai buoi. Essi non penetrano profondamente nel deserto, perché là non vi

²⁹⁴ *Ibidem*, pp. 92-95 e 122.

²⁹⁵ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 94.

troverebbero buoni pascoli. [...] Coloro che si guadagnano la vita allevando cammelli viaggiano di più. Essi si inoltrano nel deserto, in quanto i pascoli collinari, con le loro piante ed arbusti, non sono adatti ai cammelli. Questi devono nutrirsi con le piante del deserto e bere la sua acqua salata»²⁹⁶.

La civiltà extraurbana risulta così divisa in tre gruppi principali: i contadini sedentari, i pastori e allevatori di pecore e buoi, i nomadi cammellieri²⁹⁷. Dei tre tipi di comunità, i nomadi del deserto sono da Ibn Ḥaldūn considerati i più selvaggi, dato che si ritrovano a livello di sussistenza e non sono usi alla vita comoda e lussuosa degli abitanti della città, ma nemmeno a quella stabile dei contadini. Essi sono in continuo movimento da un posto all'altro, non costruiscono case e nemmeno mettono radici; molto spesso si trovano in contrasto con le popolazioni sedentarie delle città o delle campagne, le quali vorrebbero controllarli e governarli. L'ambiente ostile che caratterizza la vita nomade sviluppa le qualità di resistenza fisiche e morali dei gruppi che vi si dedicano²⁹⁸. Per far fronte alle necessità della vita quotidiana i nomadi del terzo gruppo devono mantenere salda la propria coesione interna del gruppo; per questo i nomadi cammellieri rappresentano il massimo grado di solidarietà e coesione interna, e il massimo grado di avversione e combattività verso l'esterno.

²⁹⁶ « For those who make their living through the cultivation of grain and through agriculture, it is better to be stationary than to travel around. Such, therefore, are the inhabitants of small communities, villages, and mountain regions. [...] Those who make their living from animals requiring pasturage, such as sheep and cattle, usually travel around in order to find pasture and water for their animals, since it is better for them to move around in the land. They are called: "sheepmen", that is, men who live on sheep and cattle. They do not go deep into the desert, because they would not find good pastures there. [...] Those who make their living by raising camels move around more. They wander deeper into the desert, because the hilly pastures with their plants and shrubs do not furnish enough subsistence for camels. They must feed on the desert shrubs and drink the salty desert water», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 92.

²⁹⁷ Parlando dei nomadi cammellieri utilizzerò per semplicità il termine beduini, con cui venivano tradizionalmente indicate le tribù nomadi dei deserti arabi. Il fatto che tale termine venga usato per indicare popolazioni talvolta non arabe e non abitanti nella Penisola Arabica è giustificabile dal fatto che tali gruppi umani condividono uno stile di vita, che è appunto classificato da Ibn Ḥaldūn sotto la categoria di *'umrān badawī*.

²⁹⁸ Secondo le osservazioni dello storico, le popolazioni abituate a vivere di stenti e in condizioni ostili sviluppano una maggiore forza fisica e godono di migliore salute, mentre i cittadini, assuefatti al lusso e alle comodità, perdono ogni capacità di resistenza alle avversità, e i loro corpi diventano deboli e delicati. Lo stesso accade alle loro qualità morali e religiose: «The frugal inhabitants of the desert and those of settled areas who have accustomed themselves to hunger and to abstinence from pleasures are found to be more religious and more ready for divine worship than people who live in luxury and abundance», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 65-69.

È opportuno osservare che nel sistema ḥaldūniano ogni gruppo interagisce con l'altro e, sebbene i rapporti tra nomadi cammellieri e contadini o cittadini possa talvolta diventare conflittuale, non per questo essi non necessitano l'uno dell'altro, in quanto la città fornisce ai nomadi dei beni di cui non potrebbero altrimenti disporre, e viceversa i nomadi possono fungere da truppe ausiliarie per le città nel contrastare attacchi di terzi. Il legame tra le due forme di civiltà non è solo pratico, ma si può dire che sia anche esistenziale: la civiltà beduina viene prima di quella urbana dal punto di vista sia logico che storico, come dimostrano queste affermazioni di Ibn Ḥaldūn: «I beduini sono un gruppo naturale, che esiste necessariamente nella civiltà»²⁹⁹, e anche «I beduini sono la base e precedono le città e le popolazioni urbanizzate»³⁰⁰.

Quindi, i nomadi costituiscono il livello più basso, più selvaggio, dello stile di vita rurale, lo *'umrān badawī*, mentre i contadini delle campagne sono strettamente legati alla città, rappresentante dello *'umrān ḥaḍarī*.

Una seconda modalità della civiltà: 'umrān ḥaḍarī

Riprendo qui le parole che lo storico tunisino utilizza per spiegare la differenza tra i due stili di vita, inserendo inoltre una sezione in cui spiega il passaggio dal primo stadio di civiltà, la beduina, a quella urbanizzata:

«Alcune persone vivono di agricoltura, coltivazione di vegetali e di grano; altri di allevamento animale, usando pecore, bestiame, capre, api, e bachi da seta, per nutrimento e per i loro prodotti. Coloro che vivono di agricoltura e allevamento non possono evitare il richiamo del deserto, perché solo esso offre i vasti campi, pascoli per gli animali, e altre cose che le aree colonizzate non offrono. È quindi essenziale per loro limitarsi al deserto. La loro organizzazione sociale e la cooperazione per [soddisfare] le necessità della vita e della società, come il cibo, il riparo, e il calore, non li portano oltre il mero livello di sussistenza, a causa della loro incapacità di procurarsi altro al di là di queste cose basilari. Successivi miglioramenti delle loro condizioni e l'acquisizione di maggiore ricchezza e comodità di cui hanno bisogno, li portano a stabilirsi [in un posto] e a farsi più tranquilli. Poi, essi cooperano [per ottenere] delle cose al di là delle necessità basilari. Essi usano più cibo e vestiti, e ne sono orgogliosi. Costruiscono grandi case, e

²⁹⁹ «The Bedouins are a natural group which by necessity exists in civilization», *ibidem*, p. 92.

³⁰⁰ «Bedouins, thus, are the basis of, and prior to, cities and sedentary people», *ibidem*, p. 93.

dispongono villaggi e città come protezione. Questo viene seguito da un aumento di comodità e agio, che conduce alla formazione dei comportamenti più lussuosi. Essi ricevono grande orgoglio nel preparare il cibo in maniera prelibata, nell'uso di vari splendidi vestiti di seta e broccato e altri materiali preziosi, nella costruzione di edifici sempre più alti e torri, nell'elaborata mobilia degli edifici, e nella più intensa coltivazione di mestieri. Essi costruiscono castelli e magioni, li dotano di acqua corrente, costruiscono le loro torri sempre più alte, e gareggiano nell'ammobiliarle. Essi diversificano la qualità dei vestiti, dei letti, delle navi, e degli strumenti che utilizzano per i loro scopi. Ora, quindi, abbiamo la gente urbanizzata. Con gente urbanizzata si intendono gli abitanti delle città e dei paesi, alcuni dei quali adottano i mestieri come metodi di procurarsi da vivere, mentre altri adottano il commercio. Essi guadagnano meglio e vivono in modo più confortevole rispetto ai beduini (si intenda, coloro che appartengono allo *'umrān badawī*), perché essi vivono in un livello che va al di là di quello della semplice necessità, e il loro modo di procurarsi da vivere corrisponde alla loro ricchezza»³⁰¹.

³⁰¹ «Some people adopt agriculture, the cultivation of vegetables and grains, as their way of making a living. Others adopt animal husbandry, the use of sheep, cattle, goats, bees, and silkworms, for breeding and for their products. Those who live by agriculture or animal husbandry cannot avoid the call of the desert, because it alone offers the wide fields, acres, pastures for animals, and other things that the settled areas do not offer. It is therefore necessary for them to restrict themselves to the desert. Their social organization and co-operation for the needs of life and civilization, such as food, shelter, and warmth, do not take them beyond the bare subsistence level, because of their inability (to provide) for anything beyond those (things). Subsequent improvement of their conditions and acquisition of more wealth and comfort than they need, cause them to rest and take it easy. Then, they co-operate for things beyond the bare necessities. They use more food and clothes, and take pride in them. They build large houses, and lay out towns and cities for protection. This is followed by an increase in comfort and ease, which leads to formation of the most developed luxury customs. They take the greatest pride in the preparation of food and a fine cuisine, in the use of varied splendid clothes of silk and brocade and other (fine materials), in the construction of ever higher buildings and towers, in elaborate furnishings for the buildings, and the most intensive cultivation of crafts in actuality. They build castles and mansions, provide them with running water, build their towers higher and higher, and compete in furnishing them (most elaborately). They differ in the quality of the clothes, the beds, the vessels, and the utensils they employ for their purposes. Here, now, (we have) sedentary people. "Sedentary people" means the inhabitants of cities and countries, some of whom adopt the crafts as their way of making a living, while others adopt commerce. They earn more and live more comfortably than Bedouins, because they live on a level beyond the level of bare necessity, and their way of making a living corresponds to their wealth», *ibidem*, pp. 91-92.

Il lungo testo appena presentato permette di fare due osservazioni principali: la prima, è che la civiltà urbanizzata è l'evoluzione della civiltà rurale e beduina; la seconda, è che la città e i suoi abitanti sono l'apice della civiltà e vivono nel lusso e nelle comodità.

Per quanto riguarda la prima osservazione, quel che è certo, è che lo storico musulmano è chiaro quando stabilisce questa connessione tra i due modi in cui si palesa la civiltà, quello urbano e quello rurale, dove il secondo contiene l'embrione del primo. La sua attenzione inoltre - è utile sottolinearlo - è sempre focalizzata sulla realtà come lui la vede e la interpreta; non capita, leggendo Ibn Ḥaldūn, di imbattersi in descrizioni della "Città Ideale", tematica cara a Platone e ai *falāsifa* neoplatonici: quel che preme al maghrebino è di indagare il mondo così come esso è, e non come dovrebbe essere, o si vorrebbe che fosse.

In riferimento alla seconda osservazione, mentre nel contesto di *'umrān badawī* la parola chiave era necessità (*darūra*)³⁰², il termine che definisce lo stile di vita tipico della forma cittadina di civiltà, *'umrān ḥaḍarī* è lusso (*taraf*)³⁰³. Nel primo caso gli uomini sono impegnati a strappare alla natura ciò che è loro indispensabile e si mantengono entro i limiti della sussistenza, mentre nel secondo caso si può tranquillamente parlare di economia dell'abbondanza. Ciò perché nelle città l'abbondanza di popolazione permette la suddivisione del lavoro e la conseguente specializzazione, che porta col tempo all'affinamento delle tecniche di produzione - e quindi all'aumento della produttività - e allo sviluppo di arti e mestieri che migliorano lo stile di vita. Alla base della teoria economica di Ibn Ḥaldūn vi è quindi la convinzione che più la densità demografica è elevata, più ricca risulta la società:

«L'individuo umano singolo non può procurarsi tutte le cose di cui necessita per sopravvivere. Tutti gli uomini devono cooperare con tal fine nella loro società. Ma quel che è ottenuto con la cooperazione di un gruppo di uomini soddisfa le necessità di un numero molte volte più grande del loro. Ad esempio, nessuno da solo è in grado di procurarsi la quantità di frumento di cui necessita per il nutrimento. Diversamente accade quando sei o dieci persone - incluso un fabbro, un falegname che costruisca gli strumenti, altri che si occupano dei buoi, dell'aratura, della mietitura del grano maturo e di tutte le altre attività agricole - si impegnano per ottenere il cibo e lavorano per quel fine separatamente o collettivamente, così ottenendo attraverso il loro lavoro una certa

³⁰² E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., p. 1777.

³⁰³ *Ibidem*, pp. 303-304.

quantità di cibo, che sarà sufficiente per una quantità di persone maggiore di quanti essi siano. Il lavoro comune produce più di quanto è necessario ai lavoratori»³⁰⁴

Per questo le città, oltre a risultare autosufficienti, sono prospere e forniscono tutte le necessità e le comodità ai loro abitanti, tra i quali vi sono artigiani, mercanti, burocrati e sapienti, tutte funzioni assenti a livello di *'umrān badawī*.

Ritengo opportuno soffermarmi brevemente sull'idea economica di Ibn Ḥaldūn, in quanto

«Ibn Khaldūn is one of the few Arab or Persian writers on the theory of the state who recognises the political importance of economics and emphasizes the interdependence of politics and economics»³⁰⁵.

Senza indugiare troppo su di essi, vorrei presentare qui due articoli che hanno come argomento proprio l'idea economica di Ibn Ḥaldūn, presentandone sia il carattere innovativo, sia i limiti che inevitabilmente contiene. Il primo dei due elaborati si sofferma sull'equazione ḥaldūniana maggiore popolazione-maggiore ricchezza e sull'idea di suddivisione del lavoro come base per lo sviluppo di una società non più di sussistenza, ma di abbondanza. Ibn Ḥaldūn è infatti dell'opinione che una densità demografica maggiore – così come succede in ambito cittadino – sia il fattore che permette la divisione del lavoro e la successiva specializzazione, elemento necessario per uno sviluppo di ogni mestiere, arte o scienza specificamente, ma anche nel loro insieme³⁰⁶.

Il secondo articolo si focalizza sui quelli che sono presentati da Ibn Ḥaldūn come i fattori economici determinanti che inducono il passaggio da *'umrān badawī* a *'umrān*

³⁰⁴ «The individual human being cannot by himself obtain all the necessities of life. All human beings must co-operate to that end in their civilization. But what is obtained through the co-operation of a group of human beings satisfies the need of a number many times greater (than themselves). For instance, no one, by himself, can obtain the share of the wheat he needs for food. But when six or ten persons, including a smith and a carpenter to make the tools, and others who are in charge of the oxen, the plowing of the soil, the harvesting of the ripe grain, and all the other agricultural activities, undertake to obtain their food and work toward that purpose either separately or collectively and thus obtain through their labor a certain amount of food, (that amount) will be food for a number of people many times their own. The combined labor produces more than the needs and necessities of the workers», in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 273.

³⁰⁵ A. K. S. Lambton, *The historical theory: Ibn Khaldūn*, in *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 175.

³⁰⁶ D. Weiss, *Ibn Khaldun on Economic Transformation*, in "International Journal of Middle East Studies", vol. 27, no. 1 (feb. 1995), pp. 29-34.

ḥaḍarī, e al tempo stesso gli elementi che contribuiscono al funzionamento di uno stato. Più interessante è la sezione in cui l'autore dell'articolo si chiede come mai lo storico maghrebino non abbia inserito l'economia - che pure considera importante - all'interno della sua classificazione delle scienze; la risposta data si basa sull'ipotesi che tale branca del sapere, così come la politica, sia così connessa con l'idea di Storia di Ibn Ḥaldūn e al suo metodo di indagine, che egli non abbia potuto o voluto distinguerla dalle altre discipline che concorrono a formare la conoscenza storica. L'economia risulterebbe quindi una delle branche che contribuiscono a definire la "nuova scienza" ḥaldūniana³⁰⁷.

Una visione complessiva sui due modi di vivere

A questo punto, viene spontaneo chiedersi quale dei due stili di vita possa essere considerato il più benefico, il più adatto allo sviluppo umano; Ibn Ḥaldūn da storico imparziale quale deve essere, non prende posizione, ma anzi si preoccupa di descrivere accuratamente e in modo realistico le condizioni dell'uomo in entrambe le società. Risulta dalla sua descrizione che nessuna delle due modalità può considerarsi totalmente completa, in quanto da un lato Ibn Ḥaldūn evidenzia l'importanza della forza e del coraggio, che sono prodotti dalle dure condizioni della vita nomade, mentre dall'altro dimostra il valore delle arti e delle scienze, che possono svilupparsi solo nelle città. Se quindi da un certo punto di vista la vita cittadina permette lo sviluppo delle grandi elaborazioni del pensiero umano, dall'altra i lussi e il benessere rappresentano il principio della corruzione fisica e morale degli uomini. Innanzitutto, essi perdono la resistenza e il coraggio tipici dell'uomo selvaggio; per spiegare come ciò accade, lo storico prende ad esempio il mondo animale:

«Quando (gli animali selvaggi) cessano di essere selvatici attraverso il contatto con l'essere umano, e quando vivono una vita di abbondanza, il vigore e la ferocia subiscono un cambiamento. Questo si verifica anche nel portamento e nella bellezza del manto. La stessa cosa accade agli uomini selvaggi una volta diventati socievoli e amichevoli»³⁰⁸.

³⁰⁷ J. J. Spengler, *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun*, in "Comparative Studies in Society and History", vol. 6, no. 3 (apr. 1964), pp. 283-306.

³⁰⁸ «When they cease to be wild as the result of contact with human beings, and when they have a life of abundance, their vigour and violence undergo change. This affects even their movements and the beauty of their coat. The same applies to savage human beings who become sociable and friendly», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 107.

Quindi la raffinatezza e la cultura, il benessere e la sicurezza si ottengono a discapito di quelle qualità di forza e coraggio che più caratterizzano invece l'uomo del deserto. Ma oltre a perdere la loro tempra caratteriale, i cittadini si indeboliscono fisicamente – per il loro stile di vita essi necessitano di continue cure mediche³⁰⁹ – e tendono ad indulgere nei vizi e nell'immoralità³¹⁰.

Si è visto che entrambe le tipologie di vita umana presentano lati positivi e lati negativi, ma al proposito Ibn Ḥaldūn si astiene da considerazioni di giudizio; quel che si può affermare in conclusione è che l'atteggiamento dell'autore nello svolgere le proprie indagini e nel presentare le proprie teorie è ben lontano dall'idealizzazione di una società inesistente: pur coi limiti delle conoscenze del suo tempo, egli si sforza di effettuare un'analisi realistica e razionale della civiltà umana che gli si presenta di fronte, evidenziandone i pregi e le criticità, senza tralasciare materie tradizionalmente trascurate – o per meglio dire, ancora non definite a quel tempo – come l'economia e l'antropologia.

Del resto, è bene ricordare che

«Para Abenjaldún, el mundo histórico se reduce a ese mundo africano. Del resto tiene sólo indirectas noticias. Con sus ojos, con su alma, ha visto sólo el Africa del Norte. La consecuencia es que para él toda la historia humana se engendra en ese gran hecho dual: nomadismo-sedentarismo»³¹¹.

Tenendo in mente questa considerazione fornita dal filosofo spagnolo José Ortega y Gasset, che vuole ricollegarsi alle iniziali valutazioni fornite in riferimento alla visione più localista che universalista di Ibn Ḥaldūn, vado ora ad analizzare quello che il tunisino ritiene essere il motore della storia in quelle società bipolari che si sono appena analizzate: la *'aṣabiyya*.

³⁰⁹ Sulle cause che rendono il cittadino più incline ad ammalarsi, mentre l'uomo del deserto conserva una buona salute, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 324-327.

³¹⁰ In riferimento a tutte le nefandezze che l'uomo si abitua a compiere per raggiungere i propri scopi, e tutte le tipologie di azioni deprecabili che vengono praticate nelle città, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 285-288. Per uno schema delle caratteristiche inerenti a ciascuno dei due stili di vita, si veda la tabella riassuntiva presentata in L. I. Vivanco Saavedra, *Caraterísticas esenciales del pensamiento hisotriográfico de Ibn Jaldún*, in "Opción", no. 31 (2000), pp. 36-37.

³¹¹ J. Ortega y Gasset, "Abenjaldún nos revela el secreto", in *El espejador VIII. Obras Completas*, Tomo 2, 6 ed., Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 670.

4.3 Il principio del divenire storico: la *‘aşabiyya*

Come si è visto precedentemente, un individuo deve necessariamente cooperare con gli altri per poter soddisfare i propri bisogni vitali; l'unione tra gli uomini, seppur indispensabile per la sopravvivenza e la difesa nei confronti degli animali, non è esente da contrasti: secondo Ibn Ḥaldūn l'uomo partecipa di quell'aggressività e violenza tipiche degli animali, che se non controllate mettono a rischio la nuova comunità. Infatti una persona mette sempre al primo posto se stessa e i propri desideri e non esiterebbe un attimo ad attaccare i propri simili se le proprie prerogative fossero messe in dubbio. Per questo, la società umana ha bisogno di un moderatore, di una figura o istituzione che si prenda il compito di gestire queste pulsioni individualiste e influire sul comportamento dei membri della comunità, in modo che essi non agiscano più come un singolo, ma come un gruppo:

«Quando l'umanità ha raggiunto l'organizzazione sociale, come si è visto, e quando la civiltà nel mondo è diventata una cosa di fatto, la gente necessita di qualcuno che eserciti un'influenza restrittiva e tenga separati gli individui, perché l'aggressività e l'ingiustizia sono parte della natura animale dell'uomo. [...] La persona che esercita una tale influenza restrittiva, quindi, deve essere uno di loro. Egli deve dominarli e avere potere ed autorità su loro, così che nessuno di loro possa essere libero di attaccarne un altro»³¹².

Risulta quindi chiaro che l'autorità politica ha lo scopo principale di mantenere l'ordine e far sì che l'istinto animalesco degli uomini non prevalga sulla loro necessità di cooperare armoniosamente. L'esistenza di un freno, di una qualche forma di potere, permette all'uomo di superare la contraddizione tra il bisogno di collaborare con i propri simili ai fini della sopravvivenza e la naturale tendenza all'aggressività e all'ingiustizia. Ma, se l'esistenza di un qualche potere restrittivo è indispensabile, esso per ottenere il rispetto di tutti i membri del gruppo deve poggiare su basi solide.

³¹² «When mankind has achieved social organization, as we have stated, and when civilization in the world has thus become a fact, people need someone to exercise a restraining influence and keep them apart, for aggressiveness and injustice are in the animal nature of man. [...] The person who exercises a restraining influence, therefore, must be one of themselves. He must dominate them and have power and authority over them, so that no one of them will be able to attack another», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 47.

Lo spirito di gruppo: 'aşabiyya

Tale solida base, che permette ad una comunità di accettare il governo e la guida di un loro membro, è descritta da Ibn Ḥaldūn con queste parole:

«La compassione e l'affetto per quelli del proprio stesso sangue e i parenti esistono nella natura umana, in quanto Dio li ha posti nel cuore degli uomini. Esse fungono da mutuo supporto e fanno aumentare la paura provata dai nemici»³¹³.

L'uomo tra le proprie caratteristiche può contare anche una sorta di fedeltà nei confronti dei propri consanguinei e parenti più vicini; tale tipo di legame è la base del concetto ḥaldūniano di *'aşabiyya*³¹⁴, tradotto generalmente con l'espressione "spirito di gruppo"³¹⁵:

«Lo spirito di gruppo risulta solamente dai legami di sangue, o da altri legami corrispondenti. [...] Clienti e alleati appartengono alla medesima categoria»³¹⁶.

Tale legame di solidarietà permette alle comunità umane di mantenere una propria coesione interna e di riconoscere come capo il membro più autorevole del proprio retaggio, il quale ha il compito di mantenere stabili i rapporti interni alla comunità:

«While individual Bedouins have high desires to become leaders, their tribal norms neutralize such desires and make them obedient to those people leading them. Such leaders typically share with their followers a blood line or other forms of group bond that

³¹³ «Compassion and affection for one's blood relations and relatives exist in human nature as something God put into the hearts of men. It makes for mutual support and aid, and increases the fear felt by the enemy», *ibidem*, p. 98.

³¹⁴ Per una emblematica definizione del concetto di *'aşabiyya* si veda F. Gabrieli, "Aşabiyya", in *EF*².

³¹⁵ Sulle varie traduzioni del termine *'aşabiyya* che sono state proposte nel tempo dagli studiosi di Ibn Ḥaldūn, si veda G. Turrone, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 157-158; Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 100-103. Nel mio elaborato ho preferito adottare l'espressione "spirito di gruppo", piuttosto che "solidarietà di corpo" usato in alcune traduzioni, in quanto è chiaro che il termine *'aşabiyya* in Ibn Ḥaldūn non si riferisce solo ad un sentimento di unità interna, di aiuto reciproco, ma comprende anche un elemento di militanza, di aggressività nei confronti degli individui esterni al gruppo.

