

Annalisa Verza

Ibn Khaldūn

Le origini arabe della sociologia
della civilizzazione e del potere



**Sociologia
del diritto**

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Sociologia del diritto

COLLANA FONDATA DA **RENATO TREVES**

Comitato di direzione: Alessandra Facchi, Carla Faralli,
Vincenzo Ferrari, Edoardo Fittipaldi, Morris L. Ghezzi,
Massimo La Torre, Mario G. Losano, Bruno Maggi, Guido Maggioni,
Letizia Mancini, Vittorio Olgiati, Valerio Pocar,
Maria Cristina Reale, Paola Ronfani

Coordinamento di Vincenzo Ferrari

I mutamenti economici, politici e sociali, che si sono verificati in questi ultimi anni dopo la fine della guerra nei più diversi paesi, hanno fatto sentire sempre più viva l'esigenza di conoscere e valutare le divergenze tra le strutture giuridiche, statiche e spesso inadeguate, e la realtà sociale in continua e rapida trasformazione.

La sociologia del diritto è la disciplina che ha il compito specifico di soddisfare questa esigenza. E, a tale scopo, da parecchio tempo ormai, svolge ricerche sulle cause che determinano la produzione delle norme giuridiche, sugli effetti che le norme stesse provocano nel contesto sociale, sui ruoli degli operatori del diritto e sulle opinioni del pubblico e degli specialisti nei confronti delle norme e dell'apparato operativo.

In questa collana intendiamo pubblicare ricerche su tali argomenti e analisi delle stesse compiute in diversi paesi, ma soprattutto nel nostro, al fine di meglio conoscere il diritto nella sua «realtà effettuale» e di contribuire anche allo studio di problemi pratici relativi alla politica del diritto, alla pubblica amministrazione e all'attività giurisprudenziale.

Poiché le ricerche empiriche non possono prescindere dalla teoria, pubblicheremo anche studi di sociologia teorica del diritto che illustrino la sua storia e analizzino i suoi problemi che, come tali, sono connessi, da un lato, alla teoria generale del diritto e alla teoria generale della società e, dall'altro, alla teoria delle ideologie, alla sociologia della conoscenza e alla filosofia dei valori.

La collana accoglie lavori che seguono diverse correnti di pensiero e si ispirano a diverse ideologie, purché essi siano aperti alla discussione e al dialogo e siano sostenuti da quello spirito critico e non dogmatico, che è indispensabile in ogni lavoro degno di essere qualificato come scientifico.

Tutti i volumi pubblicati sono stati sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la qualità scientifica.

*Questa collana, «Sociologia del diritto», idealmente legata alla rivista omonima, venne fondata nel 1979-80 da Renato Treves, che l'ha diretta per dodici anni, sino alla sua scomparsa nel 1992. I volumi raccolti in questo lungo arco di tempo hanno affrontato una gran varietà di tematiche, coprendo largamente il campo della disciplina sociologico-giuridica. Sono lavori teorici e ricerche empiriche, opere collettive e monografie: un materiale imponente che ha certamente influito sul dibattito culturale fra i sociologi del diritto e, non dimentichiamolo, i cultori di discipline affini, dalla storia del diritto all'antropologia giuridica, dal binomio economia-diritto alla filosofia giuridica e politica. Sarebbe qui fuor di luogo soffermarsi sui singoli volumi. Due però vogliamo ricordarli, *Il diritto come struttura del conflitto* di Vincenzo Tomeo (1981) e *Sociologia e socialismo. Ricordi e incontri di Renato Treves* (1990), tanto espressivi delle personalità umane e scientifiche dei due indimenticabili amici e maestri, dunque particolarmente cari alla memoria di tutti noi.*

Come si legge nella presentazione editoriale della collana, l'idea di Treves fu quella di raccogliervi lavori di varia ispirazione e provenienza, purché aperti e sostenuti da spirito critico. Manterremo intatte non soltanto quella presentazione, ma anche e soprattutto quel messaggio, che è sempre stato il "manifesto" della scuola di Treves, il cemento invisibile ma solidissimo che univa i suoi allievi. Crediamo che l'insistenza sullo spirito critico, sul dialogo, sul confronto fra posizioni e prospettive, sia oggi anzi quanto mai opportuna. Il vento di intolleranza che sembra dominare la lotta politica in molte parti del mondo, Italia compresa, potrebbe diffondersi nel mondo della scienza e della cultura. Come discorso "esterno" sulle istituzioni giuridiche, la sociologia del diritto è critica per sua natura. Dunque il suo contributo ad una visione aperta e tollerante della realtà e dei valori può non essere affatto secondario.

