

Ιμπν Χαλντούν (1332-1406): Ιστορικός λόγος και θεωρία της ιστορίας

Ο στοχασμός πάνω στην ιστορία, ο λόγος για την ιστορία ως αντικειμενική πραγματικότητα και ο λόγος για την ιστορία ως επιστήμη, η διαμόρφωση εν γένει ιστορικής συνείδησης αποτελεί, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, βασική προϋπόθεση για την ανάπτυξη κοινωνικής και πολιτικής συνείδησης, προϋπόθεση δηλαδή αυτογνωσίας του ανθρώπου ως κοινωνικής και πολιτικής οντότητας. Βεβαίως η διαμόρφωση της ιστορικής συνείδησης βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τις διαδικασίες κοινωνικής και πολιτικής εξέλιξης ή γενικότερα με την εξέλιξη του πολιτισμού, και γι' αυτό είναι η ίδια ιστορικό προϊόν. Η ιστορικότητα της συνείδησης και η εξέλιξη του πολιτισμού βρίσκονται σε διαλεκτική συνάφεια, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά κοινωνικές ολότητες. Διαφορετικά, η ανθρώπινη πράξη που παράγει πολιτισμό, που δημιουργεί την ιστορία, νοείται κυρίως ως συλλογική κοινωνική πράξη. Η ιστορία αναφέρεται κατά κύριο λόγο σε κοινωνικά σύνολα, σε ολότητες, και γι' αυτό οφείλει να γίνει νοητή ως η συλλογική πράξη των μαζών μέσα στο χρόνο.

Αν η παραπάνω θέση γίνει δεκτή, τότε μπορούμε να ισχυριστούμε πως ο μαρξικός στοχασμός για την ιστορία ή, διαφορετικά, η υλιστική αντίληψη της ιστορίας αποτελεί την πιο προωθημένη θεωρητική διατύπωση αναφορικά με την προσέγγιση της ιστορίας ως αντικειμενικής πραγματικότητας και ως γνώσης αυτής της πραγματικότητας. Η συμβολή της αντίληψης αυτής στην κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης και της διαμόρφωσης και εξέλιξης της ιστορικής συνείδησης είναι, κατά τη γνώμη μου, εξαιρετικής σπουδαιότητας. Συνοψίζει σε μια συνεκτική θεωρητική πρόταση το αίτημα για κοινωνική και πολιτική αλλαγή, για κοινωνική και πολιτική απελευθέρωση, και επιχειρεί να προσδιορίσει τα μέσα και τις διαδικασίες υπέρβασης των ταξικά διαμορφωμένων κοινωνιών, των δομών κοινωνικής ανισότητας και κυριαρχίας, των δομών εκμετάλλευσης και καταπίεσης, που αποτελούν παράγοντες κοινωνικής στασιμότητας και εμπόδια στην κοινωνική πρόοδο. Θα μπορούσε κανείς ακόμα και σήμερα να ισχυριστεί μαζί με τον Ζαν-Πωλ Σαρτρ πως «ο ιστορικός υλισμός αποτελεί τη μόνη αξιόλογη ερμηνεία της Ιστορίας» και πως το «υποτιθέμενο "ξεπέρασμα" του μαρξισμού» δεν σημαίνει στην πραγματικότητα παρά την επιστροφή στην προ-μαρξική σκέψη ή ενδεχομένως στην αποκάλυψη μιας σκέψης που δυνάμει εμπεριέχεται στο Μαρξισμό¹.

Ιστορία και παγκοσμιοποίηση

Μια αντίληψη για τον ιστορικό υλισμό και το μαρξισμό όπως η παραπάνω μπορεί να φανεί σε μερικούς εντελώς δογματική και οπωσδήποτε έξω από το πλαίσιο των μεταμορφώσεων θεωρήσεων του κοινωνικού και ιστορικού είναι που σήμερα τείνουν να εκφράζουν την κυρίαρχη αντίληψη². Όπως είναι γνωστό, κατά τη χρονική συγκυρία της αποδόμησης του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού και της «οριστικής» νίκης του υπαρκτού καπιταλισμού ο κυρίαρχος λόγος για την ιστορία εκφράστηκε ως η ιδέα για το «τέλος της ιστορίας»³. Η ιδέα αυτή, στη γλώσσα του Φράνσις Φουκουγιάμα, σημαίνει κατά κύριο λόγο πως η ιστορία, που θα μπορούσε ακόμα να γίνεται κατανοητή στο πλαίσιο των ιδεών του Διαφωτισμού και των αναλύσεων για την ιστορία των Χέγκελ και Μαρξ, εξάντλησε πλέον τις δυνατότητές της. Η τελική της απόληξη ήταν ο γενικευμένος καπιταλισμός και το πολιτικό σύστημα της φιλελεύθερης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας που, αν και όχι δομικά, εξέφρασε ιστορικά το κοινωνικοοικονομικό σύστημα που διαμορφώθηκε στη βάση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Βεβαίως, κατά τη γνώμη του ίδιου του Φουκουγιάμα, το τέλος της ιστορίας δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι η απόληξη αυτή της ιστορίας θα είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος που θα μπορούσε να πετύχει η ανθρώπινη προσπάθεια. Στην πραγματικότητα πρόκειται για μια θλιβερή, ζοφερή, κατάσταση στην οποία θα βρεθεί η ανθρωπότητα, μια κατάσταση προσανατολισμένη σ' ένα χυδαίο υλιστικό καταναλωτισμό, όπου θα απουσιάζουν τα υψηλά ιδανικά που νοσηματοδοτούν την ανθρώπινη ζωή: ανώτερες ηθικές αξίες, τέχνη και φιλοσοφία⁴.

Η ζοφερή αυτή μετα-ιστορική κατάσταση που σκιαγραφεί ο Φουκουγιάμα δεν τον εμπόδισε ωστόσο, όπως δεν εμπόδισε και όσους συμμερίζονταν τις απόψεις του, από το να θριαμβολογεί για την «οριστική» νίκη του καπιταλισμού έναντι των συστημικών αντιπάλων του, ιδιαίτερα του ιστορικού κομμουνισμού. Ο καπιταλισμός μπορεί να θεωρηθεί πλέον ως το σύστημα που ανταποκρίνεται στην ανθρώπινη φύση και που μπορεί να δημιουργήσει ακόμα και τις προϋποθέσεις για την υπέρβαση της κοινωνικής ανισότητας. Ο ιμπεριαλισμός είναι ένα κατάλοιπο του παρελθόντος και τα προβλήματα του μη ανεπτυγμένου κόσμου δεν οφείλονται στην αποικιοκρατία και στις ιμπεριαλιστικές επεμβάσεις, που είχαν ως συνέπεια την υπερεκμετάλλευση και την οικονομική στασιμότητα των χωρών του λεγόμενου τρίτου κόσμου, αλλά σε άλλες αιτίες⁵. Η θριαμβολογία αυτή, που όπως είναι γνωστό συνοδεύτηκε από επικήδεις για το θάνατο του μαρξισμού και του κομμουνισμού, είχε ως συνέπεια ένα είδος απαξίωσης των σοσιαλιστικών ιδεών και της κοινωνικής κριτικής εν γένει από αρκετούς διανοούμενους της Αριστεράς⁶. Ορισμένοι απ' αυτούς, οι οποίοι δεν θέλησαν να εγκαταλείψουν εντελώς τη συμπάθειά τους για τις αριστερές ιδέες ή το ριζοσπαστικό τους παρελθόν, προτίμησαν τη μέθοδο επαναδιατύπωσης των αιτημάτων του αριστερού κινήματος μέσω μιας θεωρητικής επεξεργασίας της αριστερής προβληματικής και του μαρξικού λόγου⁷.