³¹⁶ «Group feeling results only from blood relationship or something corresponding to it. [...] Clients and allies belong in the same category», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 98.

ensures compliance. In addition, Bedouins know that their survival depends on their closely-knit ties and accordingly they subjugate their desires to the aims of the collective group or tribe»³¹⁷.

Dal punto di vista linguistico, il termine deriva dalla stessa radice del sostantivo collettivo *‘aṣaba*, che indica i parenti maschi della linea maschile, e veniva tradizionalmente usato per indicare lo spirito di solidarietà familiare o tribale³¹⁸. Nel Lane la *‘aṣabiyya* è definita come «la qualità di colui che aiutata sua gente, o il suo partito, contro una condotta ostile [...] o di colui che difende gli altri; partigianeria, spirito di gruppo, o zelo per la causa del partito»³¹⁹.

Come si è visto, secondo Ibn Ḥaldūn la *‘aṣabiyya* si basa innanzitutto sul vincolo del sangue, elemento fondamentale della società beduina. Tale consanguineità porta istintivamente l'uomo a correre in soccorso del proprio relativo, a percepire qualsiasi ingiustizia fatta ad un vicino come un torto subito in prima persona:

«Una forza aggressiva e difensiva si ottiene solo attraverso lo spirito di gruppo, che comporta affetto e volontà di combattere e morire l'uno per l'altro»³²⁰.

‘Aṣabiyya quindi non indica semplicemente una sorta di solidarietà sociale, ma racchiude anche un significato si può dire aggressivo, guerriero; lo spirito di gruppo quindi non si rivolge solo verso l'interno della comunità, ma necessariamente anche all'esterno di essa, sia in senso difensivo contro i nemici, sia in senso aggressivo, per far aumentare il prestigio e la forza del gruppo sottomettendo altre comunità. Lo scopo della *‘aṣabiyya* è infatti emergere sugli spiriti di gruppo delle altre famiglie o fazioni vicine:

«Quando una persona che condivide lo spirito di gruppo ha ottenuto il ruolo di capo e chiede obbedienza, e quando egli trova la via aperta verso la superiorità e l'uso della forza, egli segue quella strada, perché è una cosa desiderabile. Egli non può

³¹⁷ Yusuf M. Sidani, *Ibn Khaldun of North Africa: an AD 1377 theory of leadership*, in "Journal of Management History", vol. 14, no. 1 (2008), p. 80. La prima volta che Ibn Ḥaldūn parla di *‘aṣabiyya* lo fa riferendosi al tipo di legami sociali presenti nella comunità nomade e tribale beduina, Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 97-98.

³¹⁸ F. Gabrieli, *Il concetto della «‘aṣabiyya» nel pensiero storico di Ibn Khaldun*, in *L'Islam nella storia*, 2 ed., Bari, Edizioni Dedalo, 1984, pp. 212-213, n. 2.

³¹⁹ E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., pp. 2057-2060.

³²⁰ «Aggressive and defensive strength is obtained only through group feeling which means mutual affection and willingness to fight and die for each other», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 123.

completamente raggiungere il suo obiettivo senza l'aiuto dello spirito di gruppo, che fa sì che gli altri gli obbediscano. Quindi, la superiorità regale è l'obiettivo a cui porta lo spirito di gruppo, come si è visto»³²¹.

Quindi, all'interno di ogni comunità dotata di spirito di gruppo, si sviluppa un desiderio di superiorità che porta il leader del gruppo, inizialmente un *primus inter pares*, ad ottenere attraverso il combattimento un potere sopra altre comunità, che si sottomettono al gruppo dominante e alla sua *'aṣabiyya*, la quale è risultata essere la più forte. Il capo, ormai divenuto re in quanto detentore del *mulk* ("sovranità, imperio") è perciò colui che ha saputo sfruttare lo spirito di gruppo della propria comunità o famiglia per far sì che essa diventasse la dinastia di un nuovo regno.

Ibn Ḥaldūn giunge a queste conclusioni osservando la società beduina e il suo funzionamento: in essa – organizzata intorno alla tribù, composta di clan e famiglie – chi comanda appartiene alla famiglia con lo spirito di gruppo più forte e capace di difendere l'intera tribù dagli attacchi esterni. Naturalmente, tale capo non è da considerarsi come un sovrano, ma è semplicemente una persona autorevole, un *primus inter pares*, che guida con la saggezza e l'accordo delle varie componenti del gruppo, piuttosto che con la coercizione e l'uso della forza:

«La tribù preislamica contiene e contempera in sé i due elementi della autorità di un capo, di un rudimentale democratico parlamento»³²².

È proprio nella *'aṣabiyya* che Ibn Ḥaldūn individua il principio del divenire storico di quelle società del mondo islamico da lui studiate³²³: egli, rintracciando nello spirito di

³²¹ «When a person sharing in the group feeling has reached the rank of chieftain and commands obedience, and when he then finds the way open toward superiority and the use of force, he follows that way, because it is something desirable. He cannot completely achieve his (goal) except with the help of the group feeling, which causes (the others) to obey him. Thus, royal superiority is a goal to which group feeling leads, as one can see», *ibidem*, p. 108.

³²² F. Gabrieli, *Tribù e Stato nell'antica poesia araba*, in *L'Islam nella storia*, 2 ed., Bari, Edizioni Dedalo, 1984, p. 11.

³²³ Con "società studiate da Ibn Ḥaldūn" mi riferisco a quelle del mondo islamico, quindi dai primi Arabi conquistatori alle popolazioni del Maghreb a lui contemporaneo. Se il concetto di *'aṣabiyya* sia da considerarsi universale o limitato alle comunità appena citate è un punto su cui i critici dello storico maghrebino si trovano in disaccordo. Una veloce presentazione delle diverse posizioni è proposta in K. Cumsille, *Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente*, in "Revista Pléyade", vol. 4, no. 1 (2011), pp. 193-199. Al di là delle varie teorie, è pur vero che quando Ibn Ḥaldūn presenta degli

gruppo quella molla che determina la nascita di nuove dinastie e nuovi Stati, delinea un modello di sviluppo rappresentato da una processione di gruppi, che di volta in volta acquisiscono e perdono il potere; infatti, ogni qual volta che una comunità ha la meglio su un'altra,

«I due spiriti di gruppo entrano in stretto contatto, e quello sconfitto aggiunge più potere a quello vittorioso, il quale, come risultato, pone il suo desiderio di superiorità e dominazione ad un livello superiore. In questo modo si procede finché il potere di quel particolare spirito di gruppo uguaglia il potere della dinastia regnante. Poi, quando la dinastia regnante invecchia e nessuno dei suoi amici che ne condividono lo spirito di gruppo si erge a difenderla, il nuovo spirito di gruppo subentra e priva la dinastia regnante del suo potere, e, così ottiene una completa autorità regia»³²⁴.

E così via, ogni dinastia viene sostituita da una nuova famiglia che possiede uno spirito di gruppo più forte³²⁵.

‘Aṣabiyya e sorte delle dinastie e degli Stati

Quindi, è la *‘aṣabiyya* che spinge un determinato gruppo umano al contrasto con gli altri e che favorisce la nascita della sovranità; d'altro canto, è sempre la perdita dello spirito di gruppo che porta alla decadenza e infine alla morte degli Stati e delle dinastie. Ibn Ḥaldūn individua quali sono i motivi che portano alla diminuzione della *‘aṣabiyya* di

esempi per spiegare le proprie affermazioni teoriche, lo fa sempre utilizzando personaggi ed eventi del mondo islamico, o al massimo della tradizione ebraica e cristiana.

³²⁴ «The two group feelings enter into close contact, and the (defeated) group feeling gives added power to the (victorious) group feeling, which, as a result, sets its goal of superiority and domination higher than before. In this way, it goes on until the power of that particular group feeling equals the power of the ruling dynasty. Then, when the ruling dynasty grows senile and no defender arises from among its friends who share in its group feeling, the (new group feeling) takes over and deprives the ruling dynasty of its power, and, thus, obtains complete royal authority», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 108.

³²⁵ Oppure, come lo stesso storico afferma poco più avanti, può succedere che un nuovo gruppo raggiunga il picco di potenza della sua *‘aṣabiyya* quando la precedente dinastia non ha ancora esaurito il suo corso; in quel caso, la famiglia regnante ingloba come clienti alcuni elementi del nuovo gruppo dominante, che agisce come padrone pur sotto il nome della dinastia ufficiale; tale fu la situazione dei turchi Selgiuchidi durante il tardo impero abbaside, i quali da una parte lasciarono sul trono califfale gli Abbasidi, mentre d'altra parte regnavano al loro posto e decidevano le sorti dell'impero. In quel caso, la maggiore *‘aṣabiyya* dei Selgiuchidi permise loro di reggere un impero, ma non di farsene gli ufficiali rappresentanti, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 108-109.

una dinastia al potere, e del susseguente tracollo di tale dinastia. Come si è visto, la *'aṣabiyya* si basa prima di tutto sul vincolo del sangue, il più stretto legame che ci possa essere tra due individui e all'interno di una comunità, ma la *'aṣabiyya* non si esaurisce in esso: una simile unione di si può ottenere con i legami di alleanza, *ḥilf*, e clientela, *walā'*, come già specificato dallo storico maghrebino. La *'aṣabiyya* di *nasab*, cioè quella espressa dai legami di sangue, permette la conquista del potere, ma subisce una crisi una volta affermata l'autocrazia da lei espressa. Si può parlare di un circolo vizioso: la *'aṣabiyya* porta all'ottenimento dell'autorità monarchica, la quale ottenuta determina una perdita di forza della *'aṣabiyya*, senza la quale però qualsiasi gruppo umano è destinato alla sconfitta³²⁶.

Ma in che modo la *'aṣabiyya* iniziale viene messa in crisi?

Ibn Ḥaldūn ritiene che la vita di una dinastia duri al massimo per quattro generazioni, in casi eccezionali cinque, durata che lui definisce come la vita naturale di una dinastia, creando una similitudine con l'arco temporale di vita delle persone umane. In una lunga sezione egli descrive i vari stadi "vitali" attraverso cui passa una dinastia³²⁷: il primo stadio è quello del successo, il cui il sovrano non si comporta molto diversamente da come si comportava prima, dato che il senso di solidarietà e lo spirito di gruppo che hanno permesso di ottenere il potere sono ancora molto presenti e forti; nel secondo stadio, il sovrano vuole avere l'autorità concentrata solo nelle sue mani, e inizia a circondarsi di persone estranee alla famiglia per mantenere distanti dai ruoli di potere i membri della dinastia che avrebbero il suo stesso diritto di governare; egli quindi si allontana dalla sua gente e dal suo spirito di gruppo. Nel terzo stadio la dinastia e lo Stato godono delle comodità e del benessere che hanno generato le due precedenti generazioni; il sovrano occupa il suo tempo raccogliendo tasse e spendendo i proventi in costruzioni monumentali e regali, nonché per pagare il supporto dei suoi seguaci, ai quali assegna di volta in volta cariche sempre più prestigiose; i soldati sono bene pagati ed efficienti; in questo stadio, il sovrano ha ancora il potere concentrato nelle sue mani. Nel quarto stadio, il sovrano adotta le tradizioni del passato e si gode il risultato delle fatiche delle precedenti generazioni, ma è nel quinto ed ultimo stadio che tutte le risorse accumulate vengono sperperate: il sovrano esaurisce le proprie finanze per soddisfare i desideri propri e degli appartenenti al circolo più stretto di seguaci; si circonda di persone incapaci e malevole, tentando di allontanare

³²⁶ Sul passaggio da *'aṣabiyya* di consanguineità ad *'aṣabiyya* clientelare si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 146-149; per un approfondimento si veda F. Gabrieli, *Il concetto della «'aṣabiyya»*, op. cit., pp. 215-220.

³²⁷ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 141-142.

dal potere gli antichi clienti della dinastia; i soldati non vengono più pagati e le insidie interne ed esterne iniziano a pesare sull'andamento dello Stato:

«In questo stadio, la dinastia è afflitta da senilità e da una malattia cronica dalla quale difficilmente può liberarsi, per la quale non si riesce a trovare cura e dalla quale infine è distrutta»³²⁸.

È proprio l'allontanamento progressivo dai valori della *'aṣabiyya* che porta al crollo di una dinastia. Lo spirito di gruppo è tipico delle comunità tribali, e viene perso quando tali gruppi salgono al potere acquisendo la sovranità e urbanizzandosi:

«*'Aṣabiyya* is characteristic of *'umrān badawī* in the Maghreb and it disappears with the development of *'umrān ḥaḍarī* and luxury. Tribal structures are a precondition of its existence»³²⁹.

Per Ibn Ḥaldūn il cuore dei cambiamenti storici è la dicotomia tra tribù e città: i centri urbani generano crescita economica, prosperità, sviluppo religioso e culturale, ma nessuno di questi risultati sarebbe possibile senza la stabilità politica e la protezione militare garantita dai gruppi tribali, così come accadeva nel Maghreb a lui contemporaneo. Come si è visto quando si parlava di *'umrān badawī* e *'umrān ḥaḍarī*, appare chiaro che i due modi di vita sono sì opposti, ma necessari l'un l'altro, complementari.

'Aṣabiyya e lusso

Si è detto che una delle cause della decadenza dello Stato è la fatale ed inevitabile evoluzione da oligarchia guerriera a monarchia assoluta, in cui il sovrano diventa egoista e tirannico e pretende di gestire da solo il potere; l'altra grande causa che porta alla distruzione di una compagine statale viene additata da Ibn Ḥaldūn nel lusso e nelle mollezze della vita agiata. Le comodità, che inizialmente contribuiscono a migliorare la vita degli individui, determinando un aumento della popolazione, nel giro di qualche

³²⁸ «In this stage, the dynasty is seized by senility and the chronic disease from which it can hardly ever rid itself, for which it can find no cure, and, eventually, it is destroyed», *ibidem*, p. 142.

³²⁹ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit. p. 105.

generazione si dimostrano essere dei corruttori dello spirito libertario e delle qualità tipiche dell'uomo allo stato più selvaggio:

«Il lusso è come un acido corrosivo che brucia le energie di chi vi si abbandona; esso provvede, logorando via via i successivi detentori del potere, alla rotazione di questo entro i quadri di una stessa stirpe»³³⁰.

Nelle prime fasi dello Stato, quando una dinastia ha appena preso il potere e la comunità si è da poco urbanizzata, lo spirito di gruppo è ancora forte, così come lo sono le caratteristiche tipiche dell'uomo del deserto: impulsività e ferocia, ma anche forza, coraggio e resistenza. I membri del gruppo sono abituati a dure condizioni di vita e non si sono ancora fatti sedurre dai lussi e dalle comodità. Con la generazione successiva la situazione inizia già a cambiare:

«Sotto l'influenza dell'autorità regia e una vita di comodità, la seconda generazione passa dallo stile di vita del deserto a quello della cultura sedentaria, dalla privazione alla lussuria e all'abbondanza, da uno stato in cui tutti condividono la gloria, a uno in cui un solo uomo pretende la gloria per sé stesso, mentre gli altri sono troppo pigri per combattere per essa, e [infine passano] da un senso di superiorità orgogliosa all'umile sottomissione. [...] La gente si abitua alla mediocrità e all'obbedienza»³³¹.

Quindi anche i lussi contribuiscono a intiepidire il comportamento e le aspettative dei membri della comunità, che non sono più dei combattenti tenaci e orgogliosi, ma delle creature deboli e viziose che hanno bisogno di altri per veder garantita la propria incolumità. Infatti, nella generazione ancora successiva:

«Tra essi il lusso raggiunge il suo picco, perché sono così devoti ad una vita di prosperità e agio. Essi diventano dipendenti dalla dinastia e sono come donne e bambini che

³³⁰ F. Gabrieli, *Il concetto della «'aşabiyya»*, op. cit., p. 224.

³³¹ «Under the influence of royal authority and a life of ease, the second generation changes from the desert attitude to sedentary culture, from privation to luxury and plenty, from a state in which everybody shared in the glory to one in which one man claims all the glory for himself while the others are too lazy to strive for glory, and from proud superiority to humble subservience [...] People become used to lowness and obedience», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 137.

necessita di essere protetti. Lo spirito di gruppo scompare definitivamente. La gente dimentica di proteggere e difendere sé stessa e di far valere le sue pretese»³³².

Sulla dinastia ricade il dovere di fornire protezione al popolo, pagando un esercito professionale. Col tempo però le finanze si fanno sempre più esigue, anche a causa delle spese che il sovrano effettua per mantenere i suoi standard di vita e quelli dei suoi seguaci, i quali non sono più i membri della sua famiglia o del suo clan, e nemmeno i primi e fidati clienti, ma sono anzi i personaggi più disparati e meno capaci, che sono giunti a ricoprire le più alte cariche del potere solo per avidità e per il desiderio del sovrano di allontanare da sé tutti coloro che potessero reclamare l'autorità per sé, cioè quegli individui con cui aveva inizialmente condiviso la *'aṣabiyya*. Nello stesso tempo, nel corso delle generazioni le parentele si sono fatte sempre più imprecise, essendosi le varie famiglie e i diversi clan mischiati fra di loro, perdendo così l'identità originaria su cui faceva perno la *'aṣabiyya*. Appare evidente perciò che se la *'aṣabiyya* è l'elemento fondamentale e lo stimolo che permette la formazione degli Stati e la nascita di dinastie, la sua perdita - in conseguenza alle azioni del sovrano e ai cambiamenti che si verificano in seno alla società - porta invariabilmente al disfacimento di stirpi ed entità statuali.

L'urbanizzazione e la perdita dello stile di vita desertico sono i fattori decisivi che portano alla scomparsa della *'aṣabiyya* e alla conseguente caduta della dinastia; tale schema è molto semplice ed è applicabile in modo generale alla storia di più di una dinastia musulmana, come vogliono dimostrare gli esempi della *Muqaddima*, partendo dalla prima dinastia califfale degli Omayyadi, fino a quella Fatimide. Entrambe, secondo l'autore, pur nelle loro differenze di contesto storico e religioso, durata e modalità di fine, nel giro di qualche generazione hanno mostrato i sintomi nocivi dell'inurbamento e della perdita dello spirito di gruppo.

Anche se ci si limita alle dinastie locali del periodo di Ibn Ḥaldūn, si può applicare il modello della *'aṣabiyya*, anche se naturalmente lo storico non ha potuto testimoniare la fine degli Stati da lui conosciuti (pur avendola in qualche modo preannunciata); la sua attenzione si focalizza soprattutto sulle vicende della metà del XIV di cui egli fu un protagonista: mi riferisco alle lotte tra Merinidi, Abdalwadidi e Ḥafṣidi, dove la prima dinastia, di origine nomade, era sì riuscita ad arrivare ad occupare più di una volta le

³³² «Luxury reaches its peak among them, because they are so much given to a life of prosperity and ease. They become dependent on the dynasty and are like women and children who need to be defended. Group feeling disappears completely. People forget to protect and defend themselves and to press their claims», *ibid.*

capitali delle casate vicine e rivali, ma non aveva potuto mantenerne il possesso perché non godeva nel necessario sostegno all'interno del proprio territorio. L'incapacità dei Merinidi – ma anche della altre dinastie nordafricane – di affermarsi sulle altre famiglie regnanti è causata secondo Ibn Ḥaldūn proprio da una debole *‘aṣabiyya*, uno spirito di gruppo non molto sentito e anzi contrastato (si ricordi che le dinastie del Nord Africa, oltre a combattere tra di loro e a dover fronteggiare i pericoli cristiani provenienti dal mare, dovettero sempre fare i conti con le tribù rurali e nomadi che vivevano sul loro territorio, le quali erano in grado di sfidare il potere costituito, o di sostenerlo). In questa deficienza delle dinastie del suo tempo Ibn Ḥaldūn evidenzia un sintomo di decadenza, una decadenza iniziata a suo avviso dopo la fine delle dinastie degli Almoravidi e degli Almohadi, sostenuti da una forte *‘aṣabiyya* unita ad un intenso sentimento religioso, che permise loro di conquistare e gestire grandi territori, dal Sahara africano alle terre spagnole d'oltremare.

Al giorno d'oggi, lo schema generale delineato da Ibn Ḥaldūn sulla nascita e la fine degli Stati è stato integrato da maggiori conoscenze sia della storia a lui precedente, sia di quella a lui successiva; in particolare, un articolo dedicato agli Almoravidi prova come essi non furono sconfitti per aver perduto le loro qualità tipiche dell'uomo del deserto – seguendo quindi il modello ḥaldūniano – ma anzi il contrario: essi non riuscirono mai a distaccarsi dallo stile di vita del deserto e così facendo non compirono quel passaggio indispensabile e inevitabile per il pensiero dello storico tunisino che prevede l'inurbamento e il cedimento ad una vita lussuosa:

«The Almoravids' imperial experiment lasted less than a century; the lure of their arid homeland with its culture and ethos so utterly different from that of Spain, made them unwilling to struggle too long or hard to maintain an empire beyond the desert. If the harshness of the desert demands extraordinary skills and habits from its resident for mere survival, it does not impart the administrative skills to run a distant, urban-based empire»³³³.

Tale prospettiva nulla toglie al fatto che gli Almoravidi, così come gli Almohadi, fossero dotati di quell'elemento indispensabile che per Ibn Ḥaldūn porta un determinato gruppo ad emergere sugli altri: la *‘aṣabiyya*, corredata come già detto questi da un forte sentimento religioso.

³³³ R. A. Messier, *Re-Thinking the Almoravids, Re-Thinking Ibn Khaldun*, in *North Africa, Islam and the Mediterranean world. From the Almoravids to the Algerian war*, a cura di J. Clancy-Smith, London, Frank Cass Publishers, 2011, p. 75.

Nell’intera trattazione sulla *‘aṣabiyya* sono pochi i passi in cui l’autore parla dell’aspetto religioso. Come si è visto infatti esso ha ben poco a che fare con la nozione di spirito di gruppo così come è stato definito nella *Muqaddima*, che anzi supera le barriere religiose per andare ad interessare anche gli Arabi preislamici e popolazioni islamizzate solo in tarda epoca (si pensi ad alcune comunità berbere), tanto che come dice Francesco Gabrieli nel suo studio dedicato al concetto di *‘aṣabiyya*, per il pensiero di Ibn Ḥaldūn

«Non c’è soluzione di continuità fra prima e dopo l’Islam, fra società pagana e musulmana, in quell’irriducibile contrasto, doveroso per ogni buon musulmano, fra le tenebre e la luce, il mondo dell’ignoranza e della barbarie e quello della certezza e della rivelazione; i due mondi appaiono collocati sullo stesso piano, governati dalle stesse forze e brame d’impero, dagli stessi impulsi a formar consorterie, e mettere in moto energie collegate per far leva sull’ambiente»³³⁴.

Se quindi lo scopo dello storico è quello di basare la sua costruzione storica su forze naturalistiche, economiche e sociali, egli non può tuttavia prescindere dall’importanza del fattore religioso, sia come credente che come storico:

«Ibn Khaldun dealt with religion in two ways. Considering it in general and in terms of its function, he understood it as a cohesive social force that complements and enhances *‘aṣabiyya*. As such, its effects are that it leads to strengthened group solidarity, to the establishment of kingship, and to conquest. Considering it in terms of essence and specifics, Ibn Khaldun saw religion (in the case of Islam) as God-given Truth, Law, and Justice»³³⁵.

Proprio in quanto storico egli affronta la questione del rapporto tra *‘aṣabiyya* e sentimento religioso in riferimento all’evento fondamentale della storia islamica: la venuta di Muḥammad e la conseguente uscita dalla cosiddetta “epoca dell’ignoranza”, per entrare nella nuova fase del trionfo dell’Islam e del suo popolo. Egli afferma che:

³³⁴ F. Gabrieli, *Il concetto della «‘aṣabiyya»*, op. cit., p. 229.

³³⁵ B. Freyer Stowasser, *Religion and Political Development: Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*, Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1983, p. 12.