Il Comitato di direzione

Annalisa Verza

Ibn Khaldūn

Le origini arabe della sociologia
della civilizzazione e del potere



**Sociologia
del diritto**

FrancoAngeli

Il volume è stato elaborato all'interno del progetto PRIN “Soggetti di diritto e vulnerabilità: modelli istituzionali e concetti giuridici in trasformazione”.

Copyright © 2018 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag.	11
Ringraziamenti	»	17
I. La riscoperta dell'opera khalduniana	»	19
1. Ibn Khaldūn e il suo tempo. Un “nomade” nello spazio e nel pensiero	»	19
2. La riscoperta della <i>Muqaddima</i> cinque secoli dopo	»	30
3. Il contesto culturale del tempo	»	40
3.1. Ibn Khaldūn sullo sfondo della tradizione islamica	»	40
3.2. Una possibile ispirazione dalla fisica aristotelica	»	49
4. Correnti interpretative sovrapposte	»	55
4.1. Ondate interpretative successive e dicotomiche	»	55
4.2. Ibn Khaldūn “anticipatore” moderno delle scienze sociali	»	61
II. Il percorso narrativo e il suo schema sottostante: senso e forma di una “nuova storia”	»	67
1. Il caos come spinta all'ordine teorico	»	67
2. La critica agli errori del passato	»	70
3. I requisiti cognitivi e morali alla base del nuovo modo di cogliere la storia	»	76
4. Le premesse di una scienza nuova	»	83
5. Una mente <i>'aql-naql</i>	»	89
6. Empirismo metodologico e razionalismo teoretico: tra i fondali della Storia	»	94
7. Un ciclo spiraleggiante	»	98
8. Destino e possibilità di controllo	»	104

III. Dentro la <i>Muqaddima</i>: compattezza socio-culturale e trasformazioni sociali	pag. 109
1. Sei premesse sulla civilizzazione umana in generale	» 109
1.1. Prima prefazione: la necessità della vita sociale e del potere	» 111
1.2. Seconda prefazione: civilizzazioni e zone della terra	» 112
1.3. Terza prefazione: le zone temperate	» 113
1.4. Quarta prefazione: il clima e l'ambiente influenzano, sullo sfondo, il carattere dei popoli	» 114
1.5. Quinta prefazione: l'influenza dell'abbondanza e della scarsità di cibo	» 115
1.6. Sesta prefazione: la continuità tra gli stadi della creazione	» 116
2. L'unità d'analisi e la sua intrinseca mutevolezza: l' <i>'umrān</i> e le sue forme	» 119
3. Due condizioni idealtipiche, due fattori trasformativi: il ciclo alternato di fondo	» 121
3.1. L'uomo è figlio del costume: "fortezza" e dipendenza, autonomia e eteronomia	» 121
3.2. L' <i>'aṣabiyya</i> e la sua genesi nella <i>badāwa</i>	» 128
3.3. L' <i>'aṣabiyya</i> come forza naturale	» 132
3.4. L' <i>'aṣabiyya</i> si fonda sull'immaginazione	» 134
4. Conflitto valoriale-culturale, super- <i>'aṣabiyya</i> e fattori super-coesivi: la sproporzione di forze, l'imitazione del modello vincente, la religione	» 137
5. <i>'Aṣabiyya</i> e leadership come elementi catalizzatori della dinamica politica	» 144
5.1. L'origine della leadership nella <i>badāwa</i>	» 144
5.2. Il mutamento della leadership nella <i>ḥaḍāra</i>	» 146
6. Le virtù del comando, la giustizia del potere e l'influsso delle leggi	» 148
7. La psicologia del potere	» 154
IV. Le forze interne della crisi e il "colore" della civilizzazione	» 161
1. Metamorfosi del potere politico-giuridico: il "flutto inverso" dell'onda	» 161
1.1. <i>Solve et coagula</i> : il mutamento delle qualità politiche del leader	» 164
1.2. I maggiori principi operativi della corruzione	» 168