Χαρακτηριστική προς αυτή την κατεύθυνση είναι η περίπτωση του Ζακ Ντεριντά. Ο Ντεριντά, στις παρυφές της Αριστεράς, ευαισθητοποιημένος κοινωνικά και πολιτικά, επιχειρεί να ξαναδιαβάσει τον Μαρξ ανεξάρτητα από τη δογματική παράδοση των φιλοσοφικών κομμουνιστικών κομμάτων. Θέλησε, όπως ισχυρίζεται, να κρατήσει το απελευθερω-

τικό πνεύμα του μαρξισμού, τη μαρξική κοινωνική κριτική. Ο Ντεριντά, στο γνήσιο πνεύμα της αποδόμησης, υποβάλλει σε ριζική κριτική το μαρξισμό ως οντολογία ή μεταφυσική, δηλαδή ως διαλεκτικό υλισμό και ως ιστορικό υλισμό, και με τον τρόπο αυτόν οδηγείται στην απόρριψή του, κρατάει όμως το πνεύμα της μαρξικής κριτικής. Απορρίπτει τη μαρξική έννοια της εργασίας, της τάξης και του τρόπου παραγωγής, τις στρατηγικές επιλογές του διεθνούς εργατικού κινήματος και την έννοια της ταξικής πάλης. Κρατάει όμως την ιδέα της κοινωνικής απελευθέρωσης και του φορέα της. Την κοινωνική απελευθέρωση την αναθέτει, όχι βέβαια στην εργατική τάξη και το κόμμα της, αλλά στη «Νέα Διεθνή των Διανοούμενων» η οποία κατά έναν ιδιόμορφο τρόπο συνδέεται με το μεσσιανισμό και το απόλυτο⁸.

Ο Ντεριντά προσεγγίζει τη μαρξική σκέψη μέσα στο πλαίσιο της προβληματικής του μεταμοντερνισμού και της αποδόμησης, και προσπαθεί να κρατήσει απ' αυτή ό,τι θεωρεί ως βιώσιμο. Ακόμα και ο «ιστορικός υλισμός» θα μπορούσε, κατά τη γνώμη του, να επιβιώσει κατά κάποιον τρόπο, αν συνδεόταν με το στοιχείο του μεσσιανισμού. Αλλά ο Ντεριντά βρίσκεται στις παρυφές του αριστερού κινήματος και της μαρξικής προβληματικής, ιδιαίτερα αυτής που συνδέθηκε με τον ιστορικό κομμουνισμό. Διαφορετική είναι όμως η περίπτωση του Ιταλού φιλοσόφου Αντόνιο Νέγκρι. Ο Νέγκρι βρίσκεται στον πυρήνα της ριζοσπαστικής αριστεράς, στους «Αυτονομιστές», που μπορούν, χωρίς τις δεσμεύσεις του σταλινικού δογματισμού στη θεωρία και την πράξη, να ασκούν ριζική κριτική τόσο στο κοινωνικοπολιτικό κατεστημένο όσο και στη μαρξιστική θεωρητική παράδοση, ιδιαίτερα στην υλιστική αντίληψη της ιστορίας και στην πρακτική του αριστερού επαναστατικού κινήματος. Όπως είναι γνωστό, η τελευταία αποτύπωση των σκέψεων του Νέγκρι, στο κείμενο που υπογράφει μαζί με τον Μάικλ Χαρντ, στην *Αυτοκρατορία*, έχει θεωρηθεί ως μια τομή στη μαρξιστική παράδοση. Πρόκειται, όπως ισχυρίζονται ορισμένοι, για ένα κείμενο που θα έγραφε ο Μαρξ ως απάντηση στα προβλήματα και τους θεωρητικούς προβληματισμούς της εποχής μας. Οι Χαρντ και Νέγκρι παίρνουν τη σκυτάλη από τον Μαρξ για να υποβάλλουν σε κριτική το κοινωνικό είναι της εποχής μας, για να γράψουν το νέο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*!⁹.

Δεν είναι εδώ η θέση για μια κριτική ανάγνωση της *Αυτοκρατορίας* και αποτίμηση της όποιας συμβολής της στην κριτική του παρόντος και στην ανάπτυξη της μαρξιστικής θεωρίας για την ιστορία. Είναι ωστόσο αναγκαίο να αναφερθούμε σε ορισμένες απόψεις των Χαρντ και Νέγκρι που αφορούν κρίσιμα ζητήματα της εποχής μας και κατά κάποιον τρόπο συνδέονται και με τη θεματική της παρούσας μελέτης. Το κύριο ζήτημα που τίθεται στην *Αυτοκρατορία* είναι χωρίς αμφιβολία το ζήτημα του ιμπεριαλισμού στις συνθήκες της παγκόσμιας επέκτασης του κεφαλαίου. Η επέκταση αυτή, η λεγόμενη παγκοσμιοποίηση, αφορά τις ανεπτυγμένες χώρες της Δύσης, ακριβέστερα όμως την ηγεμονική υπερδύναμη που αποτελεί όχι μόνον τον τόπο αλλά και το βασικό φορέα της ιμπεριαλιστικής επέκτασης. Οι Νέγκρι και Χαρντ αναπτύσσουν μια άποψη για τον ιμπεριαλισμό που, κατά τη γνώμη μου, είναι εξαιρετικά προβληματική¹⁰.