«Gli Arabi³³⁶ sono il popolo meno desideroso di sottomettersi ad un altro, dal momento che sono rudi, orgogliosi, ambiziosi e bramosi di diventare capi. Le loro aspirazioni individuali raramente coincidono»³³⁷.

Gli Arabi preislamici quindi possedevano non una *'aṣabiyya*, ma si può dire centinaia, se si tiene conto di tutte le tribù, dei clan e delle famiglie esistenti, e degli intricati rapporti parentali vigenti; come è stato possibile quindi, si chiede lo storico maghrebino, che nel giro di pochissimi anni gli Arabi, così indisciplinati ed individualisti, siano riusciti ad unirsi in un unico corpo? Ecco il motivo:

«Ma quando tra loro giunge la religione attraverso la profezia o la santità, allora essi trovano in loro stessi un'influenza restrittiva. Le caratteristiche come alterigia e gelosia li abbandonano. Risulta quindi facile per loro sottomettersi ed unirsi in un'organizzazione sociale. Ciò viene raggiunto mediante la comune religione in loro possesso. Essa fa sì che la rudezza e l'orgoglio scompaiano ed esercita un influsso restrittivo sulle loro reciproche invidie e gelosie»³³⁸.

Così Ibn Ḥaldūn spiega come sia stato possibile che un popolo come quello della Penisola Arabica preislamica abbia potuto superare le rivalità date dalle molteplici forme di *'aṣabiyya* e unirsi per procedere alla conquista di territori vastissimi e alla creazione di un impero tra i più grandi della storia del mondo. In questo caso come vediamo la religione

³³⁶ Ibn Ḥaldūn utilizza il termine "Arabi" in diversi contesti: talvolta usa la parola per indicare le popolazioni effettivamente autoctone della Penisola Arabica e parlanti arabo, eventualmente poi migrate in altri territori; altre volte definisce arabe tutte quelle popolazioni che vivono la "pura" vita nomade, che dal suo punto di vista è rappresentata dallo stile di vita degli arabi beduini preislamici. In questo ultimo caso, egli parla di Arabi includendo anche popoli non arabofoni, ma nomadici, ed escludendo invece comunità arabofone, ma non nomadiche; si veda a tal proposito M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, op. cit., pp. 199-200, n. 5. In questo caso si può correttamente pensare che lo storico si riferisca alle popolazioni arabofone e nomadi stanziati nella Penisola Arabica, che hanno trovato un denominatore comune nella religione islamica.

³³⁷ «The Arabs are the least willing of nations to subordinate themselves to each other, as they are rude, proud, ambitious, and eager to be the leader. Their individual aspirations rarely coincide», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 120.

³³⁸ «But when there is religion (among them) through prophecy or sainthood, then they have some restraining influence in themselves. The qualities of haughtiness and jealousy leave them. It is, then, easy for them to subordinate themselves and to unite (as a social organization). This is achieved by the common religion they now have. It causes rudeness and pride to disappear and exercises a restraining influence on their mutual envy and jealousy», *ibidem*, p. 120.

funge da cementificatore comune, ma essa non può sussistere senza uno spirito di gruppo agente in profondità³³⁹:

«I profeti nelle loro propagande religiose dipendono dai gruppi e dalle famiglie. [...] Se qualcuno che si trova sul giusto sentiero volesse promuovere la riforma religiosa a modo suo, il suo isolamento lo terrebbe lontano dal supporto dello spirito di gruppo, ed egli morirebbe. [...] L'errore che tutti (cioè coloro che falliscono) fanno è quello di sottovalutare il significato dello spirito di gruppo per il successo in tali questioni»³⁴⁰.

Per poter portare a compimento la loro riforma religiosa i profeti necessitano del sostegno della loro gente, è ciò è testimoniato dagli stessi testi sacri, in quanto i messaggeri che ottennero il successo furono proprio quelli a cui Dio fornì, a sostegno della loro predicazione, il supporto della loro comunità.

La religione viene intesa da Ibn Ḥaldūn come un elemento indispensabile per capire certe dinamiche storiche, nella sua grande e non esclusiva importanza spirituale e sociale, quale cemento di una preesistente *'aṣabiyya* ed elemento potenziatore di forze latenti e altrimenti inspiegabili. Così l'Islam ha permesso ai primi musulmani di ritrovare il legame di unione profondo che li vincolava, eliminando le divergenze e le invidie che sussistevano tra loro e che fino a quel momento aveva impedito che essi si organizzassero in un'unica comunità.

Il fatto che la religione non sia la protagonista dell'opera di Ibn Ḥaldūn non significa che egli non fosse un credente, o che sia da considerare una sorta di illuminista medievale e musulmano, colpevole o meritevole di aver rigettato la religione in quanto tale e di averla accettata solo come forza coesiva capace di mobilitare i gruppi umani. Tale prospettiva

³³⁹ Un elenco di esempi che sostengono questa tesi è presente in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 126-128, dove in una prima parte lo storico enumera una serie di dinastie che grazie all'unione di *'aṣabiyya* e religione hanno avuto la meglio sui rivali (gli Arabi agli albori dell'Islam, gli Almoravidi e gli Almohadi), mentre in una seconda sezione enumera tutti quei casi in cui una riforma religiosa venne meno a causa del mancato supporto di un gruppo con una forte *'aṣabiyya* (in questo caso, egli si sofferma sulla figura di alcuni individui che avevano tentato inutilmente di fomentare una ribellione contro il potere costituito, tessendo le loro rivendicazioni di un manto religioso, ma trascurando l'importanza del sostegno di una comunità coesa).

³⁴⁰ «Prophets in their religious propaganda depended on groups and families. [...] If someone who is on the right path were to attempt (religious reforms) in this way, his isolation would keep him from (gaining the support of) group feeling, and he would perish. [...] The mistake (they all make) is that they disregard the significance of group feeling (for success) in such matters», Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 127-128.

viene considerata errata dall'orientalista Hamilton Gibb, il quale ritiene che anzi la religione per lo storico maghrebino fosse non solo uno strumento di comprensione delle dinamiche storiche, ma anzi come «the most important thing in life», come dimostrano le affermazioni di Ibn Ḥaldūn quando parla specificamente dell'Islam. Quindi, sempre secondo Gibb:

«The explanation of his apparent reduction of religion to a secondary place in his exposition is that in his work he is not concerned with religion, i.e. Islam, as such, but only with the part played by religion in the outward course of history. The State occupies the central place, because it is the subject of his study»³⁴¹.

La questione della religione in Ibn Ḥaldūn verrà analizzata sotto ulteriori punti di vista nell'ultimo capitolo dell'elaborato, dedicato ad un confronto tra l'autore maghrebino e gli italiani Niccolò Machiavelli e Giambattista Vico.

La nozione di 'aṣabiyya è universale o particolare?

Si è già visto in precedenza³⁴² che il concetto di 'aṣabiyya è stato sottoposto alla critica degli autori contemporanei in riferimento alla sua esportabilità o meno a contesti estranei alla cultura arabo-islamica in senso lato³⁴³.

Se la nozione di spirito di gruppo e il modello di sviluppo statale delineato dallo storico maghrebino siano da considerarsi particolari – cioè se essi debbano essere applicati solo alle società nordafricane studiate da Ibn Ḥaldūn – oppure di carattere universale – e quindi estendibili a tutte le società umane – è un punto su cui gli studiosi dello storico maghrebino sono in disaccordo.

Un sostenitore della seconda tesi è Edwin Rosenthal, che definisce così Ibn Ḥaldūn:

³⁴¹ H. A. R. Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory*, in "Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London", vol. 7, no. 1 (1933), p. 29.

³⁴² Paragrafo *Lo spirito di gruppo: 'aṣabiyya*, e nota 323 p. 131.

³⁴³ Con tale espressione faccio riferimento a tutti quei territori che sono stati interessati dalla conquista e dall'occupazione degli Arabi musulmani nei primi secoli di vita dell'Islam. In tali territori si è sviluppata una specifica cultura sorta dalla commistione di elementi puramente arabi ed islamici con strutture e culture locali precedenti. Come si è visto in precedenza, l'idea di civiltà di Ibn Ḥaldūn è inevitabilmente condizionata dalla forme sociali di una specifica struttura, ossia quella che va dall'impero islamico antico alle formazioni statali nordafricane del tardo medioevo.

«As a realistic and empiricist, he looks at the political order of his day and tries to discover its underlying principles which he, then, extends to any and every state founded by man and maintained by human law»³⁴⁴.

Tale affermazione è corretta se si considera che in effetti lo scopo dichiarato di Ibn Ḥaldūn è quello di trovare le costanti leggi che determinano lo sviluppo storico, le modalità per cui le condizioni cambiano e nuove situazioni subentrano. Tale molla che dà il via alla dinamica storica è appunto la *‘aṣabiyya*, la quale ha come obiettivo l’ottenimento dell’autorità regia del gruppo a cui appartiene, instaurando così il ciclo di nascita e distruzione dello Stato presentato sopra. Rosenthal riprende le affermazioni dello storico tunisino in cui egli annuncia le proprie ambizioni universaliste e ritrova nella nozione di *‘aṣabiyya* quella legge fondamentale che si può applicare a qualsiasi società umana. Se però tale era la volontà di Ibn Ḥaldūn, è opportuno fare due considerazioni: innanzitutto, egli per le sue analisi può basarsi solo sugli studi fatti nella sua vita e sulle sue personali osservazioni – e quindi il campo si restringe al suo tempo e alle aree in cui egli ha vissuto. In secondo luogo, quando Ibn Ḥaldūn nella sua opera parla di *‘aṣabiyya* e di tutto quel che tale concetto comporta, presenta esempi che immancabilmente appartengono alla tradizione islamica. Lo stesso autore non ha potuto quindi dimostrare che la propria formulazione teorica poteva essere applicata ad altre società in altre parti del mondo, sia per poca conoscenza di esse, sia per eventuali difficoltà che non permettevano di estendere a determinate situazioni locali il modello della *‘aṣabiyya*:

«Inspiré par les sociétés arabe et berbère et par le cadre religieux, institutionnel et politique de l’islam il ignore, malgré son souci réel d’universalisme, d’autres types de société et de civilisation comme la cité-État de l’Antiquité gréco-romaine, le système indien des castes, la bureaucratie chinoise, les systèmes féodaux européen et japonais»³⁴⁵.

Addirittura, la *‘aṣabiyya* non sarebbe neppure un fattore comune di tutto il mondo musulmano, a quanto dice Lacoste:

³⁴⁴ E. Rosenthal, *Ibn Khaldūn: a North African Muslim thinker of the fourteenth century*, in *Studia Semitica*, vol. 2, *Islamic themes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 5.

³⁴⁵ A. Cheddadi, *La théorie de la civilisation d’Ibn Khaldūn est-elle universalisable?*, in “*Studia Islamica*”, no. 104-105, *Chroniques Medievales Islamiques: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 174-175.

«Ibn Khaldun makes it quite clear that he does not see *‘aṣabiyya* as a general notion or the basis of all governments in all societies, as he notes that it does not exist in much of the Muslim world. More importantly, it does not exist in the areas with the most powerful and stable states»³⁴⁶.

Nei fatti quindi risulta difficile dire che, nonostante le affermazioni iniziali, Ibn Ḥaldūn avesse raggiunto l’obiettivo propugnato; si può dire che sì, per quanto riguarda le società da lui esaminate da vicino egli sia stato in grado di cogliere un elemento comune, delle similarità e delle strutture fondamentali che nel suo pensiero sono sfociate nella nozione di *‘aṣabiyya*; che questa sia applicabile ad altre comunità estranee al contesto arabo-berbero non è invece una certezza³⁴⁷. Di questa stessa opinione sembra essere Nassif Nassar, che nella sezione del suo libro *La pensée réaliste d’Ibn Khaldūn* dedicata alla spiegazione delle due forme di civiltà *‘umrān badawī* e *‘umrān ḥaḍarī* e al concetto di spirito di gruppo si riferisce sempre senza fallo alla società beduina o arabo-nomade in quanto detentrica della *‘aṣabiyya* e in quanto oggetto degli studi ḥaldūniani sullo sviluppo e sulla fine degli Stati³⁴⁸.

Un altro appartenente alla cosiddetta tesi universalista è invece Hellmut Ritter, il quale afferma che

«We see in this feeling of solidarity a primitive phenomenon, deeply rooted in the irrational depths of human nature, which appears and must appear in various degrees of strength wherever a community of men forms itself, a community which is more than a

³⁴⁶ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., p. 104.

³⁴⁷ L’articolo *Ibn Khaldūn and His Cycle of Fatalism: a Critique* sottolinea che la nozione di *‘aṣabiyya* non sia totalmente applicabile nemmeno al contesto maghrebino, in quanto le dinastie che ressero quelle regioni dopo la morte di Ibn Ḥaldūn ottennero il potere attraverso dinamiche diverse, di stampo, secondo l’autore dell’articolo, più nazionalistico-religioso che tribale. In vista di un discorso sull’universalità o meno del concetto di *‘aṣabiyya* ciò è rilevante, ma se si considera che lo storico non ha per forza di cose potuto assistere alla vicende politiche del Nord Africa dal XV secolo in avanti, non si può in alcun modo dire cosa avrebbe pensato al riguardo, e se le sue osservazioni e riflessioni avrebbero potuto essere diverse; si veda B. A. Mojuetan, *Ibn Khaldūn and His Cycle of Fatalism: a Critique*, in “*Studia Islamica*” no. 53 (1981), pp. 93-108.

³⁴⁸ N. Nassar, *La pensée réaliste d’Ibn Khaldūn*, Paris, Presses Universitaire de France, 1967, pp. 181-210.

mere agreement, or convention for rational purpose, its leading value being the community itself, its aim consisting in maintaining its independence»³⁴⁹.

D'altro canto più avanti nel suo lavoro Ritter giunge a sintetizzare la *'aṣabiyya* e quel che essa comporta – difesa e protezione riservata ai membri interni, sospetto e aggressività nei confronti degli individui esterni o di altri gruppi estranei – definendola quasi come la relazione amico-nemico, rendendo la nozione applicabile a qualsiasi società in qualsiasi tempo, ma banalizzando il risultato del pensatore maghrebino. In riferimento alle epoche più moderne, Ritter afferma che

«When the same phenomenon occurs in the political association of a nation, the feeling of solidarity is called national feeling, while the proud consciousness of the force derived from national unity is called national consciousness, and the enhanced, overexcited state of the national feeling is named national passion, chauvinism»³⁵⁰.

Esteso al mondo moderno e contemporaneo il concetto di spirito di gruppo arriva così ad essere identificato con l'idea di nazione, tipico prodotto dell'Europa dell'Ottocento³⁵¹, che molto si distanzia quindi dalla società nomade dei deserti africani ed arabi. Su tale questione si già interrogato il famoso storico della letteratura araba Francesco Gabrieli, il quale nel suo studio approfondito sulla *'aṣabiyya* dichiara che:

«Teoricamente, giacché Ibn Khaldūn non pone limiti alla sempre crescente complessità e larghezza della *'aṣabiyya*, da quella che lega singoli gruppi, anzi singole famiglie, a quella del ramo di tribù, alla tribù intera e oltre ancora, nulla vieta che essa possa estendersi tanto da conglobare un'intera stirpe etnicamente definita, coincidendo con la forma più semplice e povera del moderno “sentimento di nazionalità”. In pratica, l'osservazione della realtà non poteva condurre Ibn Khaldūn sino a tanto: il concetto di una *'aṣabiyya* araba come senso uniforme e compatto di nazionalità modernamente intesa è tanto poco chiaro in lui quanto storicamente debole nelle popolazioni orientali, specie sue contemporanee»³⁵².

³⁴⁹ H. Ritter, *Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldūn*, in “Oriens”, vol. 1, no. 1 (giu. 1948), p. 4.

³⁵⁰ H. Ritter, *Irrational Solidarity Groups*, op. cit., pp. 5-6.

³⁵¹ Per l'idea di nazione e di nazionalismo si veda la voce “Nazione” in Enciclopedie online, disponibile all'indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/nazione/>.

³⁵² F. Gabrieli, *Il concetto della «'aṣabiyya»*, op. cit., p. 213.

Ci si può chiedere a questo punto se sia legittimo tentare di applicare un concetto elaborato osservando e studiando una particolare forma di vita comunitaria ad altre conformazioni sociali, o se invece sia meglio ricordare che Ibn Ḥaldūn stesso ammette che la sua visione non può essere totale³⁵³ e che soprattutto la sua analisi viene fatta in uno specifico contesto storico, prendendo in esame, nei fatti, una specifica modalità di organizzazione sociale:

«In fact, he was offering a brilliant account of one extremely important kind of society – namely, the one in which tribes and towns co-exist [...] He was the sociologist of Islam; notably of Islam as manifested in the arid zone, an environment which encourages tribalism by favouring nomadic or semi-nomadic pastoralism and which hinders centralising political tendencies. But even within Islam, it is not obvious whether Ibn Khaldun is universally applicable. Leaving aside for a moment the special case of “modern” conditions, does he apply to those Muslim societies which recruit their rulers not by the “new dynasty” method, in which new princes came in with their entire tribal “tale”, but by individual purchase (Mamluks) or – interesting measure of political parsimony – through taxation?»³⁵⁴.

Tale citazione tratta da un brano di *Muslim Society* dell’antropologo e sociologo Ernest Gellner concorda con quanto affermato da Lacoste, in quanto entrambi affermano che la teoria della coesione interna di un gruppo elaborata da Ibn Ḥaldūn sia applicabile solamente alla particolare tipologia sociale presente in alcuni territori dell’ex impero musulmano.

Lo storico maghrebino ci fornisce una definizione di spirito di gruppo che non può essere facilmente esportabile al di fuori del contesto in cui questo si sviluppa, e cioè quello delle tribù nomadi del Maghreb e dell’Arabia e altri sporadici casi di popolazioni che posseggono un sistema tribale simile a quello di tali zone; mi riferisco ad esempio ai Mongoli e ai Selgiuchidi, provenienti dall’Asia centrale, i quali come i beduini arabi

³⁵³ Quando si riferisce della difficoltà per lo storico di giungere a conoscenza di tutti i fatti rilevanti che risultano indispensabili per elaborare delle teorie storiche esatte e universali. La coscienza della enorme quantità di informazioni che lo studioso necessita è sempre viva in Ibn Ḥaldūn, e nella *Muqaddima* si scusa preventivamente per possibili errori presenti nel suo lavoro: «If, on the other hand, I have omitted some point, or if the problems have got confused with something else, the task of correcting remains for the discerning critic, but the merits are mine since I cleared and marked the way», in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., p. 42.

³⁵⁴ E. Gellner, *Cohesion and identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim*, in *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 88-89.

presentano una struttura sociale basata sulle tribù e sui clan³⁵⁵. Per definizione dello stesso Ibn Ḥaldūn, la *‘aṣabiyya* è un legame di sangue, che favorisce la coesione dei piccoli gruppi e che si perde quando i vincoli parentali si confondono (unione di diverse famiglie) o perdono la loro importanza (quando un re allontana i propri consanguinei). Lo scopo dichiarato di tale vincolo è quello di ottenere la sovranità su altri gruppi. Tale specifica forma di coesione, così come viene presentata nella *Muqaddima*, è rappresentata al meglio – se non solo – dalla società tribale, mentre la parabola statutale delineata da Ibn Ḥaldūn – il cui motore, è bene ricordarlo, è la *‘aṣabiyya* – viene elaborata osservando le vicende specifiche degli Stati musulmani.

Per spiegare meglio la mia opinione in riferimento a tale questione mi servo di un articolo di Siniša Malešević dedicato alla critica delle teorie di coesione sociale di Ibn Ḥaldūn e di Ernest Gellner, basandosi sul già citato lavoro dell’antropologo contenuto in *Muslim Society*. L’autore dell’articolo sostiene che l’idea di spirito di gruppo sia da ritenersi un elemento fondamentale e rintracciabile in tutte le società, di tutti i tempi e tutti i luoghi, in quanto esso è tipico dei micro-gruppi che si formano ovunque vi sia umanità, a partire al suo stato “primitivo”, anzi, in modo più evidente in esso. Secondo Malešević, qualsiasi ristretto gruppo umano, che sia familiare o associativo in generale, presenta un sentimento comune di base che permette di differenziare i membri della data comunità da quelli esterni ad essa e appartenenti a formazioni diverse o rivali. Tale capacità dei piccoli gruppi di creare coesione interna è stata per così dire imitata dalle associazioni più grandi dell’era moderna (si pensi ai partiti politici e alle organizzazioni statali) in modo da mantenere l’unità al proprio interno giocando sul sentimento d’identità degli individui. Nonostante la validità di quel che afferma Malešević, è anche opportuno sottolineare che in questo caso si parla di un generale spirito di corpo, senso di solidarietà, mentre la definizione specifica di *‘aṣabiyya* è basata fondamentalmente sul legame di sangue, e man mano che questo viene meno, viene meno anche la *‘aṣabiyya*. Da questo punto di vista si può quindi affermare che la *‘aṣabiyya* sia un tipo di legame che mantiene la coesione tra i

³⁵⁵ In un articolo dedicato alla *‘aṣabiyya* Linda Darling presenta una distinzione tra dinastie musulmane che a suo parere hanno potuto godere di un forte spirito di gruppo e dinastie che invece hanno dimostrato di avere una bassa coesione interna; nel primo gruppo trovano spazio Mongoli, Selgiuchidi, Timuridi, mentre il secondo gruppo comprende i Ghaznavidi, i sovrani del Sultanato di Dehli, i Mamelucchi. Curiosamente, come nota l’autrice, i regimi sostenuti da una elevata *‘aṣabiyya* non si dimostrarono più duraturi o più difficilmente conquistabili degli altri; si veda L. T. Darling, *Social Cohesion (“‘Aṣabiyya”) and Justice in the Late Medieval Middle East*, in “Comparative Studies in Society and History”, vol. 49, no. 2 (apr. 2007), pp. 329-357.

membri di un gruppo, in questo caso la tribù, mentre Malešević si riferisce ad un fattore coesivo più generale, che si fonda su altri vincoli, incluso quello parentale³⁵⁶.

Se quindi si vuole parlare di uno spirito di gruppo delle nazioni europee o di qualsiasi altro tipo di società o popolazione diverse da quella beduina e tribale, unica in cui si manifestano le condizioni per cui si possa parlare di *‘aṣabiyya* in senso ḥaldūniano, si deve a mio parere prendere le distanze dalla specifica elaborazione dello storico tunisino, il quale ha per forza di cose dovuto restringere la sua analisi ad una particolare e contestualizzabile formazione sociale, nonostante l’inizia pretesa di universalità.

Conclusione

Si sono analizzate in questo capitolo le nozioni di *‘umrān* e *‘aṣabiyya*, considerate da Ibn Ḥaldūn i concetti fondamentali per lo studio della storia dell’uomo: se infatti *‘umrān*, inteso come civiltà e società umana, è l’oggetto della disciplina storica, la *‘aṣabiyya* è il motore delle vicende, il fattore che dà il via all’azione umana nel mondo, portando come si è visto alla nascita e alla fine di dinastie e Stati.

Il punto di vista dello storico tunisino è, o vuole essere, obiettivo, tanto che come si è visto egli cerca di non far emergere il proprio lato di credente musulmano, tentando di elaborare una teoria storica esente da parzialità o opinioni di fede, e basandosi solo sulla sua osservazione personale, senza presentare giudizi in ambito religioso. La volontà di una tale operazione è sicuramente notevole per un uomo di quel periodo, e sebbene sia possibile scorgere il fedele Ibn Ḥaldūn tra le righe della *Muqaddima* – quando parla delle missioni dei profeti voluti da Dio, o quando non può fare a meno di esaltare il primo califfato islamico – è in ogni caso rimarchevole il suo tentativo di non considerare la religione islamica come il soggetto principale dei suoi studi e di non ritenere la storia del mondo un processo il cui obiettivo è stato la venuta dell’Islam. Anzi, egli propone una visione della storia molto prosaica, più politica che religiosa: l’uomo è spinto, nella sua azione di creazione di Stati, da impulsi di dominio e di sopraffazione, sicuramente non da una volontà missionaria o civilizzatrice. Inoltre, non è la presenza o l’assenza di religione a determinare il livello di civiltà di un popolo, ma anzi come si è visto le dinamiche esaminate dallo storico sono prettamente economiche e si può dire antropologiche, o

³⁵⁶ S. Malešević, *Where does group solidarity come from? Gellner and Ibn Khaldun revisited*, in “Thesis eleven”, no. 128 (Giu. 2015), pp. 1-15.

naturalistiche, basate cioè sulle qualità dell'uomo in quanto creatura che possiede per natura delle determinati attributi³⁵⁷.