1.3. Metamorfosi del gruppo, metamorfosi del potere	pag.	175
1.4. Governo ed economia	»	179
1.5. La senilità	»	182
2. Urbanizzazione, prosperità e stili di vita	»	184
2.1. Il rapporto tra urbanizzazione, prosperità e stili di vita	»	184
2.2. La crisi è il prodotto della civilizzazione	»	189
3. Arti e mestieri: il portato della civilizzazione	»	192
3.1. I diversi modi attraverso cui l'uomo guadagna il necessario per la propria sussistenza	»	192
3.2. Le arti e i mestieri danno un loro "colore" all'anima dell'uomo e della società	»	198
4. Le scienze e l'educazione come "tradizione" della cultura	»	202
4.1. Tipi e livelli di intelletto	»	202
4.2. Scienze tradizionali e scienze razionali	»	205
4.3. L'importanza del metodo nell'istruzione e nell'educazione	»	210
V. Attualità del pensiero di Ibn Khaldūn: dalla <i>Muqaddima</i> alla nostra società	»	217
1. Applicare Ibn Khaldūn oggi: l' <i>'aṣabiyya</i> democratico-liberale e il ciclo khalduniano	»	217
2. <i>'Aṣabiyya</i> culturale e multiculturalismo	»	224
3. I fattori trasformativi khalduniani in azione	»	228
3.1. Lusso e individualismo, bisogno e comunità	»	230
3.2. La circolarità che unisce sicurezza e vulnerabilità	»	234
3.3. Dimensioni del gruppo e senso di appartenenza	»	241
3.4. Ricompattamenti solidali nuovi e antichi	»	247
4. Una super- <i>'aṣabiyya</i> debole, tante <i>'aṣabiyyāt</i> contrapposte	»	251
5. La cultura liberale e il suo inavvertito slittamento di piano	»	253
Bibliografia delle opere citate	»	263

a Edoardo, Emanuele e Elisa, per mille e una ragione

Introduzione

Questo libro è il frutto, alla lontana, di un incontro avvenuto a Tunisi, in un giorno di agosto di qualche anno fa, con una porta verde. In quell'estate stavo studiando arabo presso il *Bourguiba Institut des Langues Vivantes*, e la guida della scuola, che aveva organizzato per quel giorno, appunto, una visita nel centro della città, spiegò con orgoglio che quella era la porta della casa natale di Ibn Khaldūn – “il primo sociologo del mondo” – lo stesso personaggio che, immortalato in una statua di bronzo, dominava Place de l'Indépendance. Così, quella porta verde – un po' come l'apertura muschiosa nella roccia che nel suo sesto viaggio portò per caso il marinaio Sindbad a scoprire Serendib, mi aprì una nuova prospettiva che mi portò appunto, attraverso un viaggio lungo e impegnativo, fino a qui.

Questo libro è dunque dedicato ad un'analisi della concezione filosofico-sociologico-politica del pensatore maghrebino Ibn Khaldūn¹ – autore che, pur prescindendo dai presupposti storico-culturali laici che hanno improntato l'illuminismo occidentale – ha elaborato, già nel XIV secolo, un'opera dal respiro tanto ampio e di ricchezza e profondità tale da spingere uno dei suoi più grandi estimatori – il grande storico Arnold Toynbee – ad affermare di lui, con parole di sconfinata ammirazione, che:

egli ha concepito e formulato una filosofia della storia che rappresenta, senza dubbio alcuno, il più gran lavoro di tale genere che sia mai stato creato da mente umana in qualsivoglia tempo e luogo².

La “teoria della civiltà” (*ilm al-'umrān*) – la “nuova scienza” formulata da Ibn Khaldūn nel 1377 – rappresenta, infatti, un grande classico, che merita di essere più consapevolmente inserito, anche con riferimento al sillabo

¹ Stando al sistema di traslitterazione qui adottato, la grafia corretta per il suo nome sarebbe “Ibn Ḥaldūn”. Si è però deciso di adottare quella più comunemente usata: Ibn Khaldūn.

² Toynbee [1934]1962: 322: «He has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time and place». Cfr. Issawi 1950: ix.

occidentale delle concezioni sociologiche rilevanti per la politica e per il diritto, in un posto d'onore, pionieristico, nel panorama delle scienze sociali moderne.

Molti studiosi³, nello scoprire questo straordinario e complesso autore, non hanno nascosto lo stupore che si prova nel trovare in un pensatore maghrebino medievale, non solo già chiaramente delineati, ma anche sinteticamente interrelati tra di loro in un'analisi estremamente ricca e complessa, concetti analitici che, in Occidente, sono stati, dal XIX secolo in poi, detonatori di vere e proprie rivoluzioni del pensiero.

Ciò ha generato, in molti casi, sin dai primi tempi successivi alla sua riscoperta, una diffusa tentazione di leggere il suo pensiero in analogia con quello di autori occidentali specifici. E così, non solo, dunque, Ibn Khaldūn è stato visto come anticipatore geniale di un'analisi razionale e sociologica della società, ma è stata anche valutata l'ipotesi che il suo lavoro possa aver direttamente ispirato quello di autori come Niccolò Machiavelli, Giambattista Vico, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, e altri.