Υποστηρίζουν πως βρισκόμαστε σε μια νέα εποχή, στον κόσμο της μετα-νεωτερικότητας, όπου οι παλιές δομές κυριαρχίας έχουν πλέον παραχιάσει και όπου η κυριαρχία έχει μετασηματοδοτεί σε υπερεθνική, παγκόσμια κυριαρχία. Πρόκειται για ένα πολιτικό σύστημα χωρίς κέντρο και εδαφικά όρια. Από την άποψη αυτή είναι λάθος να θεωρούμε ότι η «Αυτοκρατορία» συγκροτείται στον πυρήνα της από τις ΗΠΑ και τους συμμάχους τους στη Δύση

και ότι οι χώρες αυτές μπορούν σήμερα να αποτελέσουν το κέντρο ενός ιμπεριαλιστικού προγράμματος. Κατά συνέπεια, η παγκόσμια αυτοκρατορία ή ο μεταμοντέρνος καπιταλισμός διαφέρει εντελώς από τον κλασικό ιμπεριαλισμό. Η αυτοκρατορική κυριαρχία, όπως την αντιλαμβάνονται οι Χαρντ και Νέγκρι, δεν αποβλέπει στην ενσωμάτωση, πολιτική και εδαφική, εξαρτημένων χωρών και λαών, όπως συνέβαινε με τον κλασικό ιμπεριαλισμό. Η παγκόσμια κυριαρχία ασκείται μέσα από θεσμούς που εξασφαλίζουν την παγκόσμια τάξη, μια «σταθερή και παγκόσμια» ειρήνη, προϋπόθεση για την κανονική λειτουργία της οικονομίας της αγοράς. Η αυτοκρατορία, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, παίρνει τη μορφή ενός ορθολογικού αιτήματος –σχεδόν μιας μεταφυσικής υπόστασης– και γι' αυτό «η σημερινή ιμπεριαλιστική ιδεολογία και πρακτική της κυβέρνησης του Μπους» βρίσκεται, κατά τη γνώμη τους, σε αντίθεση με την πολιτική πρακτική των άλλων καπιταλιστικών δυνάμεων που εργάζονται για την προώθηση της αυτοκρατορίας ως λογικής αναγκαιότητας. Πρόκειται για ένα είδος παρέκκλισης που έχει ως αρνητικό επακόλουθο τον αντιαμερικανισμό που, καθώς υποστηρίζουν, είναι σήμερα μια αδύναμη και συγκεχυμένη στάση¹¹.

Ως σχόλιο στη θέση των Χαρντ και Νέγκρι θα μπορούσε κανείς να κάνει λόγο για την ειρωνεία της ιστορίας ή την ειρωνεία της αμερικανικής πολιτικής. Το σίγουρο όμως είναι πως η ανάγνωσή τους του ιμπεριαλισμού είναι αδύναμη και συγκεχυμένη. Ο Ιστβάν Μέτζαρος το επισημαίνει. Αναφερόμενος στην ιδέα ενός «ιμπεριαλισμού χωρίς εδαφικά όρια», που υποτίθεται πως δεν συνεπάγεται τη στρατιωτική κατοχή άλλων χωρών, κάνει λόγο για «ψευδαισθήσεις του συρμού». Ο Μέτζαρος, στο βιβλίο του *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, υποστηρίζει την άποψη ότι αυτό που συμβαίνει σήμερα είναι πως ο ιμπεριαλισμός έχει περάσει σε μια καινούργια φάση, τη φάση του «παγκόσμιου ηγεμονικού ιμπεριαλισμού». Η νέα αυτή φάση στην πραγματικότητα συνδέεται με τον αμερικάνικο ιμπεριαλισμό, που, κατά τη γνώμη του, δυνάμει συνιστά «την πλέον καταστροφική του φάση»¹².

Σήμερα, για παράδειγμα, η ιδεολογία που κάνει λόγο για τη «σύγκρουση των πολιτισμών» και τον «άξονα του κακού» δεν εξαντλείται σε μια ρητορική προπαγάνδα¹³. Ο νέος ιμπεριαλισμός εκφράζεται συγκεκριμένα με στρατιωτικές επεμβάσεις, με χρήση προωθημένης τεχνολογίας, ακόμα και με όπλα μαζικής καταστροφής. Εκφράζεται με κατοχή ξένων εδαφών και την πρακτική της λεηλασίας των πλουτοπαραγωγικών πηγών των λαών. Η επέμβαση, ιδιαίτερα, στο Ιράκ και οι συνέπειές της επιβεβαιώνουν αυτή τη θέση. Η ειρωνεία της ιστορίας και της αμερικάνικης πολιτικής, για την οποία κάναμε λόγο, εκδηλώθηκε με κραυγαλέο τρόπο στην προπαγάνδα της επέμβασης. Θέλησαν να κάνουν εξαγωγή της φιλελεύθερης δημοκρατίας στον αραβικό-ισλαμικό κόσμο, να «απελευθερώσουν» το λαό του Ιράκ από την τυραννία, ίσως και να μεταφέρουν ως νεοαποικιοκράτες και σταυροφόροι οριενταλιστές τον πολιτισμό της Δύσης στη «βάρβαρη» Ανατολή¹⁴. Αλλά το θεάρεστο αυτό έργο τους, που το προωθούν με ιεραποστολικό ζήλο και φανατισμό, συνοδεύεται με την κατάκτηση και την κατοχή μιας ανεξάρτητης χώρας, με την καταστροφή ενός λαού και του πολιτισμού του. Ζωές αφανίζονται, μουσεία λεηλατούνται, βιβλιοθήκες καίγονται, υποδομές καταστρέφονται και η χώρα ωστόσο ανοικοδομείται σε συνθήκες αποικιοκρατικής κατοχής και με «πλήρη σεβασμό» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οργονελικές συνθήκες, θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς, όπου ο «πολιτισμένος» Δυτικός κόσμος καταστρέφει μια από τις πηγές του πολιτισμού στο όνομα μιας παγκόσμιας κυριαρχίας¹⁵.

Μιλώντας για τις πηγές του πολιτισμού, θα πρέπει να τονίσουμε πως ο άνθρωπος, όντας ως προς τη φύση του δημιουργικό ον, δημιουργεί, στις ιδιαίτερες κάθε φορά συνθήκες, πολιτισμό. Οι λαοί βεβαίως εκφράζονται με διαφορετικές μορφές πολιτισμού μέσα στο χρόνο και την ιστορία. Η δυναμική της εξέλιξης των διαφόρων μορφών πολιτισμού και οι εξαιρετικά πολύπλοκες αλληλεπιδράσεις τους συνιστούν την πρόοδο του πολιτισμού. Σε μια διαλεκτική, συνεπώς, αντίληψη για την εξέλιξη του πολιτισμού και των διαφόρων μορφών έκφρασής του, δεν μπορεί να γίνει δεκτή η άποψη που απομονώνει, ιεραρχεί και αντιπαράθετει τις διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις. Η άποψη αυτή κατά καιρούς εκφράζεται με έναν ακραίο συντηρητισμό που δικαιολογεί ανορθολογικές και γι' αυτό ριζικά καταστροφικές πολιτικές. Οι θεωρίες του Όσβαλντ Σπένγκλερ και του Σάμιουελ Χάντιγκτον για τον πολιτισμό είναι χαρακτηριστικά παραδείγματα. Αρχεί να θυμίσει κανείς πως *Η Παρακμή της Δύσης*, ένα από τα βασικά κείμενα της γερμανικής δεξιάς στο μεσοπόλεμο, προετοίμασε ιδεολογικά την άνοδο του Ναζισμού και το κείμενο του Χάντιγκτον «Η σύγκρουση των πολιτισμών», ουσιαστικά λειτούργησε ως προάγγελος της πολιτικής στρατηγικής Μπους για τους προληπτικούς πολέμους κατά της τρομοκρατίας και του «Άξονα του Κακού»¹⁶. Οι δραματικές πολιτισμικές συνέπειες της ιμπεριαλιστικής επέμβασης στο Ιράκ και γενικότερα στον αραβικό κόσμο θέτουν επιτακτικά το αίτημα της επανεκτίμησης της σχέσης μας με τον αραβικό-ισλαμικό πολιτισμό. Βεβαίως δεν προτίθεται εδώ να συζητήσω ένα τόσο ευρύ και πολυσύνθετο θέμα. Ωστόσο, και στο πλαίσιο αυτής της μελέτης, πρέπει να αναφερθούμε σε ορισμένα δεδομένα.