Si vedrà nel prossimo come la questione della religione possa assumere connotazioni diverse nell'opera di Ibn Ḥaldūn, e non di meno si proverà ad indagare su aspetti più filosofici della teoria storica presentata dal maghrebino, utilizzando lo strumento del confronto.

³⁵⁷ Del resto per i musulmani la natura umana viene stabilita da Dio; Ibn Ḥaldūn – come si vedrà meglio in seguito – non rifiuta la religione in generale (mai si potrebbe definirlo un non credente), ma semplicemente elabora una teoria storica che non prevede il continuo agire di Dio sulla storia e sulle condizioni umane. Per tale questione si rimanda al seguito della tesi.

5 IPOTESI DI CONFRONTO

Si sono esaminate nel capitolo precedente le nozioni fondamentali elaborate da Ibn Ḥaldūn, sintetizzabili nei termini di *'umrān* e *'aṣabiyya*, la cui teorizzazione fornisce gli elementi basilari e necessari per comprendere il pensiero dell'autore. Naturalmente, la vastità degli argomenti trattati non solo nel *Kitāb al-ībar*, ma nella stessa *Muqaddima*, è tale che risulta impossibile in questo solo elaborato effettuare un'analisi approfondita di ognuno di essi, e tanto più senza proporre un accostamento all'opera in lingua originale. I due concetti di *'umrān* e *'aṣabiyya* sono sicuramente i più originali e i più fecondi dell'intera teoria storica ḥaldūniana, per questo ad essi ho preferito dedicare una sezione a parte.

In questo ultimo capitolo intendo affrontare altre tematiche particolari presenti nel pensiero dello storico maghrebino e riprendere più nel dettaglio alcune particolarità della sua riflessione, tentando nello stesso tempo di fornire delle proposte di confronto tra lo storico musulmano e autori della tradizione occidentale, con lo scopo primario di comprendere meglio l'autore maghrebino alla luce di altre formulazioni teoriche e di segnalare le eventuali influenze del primo sui secondi.

5.1 Ibn Ḥaldūn e Machiavelli

Diversi sono stati gli studiosi che hanno presentato un confronto tra i due autori, evidenziando di volta in volta similitudini o differenze rintracciabili nel contesto delle loro vite o nel loro pensiero. In questo paragrafo procederò esaminando alcune di queste posizioni, tentando di fornire un quadro, se non esaustivo, almeno generale delle possibili analisi interessanti i due grandi pensatori e uomini di stato.

Prima di addentrarsi nella speculazione, è opportuno chiedersi se Machiavelli³⁵⁸ fosse a conoscenza del lavoro dello storico maghrebino, o quanto meno delle opere di autori musulmani dedicate al tema della politica, della sovranità e delle qualità del principe³⁵⁹.

³⁵⁸ Niccolò Machiavelli (1469-1527), nacque a Firenze. Poco si sa della sua giovinezza. Nel 1498 assunse il primo incarico pubblico ricoprendo la carica di segretario della repubblica. Svolse diverse missioni diplomatiche, in Italia e in Europa. Con il rientro dei Medici in città egli fu costretto a lasciare Firenze, ritirandosi in campagna a Sant'Andrea in Percussina. Riconciliatosi con la famiglia fiorentina, ricoprì per conto di essi alcuni incarichi. Alla sua carriera politica alternò la scrittura di numerose opere di diverso genere. Le più famose, e le più pertinenti riguardo all'argomento di questo elaborato, sono *Il Principe* (1513) e i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1513-20); si veda

Secondo M. Enan, nel corso delle missioni diplomatiche svolte per la famiglia dei Medici, Machiavelli probabilmente si trovò a Roma nello stesso periodo di Leone l'Africano, un geografo arabo catturato dai cristiani e battezzato nella città italiana nel 1520³⁶⁰. Se l'incontro avvenne, e se l'africano abbia parlato al fiorentino delle opere dei suoi precedenti correligionari, non è noto, e anzi Machiavelli non fa alcun riferimento né a Leone, né ad Ibn Ḥaldūn. Non si hanno perciò prove che l'incontro sia avvenuto (ma anche che non sia avvenuto), e in generale si pensa che l'italiano non abbia conosciuto né il lavoro dell'autore maghrebino, né quello di altri musulmani, almeno per quanto riguarda la questione della politica e della sovranità:

«We cannot say that Machiavelli was influenced in formulating his political and social philosophy by any works of Muslim origin; no such influence whatever could be traced in his work. He was undoubtedly an original thinker, as was also Ibn Khaldun»³⁶¹.

Una volta stabilito che i due pensatori hanno elaborato in modo indipendente le loro teorie, si può portare l'attenzione sulle loro vite e sul loro pensiero, in vista di un'analisi organica che permetta di capire come due personaggi vissuti in epoche e luoghi diversi, abbiano dato risposte in parte analoghe a questioni simili.

la voce "Niccolò Machiavelli" in Enciclopedie on line, disponibile all'indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-machiavelli/>.

³⁵⁹ In ambito islamico il genere dello "specchio del principe" era diffuso: se moltissimi erano quelli che indagavano su quali caratteristiche dovesse possedere l'imām per essere considerato legittimo (questione antica come lo stesso califfato), certi altri si dedicarono all'elaborazione di trattati in cui esponevano le loro idee su come dovesse comportarsi un principe ideale e virtuoso, nello stesso modo e con lo stesso obiettivo con cui tale genere letterario si sviluppò in Europa. Enan fornisce il nome di alcuni di questi sapienti musulmani che affrontarono la tematica delle qualità del principe, tra cui il giurisperito al-Mawardī (972-1058) e il già citato al-Ġazālī, M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., p. 173.

³⁶⁰ Leone l'Africano, nato al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān e battezzato Iohannes Leo de Medicis (1485-1554), fu catturato in mare da corsari cristiani e battezzato a Roma (1520). Ricevette il suo nome cristiano in omaggio a Leone X. Successivamente ritornò in Africa e all'Islam. Oltre a varie operette in italiano e latino, storiche, lessicali e antiquarie, in buona parte perdute, compose in italiano la *Descrizione dell'Africa* (1550), fonte primaria per la conoscenza geografica e cartografica dell'Africa nei secc. 16°-18°; si veda la voce "Leone l'Africano" in Enciclopedie on line, disponibile all'indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/leone-africano/>.

³⁶¹ M.A. Enan, *Ibn Khaldūn*, op. cit., pp. 181-182.

I due protagonisti di questo paragrafo sono vissuti in luoghi diversi e in diverse epoche: Ibn Ḥaldūn passò la maggior parte della sua vita nei territori di paesi musulmani, a parte la breve spedizione presso Pietro di Castiglia, mentre dal canto suo Machiavelli non abbandonò mai l'Europa. Soprattutto,

«Le premier connut surtout des États faibles et décadents en Andalousie et au Maghreb; le second vit l'aube d'une renaissance qui allait permettre à l'Europe occidentale d'exercer pendant quatre siècles une domination incontestée sur le reste du monde»³⁶².

Ibn Ḥaldūn conobbe quindi sistema politico nella sua fase di decadenza, quando nessuno degli Stati riusciva a ottenere un controllo stabile sui vicini, situazione che lo storico definì come di profonda crisi. Machiavelli invece visse nel periodo d'oro dell'arte e della cultura italiana ed europea, un periodo in cui le dinamiche sociali si andavano modificando e una nuova era si prospettava per l'Europa. Al di là di queste pur sostanziali differenze, il contesto storico in cui vissero gli autori presenta degli elementi comuni: il presente di entrambi conobbe guerre e disordini, tanto che le continue guerre tra gli emirati del Nord Africa possono facilmente trovare un riscontro nelle lotte che interessarono i vari attori europei che ebbero luogo in parte nel territorio italiano. Sia Ibn Ḥaldūn che Machiavelli vissero in momenti di cambiamento, sia esso l'inizio di una crisi – per quanto riguarda il Maghreb e il Nord Africa in generale, destinato da lì a poco a diventare terra di conquista per gli ottomani e gli europei – sia esso il sintomo di una nuova alba – in riferimento all'età rinascimentale in Europa, considerata all'epoca come il risorgere delle antiche qualità dell'epoca classica e la fine del periodo oscuro del Medioevo.

Anche dal punto di vista della vita personale degli autori si possono tracciare delle similitudini: entrambi furono coinvolti in prima persona con le vicende politiche, in quanto uomini di stato; ambedue conobbero sia prigione e isolamento, che sostegno e prestigio; entrambi viaggiarono a nome dei propri protettori, ricoprendo il ruolo di diplomatici presso altre corti o altre popolazioni; tutti i due conobbero situazioni politiche ed istituzionali che influirono notevolmente sul loro pensiero.

³⁶² A. Laroui, *Ibn Khaldūn et Machiavel*, in *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1986, p. 98.

Infine, entrambi sfruttarono la momentanea lontananza dalla politica attiva – per Machiavelli coincidente con il periodo di residenza forzata a Sant’Andrea in Percussina, per Ibn Ḥaldūn in particolare il tempo passato alla Qal’at Ibn Salāma³⁶³ – per dedicarsi alla stesura di quelle opere che li resero famosi e che al meglio rappresentano il loro pensiero: *Il Principe* e i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* per quanto riguarda Machiavelli, la *Muqaddima* per quanto riguarda Ibn Ḥaldūn; sulla questione Barbara Freyer Stowasser, in un articolo dedicato ai due autori, scrive:

«Ibn Khaldun, standing in isolation at the end of the medieval civilizations of Islam just as it was slackening its pace, developed his science of society and politics in a stagnating and decadent environment. Against the background of a tumultuous North African tribal society that lacked the power and the institutions to achieve unity and renewal, and aware of the gravity of this political decline and the intellectual sterility accompanying it, he took up the theme of development in history as a subject of theoretical consideration. Machiavelli, on the other hand, was a “Florentine of the Florentines, and the citizens of his city were the quintessence of the new spirit that was then stirring in Italy.” He was imbued with the spirit of the new civic humanism of his native city that came to alter the whole tone of Italian thought. Against the backdrop of the Florentine wars and the diplomatic negotiations—and the bickering and haggling accompanying them— he recorded in literary form the fresh attitude of his age toward statecraft and the conduct of international relations»³⁶⁴.

Giudizi comparabili

Si è visto come l’obiettivo dichiarato da Ibn Ḥaldūn fosse quello di studiare e analizzare le vicende del passato per comprendere quali siano le costanti forze motrici delle dinamiche storiche; per far ciò, egli afferma, uno storico deve possedere vastissime conoscenze, acquisibili con lo studio dei libri del passato e con l’osservazione del presente. Conoscenza delle cose passate e presenti è quindi la base di partenza per qualsiasi studio

³⁶³ Ibn Ḥaldūn si ritirò volontariamente dalla vita pubblica, mentre Machiavelli ne fu costretto a causa dei cattivi rapporti con la famiglia dei Medici. In ogni caso entrambe le esperienze furono momentanee e ben presto ambedue i letterati tornarono alla ribalta. Da queste vicissitudini ambedue presero ispirazione per iniziare le opere che guadagnarono loro fortuna: il *Kitāb al-ibar* per Ibn Ḥaldūn, la cui introduzione venne appunto scritta alla Qal’at Ibn Salāma, e le due opere già citate di Machiavelli, *Il Principe*, scritto di getto nel periodo del ritiro, e i *Discorsi*, iniziati sempre nel periodo del congedo, ma terminati più tardi.

³⁶⁴ B. Freyer Stowasser, *Religion and Political Development*, op. cit., p. 5.

sull'uomo e del suo percorso storico; una simile presa di posizione è sostenuta da Machiavelli ne *Il Principe*, nella sua allocuzione iniziale rivolta a Lorenzo de' Medici:

«Desiderando dunque presentarmi alla Vostra Magnificenza con qualche testimonianza della mia devozione, non ho trovato, tra quanto possiedo, altra cosa che io ami e stimi di più quanto la conoscenza delle imprese dei grandi uomini, da me raggiunta grazie a una lunga esperienza delle cose moderne e a una continua lettura delle antiche»³⁶⁵.

Ritornano perciò le stesse tematiche: studio degli antichi, osservazione dei moderni. Se il metodo dei due autori pare essere lo stesso, i loro soggetti di studio sono in parte differenti: il maghrebino voleva investigare sui meccanismi e sulle caratteristiche dell'intera civiltà umana, sebbene nei fatti gran parte della *Muqaddima* sia dedicata alla nascita, al funzionamento e alla morte delle dinastie; dal canto suo Machiavelli focalizza la propria attenzione sulle tipologie di Stato, sui modi di governare e sulle qualità che deve possedere un governante. Le due opere emblematiche a questo proposito sono quelle già citate: *Il Principe*, sorto come risposta ad un problema immediato (la decadenza politica italiana e i mezzi per uscirne), e i *Discorsi*, che si allargano ad una visione d'insieme di vari temi: il ruolo della religione, i valori condivisi su cui organizzare la comunità, il problema della salvaguardia della libertà, il rapporto tra forme costituzionali e realtà sociale, la guerra e la politica estera, l'organizzazione degli eserciti e la difesa dello Stato.

Nello sviluppare le tematiche a loro care, i due autori qui considerati sono giunti a presentare delle opinioni analoghe in riferimento a diverse questioni.

Un primo tema su cui le idee di Ibn Ḥaldūn e Machiavelli coincidono riguarda la ricchezza e la corruzione. Lo storico tunisino mantiene una posizione ambivalente nei confronti dell'opulenza, in quanto essa da una parte permette lo sviluppo di discipline scientifiche e culturali di alto valore, dall'altra corrode lo spirito e il corpo degli uomini, indebolendoli e contribuendo alla distruzione dello Stato. Sulla stessa questione Machiavelli esprime una intensa ammirazione per le istituzioni dell'antica città di Sparta, nella quale «vi era una eguale povertà, ed i plebei erano manco ambiziosi»³⁶⁶; la città a suo parere poteva reggersi salda perché non vi erano forti differenze di ricchezza, e un non nobile non aveva quindi nessun motivo di invidiare colui che stava al potere, dato che esso non possedeva alcun vantaggio economico. Ancora più chiaro è ne *Il Principe*, quando

³⁶⁵ N. Machiavelli, *Il Principe*, 2 ed., Milano, Bur, 2006, p. 41.

³⁶⁶ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Modigliana, Associazione Mazziniana Italiana, 2003, p. 13.

risponde al quesito se un principe debba essere munifico o parsimonioso. Si è visto in Ibn Ḥaldūn che per un sovrano è inevitabile dover spendere sempre di più, per procurarsi gli agi di cui necessita e per pagare seguaci a suo sostegno e soldati a difesa della patria. Anche Machiavelli si mostra interessato alla questione, sulla quale afferma:

«La munificenza pero, se usata in modo appariscente, ti danneggia. [...] Dato che la sua munificenza avrà danneggiato molti e premiato pochi (avendo dovuto alzare le tasse per poter elargire regali ai suoi sostenitori), comincerà ad avvertire anche le più piccole difficoltà e rischierà il potere al minimo pericolo. [...] Ogni principe dunque, non potendo ostentare la sua munificenza senza danneggiare se stesso, deve, se è persona saggia, non preoccuparsi della fama di uomo eccessivamente parsimonioso. [...] Nei nostri tempi abbiamo visto che soltanto i principi parsimoniosi hanno saputo compiere grandi imprese. Gli altri sono stati sconfitti»³⁶⁷.

Il consiglio della morigeratezza è uno dei tanti che Machiavelli fornisce nel corso della sua opera, allineandosi così con il pensiero dello storico maghrebino nel ritenere la spesa eccessiva e il lusso delle cause di corruzione sociale e di perdita di potere da parte del signore.

Collegata alla tematica della spesa vi è quella dell'esercito e della guerra: secondo Ibn Ḥaldūn un sintomo della decadenza dello Stato è il suo bisogno di ricorrere ai guerrieri nomadi o a mercenari per proteggersi; ciò significa che i cittadini non hanno più le forze fisiche, le capacità e il coraggio per difendersi, tanto che hanno bisogno di pagare altri perché lo facciano al posto loro. Inoltre, le paghe dei soldati di ventura sono decisamente elevate e le finanze pubbliche si trovano in poco tempo dilapidate. Anche per Machiavelli il ricorso a truppe mercenarie è un fatto negativo:

«Se qualcuno affida lo Stato a milizie mercenarie, resta sempre instabile e insicuro, poiché quelle milizie sono disunite, ambiziose, indisciplinate e infedeli. [...] La ragione di tutto ciò è che esse non hanno altro interesse e altra ragione di combattere che un po' di stipendio, e questo non basta a far sì che vogliano morire per te. [...] Non dovrei faticar molto per farmi capire, dato che oggi la rovina d'Italia non è causata da altro che dall'essersi per molti anni affidata alle milizie mercenarie. [...] Senza possedere milizie

³⁶⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., pp. 155-157.

proprie, nessun principato è sicuro, e finisce anzi per dipendere completamente dalla fortuna, poiché non possiede forze capaci di difenderlo fedelmente nelle avversità»³⁶⁸.

Non vi è in definitiva alcuna differenza tra le opinioni dei due autori negli ambiti sopra esaminati: il lusso, lo spreco, l'uso di mercenari sono tutte cause della perdita di potere del sovrano e del disfacimento sociale e statale.

Se Ibn Ḥaldūn si limita a constatare quali sono i fattori di nascita, sviluppo e fine di un principato, Machiavelli però tenta di porre rimedio alle situazioni che considera pericolose per lo Stato, e *Il Principe* è il perfetto esempio di tale proponimento: esso contiene tutta una serie di consigli rivolti al detentore del potere e utili a permettergli di mantenere la sua posizione e di far prosperare lo Stato. Secondo il pensatore fiorentino, un principe non deve necessariamente essere buono e amato, anzi, spesso la durezza e la rigidità in ambito politico ottengono molto più successo della accondiscendenza. Se richiesto dalle circostanze quindi un sovrano può e deve diventare tirannico e autocratico per riportare l'ordine e il benessere all'interno dello Stato. Per Ibn Ḥaldūn tale deviazione autocratica non è giovevole alla comunità, anzi, si è visto come la volontà del sovrano di governare da solo sia una delle cause della perdita dello spirito di gruppo e del sostegno della parentela, e quindi uno dei motivi del crollo dello Stato.

Appare chiaro che nella diversità dei contesti e delle intenzioni, i due autori sviluppano delle analisi che li portano a giudizi analoghi su alcune questioni, diversi su altre faccende. Un ulteriore e interessante ambito in cui si possono evidenziare somiglianze e differenze nel pensiero del tunisino e del fiorentino è quello della considerazione della religione. A tale tema sono dedicati i prossimi paragrafi.

Religione e virtù in Machiavelli

Si è già visto che secondo Ibn Ḥaldūn è stata la religione a permettere agli Arabi di superare le divisioni e gli individualismi al loro interno per dedicarsi a quella che fu una delle più famose opere di conquista e di conversione nella storia del mondo. La religione nella Muqaddima quindi ricopre un ruolo di unificatore sociale, una sorta di aiutante della *'aṣabiyya*, alla quale fornisce un *quid* in più.

Interessanti riguardo alla stessa questione risultano queste osservazioni di Machiavelli, tratte da i *Discorsi*:

³⁶⁸ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., pp. 127-145.

« Il quale (Numa Pompilio), trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obbedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà; e la costituì in modo, che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica. [...] E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, ad animare la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei»³⁶⁹.

«Quelli principi o quelle repubbliche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino»³⁷⁰.

Appare evidente che per Machiavelli la religione rappresenta un utile strumento atto a garantire l'obbedienza alle leggi, la moralità collettiva e un comportamento civile. Anche in questo contesto quindi, come si è visto con Ibn Ḥaldūn, la religione viene presentata come una forza coesiva, capace di dare unità e regolarità ad una comunità umana, che altrimenti si ritroverebbe nello stato se non dell'anarchia, sicuramente in quello dell'individualismo e dell'aggressività verso gli altri. In questo caso, la religione è indissolubilmente connessa alla pratica collettiva della virtù, termine fondamentale dell'elaborazione politica di Machiavelli.

Con “virtù” il fiorentino indica l'insieme delle doti e delle capacità di un individuo, ma anche quelle caratteristiche che permettono ad una comunità umana di mantenere la propria unità:

«In a nation, virtù is the invisible, strong ferment whose presence means strength, political cohesiveness, and political efficiency. Without it, nations are weak and torn. In individuals, on the other hand, it creates the will and the power to rule. Only when possessed of virtù do nations and individuals have ambition and courage. Without it, men — both collectively and individually — are cowardly, lazy, half-hearted animals of habit, incapable of great feats, and capable only of leading a-historic lives»³⁷¹.

³⁶⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, op. cit., p. 22.

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 23-24.

³⁷¹ B. Freyer Stowasser, *Religion and Political Development*, op. cit., p. 17.

Nella definizione il termine non ha nulla a che fare con l'accezione cristiana di virtù come qualità moralmente positiva, ma raccoglie piuttosto il valore della *virtus* romana: valore militare, coraggio, intraprendenza, ma anche intelligenza, sagacia e determinatezza sono gli elementi che denotano la virtù machiavelliana.

È possibile fare una distinzione tra il senso individuale di virtù e quello collettivo. Una comunità per poter prosperare e durare nel tempo deve necessariamente esser fondata sull'ordine e l'obbedienza, sulla moralità e la correttezza, caratteristiche che la religione può infondere negli uomini e nelle relazioni tra di essi. Da questo punto di vista la religione viene intesa come inscindibile dalla pratica della virtù:

«Considerato adunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città: perché quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse»³⁷².

La religione è quindi intesa come quell'elemento non solo unificante, ma anche moralizzatore – in questo caso è opportuno sottolinearlo – senza il quale le nazioni non avrebbero quella sorta di guida costante che le mantiene salde anche nei momenti di crisi. Al posto della religione ci potrebbe essere un capo capace e dotato delle qualità tipiche della virtù, ma una volta venuto meno lui, non è detto che i successori sapranno essere altrettanto virtuosi. La religione come virtù collettiva permette a quelle nazioni che la posseggono di non crollare di fronte alle difficoltà e di non disfarsi alla morte di un sovrano dotato: essa rappresenta la profonda legge che guida l'azione degli individui nel loro stare assieme, e da questo punto di vista risulta indispensabile a livello comunitario³⁷³.

La virtù può essere però anche caratteristica del singolo individuo, ed è in quel contesto che il termine assume la sua valenza più propriamente originale e machiavelliana: il principe virtuoso infatti non è il principe pio, accondiscendente, amato, ma incapace di promuovere la giustizia, la pace e la prosperità nelle sue terre; le virtù in un reggitore di Stati devono essere intelligenza e avvedutezza, capacità di governare anche con spietatezza e violenza, se questo serve a portare la calma nei propri possedimenti e creare le condizioni di un futuro beneficio. Tale è la lezione di Machiavelli ai potenti della sua epoca:

³⁷² N. Machiavelli, *Discorsi*, op. cit., p. 23.

³⁷³ B. Freyer Stowasser, *Religion and Political Development*, op. cit., pp. 17-18.

«Ma c'è una tale differenza tra come si vive e come si dovrebbe vivere, che colui il quale trascura ciò che al mondo si fa, per occuparsi invece di quel che si dovrebbe fare, apprende l'arte di andare in rovina, più che quella di salvarsi. È inevitabile che un uomo, il quale voglia sempre comportarsi da persona buona in mezzo a tanti che buoni non sono, finisca per rovinarsi. Ed è pertanto necessario che un principe, per restare al potere, impari a poter essere non buono, e a seguire o non seguire questa regola, secondo le necessità»³⁷⁴.