Del resto, forse i concetti illuminanti e le intuizioni più profonde e dotate di grande forza generativa, non sono tanto il prodotto e la creazione, sviluppata nell'*hortus conclusus* del pensiero, dei percorsi mentali autonomi ed endogeni di singoli studiosi, ma sono piuttosto nell'aria, di tutti e di nessuno, pronti a farsi cogliere al volo dalle menti capaci – grazie a doti proprie, ma anche grazie agli stimoli dati dall'ambiente e dalla storia – di innalzarsi all'altezza giusta nel momento giusto. E forse è anche per questo che la storia del divenire delle idee raramente segue un percorso lineare, ma procede spesso per affondi e ritirate successive, condizionate dalle infinite variazioni dei fattori causali dati dal multiforme calcolo combinatorio della realtà, che contemplan anche la possibilità di salti nel tempo e di “passaggi di staffetta”.

Ad ogni modo, la singolarità del pensiero di Ibn Khaldūn, e soprattutto la forte vicinanza tra molte delle sue idee e quelle di molti teorici sociali occidentali, dopo la prima ondata di scritti volti a sottolineare entusiasticamente (e, in parte, in maniera anacronistica e non contestualizzata) la sua “modernità”, ha stimolato nella critica reazioni di diversa natura.

Alcuni critici (come Mahdi (1957), Cheddadi (2006), e Dale (2015)), da un lato, hanno cercato di legare i due poli di questo confronto ad un filo connettore unico, argomentando che sarebbe stato il pensiero di Aristotele – fonte seminale comune — la ragione delle analogie che li accostano. Il pensiero aristotelico, infatti, avrebbe influenzato, da un lato, il pensatore maghrebino attraverso gli scritti di fisica (gli scritti politici non erano ancora disponibili in arabo), che avrebbero ispirato la struttura di fondo del suo pensiero “ciclico”, e avrebbe prodotto, d'altro lato, in Europa, un'onda lunga di

³ Si veda *infra*, cap. I, par. 4.

pensiero, a partire dal fermento generato presso l'Università di Parigi dalle traduzioni arabe dei suoi scritti, commentati da Averroè, che tanto catalizzarono il pensiero di S. Tommaso d'Aquino, fino ad arrivare molto più tardi ad influenzare, passando attraverso l'illuminismo scozzese, lo sviluppo delle scienze sociali⁴.

D'altra parte, una reazione diversa è stata quella che ha portato altri studiosi (cfr. Taha Hussein (1918: 75), ma anche, più recentemente Horrut (2006: 173-183)) a negare che Ibn Khaldūn possa essere definito come un sociologo, e ciò in nome dell'aderenza ad una definizione – anch'essa, in realtà, storicamente determinata e rivedibile – di sociologia, per la quale questa, in quanto nata nell'Ottocento in un'Europa che era intanto approdata al laicismo, sarebbe una scienza sociale costitutivamente legata a questa sua precisa *conditio sine qua non*: la secolarizzazione.

Ma negare (Pomian 2006: 232) che l'opera di Ibn Khaldūn possa essere inquadrata anche come “sociologia” perché l'autore ha vissuto nel XIV secolo, e per di più nell'islamicissimo Maghreb, è un *non sequitur* che mette la definizione prima della realtà che essa è chiamata a definire, assecondando il ben noto vizio epistemologico che ci porta a leggere il mondo non conoscendolo, ma limitandoci a riconoscere in esso solo fenomeni già interpretati. Al contrario, invece, credo che proprio l'opportunità di un ritocco, in questo senso, alla nostra iniziale definizione di sociologia, e alla considerazione delle sue condizioni di possibilità e di sviluppo, sia uno dei valori aggiunti che si potrebbero ricavare da una valutazione non preconcepita dell'opera di Ibn Khaldūn.

Il lavoro di questo autore, infatti, ha dimostrato in primo luogo che è possibile fare sociologia senza essere necessariamente secolarizzati o laici, purché si sia dotati di una *forma mentis* – quella che la cultura araba definisce “mente *'aql-naql'*” (Dhaouadi 255; Dale 2015: 288-299) – capace di conciliare il sapere religiosamente fondato con quello razionalmente fondato. Proprio questa strutturazione del pensiero, infatti, ha effettivamente permesso a Ibn Khaldūn di elaborare, mezzo millennio prima dei fondatori “ufficiali” della sociologia, tutta una serie di concetti che noi consideriamo precipuamente legati alla nostra cultura scientifica razionale, relativi, ad esempio, alla solidarietà sociale, alla metodologia scientifica di ricerca su fattori collettivi, al fenomeno economico oggi definito come “curva di Laffer (Laffer 2004)”, o ai rapporti tra la società e il potere, o tra il potere e i suoi simboli, o tra questi e lo scatenamento dei desideri legato alla disponibilità dei beni di lusso.