Αραβικός-ισλαμικός πολιτισμός και ιστορία

Όπως είναι γνωστό, σε αντίθεση με την αποικιοκρατική-ιμπεριαλιστική ιδεολογία του οριενταλισμού και τη συναφή ιδεολογία του ευρωκεντρισμού¹⁷, σε αντίθεση με την ιδεολογία των χριστιανών φονταμενταλιστών, ο αραβικός-ισλαμικός πολιτισμός δεν συνδέεται αναγκαστικά με τη μισαλλοδοξία και το θρησκευτικό σκοταδισμό. Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηριχθεί κανείς την άποψη πως ο αραβικός-ισλαμικός πολιτισμός αναπτύχθηκε σε αντίθεση προς το θρησκευτικό συντηρητισμό και ανορθολογισμό. Το εξαιρετικά ενδιαφέρον στοιχείο που θα έπρεπε να υπογραμμιστεί εδώ είναι το γεγονός ότι ο πολιτισμός αυτός διαμορφώνεται ως ένα βαθμό και σε συνάρτηση με την αρχαία ελληνική επιστημονική και φιλοσοφική σκέψη. Στον πυρήνα των θεολογικών και φιλοσοφικών συζητήσεων μέσα στο Ισλάμ, αλλά και των επιστημονικών ενδιαφερόντων που διαμόρφωσαν τον πολιτισμό αυτόν, βρίσκονται τα σχήματα σκέψης αλλά και οι ιδεολογικές αντιθέσεις του αρχαίου ελληνικού κόσμου¹⁸.

Το ρεύμα σκέψης που επικρατεί στον πολιτισμό αυτόν και ορίζει αυτό που ονομάστηκε «χρυσός αιώνας» του μουσουλμανικού κόσμου ή «αραβική Αναγέννηση» και «ισλαμικός διαφωτισμός» είναι η ορθολογική σκέψη στη φιλοσοφία και την επιστήμη¹⁹. Το ρεύμα αυτό ακολουθεί τη γραμμή από τους αλ-Κίντι και αλ-Φαράμπι [ένατος και δέκατος αιώνας] στον Αβικέννα (Ιμπν Σίνα) και στον Αβερρόη (Ιμπν Ρουσντ) [ενδέκατος και δωδέκατος αιώνας] και βρίσκει την απόληξή του στον μεγάλο άραβα ιστορικό, κοινωνιολόγο και φιλό-

σοφο της ιστορίας Ιμπν Χαλντούν [δέκατος τέταρτος αιώνας]. Στην περίοδο του αραβικού-ισλαμικού φιλοσοφικού ορθολογισμού, ιδιαίτερα κατά το χρυσό αιώνα των Αββασιδών Χαρούν αλ-Ρασίντ και αλ-Μαμούν, η Βαγδάτη μετατρέπεται σε πνευματικό κέντρο του αραβικού κόσμου, σε κέντρο μελέτης της ελληνικής φιλοσοφίας και μετάφρασης της ελληνικής γραμματείας στην αραβική γλώσσα. Η Βαγδάτη μετατρέπεται σε κέντρο μιας πραγματικής πνευματικής αναγέννησης, σε σημαντικό κέντρο πολιτισμού. Εξάλλου, όπως είναι γνωστό, ένα από τα κανάλια μέσα από τα οποία η Μεσαιωνική Δύση έρχεται σε ουσιαστική επαφή με την αρχαία ελληνική σκέψη είναι ο αραβικός πολιτισμός. Είναι ακόμα ενδιαφέρον να τονιστεί ότι οι ευρωπαίοι οριενταλιστές του δέκατου ένατου αιώνα ανακαλύπτουν σ' αυτήν ακριβώς την παράδοση τον ενδιάμεσο κρίκο στην εξέλιξη της ιστορικής σκέψης από τον Θουκυδίδη στον Βίκο και τον αιώνα του ευρωπαϊκού διαφωτισμού²⁰.

Πρόκειται για την ανακάλυψη του έργου του Ιμπν Χαλντούν *Παγκόσμια Ιστορία* [*Κι-τάμπ-αλ-Ιμπάρ*] και ιδιαίτερα των *Προλεγομένων* [*αλ-Μουκάντ-ντιμα*], όπου ο Τυνήσιος ιστορικός και φιλόσοφος αναπτύσσει τους στοχασμούς του για την ιστορία και την επιστημονική ιστοριογραφία. Στο έργο του αυτό ο Ιμπν Χαλντούν, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, όχι μόνον υποβάλλει σε αυστηρή κριτική την παραδοσιακή πρακτική της ιστοριογραφίας αλλά και αναπτύσσει μια συγκροτημένη άποψη για τη μεθοδολογία της ιστορίας ως επιστήμης. Μέσα από την κριτική αυτή είναι σε θέση να προτείνει μια, όπως λέγει, «εντελώς νέα επιστήμη», την επιστήμη του πολιτισμού. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο Ιμπν Χαλντούν διατυπώνει μια συνεκτική θεωρία για την ιστορία που παραπέμπει όχι μόνον στον ευρωπαϊκό διαφωτισμό αλλά ακόμα και στους Χέγκελ και Μαξ²¹.