In questa prospettiva non è quindi contemplata l'equivalenza tra virtù e religione: la virtù è qui intesa come fiducia in sé stessi e amore per sé, da cui derivano forza e grandezza. Ad un individuo per avere successo non serve la religione, ma deve essere in grado di alternare moralità e vizio in base a quello che richiedono le situazioni, quindi anche i valori religiosi sono per lui suscettibili di interpretazione.

Sulla questione della religione come fatto non assoluto, fisso, ma elemento interpretabile si è soffermato John M. Najemy nel suo articolo dedicato all'opinione di Machiavelli in riferimento alla religione³⁷⁵. Secondo l'autore Machiavelli non era né contro né a favore della religione in generale e del Cristianesimo in particolare. Presentando degli esempi tratti dai *Discorsi* egli sostiene la tesi secondo cui per Machiavelli la religione era semplicemente un fatto interpretabile a seconda delle necessità delle circostanze. Emblematico è l'esempio del discorso del console Lucio Papirio in vista della battaglia contro i Sanniti, il quale riuscì a catalizzare la forza delle credenze religiose delle sue truppe, che uscirono vittoriose dallo scontro. Lo stesso si deve fare nei tempi moderni col Cristianesimo: recuperarne quegli elementi utili al sostegno della virtù e al sollevamento delle sorti dell'Italia³⁷⁶.

Ricapitolando il discorso fatto sul rapporto tra virtù e religione:

«While virtù in the individual can thus be divorced from religion, a nation's collective virtù is always linked to religion. [...] While the individual can be successful in politics

³⁷⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., p. 151.

³⁷⁵ J. M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 60, no. 4 (Ott. 1999), pp. 659-681.

³⁷⁶ N. Machiavelli, *Discorsi*, op. cit., pp. 80-83.

without religion, the political community cannot, since it is unable to achieve solidarity without it. The nation's collective virtù is always linked to and flows from religion»³⁷⁷.

Ibn Ḥaldūn e Machiavelli sulla religione

A prima vista la concezione della religione di Ibn Ḥaldūn e di Machiavelli appare simile: per entrambi essa ha la funzione di creare e mantenere la coesione di un gruppo, fornendo ad esso un modello di condotta morale e virtuoso che permetta di equilibrare e serbare le relazioni tra i membri della comunità. I due esempi che si possono prendere si rifanno alle condizioni degli Arabi e dei Romani prima dell'istituzione delle norme religiose: gli Arabi erano divisi in moltissime tribù, ognuna dotata di una propria specifica *'aṣabiyya* e solo la predicazione di Muḥammad e la conversione all'Islam hanno permesso loro di unirsi, abbandonare gli atteggiamenti più selvaggi e conquistare un impero. Per quanto riguarda i Romani, si è visto come Numa abbia dovuto introdurre delle celebrazioni e delle norme religiose in modo da controllare il comportamento dei suoi sudditi e da far nascere in loro un sentimento di coesione.

Esiste però una differenza nella prospettiva dei due autori: se per Machiavelli la religione è un semplice, seppure utile e talvolta indispensabile, strumento di governo, per Ibn Ḥaldūn essa è molto di più di un dispositivo di controllo o di rafforzamento dell'identità. Lo storico maghrebino da convinto credente ortodosso era profondamente convinto che l'Islam fosse nei fatti la religione della verità, la via della giustizia e della salvezza; pur considerando la religione in generale e l'Islam in particolare un elemento storicamente spiegabile e contestualizzabile, egli non poteva in ogni caso prescindere dalla validità che egli accordava alla Rivelazione. Come si è visto sopra nelle parole di Gibb, nella *Muqaddima* l'autore si concentra sulla storia e sull'analisi delle sue dinamiche e ragioni; in tale contesto, la religione islamica viene quindi spogliata delle sue caratteristiche spirituali e particolari, per venire trattata come un costituente del processo storico. In quanto storico, nella *Muqaddima* egli rifiuta la tesi secondo cui nessuna civiltà e nessuna regola possano essere stabilite senza una legge religiosa, sottolineando che la vita sociale e il governo sono necessari all'uomo e possono sussistere senza le istituzioni religiose. Nonostante ciò, sempre nella *Muqaddima* emerge anche lo Ibn Ḥaldūn credente: egli dimostra di essere profondamente radicato nell'ambiente di pensiero islamico quando parla del califfato, da lui descritto come il migliore tipo di governo; in particolare, egli

³⁷⁷ B. Freyer Stowasser, *Religion and Political Development*, op. cit., pp. 19-20.

esalta il primo periodo dopo la morte del Profeta, quando la *umma* era ancora giovane e in essa non si era ancora diffuso l'amore per l'agio e il lusso, ma anzi conservava intatti i costumi e i comportamenti tipici della vita del deserto. Inoltre, i suoi capi, appunto i califfi, erano insigniti di un ruolo di guida sia religiosa che politica, ma non si fregiavano del titolo di re. In quel periodo infatti vi era ancora una forte *'aṣabiyya*, resa più forte e addirittura perfezionata dalla presenza delle norme e delle credenze della religione islamica. Man mano che la comunità e le loro guide iniziarono ad allontanarsi dalla religione, tornarono a farsi sentire le voci dei vecchi spiriti di gruppo, il lusso divenne padrone e il califfato venne sostituito dalla monarchia. Nel riprendere queste formulazioni tipiche della tradizione islamica, che vede l'età d'oro dell'Islam nel periodo dei primi quattro califfi, Ibn Ḥaldūn dimostra – senza ammetterlo – di condividere quell'opinione diffusa secondo cui la miglior società, quella ideale, era stata ottenuta dall'uomo con la venuta dell'Islam³⁷⁸.

Si è visto che egli fu sempre deciso ad indagare la realtà così come è, e non come dovrebbe essere; nelle righe sul califfato pare però di cogliere una sorta di invito a considerare quel tipo di gestione politica come quella ideale, quella che meglio aveva saputo coniugare *'aṣabiyya* – intesa come vincolo parentale, coesione, solidarietà, ma anche simbolo di uno stile di vita alieno da lussi e da egoismi – con la religione, uniformatrice di voleri e di comportamenti, più potente dei singoli spiriti di gruppo, ma nello stesso tempo capace di esaltarne gli elementi più etici.

In conclusione, sembra quasi che si siano capovolte le considerazioni iniziali: le concezioni sulla religione di Ibn Ḥaldūn parevano allontanarlo indissolubilmente dal contesto del suo periodo, ma si è appena specificato che il suo atteggiamento nello scrivere la *Muqaddima* era dettato dalla necessità dichiarata di svolgere uno studio critico della materia storica, e che nei fatti egli era non solo un fedele, ma soprattutto un credente convinto che l'Islam fosse *la* religione e che la comunità umana migliore fosse la prima *umma* guidata dai califfi.

Machiavelli, il quale come si è visto considera la religione come un elemento indispensabile per la convivenza civile delle nazioni, d'altro canto la mantiene ben separata dal potere politico, il quale risulta totalmente autonomo; la religione secondo lui deve

³⁷⁸ Sulla discussione del carattere del califfato e dell'imāmato, sulle caratteristiche che deve avere un califfo, e sul passaggio da califfato ad autorità sovrana, si veda Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 154-166. La stessa visione di un Ibn Ḥaldūn espressamente a sostegno del califfato si può trovare in B. C. Busch, *Divine Intervention in the "Muqaddimah" of Ibn Khaldūn*, in "History of Religions", vol. 7, no. 4 (mag. 1968), pp. 322-325.

essere considerata dalla politica e dai governanti come uno strumento, a volte necessario – quando si vuole mantenere una virtù collettiva, in quanto essa si dimostra essere il dispositivo più efficace a tal proposito – ma il più delle volte trascurabile, se non si dimostra utile per i propri scopi. Vorrei sottolineare che Machiavelli nei suoi trattati vede la religione da un’ottica politica, non religiosa, se così si può dire: essa viene considerata dal suo lato istitutivo – e quindi come portatrice di valori e norme di comportamento – piuttosto che dal punto di vista della spiritualità o della credenza nel soprannaturale. Quando si afferma che per il fiorentino essa rappresenta uno strumento, non si deve subito pensare ad un Machiavelli ateo; piuttosto, si deve pensare ad un pensatore in grado di cogliere, come del resto Ibn Ḥaldūn, il ruolo sociale e storico della religione, osservandola in questo contesto con l’occhio critico dello studioso piuttosto che con quello del credente.

Riassumendo: per Ibn Ḥaldūn il migliore ordinamento politico – nel senso della morale e della giustizia e nel senso della forza e della resistenza – è sempre e comunque quello che si fonda sulla religione, così come prevede la tradizione musulmana³⁷⁹; per Machiavelli, il detentore del potere può servirsi o meno della religione, in quanto essa non contribuisce a definire il suo ruolo e la sua legittimità, ma è un semplice strumento, un elemento interpretabile a seconda delle necessità³⁸⁰.

La teoria ciclica

Ibn Ḥaldūn si mostra risoluto nello stabilire che le dinamiche storiche di ampio raggio – e quindi non i singoli avvenimenti che possono accadere ad una persona, o anche ad un intero popolo o entità statale – si ripetono nel tempo seguendo delle leggi costanti: lo spirito di gruppo conduce alla formazione di uno Stato sovrano; questo diventa sempre più ricco e trova stabilità nella pace; il lusso, la corruzione, l’autarchia del sovrano minano le basi delle istituzioni statali, portando verso la distruzione dello stesso Stato. Tale schema generale secondo lo storico maghrebino si ripete costantemente nel corso della storia, come una sorta di necessità naturale, secondo la quale a determinate cause, seguono

³⁷⁹ Che il primo periodo califfale ricopra nella mente di Ibn Ḥaldūn una posizione di rilievo viene sottolineato anche dall’americano Hayden White, il quale sostiene che la narrazione delle gesta dei primi califfi sia l’unica parte del testo della *Muqaddima* ad essere narrata con partecipazione, «because, for Ibn Khaldun, the life of the Prophet and the careers of the successors constituted the only truly unique events in human history», in H. V. White, *Ibn Khaldun in World Philosophy of History: Review Article*, in “Comparative Studies in Society and History”, vol. 2, no. 1 (ott. 1959), p. 16.

³⁸⁰ B. Freyer Stowasser, *Religion and Political Development*, op. cit., pp. 23-28.

inevitabilmente determinati effetti³⁸¹. Ibn Ḥaldūn si rivela un convinto sostenitore della teoria causale della storia, in cui nulla avviene per caso – riferendosi sempre ai grandi avvenimenti storici – ma secondo una ragione. L'elemento imprevedibile, connesso alle catastrofi naturali o alla psicologia umana, non viene tralasciato dallo storico, conscio del fatto che una ricostruzione precisa fin nei minimi dettagli di quello che accadde in tempi passati e del perché accadde – o che potrà accadere in futuro – è un'utopia; è però possibile e necessario analizzare l'andamento dei cicli storici – e quindi la nascita e la fine degli Stati, le dinamiche economiche, i movimenti migratori, le guerre – con attenzione rivolta alle vicende più determinanti e cariche di conseguenze, in modo da stabilire un'approssimazione di quello che il futuro riserva, considerando le condizioni del presente.

Ibn Ḥaldūn delinea così una storia che procede per cicli, in un percorso continuo ed inevitabile di nascita e fine degli Stati:

«Ibn Khaldūn ne croit pas non plus à la possibilité de remonter le cours du temps, plus précisément de réformer un État vieilli. Si l'homme passe naturellement, nécessairement de la force à la faiblesse, de la barbarie à la civilisation, de l'austérité au luxe, de la vertu au vice, etc., l'État dynastique (*dawla*) passe par des étapes, parcourt des âges successifs comme l'individu ; essayer de le ramener à ses débuts est aussi futile que vouloir rajeunir un vieillard»³⁸².

Dal canto suo Machiavelli considera due forze in grado di determinare il destino di un uomo e il corso della storia, cioè la fortuna e la volontà umana. Con il termine “fortuna” l'autore indica l'insieme delle circostanze esterne, dei fattori imprevedibili e casuali; la

³⁸¹ Preferisco qui non soffermarmi sulla questione dell'intervento divino - posizione su cui lo storico è alquanto ambiguo - parlandone nel dettaglio più avanti. In certi passi egli infatti parla di leggi naturali, cause razionali, legami logici e natura umana; in certi altri si nota come il determinismo evidente della *Muqaddima* sia un prodotto divino, in quanto è Dio che stabilisce come debba svolgersi la storia, e quindi crea le specifiche condizioni che permettono determinati sviluppi. Si può in breve dire che da musulmano credente egli ritenga che in fondo tutto, all'inizio, sia stato determinato da Dio (ad esempio, la natura umana e il fatto che ad un fatto A segua necessariamente B), ma che nel corso della storia le vicende si svolgano autonomamente, seguendo tuttavia lo schema causale e necessario insito nella natura dell'uomo e del mondo. In ogni caso è corretto parlare della presenza di una natura, di un'essenza, un modo di essere nel creato (di cui l'uomo fa parte) che fa sì che nulla sia lasciato al caso (per quanto riguarda gli eventi generali e di grande portata), e anzi permette che le vicende passate siano ricostruibili logicamente analizzandone le premesse e le conseguenze; per un approfondimento su tale questione, si veda H. A. Wolfson, *Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination*, in “Speculum”, vol. 34, no. 4 (ott. 1959), pp. 585-597.

³⁸² A. Laroui, *Ibn Khaldūn et Machiavel*, op. cit., p. 109.

fortuna è insomma l'oscuro e l'indeterminabile: tutto quanto si situa al di là delle possibilità previsionali dell'uomo. Egli si chiede se sia possibile per l'uomo controllare la realtà, di modificare secondo i propri disegni le situazioni, utilizzando le proprie capacità, come si è visto in precedenza raggruppabili nella definizione di virtù.

Come Ibn Ḥaldūn, anche lui considera inevitabile la devastazione di uno Stato, quando la sua crisi è così profonda da risultare irreversibile. D'altra parte, non per questo l'uomo deve rassegnarsi e comportarsi da vittima del destino:

«Non ignoro che molti hanno creduto e credono che le cose del mondo siano a tal punto governate dalla fortuna e da Dio, che agli uomini, anche quando siano saggi, non sia concesso in alcun modo di cambiarle. Questo potrebbe far pensare che non ci si debba affaticare molto, e che ci si debba invece lasciar governare dalla sorte. [...] Tuttavia, affinché il nostro libero arbitrio non sia completamente cancellato, ritengo possa esser vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, e che a essa lasci a noi il governo dell'altra metà, o quasi»³⁸³.

Perché Machiavelli ritiene necessario agire anche se uno Stato è ormai ridotto alla rovina? Proprio perché tale rovina è indotta dalla fortuna, e non da una necessità naturale; se così fosse, se cioè lo Stato dovesse inevitabilmente crollare, allora l'uomo non potrebbe far nulla per opporvisi. Al contrario, in questo caso non è una legge che determina la rovina statale, ma una serie di cause riunite sotto un unico termine, fortuna, la quale come si è visto può essere contrastata dall'uomo. Tipico esempio per spiegare tale idea è quello del fiume e degli argini: la fortuna è appunto il fiume, che scorre impetuoso e che travolge tutto sul suo cammino; gli argini sono le azioni dell'uomo saggio, il quale sa che, sebbene non possano fermare il corso del fiume, possono almeno limitare i danni che esso provoca. L'uomo deve opporre resistenza ai capricci della fortuna, ed essere un protagonista nel determinare il proprio destino, e nel caso di un principe, il destino di uno Stato: il ruolo della virtù è affermato da Machiavelli nei termini di una lotta dell'uomo contro la fortuna.

Anche in Machiavelli è presente una teoria ciclica, in quanto egli afferma che tutti gli Stati un tempo fiorenti finiscono per conoscere la corruzione e la decadenza, fino a al momento in cui vengono ristabiliti i buoni valori e principi delle origini, e così via³⁸⁴. Quel che lo distingue da Ibn Ḥaldūn è il fatto di credere nella possibilità per l'uomo di

³⁸³ N. Machiavelli, *Il Principe*, op. cit., p. 221.

³⁸⁴ N. Machiavelli, *Discorsi*, op. cit., pp. 129-131.

rallentare, limitare, o addirittura bloccare tale processo di crollo di uno Stato, opponendovisi con le proprie capacità.

Il pensiero di Machiavelli acquisisce così una sorta di positività che quello dello storico maghrebino pare non avere. Si è visto infatti come il primo autore sia convinto che le forze umane possano contrastare la fortuna, e che in ogni caso i valori e le glorie dei tempi passati torneranno a risorgere, cosa di cui lui stesso era testimone: nell'Italia del suo tempo l'arte e la virtù tipiche della classicità romana stavano rifuorendo, prova del fatto che la civiltà non muore mai. Il secondo autore si fa portavoce di una teoria che lascia poco spazio all'azione umana, intesa come forza capace di contrastare l'inevitabile destino degli Stati. È bene notare però che la sorte degli Stati non coincide con quella della civiltà: sebbene i primi siano inseriti in un ciclo continuo di nascita e morte, la civiltà nel suo complesso non viene meno, il suo progresso non si interrompe. Una comunità umana può anche storicamente fallire, ma l'intera umanità appare inserita in un processo di miglioramento:

«Nous pouvons donc dès lors considérer comme établi le fait q'Ibn Ḥaldūn avait une conception dynamique du développement dialectique du destin de l'homme. Dialectique, se développement suppose des accidents naturels de parcours mais, après chaque chute, la marche reprend de nouveau avec obstination, dans la même direction général, après correction des déviations s'il y a lieu, et à partir d'une étape plus avancée, ou d'un palier supérieur»³⁸⁵.

Una prova del fatto che la civiltà come intesa da Ibn Ḥaldūn non sia in effetti mai morta è la continuità dello sviluppo delle scienze: nel corso della storia le conoscenze sono state tramandate da un gruppo umano all'altro, e in tal modo esse sono riuscite a sopravvivere alla fine degli individui che le avevano prodotte. L'eredità culturale e scientifica inoltre è aumentata sempre più: le conoscenze degli uomini del passato erano minori di quelle degli uomini del presente, e ciò prova che sebbene gli Stati crollino, la cultura e la scienza rimangono, e contribuiscono al progresso della civiltà umana³⁸⁶.

³⁸⁵ M. Talbi, *Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire*, op. cit., pp. 127-128. Sempre nello stesso scritto di Talbi si vedano le pagine 121-136 per la questione del presunto pessimismo ḥaldūniano e della civiltà come percorso progressivo.

³⁸⁶ Una tale disposizione di pensiero in Ibn Ḥaldūn è riscontrabile nella lettura di alcuni paragrafi, come il quarto della sezione IV, il cui titolo recita: «I grandi monumenti non sono costruiti da una sola dinastia» («Very large monuments are not built by one dynasty alone»), in Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, op. cit., pp. 266-267. In riferimento alle

5.2 Ibn Ḥaldūn e Vico

Ibn Ḥaldūn e Giambattista Vico³⁸⁷ sono considerati entrambi i primi – nel loro ambiente storico e culturale – ad aver tentato di assegnare alla disciplina storica un ruolo di prima importanza a livello intellettuale. Entrambi hanno voluto discostarsi dalla precedente tradizione storiografica chiamando il proprio lavoro una riflessione sulla “scienza nuova”, da loro intesa sempre come storia, ma considerabile nei fatti una filosofia della storia, una riflessione cioè mirante a stabilire i contenuti e i metodi della disciplina, nonché le sue peculiarità e finalità. Le prese di posizione dei due pensatori sono un chiaro sintomo del loro voler superare gli schemi pratici e teorici tipici della disciplina storiografica e del pensiero storico a loro anteriori.

Come nel caso di Machiavelli, è prima di tutto opportuno ricordare che il pensatore napoletano non conosceva l’opera del maghrebino, e che quindi eventuali rassomiglianze tra i due autori sono frutto delle loro personali riflessioni, indipendenti l’una dall’altra. L’accostamento tra i due autori è stato diverse volte tentato, ma mai analizzato in profondità, in quanto risulta difficile spingersi troppo oltre in un’analisi serrata di due pensieri sorti in epoche e contesti totalmente diversi. In questa sezione dedicata ai due famosi storici ed intellettuali riprenderò, oltre alle loro stesse riflessioni, i lavori di autori contemporanei che hanno tentato la strada del confronto – o della negazione di esso – sperando di riuscire a mettere in luce gli aspetti peculiari del loro pensiero, trovando eventuali parallelismi e probabili divergenze.

scienze, si veda la sezione VI della *Muqaddima* e nel mio elaborato il paragrafo 2.2 (*L’istruzione nella casa paterna*) e il 3.3 (*La “nuova scienza” di Ibn Ḥaldūn*).

³⁸⁷ Giambattista Vico (1668-1744), nacque a Napoli da una modesta e numerosa famiglia. Dopo aver compiuto studi giurisprudenziali, ottenne lavoro come precettore dei figli del marchese Domenico Rocca, presso il quale rimase nove anni. In tal periodo di tempo approfittò della fornita biblioteca del marchese per ampliare la propria cultura e le proprie conoscenze. Una volta tornato a casa, dovette provvedere al mantenimento del padre e dei fratelli, quindi incominciò a dar lezioni di retorica e di grammatica elementare, ad accettare per commissione ogni sorta di lavoro. Nel 1699 ottenne il ruolo di lettore dell’eloquenza all’università, poco retribuito, e si sposò (dal matrimonio nacquero otto figli). Nel 1710 iniziò la stesura del *De antiquissima Italorum sapientia*, in cui, partendo da un’analisi di termini latini, Vico voleva ritrovare in essi i principi dell’antica “sapienza italica”; negli stessi anni iniziò la prima stesura dell’opera che divenne poi la *Scienza nuova*. Molte altre opere presero vita nel corso degli anni d’insegnamento (anche un’*Autobiografia*, datata 1725), durante i quali inoltre si conquistò l’ammirazione degli allievi, tanto che la multiforme attività gli procurò larga fama; riuscì finalmente a superare le sue difficoltà economiche, essendogli stato raddoppiato lo stipendio e assegnata la carica di storiografo regio (1735). La morte lo colse a Napoli nel 1744; si veda la voce “Giambattista Vico” in Enciclopedie on line, disponibile all’indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/giambattista-vico/>.

La storia come nuova scienza

La riflessione filosofica di Vico parte dall'antitesi tra la conoscenza divina e la conoscenza umana. Il punto di avvio sta nella convinzione che la conoscenza di una cosa coincide con la conoscenza della sue cause generatrici; posto questo, risulta quindi che al creatore assoluto, Dio, appartiene l'intendere – la *intelligenza* – cioè la conoscenza perfetta risultante dal possesso di tutti gli elementi che costituiscono l'oggetto. All'uomo appartiene il pensare – la *cogitatio* – una sorta di raccolta al di fuori di sé di alcuni degli elementi costituenti l'oggetto, in quanto il mondo appare all'uomo come una realtà già finita. La conoscenza umana nasce così da un difetto della mente umana, cioè dal fatto che essa non contiene in sé gli elementi che originano le cose, perché sono al di fuori di essa.

La formula con cui tale concezione vichiana della scienza viene riassunta è la famosa espressione *verum ipsum factum*, cioè che il vero e il fatto coincidono, in quanto appunto una conoscenza perfetta è possibile e veritiera limitatamente a quelle cose che si sono in prima persona prodotte; il criterio di validità di una cosa, in sintesi, è farla.

Tale principio porta Vico a restringere la conoscenza umana entro confini assai ristretti: l'uomo può dunque conoscere il mondo della matematica, ma non quello della natura; non può comprendere la causa del proprio essere, in quanto non è una sua creazione, ma può comprendere il mondo della storia, in quanto esso è opera umana. Oggetti di conoscenza e di scienza sono quindi la matematica e la storia, ma non la fisica e la metafisica³⁸⁸. Come dichiara Paolo Rossi nell'Introduzione all'edizione de *La scienza nuova* edita da Rizzoli,

«Un mondo contestato non di oggetti materiali (come il mondo naturale), né di enti fittizi (come il mondo della matematica), ma di motivi, di propositi, di azioni, di terrori, di speranze, di linguaggi, di miti, di leggi, di istituzioni civili. Di fronte a questo mondo l'uomo non è uno spettatore passivo: può conoscere questo mondo dall'interno, dato che egli stesso che conosce è attore e protagonista in tale mondo»³⁸⁹.