⁴ In realtà, che gli scritti di Ibn Khaldūn siano frutto di un'operazione di trasposizione e applicazione di uno schema aristotelico non è che un'affascinante supposizione, spesso, peraltro, accostata ad una tendenza filologico-riduttiva volta a sminuire la portata innovativa del suo pensiero.

Ma il fatto che nelle tesi khalduniane si trovino elaborati concetti per molti versi simili a quelli che saranno sviluppati poi, indipendentemente, nella cultura e sociologia della politica e del diritto occidentali – e che credevamo, quindi, peculiarmente “nostri” – trascina con sé anche una seconda importante implicazione. Il fatto stesso che Ibn Khaldūn abbia colto e messo a fuoco in una maniera particolarmente lucida – e non solo per l’epoca – a partire da una base culturale e biografica profondamente religiosa e legata all’Islam, spunti non solo storici, ma anche sociologici e filosofico-politici che l’Occidente ha in seguito elaborato come propri e caratterizzanti, rivela – a dispetto (Verza 2013) delle pretese essenzialiste che vogliono Islam e Occidente necessariamente e radicalmente alieni⁵ –, quanto siano invece profondi i contatti basilari e apicali che si danno tra le radici delle due macro-culture.

D’altro canto, però, una lettura del suo lavoro incentrata sulla sua sola immagine di “precursore”, se non considerata con le dovute cautele, rischierebbe davvero di far sprofondare la teoria khalduniana, retta nella sua stessa originalità e su un equilibrio proprio e autogeno delle sue diverse componenti, nell’anacronismo più superficiale.

La forza e plausibilità della sua teoria, infatti, non sta solo nelle singole intuizioni che la compongono, ma anche e soprattutto nel modo in cui queste sono tra loro collegate e poste a reggersi l’una con l’altra. Se nella sua insistenza sulla relatività ambientale delle caratteristiche caratteriali umane possono essere ritrovati elementi teorici propri del pensiero di Montesquieu, ad esempio, non per questo Ibn Khaldūn deve essere ridotto a “Montesquieu degli arabi”; e parimenti, se la sua analisi delle basi materiali dello sviluppo storico effettivamente richiama una visione marxiana della storia, le notevoli differenze di sfondo, di contesto culturale e sociale, e di prospettiva, tra le due tesi, decisamente escludono che si possa vedere in Ibn Khaldūn⁶ un materialista storico *ante litteram*. E questo, in entrambi i casi, va escluso non perché non vi siano intuizioni paragonabili a puntellare la sua tesi, ma perché questi stessi elementi sono in lui composti in una teoria, in una “sinfonia”, originale e propria, e non stiracchiabile e riducibile a quella di altri autori.

Proprio allo scopo, quindi, di non avallare una visione di tale autore schiacciata sulla sua visione di anticipatore di altri, si è deciso di evitare di impostare il presente lavoro sul piano comparativo, ma di privilegiare il commento critico – assieme ad una doverosa presentazione della sua teoria – lasciando per lo più al lettore, al di là di qualche riferimento isolato, il

⁵ Su questo insistono, in maniera categorica, non solo alcune delle frange più vociferanti dell’Islam (si veda, ad esempio, quella sorta di “nativismo” che sta alla base del progetto di “islamizzazione della conoscenza” [cfr. Syed Farid Alatas 2014: cap. 3]), ma anche molte voci occidentali.

⁶ Idea che traspare, ad esempio, dal lavoro di Lacoste.

piacere di scoprire personalmente i tanti punti di possibile analogia, simmetria e anticipazione che vengono illuminati dalla lettura di questo autore.

Ibn Khaldūn fu uno studioso arabo del XIV secolo, giudice malikita, al contempo religioso, e (dico volutamente “e”, e non “ma”) anche dotato di un apparato logico ferreo, e fu anche al tempo stesso (cosa che lui tiene a sottolineare) autenticamente e originalmente “ispirato” nel senso vero del termine⁷: nei cinque mesi di scrittura frenetica durante i quali il suo lavoro mastodontico fu realizzato nella solitudine di un ritiro nel deserto, senza disponibilità di biblioteche, il suo spirito fu sommerso – come scriverà egli stesso – dall’ispirazione irrefrenabile di un diluvio torrenziale di parole e di idee (Ibn Khaldūn [1980]1995: 142; 2002: 151).