Το πρωτότυπο αραβικό κείμενο των *Προλεγομένων* του Ιμπν Χαλντούν εκδόθηκε για πρώτη φορά στο Παρίσι στα 1858 από τον E. Quatremère σε τρεις τόμους, και στη συνέχεια μεταφράστηκε από τον W.M. de Slane με τον τίτλο *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun* (1863 κ.ε.). Το όλο εγχείρημα πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του αποικιοκρατικού ενδιαφέροντος των Γάλλων για την Αλγερία και αποτέλεσε συνέχεια του προγράμματος για την «επιστημονική εξερεύνηση της Αλγερίας» (*Exploration Scientifique de l'Algérie*)²². Το έργο αυτό, ανεξάρτητα από την ιδεολογική του χρήση και κατάχρηση από τους Γάλλους και τους Ευρωπαίους αποικιοκράτες οριενταλιστές, θεωρήθηκε γενικά ως ένα από τα πιο σημαντικά κείμενα του μεσαιωνικού αραβικού πολιτισμού. Καθώς το θέτει ο Άγγλος ιστορικός Άρνολντ Τούνμπη, ο Ιμπν Χαλντούν στα *Προλεγόμενά* του στην *Παγκόσμια Ιστορία* «συνέλαβε και διατύπωσε μια φιλοσοφία της ιστορίας η οποία είναι αναμφίβολα το σημαντικότερο έργο του είδους του που ποτέ παρήγαγε ανθρώπινη διάνοια σε οποιονδήποτε τόπο». Εξάλλου, ο Πολωνός φιλόσοφος Τζέρετσου Τοπόλσκι χαρακτηρίζει τα *Προλεγόμενα* ως ένα έργο που άνοιξε νέους ορίζοντες και θεωρεί πως η κοινωνιολογική προσέγγιση της ιστορίας από τον άραβα φιλόσοφο παραπέμπει σαφώς στο διαφωτισμό και τη νεότερη αντίληψη της ιστοριογραφίας. Στην ίδια κατεύθυνση, ο Υβ Λακόστ, συγγραφέας μιας εξαιρετικά ενδιαφέρουσας μελέτης για τον Τυνήσιο φιλόσοφο και ιστορικό, επισημαίνει πως «τα *Προλεγόμενα* αποτελούν ορόσημο για την εμφάνιση της σύγχρονης σκέψης και τη γέννηση της επιστήμης της ιστορίας». Από τη δική του μεριά, εξάλλου, ο Άλεξ Καλλίνικος χαρακτηρίζει τα *Προλεγόμενα* ως «το αριστούργημα της μεσαιωνικής σκέψης», που ουσιαστικά εκφράζει το ίδιο είδος πνευματικής δραστηριότητας με αυτό των σύγχρονων θεωρητι-

κών. Αυτό το είδος πνευματικής δραστηριότητας εγκαινιάστηκε από τους αρχαίους Έλληνες στοχαστές και συμβαίνει να επικαθορίζει τόσο τη σκέψη του Ιμπν Χαλντούν όσο και τη νεότερη σκέψη. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο οι νεότεροι αναγνώστες βρίσκουν τις απόψεις του οικείες και δεν δυσκολεύονται να ανοίξουν διάλογο μαζί του. Σε κάθε περίπτωση τα *Προλεγόμενα* μπορούν να θεωρηθούν ως μία από τις πρώτες συστηματικές προσπάθειες διερεύνησης της φύσης της ιστορικής γνώσης και κατανόησης του γίνεσθαι της ιστορίας²³.

Ο Ιμπν Χαλντούν, γόνος επιφανούς οικογένειας πολιτικών και διανοουμένων της Μαυριτανικής Ισπανίας, αρχικά έλαβε επαρκή εκπαίδευση στο πλαίσιο της ισλαμικής παράδοσης [*Κοράνι*, *Παραδόσεις (Χαντίθ)* και *Νομικά*] και της αραβικής λογοτεχνίας. Αργότερα έδειξε ενδιαφέρον για τις φιλοσοφικές σπουδές και γι' αυτό στράφηκε προς τον σημαντικό φιλόσοφο και σχολιαστή των έργων του Αβικέννα και του Αβερρόη, αλλά και των αλ-Φαράμπι και αλ-Ράζι, αλ-Αμπίλι, κοντά στον οποίο εκπαιδεύτηκε στη φιλοσοφία για τρία χρόνια²⁴. Η επίδραση του αλ-Αμπίλι στον νεαρό Ιμπν Χαλντούν ήταν τόσο ισχυρή που όχι μόνον τον οδήγησε σε ικανοποιητική αφομοίωση της ελληνο-αραβικής ρασιοναλιστικής φιλοσοφικής παράδοσης αλλά και παρείχε τις αναγκαίες αντιστάσεις στον Τυνήσιο φιλόσοφο και ιστορικό για να αντιμετωπίσει το θρησκευτικό ρασιοναλισμό και την έλλειψη ανεκτικότητας έναντι της ελεύθερης σκέψης, καθώς και την ανεξάρτητη από τη θρησκεία προσέγγιση του πραγματικού, ιδιαίτερα του κοινωνικού είναι²⁵. Αλλά ο Ιμπν Χαλντούν ως νεαρός αριστοκράτης θα πάρει μέρος στην ενεργό πολιτική, οι διακυμάνσεις της οποίας σε μεγάλο βαθμό θα καθορίσουν και την περιπέτεια της δικής του ζωής.

Η κοινωνική και πολιτική κατάσταση στο Μάγρεμπ του δεύτερου μισού του δέκατου τέταρτου αιώνα είναι εξαιρετικά ρευστή. Ουσιαστικά, πρόκειται για μια κοινωνία που βρίσκεται σε παρακμή λόγω της οικονομικής της στασιμότητας και των κοινωνικών αδιεξόδων που συνδέονται με την κοινωνική διαστρωμάτωση και τις συνεχείς κοινωνικές και πολιτικές συγκρούσεις. Πρόκειται ακόμα για μια κοινωνία που λόγω των στοιχείων που τη συγκροτούν είναι μια κοινωνία χωρίς συνοχή και δυνατότητα συνολικής υπέρβασης της στασιμότητας, ας πούμε, προς την κατεύθυνση της καπιταλιστικής οργάνωσης της παραγωγής. Οι κοινωνικές δομές στην περιοχή του Μάγρεμπ δεν εκφράζουν ένα ορισμένο τρόπο παραγωγής που κυριαρχεί και ενδεχομένως υποτάσσει διαφορετικά ως προς τη φύση του στοιχεία. Ούτε αναπτύσσεται σ' αυτές μια κυρίαρχη τάση που ενδεχομένως θα μπορούσε να οδηγήσει σε μετασχηματισμό τους προς ένα καινούργιο τρόπο παραγωγής και έναν καινούργιο κοινωνικό σχηματισμό. Στο Μάγρεμπ την περίοδο αυτή συνυπάρχουν δουλοκτητικά και φεουδαρχικά στοιχεία, αλλά και στοιχεία «ασιατικού» τρόπου παραγωγής. Αυστηρά μιλώντας, η κοινωνία για την οποία γίνεται λόγος είναι και δεν είναι μια ταξική κοινωνία. Οι πολιτικές δομές δεν είναι αντίστοιχες μ' αυτές του Δυτικού Μεσαίωνα και η αδυναμία ουσιαστικής άσκησης της εξουσίας από τις επικρατούσες κάθε φορά κοινωνικές ελίτ δεν αφήνει αρκετά περιθώρια για τη διαμόρφωση εκείνων των κοινωνικών δυνάμεων που θα λειτουργούσαν ως φορέας ουσιαστικής κοινωνικής και πολιτικής μεταβολής. Ο Λακόστ κάνει λόγο για «δομική κρίση» που κατά κάποιον τρόπο δημιουργήσε τις συνθήκες υπανάπτυξης ή κατέστησε δυνατή την αποικιοκρατική κατάκτηση της Βόρειας Αφρικής. Κάνει λόγο για μια ιδιόμορφη πολιτική δομή που, ακολουθώντας τους Μόργκαν και Ένγκελς, ονομάζει «στρατιωτική δημοκρατία»²⁶.