Il tentativo che l'uomo ha sempre vanamente compiuto nei riguardi del mondo della natura, quello di rintracciarne l'ordine e le leggi, può essere effettuato con successo

³⁸⁸ N. Abbagnano, "Introduzione", in Vico, *La scienza nuova e Opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, Torino, UTET, 1952, p. 15.

³⁸⁹ G. Vico, *La scienza nuova*, 2 ed., a cura di P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1982, p. 23.

soltanto nel mondo della storia. Essa però per avere un carattere scientifico deve rinunciare a presentarsi come una semplice raccolta di fatti – richiamo involuto ad Ibn Ḥaldūn – per divenire non solo storia, ma anche filosofia dell’umanità; lo scopo della disciplina è quello di determinare la legge e l’ordine secondo i quali si susseguono nel tempo i fatti storici, per questo

«La Scienza Nuova è una filosofia della storia, oltre che una scienza della storia, e vuole quindi darsi ragione del divenire storico cercandone l’intima struttura dinamica, se mai essa si dia»³⁹⁰.

Vico procede quindi a stabilire le cosiddette “degnità”, gli assiomi di base della scienza storica, delle verità degne di essere accettate da tutti, perché autorevoli e immediatamente evidenti. La decima degnità enuncia: «La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l’autorità dell’umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo»³⁹¹. Il filosofo quindi afferma che la nuova scienza storica deve fondarsi sia sulla filologia che sulla filosofia, la prima intesa come studio di ogni manifestazione tramandata della civiltà umana, la seconda come studio delle cause e delle leggi che spiegano i fatti. Le due discipline devono così completarsi a vicenda, in modo tale che il vero venga accertato, e il certo venga inverato, o in altre parole per far sì che la storia dell’umanità possa essere compresa razionalmente.

In questo suo voler andare oltre il mero dato fattuale e nel ritenere indispensabile coniugare storia e filosofia, Vico riprende senza saperlo il proponimento dello storico maghrebino, il cui obiettivo era quello di fondare una nuova scienza storica che utilizzasse un metodo filosofico o meglio razionale, per comprendere le dinamiche profonde e le costanti che determinano il fluire della storia.

Elementi della nuova scienza vichiana

Vico, nella sezione de *La scienza nuova* intitolata *De’ principi*, si chiede come sia possibile per lo storico giungere a comprendere le condizioni di vita e di pensiero dell’uomo primitivo, così diverso e lontano nel tempo dall’uomo della odierna società

³⁹⁰ F. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano Editore, 1968, p. 115.

³⁹¹ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 178.

civile. Per giungere a cogliere il vero delle età primordiali, è fondamentale tenere a mente una semplice questione:

«Ma, in tale densa notte di tenebre ond'è coverta prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»³⁹².

Quindi, per raggiungere il vero circa le vicende umane delle epoche più antiche si deve interpretare il mondo della preistoria come manifestazione della mente umana, quale era in quel momento; secondo l'autore, è il cambiamento della mente umana nel tempo che determina i mutamenti storici; comprendere la mente umana permette quindi di comprendere la storia. Vico passa poi a presentare quelli che ritiene essere gli elementi caratteristici dell'umanità, che quindi essa possiede fin dagli albori, e che permettono di capire in che modo essa sia evoluta:

«Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti. [...] Da queste tre cose incominciò appo tutte l'umanità, e per ciò si debbono santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo»³⁹³.

Sono quindi tre le pratiche comuni a tutta l'umanità di ogni tempo e di ogni luogo, più importante delle quali è quella religiosa, derivata dalla credenza in qualche essere soprannaturale. La religione è il fattore che utilizza Vico per elaborare la propria teoria dell'evoluzione umana. Nella sezione de *La scienza nuova* intitolata *Del metodo*, il filosofo napoletano parte infatti dalla considerazione che l'umanità si sia trovata inizialmente in una situazione di barbarie, una condizione di vita selvaggia, violenta, in cui l'uomo necessita di qualcosa che gli offra lo stimolo di migliorare, qualcosa che sia superiore alla natura entro la quale egli vive; questo qualcosa si raffigura come Dio, entità superiore che gli uomini adorano e temono. Spinto dalla credenza religiosa a cambiare i proprio costumi,

³⁹² *Ibidem*, p. 232.

³⁹³ *Ibidem*, p. 232-233.

l'uomo tende così ad uscire dal suo stato da caduta per muovere verso un ordine divino, attraverso una trasformazione che ne muta le passioni, rendendole umane da bestiali che erano. Il senso di un Dio si trasforma poi in una religione strutturata, la quale è provvista di istituzioni e norme che permettono all'uomo di vivere secondo giustizia:

«Onde quella che regola tutto il giusto degli uomini è la giustizia divina, la quale ci è ministrata dalla divina provvidenza per conservare l'umana società. Perciò questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere definita una teologia civile ragionata della provvidenza divina»³⁹⁴.

Con l'ultima frase citata Vico esprime l'idea di un ordine provvidenziale che si attua nella società umana man mano che l'uomo si solleva dalla sua situazione iniziale; in altre parole, descrivendo l'uscita dell'umanità dallo stato barbarico come un tentativo di adeguamento di essa alla dimensione divina, egli vuole rendere evidente la presenza di un ordine provvidenziale che si va attuando nella società umana, a misura che l'uomo si eleva dalla sua miseria primitiva. Si potrebbe quindi dire che, studiando la storia delle vicende umane, non si possa far altro che mettere in risalto il fatto che esse seguano un percorso che vede l'uomo passare da una condizione ferina ad uno stadio civile e razionale, come se fosse stato guidato da una mano provvidenziale. La religione è quindi un elemento fondamentale alla base dello sviluppo della civiltà, in quanto essa fornisce un impulso migliorativo e controlla e cambia quelle passioni quasi bestiali tipiche dell'uomo allo stadio primitivo³⁹⁵.

Storia eterna ideale e Provvidenza

L'azione provvidenziale della religione si raffigura in Vico come un ordine ideale, che funge da modello della storia reale; essa agisce sotto forma di disegno ideale presente nell'uomo a titolo di sollecitante dover-essere della storia reale:

«Onde questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»³⁹⁶.

³⁹⁴ *Ibidem.*, p. 241.

³⁹⁵ F. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia*, op. cit., pp. 131-137.

³⁹⁶ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 245.

In quanto alla concezione vichiana della storia ideale eterna, vorrei segnalare che mi allineo alla tesi presentata da Abbagnano, e cioè che essa sia al tempo stesso trascendente rispetto alla storia reale, che presente ad essa come norma del suo corso. In quanto trascendente, essa si configura come ordine provvidenziale, affermandosi nella storia come disegno divino:

«Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoichè disperammo di ritrovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa e alle volta tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra»³⁹⁷.

Ma questa mente superiore di cui parla Vico,

«Non si sostituisce agli uomini né viola o comunque limita la loro libertà. Essa non interviene neppure miracolosamente a correggere gli errori degli uomini o a sopperire alle loro deficienze con un aiuto dall'alto. Il solo protagonista del mondo della storia è l'uomo. [...] La trascendenza della storia ideale eterna significa solo che il significato della storia è continuamente al di là degli eventi particolari, di cui gli uomini sono gli autori. È la trascendenza di una norma, cui il corso degli eventi non si adegua mai perfettamente, di una sostanzialità di valore che sorregge gli eventi nel loro corso ordinato, ma non si identifica con essi »³⁹⁸.

Ma la storia ideale eterna non è solo un modello trascendente, sempre presente ad di fuori, ma inafferrabile dall'uomo: essa si presenta anche come un dover essere a cui l'uomo costantemente mira, pur nelle sue cadute e nei suoi errori, una sorta di norma, di modello a cui la storia reale tende, senza mai giungere a coincidere con essa. Si può dire che la storia ideale eterna sia il canone, il metro di giudizio con cui giudicare la storia reale dell'uomo.

L'identificazione tra le due storie non diviene realtà perché spesso l'uomo, giunto alla fase più alta della civiltà, per un qualche motivo comincia a regredire, tornando col tempo

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 705-706.

³⁹⁸ N. Abbagnano, "Introduzione", *op. cit.*, 17.

alla fase della primitiva condizione selvaggia. Vico identifica nella perdita della religione la causa del decadimento della civiltà:

«Laonde, perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società; né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la quale essi sien affatto nel mondo»³⁹⁹.

L'uomo senza i valori della religione si ritrova così senza ordine, senza controllo, lasciato in balia di sé stesso e delle proprie pulsioni:

«Quando l'uomo rigetta Dio, respinge la condizione della propria umanità e della propria civiltà; ritorna ad essere l'uomo solo, incapace e disordinato; ritorna ad essere l'uomo che ha smarrito la propria umanità e si ritrova al punto di inizio, si ritrova daccapo»⁴⁰⁰.

Il ricorso della barbarie

La fase della perdita della religione coincide con quella che il filosofo chiama la “barbarie della riflessione”⁴⁰¹, apparentemente il punto più alto della civiltà, ma nei fatti un periodo di estrema solitudine degli animi umani, in quanto gli uomini «nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma di solitudine d'animi e di voleri»⁴⁰², scrive Vico nella *Conchiusione dell'opera*. Giunto quindi al culmine della razionalità, l'uomo inizia a rifiutare la religione, ritenendo di poter utilizzare la sola ragione per mantenere saldi i valori civili. Facendo ciò però l'uomo si priva di quell'unico fattore indispensabile e necessario alla civiltà, iniziando così un percorso di discesa che lo porterà, infine, a tornare allo stadio di bestialità primordiale. Risulta così che «la reiezione di Dio e il rifiuto della religione, impossibile perché innaturale alla mente spontanea, diventa possibile alla mente riflessa»⁴⁰³. Sembra questa una situazione paradossale: l'uomo delle origini, rozzo e irriflessivo, privo di educazione, costruisce la civiltà, mentre l'uomo

³⁹⁹ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 707.

⁴⁰⁰ F. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia*, op. cit., p. 139.

⁴⁰¹ Sulla “barbarie della riflessione”, indagata sotto l'aspetto della questione linguistica, si veda J.Nagy, *Aspetti linguistici della “barbarie della riflessione”*, disponibile all'indirizzo

https://www.academia.edu/2112195/Aspetti_linguistici_della_barbarie_della_riflessione_Linguistic_aspects_of_the_barbarism_of_reflection

⁴⁰² G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 704.

⁴⁰³ F. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia*, op. cit., p. 138.

civile, istruito e riflessivo, la porta alla distruzione. Una volta toccato il fondo, l'uomo finisce per perdere anche la capacità riflessiva e razionale, riacquistando la primitiva spontaneità⁴⁰⁴:

«Dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irrugginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso»⁴⁰⁵.

Una volta ritornato alla condizione primaria di spontaneità selvaggia, l'uomo potrà tornare ad accogliere la religione e a progredire nuovamente.

Tale ciclo di uscita dallo stadio barbaro e il ritorno ad esso è stato tradizionalmente tramandato come la teoria “dei corsi e dei ricorsi”, secondo la quale appunto ai “corsi storici” possono seguire dei “ricorsi”, intendendo, con quest'espressione, il periodico ritorno della storia sui suoi passi. Il ritorno non è fatale, inevitabile, ma incombe sulle nazioni civili:

«Ma – corrompendosi ancora gli Stati popolari, e quindi ancor le filosofie (le quali cadendo nello scetticismo, si diedero gli stolti dotti a calomniare la verità), e nascendo quindi una falsa eloquenza, apparecchiata egualmente a sostenere nelle cause entrambe le parti opposte – provenne che, mal usando l'eloquenza (come i tribuni della plebe nella romana) e non più contentandosi i cittadini delle ricchezze per farne ordine, ne vollero fare potenza; [e], come furiosi austri il mare, commovendo civili guerre, nelle loro repubbliche, le mandarono ad un totale disordine, e sì, da una perfetta libertà, le fecero cadere sotto una perfetta tirannide (la quale è peggiore di tutte), ch'è l'anarchia, ovvero la sfrenata libertà de' popoli liberi»⁴⁰⁶.

Il ricorso si verifica quindi quando negli Stati popolari lo scetticismo, l'anarchia e le guerre civili provocano un totale disordine; ma anche allora possono intervenire rimedi, come lo stabilirsi di una monarchia assoluta o l'assoggettamento da parte di nazioni

⁴⁰⁴ Sul dualismo spontaneità-riflessione preso come modello del pensiero vichiano al posto della tradizionale triade senso, fantasia, ragione, si veda l'interessante contributo di Amerio, in F. Amerio, *Sulla vichiana dialettica della storia*, op. cit., pp. 113-140.

⁴⁰⁵ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 704.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 702.

migliori, soluzioni che il filosofo presenta poco più avanti nella sua opera⁴⁰⁷. Solo in mancanza di tali rimedi ha luogo il ricorso, con il ritorno alla barbarie⁴⁰⁸:

«Perciò popoli di sì fatta riflessiva malizia, con tal ultimo rimedio, ch'adopera la provvidenza, così storditi e stupidi, non sentano più agi, delicatezze, piaceri e fasto, ma solamente le necessarie utilità della vita, divengano naturalmente comportevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo de' popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio»⁴⁰⁹.

Il ritorno all'era incivile non è quindi un percorso che tutte le nazioni conoscono, anzi per correttezza è necessario sottolineare che Vico parla nello specifico di solo un ricorso, quello del Medioevo, preceduto dall'età romana, che a sua volta seguiva un periodo di arretratezza dell'umanità⁴¹⁰.

Nel presentare la sua teoria del corso delle nazioni e del ricorso della barbarie quindi Vico dice che sì, il ritorno ad un'epoca primordiale è possibile per l'uomo – e un esempio di ciò è quello della caduta della civiltà romana nella barbarie medievale – ma non inevitabile, in quanto vi sono dei rimedi. È pur vero che quando il ricorso avviene, le cause per cui accade – l'abbandono della religione – e le modalità che segue sono le medesime per tutte le nazioni, in quanto «con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose»⁴¹¹.

In conclusione della sua opera il filosofo napoletano ci tiene a ribadire l'importanza della religione e il suo ruolo di portatrice di civilizzazione:

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 703.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 704-705. La questione della non necessaria ciclicità delle vicende umane, e una presentazione dell'idea dell'andamento del tempo storico in Vico P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 105-109.

⁴⁰⁹ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., pp. 704-705.

⁴¹⁰ P. Cristofolini, *Scienza nuova*, op. cit., pp. 139-142; l'autore ivi affronta il tema del ricorso delle cose umane, soffermandosi sulla questione della "barbarie della riflessione" ed esplicitando come l'argomento del ricorso sia utilizzato da Vico in riferimento al solo esempio della storia romana e poi medievale, e non utilizzato come criterio di andamento universale della storia umana.

⁴¹¹ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 706.

«Insomma, da tutto ciò che si è in quest'opera ragionato, è da finalmente conchiudersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio»⁴¹².

Come a dire che una nazione, per non finire del turbine dell'anarchia e della barbarie, deve mantenere intatto il proprio spirito religioso.

Incroci tra nuove scienze

All'inizio del paragrafo si è accennato ad una caratteristica che accomuna Ibn Ḥaldūn e Vico, ossia il loro voler instaurare una nuova scienza, che assume tutti i caratteri di una filosofia della storia. Si è già detto inoltre che bisogna considerare ognuno dei due pensatori e il rispettivo pensiero indipendenti l'uno dall'altro, in quanto le loro riflessioni sono frutto di contesti diversi e di domande talora diverse. Tenendo bene a mente le inevitabili distanze tra i due, sono comunque possibili certi accostamenti di pensiero, o per meglio dire, sono rintracciabili nelle loro opere delle analogie, le quali andrò ora ad identificare e spiegare.

Quel che maggiormente risalta, in un tentativo di confronto, sono le teorie sulla nascita, lo sviluppo e la fine della civiltà in senso vichiano e dello Stato in senso ḥaldūniano⁴¹³: in entrambe le formulazioni, si ha al primo stadio, quello originale, una società semplice, senza norme né istituzioni; esiste però all'interno di questa comunità barbara un legame che permette all'uomo di superare lo stato quasi ferino in cui si ritrova dandosi delle regole di convivenza; ad un successivo stadio, il gruppo umano raggiunge il

⁴¹² *Ibidem*, p. 708.

⁴¹³ Vorrei qui inserire alcune specificazioni riguardo all'uso del termine civiltà in riferimento ai due autori: per Vico, civile è quella fase dello sviluppo delle nazioni in cui esse sono guidate dallo spirito religioso, vi si studiano le scienze e i costumi sono piacevoli e miti. Per il filosofo napoletano quindi le nazioni civilizzate sono opposte a quelle barbare, incivili (condividendo l'opinione dell'uomo europeo dell'epoca, che considerava barbare e necessarie di civilizzazione quelle popolazioni ritenute arretrate). Per Ibn Ḥaldūn invece civiltà è non solo caratteristica della vita cittadina, ma anche della vita del deserto: la *'umrān* ḥaldūniana presenta infatti entrambi gli aspetti, l'urbano e il rurale. Quindi per lo storico tunisino la civiltà è bipolare, e le dinamiche storiche da lui esaminate si risolvono dentro la sua definizione di civiltà, non come in Vico in una passaggio da civiltà a barbarie. Anche Ibn Ḥaldūn ritiene comunque che quella che lui ritiene essere la civiltà, lo sia anche in senso vichiano: la *'umrān* è il modo di vivere civile, e ad essa si contrappongono quelle popolazioni così primitive che vivono quasi allo stadio di bestie (si veda il paragrafo in cui spiega come il clima influenza i caratteri delle popolazioni, e dove spiega come la civiltà si sia sviluppata al meglio nelle regioni mediterranee).

suo apice di ricchezza, cultura e benessere; in seguito, la società così stabilita inizia a perdere il fattore coesivo iniziale, tornando in una fase di egoismo e individualismo; infine, arriva il crollo dello Stato-civiltà e il ritorno allo stadio iniziale.

Tale schema enunciato dimostra come entrambi gli autori abbiano riflettuto sulle stesse questioni, dandosi talvolta risposte simili. In primo luogo, il fatto che l'uomo allo stato primitivo necessiti di un freno che ne controlli le pulsioni individualiste e gli permetta di stabilire una convivenza pacifica: in Ibn Ḥaldūn si ha la *'aṣabiyya*, mentre in Vico tale ruolo regolatore è svolto dalla religione. In secondo luogo, entrambe queste forze conducono l'uomo verso il miglioramento della posizione del gruppo: la *'aṣabiyya* ha come obiettivo l'instaurazione di un potere sovrano e quindi la nascita di una dinastia, mentre lo scopo della religione è il raffinamento delle qualità e delle pulsioni dell'uomo in vista dello sviluppo della civiltà. In terzo luogo, si vede come in ambedue le teorie il momento di apice della potenza e della ricchezza della dinastia o della nazione coincida con l'inizio della caduta: il sovrano ḥaldūniano diventa un tiranno e si dissocia dalla famiglia, scindendo il legame di sangue che ne garantiva il successo, mentre la società si impigrisce e indebolisce a causa del lusso diffuso; per Vico la caduta della civiltà inizia col momento di rifiuto della religione, fattore umanizzante senza il quale tornano a trionfare gli individualismi e le passioni sfrenate. In entrambe le visioni, il benessere e l'urbanizzazione portano in sé i germi del proprio male. Infine, il momento di decadenza termina con il ritorno alle origini: per Ibn Ḥaldūn le città crollano e l'uomo torna alla vita del deserto, mentre il filosofo napoletano vede la fine della "barbarie della riflessione" nel ritorno allo stato della spontaneità del periodo barbarico iniziale.

Come appare evidente, a differenza di Machiavelli i due autori presi ora in considerazione assumono un punto di vista che prende come oggetto del proprio studio la collettività, intesa come gruppo tribale e poi dinastico-cittadino, o intesa come nazione; per Ibn Ḥaldūn e Vico infatti l'uomo singolo non ha rilevanza sostanziale nell'ambito della storia, in quanto le dinamiche e gli eventi di grande portata sono difficilmente influenzabili da una sola persona. Diversamente il fiorentino riteneva che un uomo capace potesse intervenire al momento giusto ed essere in grado di cambiare il corso degli eventi, anche se le sue possibilità di successo sono scarse e sempre condizionate dal contesto e dalle abilità personali. Elemento comune ai tre autori è invece la convinzione che il lusso e il benessere, pur indistinguibili dalla vita urbana e civile, sono al tempo stesso una delle cause della sua rovina. Per Vico, esemplare è la degnità LXVI:

«Gli uomini prima sentono il necessario, di poi badano all'utile, appresso avvertiscono il comodo, più innanzi si diletmano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrapazzar le sostanze»⁴¹⁴.

Tra gli elementi comuni ai due autori, un articolo dedicato al confronto tra Ibn Ḥaldūn e Vico sottolinea che mentre il primo, ogni volta che fornisce una definizione o un postulato, ne fornisce degli esempi, il secondo si limita ad enunciare degli assiomi indimostrati, definendo il proprio metodo come geometrico⁴¹⁵.

Entrambi gli autori quando si riferiscono a situazioni storiche precise utilizzano i fatti di storie locali: il tunisino si serve di esempi tratti dalla storia dei paesi islamici in generale e del Nord Africa in particolare, mentre il napoletano si rifà alla storia di Roma e delle circostanze connesse alle sue origini e alla sua fine. In entrambi i casi in effetti gli autori compiono della generalizzazioni: tendono cioè a parlare di storia, società e civiltà in senso universale, ma nei fatti le loro riflessioni sono frutto di osservazione di specifiche situazioni locali.

Se il modello di processo storico sopra presentato può essere applicabile ad entrambe le teorie storiche dei due uomini, è opportuno segnalare alcune particolarità che permettono di distinguere le due differenti filosofie, che nel profondo risultano essere significativamente diverse.

Elementi di distanza

Senza addentrarmi nel merito della personale fede religiosa dei due pensatori, vorrei soffermarmi qui brevemente sul ruolo che la religione ricopre nel sistema di progresso storico da loro elaborato. Si è già visto come per Ibn Ḥaldūn a livello di dinamica storica la religione rappresenta semplicemente un elemento aggiuntivo, o tutt'al più regolativo, rispetto alla *'aṣabiyya*, la quale è la vera forza motrice della storia. Dal punto di vista storico per il tunisino la religione ha un valore sicuramente non trascurabile, ma nemmeno fondamentale. Diverso il discorso se si parla di Vico: la religione è un elemento essenziale del suo ragionamento filosofico, in quanto è solo il sentimento religioso che conduce l'uomo fuori dalla barbarie, e sono le norme comportamentali e i valori religiosi che

⁴¹⁴ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 205.

⁴¹⁵ M. Muhammad, *Ibn Khaldūn and Vico: A comparative study*, in "Islamic Studies", vol. 19, no. 3 (1980), p. 206-207.

permettono il mantenimento della civiltà. Quando la religione viene meno, si è visto che anche la civiltà crolla. In Vico la religione assume lo stesso ruolo che in parte assume in Machiavelli, ricoprendo una funzione regolatrice e moralizzatrice. Se però il fiorentino considerava la religione uno strumento, di cui il potere politico poteva servirsi o meno, per il napoletano si può dire che il potere politico non possa in alcun modo sussistere senza la religione: perché vi sia una qualche forma di civiltà è indispensabile che vi sia la religione. Sempre comune ai due autori è il non riferirsi ad una religione particolare: certo, il Cristianesimo compare nelle opere di entrambi, ma non viene presentato come l'unica religione capace di fornire regole morali, anzi, Machiavelli polemizza contro la Chiesa cattolica, mentre Vico afferma che basta anche un semplice timore verso una qualunque divinità per provare lo stimolo del miglioramento, anche se la divinità era inizialmente identificata con i fenomeni naturali.