E se, in un periodo molto vicino al suo, anche Dante⁸ ([1316]1988: canto XXIV, 52-54) (anch’egli autore, in esilio, di un capolavoro dall’architettura immensa) sottolineava l’importanza generativa dell’ispirazione per il suo lavoro, scrivendo, a mo’ di manifesto poetico, «*i’ mi son un che, quando Amor mi spira, noto, e a quel modo ch’e’ ditta dentro vo significando*», forse, allora, davvero le più grandi idee aleggiano e spirano “nell’aria”⁹.

Forse è proprio per la spiazzante modernità e originalità del suo pensiero, del resto, che Ibn Khaldūn è tuttora – benché oggetto di una nutritissima e internamente variegata galassia di dotti studi khalduniani¹⁰ – un pensatore integrato a fatica nei sillabi classici dei corsi sul pensiero sociologico e filosofico – generale e del diritto – occidentale/universale. Ma proprio per questo suo ancora attuale statuto di “grande escluso”, troppo spesso espunto come un lapsus dalla narrativa ufficiale attraverso la quale si dipana il flusso della storia del pensiero e della riflessione teorica sulla società e sulle sue forme di governo, Ibn Khaldūn va oggi ripreso, e considerato come un autore ancora da indagare, da interpellare, e col quale interloquire. Fino a che, infatti, le sue idee e le sue teorie non saranno pienamente integrate nel quadro generale del pensiero teorico su governo e società, resterà uno iato importante e irrisolto da colmare, e resteranno latenti importanti potenzialità teoriche da vagliare.

⁷ Sulla valenza dell’ispirazione che gli ha fatto scrivere il suo capolavoro, Ibn Khaldūn insiste molto, e non a caso: il valore aggiuntivo dato da questo elemento ispirazionale (o, in una lettura più laica, intuizionistico) risulterà più chiaro quando (cfr. *infra*, cap. IV, par. 4.1) verrà esposta la sua tesi sui diversi tipi di intelligenza. Lo stesso autore maghrebino, infatti, nella sua affascinante ricostruzione dello schema dei “tre mondi”, popolava il mondo intellettuale – appunto – di “idee”, raggiungibili da chi fosse in grado di portarsi alla loro altezza.

⁸ Del resto, i contatti tra il pensiero di Dante e il mondo islamico, stando alla ricostruzione di Miguel Asín Palacio ([1919]2014) dedicata all’escatologia islamica nella Divina Commedia, sono probabilmente ben più profondi.

⁹ Persino la storia della scienza e della tecnologia abbonda di casi di tecniche e scoperte “còlte” e intuitive, separatamente, da ricercatori diversi, in luoghi e tempi diversi.

¹⁰ Se una bibliografia del 1981 contava già più di 700 opere a lui dedicate (al-Azmeh 1981: 229-324), ad oggi la cifra andrà quantomeno raddoppiata.

A fronte dello spessore e della profondità inediti della sua teoria, della sua originalità e, assieme, della sua capacità anticipatrice, diventa dunque urgente provvedere a riconoscere a questo pensatore maghrebino il ruolo che egli senz'altro merita nel panorama sia della filosofia che della sociologia delle organizzazioni politiche (o dei suoi "precursori", ammesso che si voglia mantenere l'idea – tutt'altro che scontata, a questo punto – che la sociologia sia nata in Occidente nel XIX secolo), smentendo così la tendenza, diffusa anche se tacita, a pensare che la cultura araba sia, e debba continuare a restare, qualcosa di "altro" rispetto alla traiettoria tracciata dalla cultura "ufficiale", e appannaggio solo del sapere degli specialisti di studi "orientali". L'importanza del pensiero di Ibn Khaldūn dimostra invece¹¹ che dovrebbe essere possibile pensare ad un'unica linea di riflessione, al contempo occidentale e orientale, idealmente unificabile in una cordata unitaria.

Ma il presente studio, oltre che da un desiderio di riscattare il pensiero khalduniano da un troppo scarso riconoscimento che non rende giustizia al suo valore, è mosso anche dalla convinzione che la conoscenza di Ibn Khaldūn sia importante perché il suo pensiero ci può dare indicazioni particolarmente utili anche per noi, qui ed oggi – e questo per almeno due ordini di ragioni.

Innanzitutto, infatti, la sua opera teorica rappresenta un'importante e diretta espressione della cultura islamica – cultura che riveste per noi, specialmente oggi, un'importanza del tutto particolare, data l'urgenza del confronto che essa stimola – e può dunque dirci molto di questa, delle sue precipue dinamiche interne, dei suoi valori fondativi, delle sue specificità.