Η συμμετοχή του στην ενεργό πολιτική, οι περιπέτειες στις οποίες εμπλέκεται και η αποτυχία του να επηρεάσει ουσιαστικά τις πολιτικές εξελίξεις αναγκάζουν τον Ιμπν Χαλντούν να αποσυρθεί στο κάστρο της Σαλάμα στην επαρχία του Οράν (Αλγερία), όπου ανάμεσα στα 1377-82 θα γράψει το πρώτο μέρος του ευρύτερου ιστορικού του έργου, τα *Προλεγόμενα*, αλλά και το μεγαλύτερο τμήμα του δεύτερου μέρους που αναφέρεται στην ιστορία των Βερβέρων, το οποίο ολοκλήρωσε λίγο αργότερα στην Τύνιδα. Στην πραγματικότητα, ο Ιμπν Χαλντούν στρέφεται από την πολιτική στην ιστορία, για να μελετήσει τους λόγους της κοινωνικής και πολιτικής παρακμής και να κατανοήσει τις αιτίες που επηρεάζουν την πολιτική πράξη και εξηγούν τα ιστορικά συμβάντα. Ενδιαφέρεται να συλλάβει με το λόγο τα ιστορικά συμβάντα που φαίνεται να έχουν χαοτική μορφή και να μην υποτάσσονται, κατ' αρχήν, στην ορθολογική κατανόηση²⁷.

Κριτική της παραδοσιακής ιστοριογραφίας

Το αντικείμενο της ιστορίας ως επιστήμης θα μπορούσε να οριστεί ως η αντικειμενική γνώση των συμβάντων του παρελθόντος. Η ιστορική σκέψη συνεπάγεται την αντικειμενική γνώση των συμβάντων και την ερμηνεία τους στις διάφορες συνάφειές τους. Κατά κάποιον τρόπο η ιστορική σκέψη αποβλέπει στην ορθολογική ανασυγκρότηση του παρελθόντος, στην εκλογίκευσή του. Εξάλλου, η ιστορική σκέψη προϋποθέτει έναν ορισμένο βαθμό αυτογνωσίας του ανθρώπου, καθώς και έναν υψηλό βαθμό ευθύνης στη σχέση του με το παρελθόν. Η ίδια η αποτύπωση της ιστορικής σκέψης στην ιστοριογραφία αλλά και στη φιλοσοφική σκέψη γενικότερα δείχνει πως είναι προϊόν μιας μακράς διαδικασίας μέσα στο χρόνο. Βεβαίως μορφές ιστορικού ενδιαφέροντος βρίσκει κανείς στις απαρχές του πολιτισμού, ωστόσο ιστορική σκέψη, αυστηρά μιλώντας, βρίσκουμε μόνον στην Αρχαία Ελλάδα και στους μεσαιωνικούς μουσουλμανικούς πολιτισμούς. Διαφορετικά, η ανάπτυξη της ιστορικής σκέψης προϋποθέτει ένα ορισμένο επίπεδο ανάπτυξης του πολιτισμού²⁸.

Στην αρχαιότητα η ιστορική σκέψη αποτυπώνεται στην πλέον ανεπτυγμένη της μορφή στο έργο του Θουκυδίδη. Το έργο του Θουκυδίδη αποτελεί, κατά τον Λακόστ, σταθμό στην ανάπτυξη της ανθρώπινης σκέψης. Αποτελεί την πρώτη συνειδητή προσπάθεια για την κατανόηση των ανθρώπινων πράξεων. Αναζητεί τις αιτίες που εξηγούν τα ιστορικά γεγονότα και τις αιτίες τις αναζητεί στην εμπρόθετη ανθρώπινη πράξη. Τα ιστορικά γεγονότα δεν είναι τυχαία συμβάντα ούτε προϊόν της παρέμβασης των θεών, μάλλον είναι το αποτέλεσμα της σκόπιμης δράσης των ανθρώπων, και η κατανόησή τους προϋποθέτει αναφορά στην ανθρώπινη φύση. Ο άνθρωπος, στην αντίληψη του Θουκυδίδη, έχει την τάση προς το κακό και η βούληση για εξουσία και επιβολή είναι χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης. Ο Πελοποννησιακός Πόλεμος μπορεί, κατά κάποιον τρόπο, να εξηγηθεί με αναφορά στην ανθρώπινη φύση και στη βούληση για δύναμη. Ωστόσο, τόσο στο Θουκυδίδη όσο και αργότερα στον Πολύβιο μπορεί κανείς να διακρίνει ένα ενδιαφέρον και μια τάση αναζήτησης γενικότερων αιτιών που εξηγούν την ιστορική εξέλιξη. Στον Θουκυδίδη και στις αναλύσεις του στην «Αρχαιολογία» γίνεται αναφορά σε οικονομικούς, κοινωνικούς και πολιτισμικούς όρους που εξηγούν γενικά τον Πελοποννησιακό πόλεμο. Η αναφορά όμως αυτή είναι

σχηματική και δεν αξιοποιείται συγκεκριμένα στον αιτιώδη καθορισμό των ιστορικών συμβάντων²⁹.

Οπωσδήποτε η ιστοριογραφία στην αρχαιότητα αλλά και στο μεσαιωνικό ισλαμικό πολιτισμό γίνεται αντιληπτή ουσιαστικά ως ιστορία γεγονότων, ως μια μορφή τέχνης, ως μια ιδιαίτερη μορφή αφήγησης που αποβλέπει στην ανασυγκρότηση των σημαντικών γεγονότων και συμβάντων του παρελθόντος. Η αφήγηση αυτή που κατά κύριο λόγο αφορούσε τη στρατιωτική, πολιτική και καλλιτεχνική ζωή και τις πράξεις των βασιλέων και των ευγενών αφορούσε γεγονότα και ήταν *ιστορία από τα πάνω*. Η αναφορά στην οικονομία, την κοινωνική δομή και γενικότερα τους κοινωνικούς και πολιτισμικούς όρους ως γενικότερο πλαίσιο αναφοράς για την εξήγηση των ιστορικών συμβάντων είτε είναι αποσπασματική είτε απουσιάζει εντελώς. Αντίθετα συχνά γίνεται αναφορά σε μυθολογικά στοιχεία και σε στοιχεία που ανήκουν στο φαντασιακό και δεν μπορούν να προσδιορισθούν ορθολογικά³⁰.