Si è precedentemente esposto il modello di sviluppo delle nazioni così come inteso da Vico e quello elaborato da Ibn Ḥaldūn, mettendo sullo stesso livello religione del primo e *'aṣabiyya* del secondo. L'accostamento è fatto perché i fattori sono quelli che, nell'ambito delle rispettive filosofie, mettono in moto gli eventi della storia. Ci sono però alcune considerazioni da fare. Prima di tutto, in Ibn Ḥaldūn è presente l'idea di *'aṣabiyya* così come quella di religione, mentre in Vico non vi è nulla di simile al concetto di spirito di gruppo ḥaldūniano. A mio giudizio, è poi interessante notare alcuni fatti: la concezione di un legame di sangue come quella presentata dal tunisino è più forte di quella religiosa di Vico nel breve termine, mentre quella vichiana risulta vincente nel lungo termine. Mi spiego: quando si parla di intensità del rapporto tra i membri del gruppo e quindi capacità di affrontare situazioni di avversità, la *'aṣabiyya*, essendo un legame familiare o al massimo clientelare, risulta più efficace del sentimento religioso, che impiega più tempo ad essere condiviso e accettato da tutti. Se si considerano le durate degli Stati fondati sulla *'aṣabiyya* essi hanno però vita più breve, in quanto le famiglie nella visione ḥaldūniana si sfaldano rapidamente e una dinastia non dura più di quattro o cinque generazioni, mentre le nazioni con forti sentimenti religiosi possono essere molto durature, secondo Vico.

Una ulteriore differenziazione dei due aspetti considerati sta nello stimolo che spinge il gruppo umano al cambiamento: per Ibn Ḥaldūn la *'aṣabiyya* ha come obiettivo finale l'instaurazione di un potere sovrano, e quindi il dominio del suo gruppo umano su altre comunità vicine; per Vico il miglioramento delle condizioni di vita è risultato di un impulso civilizzatore, in quanto l'uomo si vergogna del suo stato davanti a Dio e cambia il proprio comportamento. Se quindi per il filosofo italiano lo scopo del cambiamento

iniziale è la civilizzazione, per Ibn Ḥaldūn l'uscita dal deserto avviene per sola volontà di potenza, e il raffinamento delle arti e delle scienze è solo una conseguenza dell'ottenimento del potere, della stabilità e della ricchezza; risulta così che l'uomo vichiano affronta il cambiamento per diventare migliore, mentre quello ḥaldūniano lo affronta per acquisire il dominio. Il risultato è poi lo stesso: sviluppo del benessere dello stato e nascita di mestieri, arti e scienze.

Comune ai due autori è anche la convinzione che la fase di gloria della nazione sia destinata a finire, in quanto secondo Vico l'uomo difficilmente si salva dal riemergere degli istinti primordiali: «la natura de' popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta»⁴¹⁶, frase che ricorda molto le due definizioni di 'umrān badawī e 'umrān ḥaḍarī avanzate dallo storico tunisino: nella prima tipologia di vita comune l'uomo è forte, resistente, coraggioso e vive una vita quasi ascetica, mentre nella seconda forma gli uomini sono deboli, viziosi, egoisti.

Una differenza tra le due prospettive sta anche nell'effettivo oggetto di analisi dei due autori: Ibn Ḥaldūn parla sempre di diversi gruppi umani, di dinastie, e non si riferisce all'umanità intera quando descrive il passaggio da campagna-deserto a città; Vico invece vuole spiegare come l'uomo in generale passi da una condizione barbarica ad una civile. Si può dire che il punto di vista di Vico sia focalizzato su come all'interno di un gruppo o comunità si passi dalla non civiltà alla civiltà⁴¹⁷, mentre Ibn Ḥaldūn esamina come all'interno della civiltà⁴¹⁸ si passi dallo stadio familiare-tribale allo stadio dinastico-statuale, percorso che in ogni caso porta ad una maggiore civilizzazione (aumento delle ricchezze, miglioramento dello stile di vita, sviluppo di arti e scienze).

Appare chiaro che i due autori, pur nella somiglianza del già visto schema ciclico di nascita-sviluppo-decadenza-morte, posseggono un'idea diversa di quali siano nello specifico sia l'oggetto di studio particolare⁴¹⁹, sia l'elemento che si configura come il motore della storia. Tali diversità non sono assolutamente da sottovalutare, in quanto sono le prove delle diverse matrici filosofiche dei due pensatori, ricordando come non si possa mai allontanare un intellettuale dal proprio contesto storico e culturale.

⁴¹⁶ G. Vico, *La scienza nuova*, op. cit., p. 205.

⁴¹⁷ Intesa in senso vichiano: umanità, giustizia, conoscenza, convivenza civile, religiosità.

⁴¹⁸ In senso ḥaldūniano, quindi con l'ambivalenza che si è già vista: il modo di vivere più umano, che si concretizza però nelle sue forme della vita desertica e di quella cittadina tipiche delle zone del Nord Africa musulmano.

⁴¹⁹ Si potrebbe dire che mentre Ibn ḥaldūn sia nei fatti interessato alla civiltà intesa come 'umrān, e quindi come si è detto alle dinamiche interne ad essa, Vico sia più orientato verso una comprensione globale del passaggio da barbarie a civiltà.

I rischi della civiltà e la spontaneità delle origini

La fase del lusso e dello sviluppo massimo delle scienze in entrambi gli autori viene descritta con i termini più negativi, in quanto la corruzione e la dissolutezza la fanno da padroni, e anche le conoscenze così elevate e diffuse hanno perso il loro contenuto – si veda in particolare Vico – divenendo delle semplici formule ripetitive e delle forme senza sostanza. L'unica soluzione per l'uomo ḥaldūniano è il disfacimento dello Stato e il ritorno allo stadio della *'umrān badawī*, dove l'uomo ha modo di riacquisire le qualità iniziali e i legami tribali indispensabili per il rafforzamento del gruppo. Vico prevede invece diverse possibili soluzioni alla corruzione, ma la più nota è quella del ritorno alla barbarie della spontaneità, in cui l'uomo torna ad essere il selvaggio ignorante e istintivo, ma capace di provare nuovamente riverenza e timore verso la divinità. Vorrei qui per inciso sottolineare che mentre per Vico i barbari sono esterni alla civiltà, ne sono totalmente estranei, pur contenendo in sé i semi del suo sviluppo, gli uomini del deserto di Ibn Ḥaldūn, per quanto selvaggi, sono comunque inseriti nello schema duale della civiltà, rappresentandone il gradino più basso. Il ritorno alla fase iniziale non acquisisce nei due autori un valore totalmente negativo, anzi, esso è il presupposto per un nuovo sviluppo che potrà avvenire dopo un depuramento dell'uomo dai mali che appartengono purtroppo alla vita civile. Con quest'ultima affermazione non voglio assolutamente intendere che per Ibn Ḥaldūn e Vico la civiltà fosse un male, anzi, entrambi avevano un'altissima opinione dei successi della vita cittadina e civile – soprattutto lo sviluppo delle scienze – ma si rendevano conto anche dei pericoli e delle tentazioni che potevano sorgere in un mondo dove al primo posto venivano messi la soddisfazione dei desideri personali – Ibn Ḥaldūn – e l'intelletto e il ragionamento adoperati senza un contenuto spirituale – Vico.

Il ritorno ad un periodo in cui l'uomo è sì impulsivo ed ignorante, ma anche nuovamente motivato in vista al cambiamento, rappresenta in entrambi gli autori più che un male assoluto, una speranza di un nuovo sviluppo.

La questione del cambiamento

Vorrei analizzare più da vicino il concetto di cambiamento, e il significato che esso assume nel pensiero dei due autori.

Si è visto come per Vico il fattore che determina le modificazioni nella storia è il mutamento della mente umana: è essa che accogliendo o meno la religione, assieme ad

altri valori e conoscenze, e passando nel tempo attraverso diversi stadi, determina l'andamento delle vicende storiche. Dice infatti il filosofo che comprendendo la mente degli uomini, si può comprendere anche la storia, che è quindi una produzione umana. La natura umana in Vico è quindi soggetta al cambiamento ed è matrice di ulteriori cambiamenti al di fuori di essa; ad esempio, il passaggio dal periodo preromano a quello della repubblica prima e dell'impero romano poi è comprensibile andando ad indagare sulle modalità in cui è cambiato l'uomo, e nello stesso modo si può capire come si sia passati al Medioevo, e così via.

Per Ibn Ḥaldūn invece la natura umana è una costante, come si è visto, e quel che cambia sono le condizioni esterne, gli accidenti; il cambiamento non investe la mente dell'uomo, ma le condizioni in cui egli si ritrova a vivere, l'ambiente esterno ad esso. Non è quindi una modificazione della natura umana che determina l'andamento della storia, anzi, si può dire che la prima segue le proprie leggi in modo immutabile all'interno di una storia che procede e cambia in modo apparentemente indipendente da essa. Che però le condizioni esterne cambino è chiaramente espresso dallo storico tunisino, in quanto egli dichiara che per conoscere e comprendere il passato bisogna prima di tutto rendersi conto che esso è diverso dal presente, punto di vista già esaminato nel paragrafo *La "nuova scienza" di Ibn Ḥaldūn* contenuto nel capitolo *L'Islam e la storia*; si è già avuto modo di vedere quindi come Ibn Ḥaldūn fosse conscio del fatto che la storia non è sempre uguale a sé stessa, sebbene il protagonista di essa – ossia l'uomo – possieda delle caratteristiche peculiari e immutabili che lo portano a rispondere in modo simile a stimoli o situazioni analoghe.

La diversa concezione del rapporto natura umana e cambiamento all'interno della riflessione dei due autori viene riassunta dalla seguente citazione:

«Y es que en el caso de Vico el esquema está basado en la dinámica de las modificaciones de la mente humana, es un esquema antropológico, mientras que en Ibn Jaldún el esquema se asemeja al mecanismo biológico natural, sujeto por tanto a las imperantes e inamovibles leyes generales de la Creación; y si ambos autores, como también en el caso de Ortega, señalan que el cambio y el carácter transeúnte de un estado a otro es el elemento que define la historia, se advierte igualmente que en Ibn Jaldún el cambio es un elemento en la historia, mientras que para Vico y Ortega es el elemento

(motor) de la historia (la historia es ella misma estado de cambio, la naturaleza cambiante propia del hombre)»⁴²⁰.

La due prospettive possono essere così riassunte: Ibn Ḥaldūn la storia procede e cambia, mentre l'uomo non sembra cambiare la propria natura; la storia di Vico cambia mentre l'uomo stesso cambia, anzi, essa è determinata dai mutamenti che avvengono a livello di natura umana. Entrambi gli autori condividono l'idea di una storia intesa processo di cambiamento, di modificazione delle condizioni e delle vicende che investono l'umanità. D'altro canto, si è visto come ambedue presentano un modello di sviluppo e declino delle nazioni che risulta essere ciclico. A questo riguardo mi limito ora a fare alcune considerazioni, che ritengo essere quelle basilari.

Quel che vorrei evidenziare innanzitutto è che entrambe le teorie cicliche presuppongono sì un ritorno delle stesse forme mentali, delle stesse abitudini umane, lungo tutto l'arco della storia, la quale però non ritorna sempre sui suoi passi in modo immutabile: per entrambi gli autori appare chiaro che essa cambia, ripercorrendo sì i suoi passi dal punto di vista schematico, della forma generale, delle formule, ma non dal punto di vista del particolare, del contenuto, come si è visto poco fa. In Ibn Ḥaldūn la storia dell'uomo non coincide con uno o l'altro ciclo di nascita e caduta di una dinastia, ma piuttosto si identifica con la ripetizione di tale ciclo, in cui le dinastie sorgono una dopo l'altra, spesso prendendo in tutti i sensi il posto di quella precedente, portandone avanti il governo, la cultura, le realizzazioni, rappresentando talvolta una continuità nella differenza; così per Vico la fine dell'impero romano non porta l'uomo ad uno stato uguale a quello precedente: il Medioevo è sì una barbarie, ma è una seconda barbarie, uguale nelle forme alla prima, ma nello stesso tempo diversa da essa nel contenuto.

Se quindi è una legge di cambiamento generale quella che loro hanno tentato di stabilire, è pur vero che anche nei loro scritti teorici - e quindi non solo nelle opere di puro argomento storico, che entrambi hanno scritto - essi devono fare i conti con l'evidenza che la storia muta, e che una generazione non è mai totalmente uguale a quella precedente, e nemmeno un popolo o una nazione possono seguire nello specifico le stesse regole che possono funzionare per altri gruppi umani.

Detto ciò, difficile risulta definire l'andamento preciso di queste due visioni della storia: pur cambiando nel tempo nei suoi aspetti particolari, essa assiste al ricorrere delle

⁴²⁰ J. M. Sevilla, *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes. [Apuntes para una confrontación (I)]*, in "Cuadernos sobre Vico", no. 9-10 (1998), p. 201.

stesse dinamiche, delle stesse costanti e degli stessi schemi, che sono connessi alla natura umana e a come essa cambia – o non cambia – col passare delle generazioni. Tale prospettiva ciclica mal si concilia con l'idea di progresso dell'umanità tipica della filosofia successiva, in quanto essa presuppone un continuo miglioramento e un sicuro progredire in linea retta, per definizione estranei ad una visione ciclica come quella comune ai due autori, in cui l'uomo, per quanto tenda alla perfezione, ricade inesorabilmente vittima delle proprie abitudini e delle proprie debolezze.

La questione della ciclicità è molto difficile da trattare, in quanto ritengo che un'analisi approfondita andrebbe fatta con il possesso di maggiori conoscenze, non solo dal punto di vista storico, ma anche filosofico e antropologico.

Inoltre, sono convinta che un confronto generale tra i due autori, che pure ho tentato, e che pure risulta fattibile sotto alcuni aspetti, sia tuttavia un azzardo, in quanto essi sono profondamente legati al loro specifico periodo e alla loro peculiare cultura, e certi termini che essi usano – ad esempio la parola civiltà – hanno significati o sfumature diversi, e sarebbe quindi un errore parlare indifferentemente dei concetti di uno e dell'altro. Certamente molte tematiche sarebbero degne di approfondimento, partendo dalla questione della Provvidenza vichiana e dal presunto fatalismo o determinismo ḥaldūniano, oppure lanciando uno sguardo su quella che entrambi ritengono essere la forma di governo ideale del passato, quella califfale per il tunisino e quella della Roma antica per il napoletano. Se molte sono le materie in cui si potrebbe provare un confronto tra i due, molti altri secondo me sono gli aspetti che dovrebbero far riflettere al proposito, in quanto, se Ibn Ḥaldūn e Vico sotto certi aspetti presentano delle concezioni simili – e questo aspetto è sicuramente degno di nota e di studio – per il resto penso che sia difficile ottenere un confronto sicuro e profondo di due pensieri che hanno delle matrici filosofiche e storiche totalmente diverse, almeno senza prima aver analizzato approfonditamente sia l'uno che l'altro, e mantenendo attenta la consapevolezza della loro distanza temporale, fisica e mentale.

In ogni caso, sicuramente

«Apart from the similarities or dissimilarities between their concepts, methods, scopes and materials, the two thinkers shared one merit: in their respective civilizations both established a new branch of knowledge, the philosophy of history, which attempted to give a coherent, systematic explanation of the historical process. Both were aware of the originality of their thinking and agreed with each other in calling their approach to history a 'new science', although the priority must be attributed to the great Tunisian. It is

also a strange coincidence that the contemporaries of both the thinkers failed to understand them fully and recognize their originality during their lifetime. It was almost two centuries after each of them that the future generations rediscovered them and recognized their works as the most original advance toward a philosophy of history»⁴²¹.

⁴²¹ M. Muhammad, *Ibn Khaldūn and Vico*, op. cit., p. 209.

CONCLUSIONI E NUOVI SPUNTI

Lo scopo di questo elaborato era quello di analizzare le principali questioni inerenti al pensiero di Ibn Ḥaldūn, tentando da una parte di studiare il rapporto esistente tra il tunisino, il suo ambiente culturale e la storia della propria terra, e dall'altra capire se sia possibile effettuare un confronto tra le idee del maghrebino e quelle di pensatori occidentali, in questo caso di Machiavelli e Vico.

La conclusione è alquanto certa, per quanto riguarda il primo intento: sono dell'opinione che Ibn Ḥaldūn non vada assolutamente separato dal proprio retroterra culturale e storico, in quanto - come ho precisato diverse volte nel corso del mio lavoro di tesi - ritengo sia impossibile comprendere il pensiero di un filosofo o di un intellettuale in generale senza conoscerne le matrici formative e le vicende personali. Sono convinta del fatto che le esperienze della vita, così come l'istruzione ricevuta e le osservazioni fatte nel corso della propria esistenza, siano indispensabili per comprendere nel profondo i perché e i come di una riflessione sul mondo o sulla storia, in quanto «whatever role may belong to innate qualities, it would seem clear that nobody, no “genius”, is independent of his times and environments»⁴²². Nel caso dello storico tunisino lo sforzo di ri-contestualizzazione da fare è forse ancora maggiore, in quanto spesso egli è stato sradicato dal suo ambiente – si pensi ai primi studiosi francesi dell'Ottocento, che lo consideravano un precursore dell'Illuminismo – o è stato vittima di manipolazione – come si è detto nella Introduzione, in riferimento alla lettura pro-colonialista che è stata fatta delle sue opere. Per uno studio esatto e obiettivo è necessario superare tali opinioni di parte, e stabilire quale sia l'effettiva posizione che occupa Ibn Ḥaldūn nell'ambito dello sviluppo del pensiero storico e sociale all'interno dello specifico ambiente islamico nel quale si è formato. Tale è stato il tentativo che ho messo in atto principalmente nei primi capitoli del mio elaborato, dedicati alla personalità dello storico e al suo rapporto con le vicende storiche e il contesto culturale del suo periodo. Specialmente il capitolo *L'Islam e la storia* contiene un'analisi della posizione che la disciplina storica occupava nel contesto islamico in generale e nel pensiero di Ibn Ḥaldūn in particolare, con la dimostrazione che pur presentando un'idea innovativa per quanto riguarda la metodologia, lo storico tunisino abbia dovuto basarsi su

⁴²² F. Rosenthal, *Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332 – March 17, 1406)*, in “Journal of Asian and African Studies”, vol. 18, no. 3-4 (1983), p. 16.

materiali raccolti in tempi passati e su concetti talora già elaborati dalla storiografia e dalla filosofia precedente, non solo islamica.

Riguardo alle seconda questione che ho nominato, e cioè se sia possibile presentare un paragone tra Ibn Ḥaldūn e filosofi occidentali di periodo moderno e contemporaneo, vorrei fare alcune considerazioni, che in parte ho già formulato nel capitolo *Ipotesi di confronto*.

Sono convinta che per realizzare un buon confronto tra pensatori di epoche e mentalità diverse sia innanzitutto necessario disporre di vaste conoscenze per quanto concerne le matrici culturali di ognuno degli attori in causa, e quindi contestualizzare le specifiche teorie di ognuno di loro con il rispettivo ambiente. Solo dopo aver chiarito il senso di concetti, definizioni, opinioni di ciascun pensatore risulta possibile porsi la domanda: si può effettuare un confronto? Ritengo infatti che non tutti i paralleli siano fattibili. Ad esempio, Ibn Ḥaldūn è stato paragonato a molti studiosi occidentali, non solo a Machiavelli e Vico, ma anche a Montesquieu, Marx⁴²³ o addirittura a filosofi del Novecento. Questo ultimo caso è nello specifico proposto da Cumsille nel suo articolo *Ibn Jaldún, una teoría política del poder constituyente*, la cui ultima sezione è dedicata appunto ad un confronto tra le teorie di potere, violenza e formazione dello Stato elaborate da Ibn Ḥaldūn con quelle formulate dai novecenteschi Hannah Arendt, Walter Benjamin e Michel Foucault⁴²⁴. Per quanto certe sentenze presentate dai diversi filosofi possano apparire coerenti con quanto espresso dallo storico medievale, è sempre necessario a mio avviso considerare le diverse condizioni da cui prendono spunto le diverse filosofie, per capire se quindi le affermazioni risultano frutto di simili riflessioni basate su simili situazioni, o se la loro similarità sia solo superficiale. D'altro canto, ogni confronto vale prima di tutto ad affinare la conoscenza dei termini confrontati, in quanto permette di svolgere un'analisi approfondita e incrociata di tematiche ricorrenti negli ambienti culturali di diverse epoche e diversi luoghi.

Per quanto riguarda i due confronti da me presentati, vorrei evidenziare la difficoltà che ho trovato nello svolgere quello tra Vico e Ibn Ḥaldūn: le maggiori problematicità si sono concentrate su questioni di carattere concettuale, in quanto spesso nei due autori si fa riferimento a nozioni che a prima vista possono apparire simili (lo stato barbarico, la

⁴²³ Pur non esplicitando la connessione, e in parte conscio della forzatura, Y. Lacoste nel suo volume dedicato ad Ibn Ḥaldūn ricorre molto spesso alla terminologia economica sviluppata dal filosofo tedesco per spiegare il pensiero economico del tunisino, parlando perciò di “materialismo storico”, “dialettica” e così via; si veda Y. Lacoste, *Ibn Khaldun*, op. cit., pp. 151-158.

⁴²⁴ K. Cumsille, *Ibn Jaldún*, op. cit., pp. 199-203.

civiltà), ma che analizzati in profondità si dimostrano portatori di differenti concezioni e significati. Un serio lavoro di confronto non può quindi esulare da conoscenze linguistiche e filosofiche specifiche degli autori analizzati, in modo da limitare il più possibile eventuali errori o malintesi.

Sempre per quanto riguarda la tematica dell'ultimo capitolo *Ipotesi di confronto*, nell'introduzione alla mia tesi avevo espresso gli obiettivi che mi proponevo nello svolgere quest'analisi incrociata tra i diversi autori; in conclusione, ritengo che i suddetti obiettivi siano stati per quanto possibile raggiunti. Ho potuto infatti constatare che un confronto tra pensatori di epoche così diverse come quelli da me considerati deve certamente essere intrapreso con cautela, per tutte le motivazioni già presentate, ma che queste ultime non devono essere considerate un ostacolo insuperabile, quanto piuttosto delle precauzioni. Si è visto inoltre che nei fatti i due raffronti sono risultati interessanti e utili per comprendere meglio il pensiero dello storico maghrebino, oggetto di questa tesi, in quanto attraverso il paragone tra diverse filosofie si sono potuti affrontare diversi argomenti ricorrenti in tutti e tre i pensieri considerati, tra cui quello del ruolo della religione e quello della ciclicità della storia. Appare chiaro che il confronto, in questo caso, più che a mettere in luce passaggi di testimone o a fornire giudizi, è servito a chiarificare il pensiero di un autore certamente originale, inserendolo nel più vasto campo della filosofia della storia e della riflessione sull'uomo, sul suo posto e ruolo nel mondo.

Entrando nel merito del lavoro di Ibn Ḥaldūn, vorrei aggiungere solo poche considerazioni a quelle presenti nell'elaborato, in particolare in riferimento alla vastità di ambiti di studio e di campi della conoscenza che vengono interessati non solo dal contenuto della *Muqaddima*, ma anche da quello dello stesso intero *Kitāb al-ʿibar*. A quest'ultimo non ho fatto molti riferimenti nel corso del mio elaborato, ma alcune note richiedono di essere segnalate: per quanto le pagine propriamente storiche di Ibn Ḥaldūn siano considerate meno degne di nota rispetto alla parte introduttiva metodologica, è pur vero che l'importanza di quel che il tunisino ha voluto tramandare non è da sottovalutare, in quanto le informazioni da lui trasmesse, soprattutto in riferimento alla storia del Nord Africa dei suoi giorni, sono risultate indispensabili per la ricostruzione della storia di quel periodo fatta dai posteri. Ma il *Kitāb al-ʿibar* non è rilevante solo per la storiografia successiva, in quanto esso permette anche di capire quali siano state le fonti dello storico maghrebino. A proposito si è interrogato W. J. Fischel, il quale ha proposto in una serie di articoli, nonché nel volume *Ibn Khaldūn in Egypt. His public functions and his historical*

*research (1382-1406)*⁴²⁵, degli approfondimenti su quelle che sono state le fonti storiche di Ibn Ḥaldūn, concentrando l'attenzione anche su quelle di provenienza extra-islamica e quelle usate per ricostruire la storia di popoli anche non musulmani⁴²⁶.