Soprattutto dagli anni Ottanta del secolo scorso, infatti, i cambiamenti demografici e culturali prodotti dall'immigrazione e dalle politiche multiculturali hanno determinato una progressiva islamizzazione della scena pubblica. Se questo fenomeno, dal punto di vista delle scienze sociali, è stato affrontato per lo più sul piano della sociologia delle migrazioni, o degli studi sull'Islam (per lo più politici, incentrati sulla minaccia e genesi dell'integralismo religioso, o antropologici), la "sociologia" di fondo – quella che fornisce gli apparati teorici e le chiavi di lettura di base con cui il mondo è studiato, è rimasta essenzialmente e prettamente occidentale. Se l'Islam, oggi, è oggetto di studio sociologico, dunque, esso lo è per lo più in una maniera ancora troppo impermeabile all'accoglimento delle *prospettive* intellettuali da esso sviluppate. Ma per comprendere a fondo l'Islam non basta farlo oggetto di studio, ma sarebbe auspicabile anche essere aperti a vagliare l'interpretazione del mondo offerta da una prospettiva nata in seno a tale cultura: anche per questo, la conoscenza del pensiero di un autore come Ibn Khaldūn si rivela particolarmente preziosa.

¹¹ Ne sono testimonianza i tanti studi che gli vengono attualmente dedicati, specialmente nei Paesi ove le sue traduzioni sono più accessibili – per esempio, in Francia.

Ma in secondo luogo, e soprattutto, la sua teoria ci concerne anche in un'ottica propositivo-diagnostica: la sua tesi, infatti, ci potrebbe anche aiutare a capire cosa stia succedendo oggi alla nostra civiltà, e a che punto essa si trovi ora nel corso della sua parabola di sviluppo. Infatti, il paradigma antico, ma straordinariamente attuale, da lui costruito, una volta consapevolmente (evitando ogni indebito anacronismo) decontestualizzato, separato e astratto dalla realtà maghrebina del XIV secolo nel quale è stato sviluppato, rivela una portata potenzialmente universale (o universalizzabile) che può schiudere, proprio per questo, la prospettiva di una sua possibile, feconda e rivelatrice applicabilità anche al contesto storico-politico attuale (cfr. Aubert 2016: 54) che vede impegnati, in un dialogo difficile, l'Occidente e proprio quel mondo islamico che a Ibn Khaldūn ha dato, quasi sette secoli fa, i natali.

Lo scopo dell'ultima parte del lavoro sarà dunque quello di capire, adottando un prisma filosofico-sociologico, in che modo lo studio dell'opera khalduniana potrà esserci utile per illuminare, in maniera inedita, la probabile traiettoria non solo assiologica, ma anche politica e storica che l'attuale configurazione multiculturale della nostra società sta imboccando, aiutandoci a capire e a inquadrare molto di ciò che sta succedendo oggi al nostro mondo, e forse a individuare in tempo – grazie ai suoi “*ibar*” ammaestranti presi dalla storia del passato – possibili spunti per una migliore gestione e cura dello stesso.

Ringraziamenti

Come si può immaginare, questo lavoro, nato da una sincera passione e ammirazione per un autore presentatomi dalla *serendipity* del caso (o del destino), si è anche rivelato singolarmente lungo e difficile, data l'evidente “intersezionalità” tra prospettive sociologiche, filosofiche, storiche, linguistiche e culturali che esso ha implicato. Tuttavia, tale complessità ha costituito per me senz'altro un grande arricchimento: ritengo infatti che dal confronto e dall'incrocio, di certo difficile ma affascinante, con ciò che è altro da sé, possano nascere i frutti più fecondi non solo in natura, ma anche all'interno di una stessa disciplina, e a maggior ragione nel pensiero, ove le discipline tra di loro possono permettersi di dialogare.

E ora, il compito più piacevole: quello di ringraziare tutti coloro che, durante questi anni, hanno sostenuto lo sviluppo di questo libro, da diverse prospettive e in riferimento a aspetti diversi di tale ricerca.

È un piacere poter ringraziare vivamente, per il loro sostegno a questo lavoro, in particolare coloro che, come Alberto Artosi, Franz Belvisi, René Foqué, Gustavo Gozzi, Alberto Jori, Claudio Luzzati, Enrico Pattaro, Valerio Pocar e Sandra Tugnoli, mi hanno fatto il grande dono di leggerne alcu-

ne parti, o comunque di discuterlo con me, nel corso della sua composizione, e di rendermi partecipe delle loro osservazioni e dei loro commenti, contribuendo fortemente a rendere questo libro migliore.

Un “grazie” speciale va a Roberta Denaro, che generosamente ha controllato buona parte del mio lavoro di traslitterazione delle parole arabe, e che mi ha dato importanti indicazioni in tal senso.

A me stessa, ovviamente, va la responsabilità di tutte le residue imperfezioni del lavoro.