Αν γίνει δεκτό ότι ο πλέον συγχροτημένος στοχασμός πάνω στην ιστορία ως την εποχή του Διαφωτισμού και τις θεωρητικές αναζητήσεις των Χέγκελ και Μαρξ είναι ο στοχασμός του Θουκυδίδη, τότε μπορεί κανείς να ισχυριστεί πως η πλέον ουσιαστική συμβολή στον ιστορικό στοχασμό στο διάστημα από τον Θουκυδίδη ως την εποχή του Διαφωτισμού είναι αυτή του Ιμπν Χαλντούν. «Ο Θουκυδίδης επινόησε την ιστορία, αλλά είναι ο Ιμπν Χαλντούν που την μετέτρεψε σε επιστήμη»³¹. Ο Ιμπν Χαλντούν δεν αρκείται στην ιστορική αφήγηση, στην περιγραφή των γεγονότων, και δεν ενδιαφέρεται τόσο για τα σημαντικά συμβάντα του παρελθόντος ή για τις προβεβλημένες προσωπικότητες, τη δράση των μεγάλων ανδρών και τα ψυχολογικά τους κίνητρα. Ενδιαφέρεται κυρίως για τη δομή των κοινωνικών ομάδων και γενικότερα την κοινωνική εξέλιξη και τους μηχανισμούς της. Η θέση του είναι πως η ιστορία μπορεί και πρέπει να είναι κάτι παραπάνω από αφήγηση συμβάντων του παρελθόντος. Μπορεί και πρέπει να μετατραπεί από τέχνη σε επιστήμη. Αυτό σημαίνει πως πρέπει να αναζητήσουμε τους υλικούς παράγοντες που εξηγούν τις ανθρώπινες πράξεις, που καθορίζουν την ιστορική εξέλιξη. Πρέπει να αναζητήσουμε τις υποκείμενες αιτίες που εξηγούν τα ιστορικά γεγονότα, να αναζητήσουμε τους ιστορικούς νόμους, τη *λογική της ιστορίας*³².

Τους παράγοντες αυτούς, τις υποκείμενες αιτίες, τους ιστορικούς νόμους, τη λογική της ιστορικής εξέλιξης δεν μπορούμε να τις αναζητήσουμε στο υπερβατικό ή στη θείκη πρόνοια, που ουσιαστικά θα σήμαινε καταφυγή στο βασίλειο της άγνοιας. Αντιθέτως, θα τους αναζητήσουμε στους γεωφυσικούς και οικονομικούς παράγοντες, στην κοινωνική οργάνωση και τις πολιτισμικές παραδόσεις των λαών. Η επιστήμη του πολιτισμού, τις βασικές αρχές της οποίας επιχειρεί να διατυπώσει στα *Προλεγόμενά* του ο Ιμπν Χαλντούν, δεν είναι παρά το επίπεδο αναφοράς που εκλογικεύει και εξηγεί τα συμβάντα που συγκροτούν την ιστορία ως έγχρονη διαδικασία. Η νέα επιστήμη του πολιτισμού, ή η επιστήμη της ιστορίας, είναι μια αυτόνομη, ανεξάρτητη επιστήμη, γιατί έχει το δικό της ιδιαίτερο αντικείμενο, δηλαδή την ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση. Έχει επίσης τα δικά της ιδιαίτερα προβλήματα, δηλαδή τη μελέτη των κοινωνικών φαινομένων που εκφράζουν διαδοχικά την ουσία του πολιτισμού. Έχει ακόμα τη δική της μέθοδο και το δικό της σκοπό: την απόδειξη και τη διάκριση αλήθειας και ψεύδους αναφορικά με τις ιστορικές αφηγήσεις³³. Το παρακάτω κείμενο από τα *Προλεγόμενα* συνοψίζει με επάρκεια τη θέση του Ιμπν Χαλντούν.

«Η νέα επιστήμη του πολιτισμού, η επιστήμη της ιστορίας, δεν ανήκει στη ρητορική, ... που έχει ως αντικείμενό της τη σύνταξη πειστικών λόγων, με τους οποίους ο απλός λαός πείθεται να αποδεχθεί ή να απορρίψει μια επιμέρους γνώμη. Επίσης δεν είναι πολιτική, γιατί η πολιτική ενδιαφέρεται για τη διαχείριση των υποθέσεων της οικίας ή της πόλεως σύμφωνα με τις απαιτήσεις της ηθικής και της φιλοσοφίας. ... Η νέα επιστήμη του πολιτισμού, ως αυτόνομη και ανεξάρτητη επιστήμη, έχει τη δική της θεματική και αξία. ... Ωστόσο, στο πεδίο της ιστοριογραφίας η συμβολή της αφορά την ιστορική γνώση, την επαλήθευση των ιστορικών αφηγήσεων»³⁴.

Ο Ιμπν Χαλντούν οδηγείται στην προβληματική της επιστήμης του πολιτισμού μέσα από τη θεωρητική ανάγκη κατανόησης και ορθολογικής ανασυγκρότησης των ιστορικών συμβάντων, των κοινωνικών και πολιτικών μετασχηματισμών του Μάγρεμπ, ιδιαίτερα στον δέκατο τέταρτο αιώνα. Η εκλογίκευση αυτή του ιστορικού παρελθόντος, ωστόσο, δεν προβάλλεται μόνον ως θεωρητικό αίτημα αλλά συναρτάται άμεσα με την κρίσιμη πολιτική εμπειρία του Ιμπν Χαλντούν. Συναρτάται επίσης με τη γνώμη που έχει σχηματίσει για την παραδοσιακή ισλαμική ιστοριογραφία. Ο Τυνήσιος ιστορικός αναπτύσσει μια διαλεκτική σχέση με την παράδοση αυτή: την υποβάλλει σε κριτικό έλεγχο, αξιοποιεί τα γόνιμα στοιχεία της και επιχειρεί να διατυπώσει, υπερβαίνοντάς την, τους κανόνες της ιστορικής μεθοδολογίας³⁵.