Fischel stesso affermò che l'indagine su quali fossero le fonti storiografiche di Ibn Ḥaldūn, e come il tunisino le abbia usate, non era ancora stata intrapresa in modo serio. A quanto pare il suo invito non è stato accettato, in quanto un simile studio approfondito, che si occupi più di Ibn Ḥaldūn in quanto storico, piuttosto che in quanto filosofo della storia, non è stato ancora compiuto. Sicuramente questo aspetto è solo uno dei tanti che meritano l'attenzione del lettore e del critico dell'opera di Ibn Ḥaldūn, data la vastità degli argomenti che essa va a toccare. Interessante a mio parere sarebbe svolgere un'attenta analisi sulla ricezione del lavoro ḥaldūniano in epoca contemporanea, e come le varie ideologie hanno influito sul tipo di interpretazione che è stata data a certi concetti ed espressioni contenute nella *Muqaddima*. Si è già parlato brevemente dell'uso che il colonialismo francese ha fatto dell'apparente irriducibile contrasto tra sedentari e nomadi, attribuendo a ognuno dei due termini un'etnia, berbera per i primi, araba per i secondi, e di come questa classificazione sia stata usata per giustificare il colonialismo in terra d'Africa, in quanto essa era "oppressa" dall'incapacità di governo dei "conquistatori arabi". Sarebbe quindi stimolante cercare di capire come Ibn Ḥaldūn sia stato invece letto nei paesi musulmani contemporanei, dove in certi casi il tunisino subisce una lettura nazionalistica, mirante a fare di lui una «inspirational restorative figure of lost Arab glory and a memory

⁴²⁵ In particolare la seconda parte, intitolata "Ibn Khaldūn's Historical Research in Egypt", divisa a sua volta in due sezioni: la prima, in cui l'autore tratta delle ricerche storiche svolte dal tunisino in ambito di storia dell'Egitto mamalucco e di storia dei Mongoli, mentre nella seconda sezione l'attenzione si sposta sulle fonti pertinenti a religioni monoteiste diverse dall'Islam, e quindi Cristianesimo, Giudaismo, ma anche Zoroastrismo, W. J. Fischel, *Ibn Khaldūn in Egypt*, op. cit., pp. 71-155.

⁴²⁶ In *Ibn Khaldūn's Sources for the History of Jenghiz Khān and the Tatars* Fischel presenta le fonti utilizzate da Ibn Ḥaldūn per ricostruire la storia di Gengis Khān e dei suoi discendenti; a parte le notizie orali, raccolte ascoltando mercanti, viaggiatori, studiosi che si erano recati nelle remote regioni dell'Asia centrale, Fischel ricorda anche fonti scritte di matrice islamica, W. J. Fischel, *Ibn Khaldūn's Sources for the History of Jenghiz Khān and the Tatars*, in "Journal of the American Oriental Society", vo. 76, no. 2 (apr.-giu- 1956), pp. 91-99. In *Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources* l'autore concentra l'attenzione su quelle che sono state le fonti che Ibn Ḥaldūn ha usato per la storia di cristiani ed ebrei, tra cui il romano Paolo Orosio e il Protovangelo di Giacomo, quest'ultimo per ricostruire la vita di Gesù, W. J. Fischel, *Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources*, in "Studia Islamica", no. 14 (1961), pp. 109-119.

of the future»⁴²⁷. Quanto detto permette di formulare una considerazione: come spesso accade quando c'è di mezzo la traduzione e l'interpretazione, anche nel caso di Ibn Ḥaldūn è possibile assistere alla compresenza di infinite prese di posizione, e quindi lo storico tunisino finisce spesso per sostenere involontariamente le tesi o le opinioni del critico di turno; inevitabilmente, ognuno legge Ibn Ḥaldūn attraverso le proprie categorie interpretative e le proprie convinzioni, che siano esse politiche, economiche, storiche, o filosofiche⁴²⁸. Ciò dimostra quanto sia difficile, anche per un volenteroso studioso dei giorni nostri, accostarsi alla materia ḥaldūniana in modo imparziale, atteggiamento che, si ricorda, lo stesso storico tunisino aveva cercato di mantenere durante l'elaborazione della *Muqaddima*, andando talvolta incontro allo stessa ricaduta nelle proprie personali convinzioni.

Lo studio di un personaggio dalla mente così attiva, che dimostra possedere una capacità di ragionamento critico e una razionalità tali da essere considerate talvolta totalmente estranee al suo originario contesto culturale, non è da compiersi alla leggera: la lettura e la critica dell'opera di Ibn Ḥaldūn, soprattutto della *Muqaddima*, non richiedono solo una vasta conoscenza personale in ambito di storia e filosofia dell'Islam, ma anche la capacità di avvicinarsi al testo in modo obiettivo, con la volontà di comprendere quel che è scritto, e senza attribuire alle parole del tunisino dei significati che si vorrebbe contenessero.

In questo mio elaborato ho tentato di presentare la figura dello storico, filosofo e sociologo maghrebino partendo da un'analisi del contesto storico in cui egli è nato e dal quale ha preso spunto per le proprie riflessioni, unitamente alle esperienze personali da lui vissute. L'attenzione si è poi rivolta verso la disciplina prescelta da Ibn Ḥaldūn, la storia, cercando di metterne in luce gli aspetti tradizionali così come quelli innovativi. L'originalità del pensatore tunisino è spesso evidenziata da diverse posizioni che egli assume nel corso della *Muqaddima*, e che gli hanno permesso di venire considerato da alcuni "il primo dei moderni". Come ho già detto, ritengo rischioso ogni paragone che voglia allontanare un filosofo dal suo periodo e dalla sua cultura. È pur vero però che Ibn

⁴²⁷ M. R. Salama, "Postcolonial battles over Ibn Khaldūn. Intellectual History and the Politics of Exclusion", in *Islam, Orientalism and Intellectual History. Modernity and Politics of Exclusion since Ibn Khaldun*, London, Tauris & Co., 2011, p. 78.

⁴²⁸ Sulle diverse letture che sono state fornite in merito alla *Muqaddima*, si veda M. R. Salama, "Postcolonial battles over Ibn Khaldūn", op. cit., pp. 77-101; A. Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, op. cit.; A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in modern scholarship. A study in orientalism*, London, Third World Centre for Research and Pub., 1981.

Ḥaldūn si propone un compito effettivamente inedito per il suo tempo, esplicitando la sua volontà di fornire alla disciplina storica una dignità di cui secondo lui essa mancava, fornendole allo stesso tempo un metodo critico e razionale, in un certo qual modo anticipando diversi grandi pensatori di epoche molto più tarde.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO Nicola, "Introduzione", in Vico, *La scienza nuova e Opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, Torino, UTET, 1952, pp. 7-23

ABDESSELEM Ahmed, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983

ABULAFIA David, *Industrial Products: the Middle Ages*, in *Prodotti e tecniche d'oltremare nelle economie europee, secc. XIII-XVIII*, Istituto internazionale di storia economica Francesco Datini, a cura di S. Cavaciocchi, Grassano - Bagno a Ripoli, Le Monnier, 1998, pp. 333-358

ABULAFIA David, *The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages*, in *The Arab Influence in Medieval Europe: folia scholastica mediterranea*, a cura di D. A. Agius e R. Hitchcock, Reading, Ithaca Press, 1994, pp. 1-24

AHMAD Zaid, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, London-New York, Routledge Curzon, 2003

Al-AZMEH Aziz, *Ibn Khaldūn in modern scholarship. A study in orientalism*, London, Third World Centre for Research and Pub., 1981

AMALDI Daniela, *Storia delle letterature araba classica*, Bologna, Zanichelli, 2004

AMERIO Franco, *Sulla vichiana dialettica della storia*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano Editore, 1968, pp. 115-140

ARNALDEZ R., "Ibn Ḥazm", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

BENNISON Amira K., *Liminal states: Morocco and the Iberian frontier between the twelfth and the nineteenth centuries*, in *North Africa, Islam and the Mediterranean world. From the Almoravids to the Algerian war*, a cura di J. Clancy-Smith, London, Frank Cass Publishers, 2011, pp. 11-28

BOMBACI Alessio, *La dottrina storiografica di Ibn Ḥaldūn*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia”, 2 ser., vol. 15 (1946), pp. 159-185

BOSCH-VILÁ J., "Ibn al-Kḥaṭīb", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

BOSWORTH C. E., "al-Ṭabarī", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

BOSWORTH C.E., *A Pioneer Arabic Encyclopedia of the Sciences: Al Khwarizmi's Keys of the Sciences*, in “Isis”, vol. 54, no. 1 (mar. 1963), pp. 97-111

BRETT Michael, *Ibn Khaldun and the dynastic approach to local history: the case of Biskra*, in “Al-Qantara: revista de estudios arabes”, vol. 12, fasc. 1 (1991), pp. 157-180

BRETT Michael, *Ifrīqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D.*, in “The Journal of African History”, vol.10, no.3 (1969), pp. 347-364

BUSCH Briton Cooper, *Divine Intervention in the "Muqaddimah" of Ibn Khaldūn*, in “History of Religions”, vol. 7, no. 4 (mag. 1968), pp. 317-329

CAPEZZONE Leonardo, *La trasmissione del sapere nell'Islam medievale*, Roma, Jouvence, 1998

CHEDDADI Abdesselam, *La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldūn est-elle universalisable?*, in "Studia Islamica", no. 104-105, *Chroniques Medievales Islamiques: Temps, Narration, Usages* (2007), pp. 167-181

COTTART N., "Mālikiyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

CRISTOFOLINI Paolo, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995

CUMSILLE Kamal, *Ibn Jaldūn, una teoría política del poder constituyente*, in "Revista Pléyade", vol. 4, no. 1 (2011), pp. 173-205

DARLING Linda T., *Social Cohesion ("Aṣabiyya") and Justice in the Late Medieval Middle East*, in "Comparative Studies in Society and History", vol. 49, no. 2 (apr. 2007), pp. 329-357

ENAN Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldūn. His life and works*, New Delhi, Kitab Bhavan, 1997

FISCHEL Walter J., *A new latin source on Tamerlane's conquest of Damascus (1400/1401): B. de Mignanelli's "Vita Tamerlani" 1416*, in "Oriens", vol. 9, no. 2 (31 dic. 1956), pp. 201-232

FISCHEL Walter J., *Ibn Khaldūn in Egypt. His public functions and his historical research (1382-1406)*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1967

FISCHEL Walter J., *Ibn Khaldūn's Sources for the History of Jenghiz Khān and the Tatars*, in "Journal of the American Oriental Society", vo. 76, no. 2 (apr.-giu- 1956), pp. 91-99

FISCHEL Walter J., *Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources*, in "Studia Islamica", no. 14 (1961), pp. 109-119

FISHER H. J., *The eastern Maghrib and the central Sudan*, in *The Cambridge History of Africa*, vol. 3, *From c. 1050 to c. 1600*, a cura di Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 232-330

FLEISCHER Cornell, *Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldūnism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters*, in "Journal of Asian and African Studies", vol. 18, no. 3-4 (1983), pp. 198-220

FREYER STOWASSER Barbara, *Religion and Political Development: Comparative Ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli*, Occasional Papers Series, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1983

FROMHERZ Allen James, *Ibn Khaldun, life and times*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010

GABRIELI F., "Aṣabiyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

GABRIELI Francesco, *Il concetto della «aṣabiyya» nel pensiero storico di Ibn Khaldun*, in *L'Islam nella storia*, 2 ed., Bari, Edizioni Dedalo, 1984, pp. 211-252

GABRIELI Francesco, *La letteratura araba*, nuova ed. aggiornata, Firenze-Milano, Sansoni-Edizioni Accademia, 1967

GABRIELI Francesco, *Tribù e Stato nell'antica poesia araba*, in *L'Islam nella storia*, 2 ed., Bari, Edizioni Dedalo, 1984, pp. 9-26

GATES Warren E., *The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 28, no. 3 (lug.-set- 1967), pp. 415-422

GAUTIER Émile-Félix, *Le passé de l'Afrique du Nord. Le siècles obscurs*, Paris, Payot, s.d. (1942)

GELLNER Ernest, *Cohesion and identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim*, in *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 86-98

GIBB H. A. R., *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory*, in "Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London", vol. 7, no. 1 (1933), pp. 23-31

GRÄBERG DE HEMSÖ Jacob, *An Account of the Great Historical Work of the African Philosopher Ibn Khaldūn*, in "Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, vol. 3, no. 3 (1834), pp. 387-404

GUERNIER Eugène, *La Berbérie, l'Islam et la France : le destin de l'Afrique du Nord*, 2 voll., Paris, Editions de l'Union française, 1950

HAMÈS C., "Zanāta", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

HANNOUM Abdelmajid, *Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist*, in "History and Theory", vol. 42, no. 1 (feb. 2003), pp. 61-81

HOPKINS J.F.P., "Ibn Tūmart", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

HRBEK Ivan, *Egypt, Nubia and the Eastern Deserts*, in *The Cambridge History of Africa*, vol.3, *From c. 1050 to c. 1600*, a cura di Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 10-97

IBN KHALDŪN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, 4 voll., trad. francese De Slane, a cura di P. Casanova, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968-69

IBN KHALDŪN, *Le Voyage d'occident et d'orient. Autobiographie*, trad. francese A. Cheddadi, 2. ed., Paris, Sindbad, 1980

IBN KHALDUN, *Peuples et nations du monde. Extraits des 'Ibar traduits de l'arabe et présentés par Abdesselam Cheddadi*, trad. francese A. Cheddadi, Paris, Éditions Sindbad, 1986

IBN KHALDUN, *The Muqaddimah. An introduction to history*, trad. inglese F. Rosenthal, a cura di N.J. Dawood, Princeton, Princeton University Press, 2005

IDRIS H.R - SCHLEIFER J., "Hilāl", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

JULIEN André, "The return to Berber kingdoms", in *History of North Africa. Tunisia, Algeria, Morocco. From the Arab conquest to 1830*, London, Routledge, 1970, pp. 138-219

KHALIDI Tarif, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

LACOSTE Yves, *Ibn Khaldun. The Birth of History and the Past of the Third World*, London, Verso Editions, 1984

LAMBTON A. K. S., *The historical theory: Ibn Khaldūn*, in *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 152-177

LANE E. W., *Arabic-English Lexicon*, London, Williams & Norgate, 1863

LAPIDUS Ira M., *A History of Islamic Societies*, 2. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2002

LAROUÏ Abdallah, *Ibn Khaldūn et Machiavel*, in *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1986, pp. 97-125

LAWRENCE Bruce B., *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, in "Journal of Asian and African Studies", col. 18, no. 3-4 (1983), pp. 154-165

LEVI DELLA VIDA G., "Khāridjites", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

LEVTZION Nehemia, *The Sahara and the Sudan from the Arab conquest of the Maghrib to the rise of the Almoravids*, in *The Cambridge History of Africa*, vol.2, From c. 500 BC to AD 1050, a cura di J.D. Fage, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 637-84

LEVTZION Nehemia, *The western Maghrib and Sudan*, in *The Cambridge History of Africa*, vol.3, *From c. 1050 to c. 1600*, a cura di Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 331-462

LO JACONO Claudio, *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, vol.1, *Il Vicino Oriente*, Torino, Einaudi Editore, 2003

MACHIAVELLI Niccolò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Modigliana, Associazione Mazziniana Italiana, 2003

MACHIAVELLI Niccolò, *Il Principe*, 2 ed., Milano, Bur, 2006

MAHDI Muhsin, *Ibn Khaldun's philosophy of history. A study in the philosophic foundation of the science of culture*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1957

MALEŠEVIC Siniša, *Where does group solidarity come from? Gellner and Ibn Khaldun revisited*, in "Thesis eleven", no. 128 (Giu. 2015), pp. 1-15

MARÇAIS Georges, *La berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, Editions Mantaigne, s.d. (1946)

MCDUGALL James, *History of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community and the State*, in *Berbers and Others. Beyond tribe and nation in the Maghrib*, a cura di K. E. Hoffman e S. Gilson Miller, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 15-37

MENOCAL Maria Rosa, "Dignitari stranieri alle corti di Castiglia", in *Principi, poeti e visir. Un esempio di convivenza pacifica tra musulmani, ebrei e cristiani*, Milano, Il Saggiatore, 2003

MESSIER Ronald A., *Re-Thinking the Almoravids, Re-Thinking Ibn Khaldun*, in *North Africa, Islam and the Mediterranean world. From the Almoravids to the Algerian war*, a cura di J. Clancy-Smith, London, Frank Cass Publishers, 2011, pp. 59-80

MILLER James A., *Trading through Islam: the interconnections of Sijilmasa, Ghana and the Almoravid Empire*, in *North Africa, Islam and the Mediterranean world. From the Almoravids to the Algerian war*, a cura di J. Clancy-Smith, London, Frank Cass Publishers, 2011, pp. 29-58

MOJUTAN B. A., *Ibn Khaldūn and His Cycle of Fatalism: a Critique*, in "Studia Islamica" no. 53 (1981), pp. 93-108

MONTGOMERY WATT W., "al-Ghazālī", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

MUHAMMAD Mi'raj, *Ibn Khaldūn and Vico: A comparative study*, in "Islamic Studies", vol. 19, no. 3 (1980), pp. 195-211

NAJEMY John M., *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in "Journal of the History of Ideas", vol. 60, no. 4 (Ott. 1999), pp. 659-681

NASSAR Nassif, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*, Paris, Presses Universitaire de France, 1967

NASSAR Nassif, *Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī*, in "Studia Islamica", no. 20 (1964), pp. 103-114

OBERMANN Julian, *Early Islam*, in *The Idea of History in the Ancient Near East*, a cura di R.C. Dentan, New Haven - London, Yale University Press, 1966

ORTEGA Y GASSET José, "Abenjaldūn nos revela el secreto", in *Obras Completas*, Tomo 2, 6 ed., Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp. 667-685

OUMLIL Ali, *Ibn Ḥaldūn: sens d'une autobiographie*, in "Studia Islamica", no. 49 (1979), pp. 123-134

OUMLIL Ali, *L'histoire et son discours. Essai sur la methodologie d'Ibn Khaldoun*, 2. ed., Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1982

PELLAT Ch. - YVER G. - BASSET G. - GALAND L., "Berbers", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

PIZZI Giancarlo, *Ibn Ḥaldūn e la Muqaddima: una filosofia della storia*, Milano, All'Insegna del Pesce d'Oro, 1985

RITTER Hellmut, *Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldūn*, in “Oriens”, vol. 1, no. 1 (giu. 1948), pp. 1-44

RIVET Daniel, “Du XIII^e au XV^e siècle: l’incertaine parturition du Maroc”, in *Histoire du Maroc. De Moulay Idrîs à Mohammed*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2012, pp. 145-182

ROSENTHAL Erwin I.J., *Ibn Khaldūn: a North African Muslim thinker of the fourteenth century*, in “Studia Semitica”, vol. 2, Islamic themes, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 3-16

ROSENTHAL F., "Nasab", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, a cura di P. Bearman - Th. Bianquis - C.E. Bosworth - E. van Donzel - W.P. Heinrichs, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005

ROSENTHAL Franz, *A History of Muslim Historiography*, 2. ed., Leiden, E.J. Brill, 1968

ROSENTHAL Franz, *Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332 – March 17, 1406)*, in “Journal of Asian and African Studies”, vol. 18, no. 3-4 (1983), pp. 166-178

ROUIGHI Ramzi, *The Making of a Mediterranean Emirate. Ifṭiqiyā and its Andalusis, 1200-1400*, Philadelphia, University of Philadelphia, 2011

SALAMA Mohammad R., “Postcolonial battles over Ibn Khaldūn. Intellectual History and the Politics of Exclusion”, in *Islam, Orientalism and Intellectual History. Modernity and Politics of Exclusion since Ibn Khaldun*, London, Tauris & Co., 2011, pp. 77-101

SCARCIA AMORETTI Biancamaria, *Il Corano. Una lettura*, Roma, Carocci, 2010

SCARCIA AMORETTI Biancamaria, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, Carocci Editore, 2005

SEVILLA José M., *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes. [Apuntes para una confrontación (I)]*, in “Cuadernos sobre Vico”, no. 9-10 (1998), pp. 191-214

SIDANI Yusuf M., *Ibn Khaldun of North Africa: an AD 1377 theory of leadership*, in “Journal of Management History”, vol. 14, no. 1 (2008), pp. 73-86

SIMON Robert, *Ibn Khaldun. History as science and the patrimonial empire*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2002

SPENGLER Joseph J., *Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun*, in “Comparative Studies in Society and History”, vol. 6, no. 3 (apr. 1964), pp. 268-306

TALBI Mohammed, *Ibn Ḥaldūn et le sens de l'Histoire*, in “Studia Islamica”, no. 26 (1967), pp. 73-148

TRIMINGHAM J. Spencer, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1998

TURRONI Giuliana, *Il mondo della storia secondo Ibn Khaldūn*, Roma, Jouvence, 2002

VERCELLIN Giorgio, *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi, 2002

VICO Giambattista, *La scienza nuova*, 2 ed., a cura di P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1982

VIVANCO SAAVEDRA Luis Ignacio, *Caraterísticas esenciales del pensamiento hisotriográfico de Ibn Jaldún*, in “Opción”, no. 31 (2000), pp. 27-43

VON SIVERS Peter, *L’Africa settentrionale*, in *L’Islamismo*, vol. 2, *Dalla caduta di Costantinopoli ai nostri giorni*, a cura di G. E. von Grunebaum, Feltrinelli Editore, Milano, 1972, pp. 406-457

WEISS Dieter, *Ibn Khaldun on Economic Transformation*, in “International Journal of Middle East Studies”, vol. 27, no. 1 (feb. 1995), pp. 29-37

WHITE Hayden V., *Ibn Khaldun in World Philosophy of History: Review Article*, in “Comparative Studies in Society and History”, vol. 2, no. 1 (ott. 1959), pp. 110-125

WOLFSON Harry A., *Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination*, in “Speculum”, vol. 34, no. 4 (ott. 1959), pp. 585-597

SITOGRAFIA

Dizionario di Filosofia Treccani, 2009, s.v. “Cultura”, disponibile all’indirizzo http://www.treccani.it/enciclopedia/cultura_%28Dizionario-di-filosofia%29/, consultato in data 7/02/2016.

Enciclopedie on line, s.v. “Giambattista Vico”, disponibile all’indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/giambattista-vico/>, consultato in data 7/02/2016.

Enciclopedie on line, s.v. “Leone l’Africano”, disponibile all’indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/leone-africano/>, consultato in data 7/02/2016.

Enciclopedie on line, s.v. “Nazione”, disponibile all’indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/nazione/>, consultato in data 7/02/2016.

Enciclopedie on line, s.v. “Niccolò Machiavelli”, disponibile all’indirizzo <http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-machiavelli/>, consultato in data 7/02/2016

NAGY József, Aspetti linguistici della “barbarie della riflessione”, disponibile all’indirizzo https://www.academia.edu/2112195/Aspetti_linguistici_della_barbarie_della_riflessione_Linguistic_aspects_of_the_barbarism_of_reflection, consultato in data 7/02/2016.

Un primo ringraziamento lo devo alla professoressa Ida Zilio Grandi, per avermi seguito nel corso del lavoro in modo attento e puntuale, fornendomi consigli e spunti di riflessione.

Ringrazio naturalmente i miei genitori, Gianni e Licia, per avermi sostenuto in questi ultimi anni di studio, nonché il resto della mia famiglia, fratello, sorelle, nonni, zii, cugini, per il loro interessamento e la loro partecipazione.

Un ulteriore grazie va a Giovanni, per essere stato al mio fianco e per avermi fornito un aiuto fondamentale per la buona riuscita di questo elaborato, riflettendo con me, dando consigli e apportando correzioni.

Un ultimo ringraziamento va agli amici vicini e lontani, vecchi e nuovi, come pure ai compagni di corso e ai vari coinquilini che hanno condiviso con me giornate padovane e veneziane di questi ultimi anni universitari.