Ringrazio molto, inoltre, Carla Faralli, per aver apprezzato il progetto di questo libro, e Vincenzo Ferrari, per averlo voluto inserire nella sua collana di Sociologia del diritto.

Molto importanti per la strutturazione del presente lavoro sono stati anche i consigli e le reazioni ricevuti da vari colleghi in occasione di tre convegni, durante i quali ho avuto l’opportunità di presentare alcune parti *in fieri* dell’opera: il convegno *SIFD* di Lecce del settembre 2016, ove ho beneficiato di stimolanti confronti soprattutto con Pio Marconi, Antonio Punzi, Simona Sagnotti e Franco Todescan; il convegno “*Sicily, al-Andalus and the Maghreb: Writing in Times of Turmoil*”, organizzato da Nicola Carpentieri alla Universitat Autònoma de Barcelona a maggio 2017, particolarmente prezioso per l’inquadramento del mio lavoro nel contesto culturale islamico medievale, che mi ha fatto il dono dell’attenzione specifica e dei commenti di importanti studiosi del settore come Giovanna Calasso, Nicola Carpentieri, Francesca Maria Corrao, Roberta Denaro, Nora S. Eggen, Jonas Elbousty, e di William Granara, che ringrazio molto; infine, lo stimolante convegno “*The Shape of Return*”, sulle concezioni cicliche della storia, tenutosi all’ICI – Berlin nel settembre 2017, organizzato da Francesco Giusti e Daniel Reeve, che ringrazio profondamente, assieme a tutti gli altri partecipanti, per i tanti e interessanti commenti ricevuti.

Un grazie va anche ai miei amici e colleghi del CIRSIFID: il privilegio di lavorare in una struttura che permette tra colleghi un incrocio informale continuo, produce, infatti, un valore aggiunto importante che – anche quando non si traduce in commenti *ad hoc* specifici e dettagliati – va comunque sempre, in sottofondo, a rafforzare la ricerca e a influire molto positivamente sulla creazione di un lavoro.

L’ultimo ringraziamento, e il più caro e grande, va a Edoardo, e ai nostri bambini, Emanuele e Elisa. Sullo sfondo di tutto questo libro, infatti, è senz’altro steso, khaldunianamente, il loro “colore”.

I. La riscoperta dell'opera khalduniana

1. Ibn Khaldūn e il suo tempo. Un “nomade” nello spazio e nel pensiero

Nato a Tunisi il 27 maggio 1332, Ibn Khaldūn (‘Abd-ar-Rahmān Abū Zayd ibn Muḥammad ibn Muḥammad Ibn Ḥaldūn al-Ḥaḍramī) fu non solo uno dei più importanti storici, ma anche uno dei massimi pensatori del mondo arabo di tutti i tempi. Al contempo uomo di pensiero e d’azione – politico, diplomatico, storico, letterato, poeta, studioso, insegnante di diritto e giudice malikita – egli può essere considerato, assieme a Avicenna (Ibn Sīnā) e Averroè (Ibn Rušd), uno dei teorici musulmani il cui pensiero ha più profondamente influenzato, compenetrandola, la cultura generale dell’Occidente.

Egli, infatti, grazie alla profondità del suo pensiero e alla pienezza e molteplicità delle sue esperienze dirette, non solo fu un attento e illuminato conoscitore del presente e del passato del proprio mondo, ma ebbe anche la capacità di uscire dalla logica specifica del suo tempo e spazio contingente, per inquadrarlo in uno schema più generale che gli permettesse di allargare lo sguardo e trascenderne i limiti, nella storia del passato e nella proiezione nel futuro, alla ricerca degli elementi costanti posti alla base del suo processo di continua trasformazione.

Conoscente del grande viaggiatore Ibn Baṭṭūṭa, anche Ibn Khaldūn, infatti, ha sperimentato gli orizzonti più ampi di chi, per destino familiare e personale, da sempre si è posto nei confronti del mondo con la curiosità e la voglia di conoscerlo e interpretarlo di un uomo in continuo movimento, in un viaggiare costantemente caratterizzato da una duplice dimensione: geografica e, al contempo, intellettuale.

La sua stessa famiglia, quella dei Banū Ḥaldūn, aveva già da generazioni lo spostamento e la consapevole instabilità nel suo destino¹. Di origine, come testimoniato dalla sua *nisba* (l’ultimo termine del suo nome), yemenita (il suo nome, “al-Ḥaḍramī”, indica la provenienza del suo antenato Khaldūn dall’Ḥaḍramawt, una regione costiera dello Yemen), essa si era

¹ Sulla storia della famiglia, cfr. al-Yaaqubi 2006.