Αναφερόμενος στην *παραδοσιακή* ιστοριογραφία, ασκεί αυστηρή κριτική σ' εκείνους τους φορείς της που δεν έχουν αντιληφθεί τον πραγματικό σκοπό της ιστοριογραφίας, και επισημαίνει τους παράγοντες που οδηγούν στην εσφαλμένη ιστορική αφήγηση, στην ιστορική πλάνη. Κατηγορεί τους προκατόχους του για άκριτη χρήση των πηγών, για προσκόλληση στο επουσιώδες, για απουσία επιχειρηματολογίας που θα θεμελιώνει τις αποφάνσεις τους, για ανεπαρκείς ερμηνείες των γεγονότων, για αδυναμία κατανόησης του νοήματος των ιστορικών συμβάντων και του πλαισίου στο οποίο εντάσσονται. Ακόμα τους κατηγορεί για αδυναμία κατανόησης των γενικότερων κοινωνικών μετασχηματισμών που λαμβάνουν χώρα στις διάφορες ιστορικές περιόδους. Τους κατηγορεί για έλλειψη αμεροληψίας και για προκατάληψη, καθώς και για απολογητική στάση έναντι των ισχυρών. Τους επικρίνει για την αποκλειστική τους ενασχόληση με τη στρατιωτική και πολιτική ιστορία ή με τις δραστηριότητες των ισχυρών και για την απουσία ενδιαφέροντος για την οικονομική και κοινωνική ζωή, για την οικονομική και κοινωνική εξέλιξη. Τέλος τους επικρίνει γιατί στις αφηγήσεις τους, εκτός από την άκριτη επανάληψη πληροφοριών, αναμειγνύουν μυθικά και φανταστικά στοιχεία και χρησιμοποιούν ρητορικά και υφολογικά σχήματα. Η αλήθεια και η επιστημονική ερμηνεία υποτάσσονται έτσι στις ανάγκες της αφήγησης και στη σκοπιμότητα. Πάνω απ' όλα τους επικρίνει όμως, γιατί αγνοούν τη φύση και τις διάφορες μορφές του πολιτισμού³⁶. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ο Ιμπν Χαλντούν στην κριτική του θέτει το ζήτημα της απουσίας ιστορικής συνείδησης και γενικότερα το ζήτημα της ιστορικής αυτογνωσίας.

Αλλά γι' αυτόν η ιστορική ορθολογικότητα, η ορθολογική ανασύνθεση του παρελθόντος, δεν προϋποθέτει μόνον τον κριτικό έλεγχο των πηγών και την *αντικειμενική* περιγραφή των *σημαντικών* ιστορικών γεγονότων. Προϋποθέτει επίσης και την υιοθέτηση ενός ορθολογικού σχήματος, όπως για παράδειγμα του αριστοτελικού σχήματος των τεσσάρων αι-

τίων, που συστηματοποιεί και εκλογικεύει την ιστορική γνώση³⁷. Προϋποθέτει όμως και τη γνώση άλλων επιστημονικών κλάδων που μελετούν τις διάφορες πλευρές του κοινωνικού είναι. Η ιστορία για να επιτελέσει επαρκώς το έργο της χρειάζεται τη βοήθεια και των άλλων κοινωνικών επιστημών. Χρειάζεται την βοήθεια, όπως θα το θέταμε σήμερα, της γεωγραφίας και της οικονομικής επιστήμης, της οικολογίας και της εθνολογίας, της δημογραφίας και της πολιτικής ανθρωπολογίας, της στρατιωτικής στρατηγικής και τακτικής. Χρειάζεται, με άλλα λόγια, την επιστήμη του πολιτισμού³⁸.

Καθώς τονίσαμε προηγουμένως, το έργο του Ιμπν Χαλντούν αποτελεί σταθμό σ' ό,τι αφορά την εξέλιξη της ιστορικής σκέψης. Πρόκειται για ένα έργο που αποτελεί έκφραση ιστορικής αυτογνωσίας και αυτοσυνείδησης, ένα έργο προωθημένου φιλοσοφικού αναστοχασμού και διαλεκτικής σύλληψης του πραγματικού. Ο Ιμπν Χαλντούν κινείται στην ίδια κατεύθυνση με τον Χέγκελ στον τρόπο που αντιλαμβάνεται την ιστορία και την ιστοριογραφία. Ουσιαστικά η ιστορία ως αντικειμενική πραγματικότητα, είτε γίνεται αναφορά στις ατομικές είτε στις συλλογικές μορφές συμπεριφοράς, στην ατομική πράξη ή τη συλλογική δράση των μαζών, είναι ιστορία του πολιτισμού. Επίσης, η ιστοριογραφία γίνεται αντιληπτή σε στενή συνάρτηση με την εξέλιξη του πολιτισμού ως πορεία του ανθρώπινου πνεύματος προς την αυτογνωσία. Ο Ιμπν Χαλντούν ξεκινώντας από την άμεση ή αφελή ιστοριογραφία της ισλαμικής θεολογικής παράδοσης περνά στη στοχαστική ή κριτική ιστοριογραφία, για να αναζητήσει τη λογική της ιστορίας στη φιλοσοφική ιστοριογραφία. Ωστόσο, όπως και ο Χέγκελ, δεν επιχειρεί να εντάξει την ιστορική διαδικασία σ' ένα α priori λογικό σχήμα, αλλά αναζητά τη λογική της στην ίδια την ιστορική πραγματικότητα, αποκλείοντας το υπερβατικό και τη δράση της θείκης πρόνοιας στην ιστορία³⁹.

Στο ερώτημα «τι είναι ιστορία;» ο Ιμπν Χαλντούν θα δώσει έναν ορισμό που ουσιαστικά επανακαθορίζει την αντίληψη για την ιστορία. Η ιστορία δεν θεωρείται πλέον ως αφήγηση γεγονότων, αντίθετα αντιμετωπίζεται ως επιστήμη που αναζητά τις υποκείμενες αιτίες των ιστορικών συμβάντων στις οικονομικές συνθήκες και στην εξέλιξη των κοινωνικών δομών. Η ιστορία ως επιστήμη αναζητά την αλήθεια, το εσωτερικό νόημα των συμβάντων. Γι' αυτόν το λόγο, η ιστορία είναι πρώτα απ' όλα μια έρευνα για τον τρόπο που οι άνθρωποι οργανώνονται σε κοινωνία, μια έρευνα που αναζητά τις γενικές αιτίες των ιστορικών συμβάντων στην ολότητα των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτιστικών δραστηριοτήτων, δηλαδή μια έρευνα πάνω σ' αυτό που ονομάζουμε πολιτισμό. Αυτό είναι το καθοριστικό κριτήριο και ο κανόνας που οφείλει να ακολουθήσει ο ιστορικός για να διακρίνει την αλήθεια από το ψέμα, το ορθό από το εσφαλμένο, σ' ό,τι αφορά την ιστορική γνώση⁴⁰. Ο Ιμπν Χαλντούν συνειδητά αντιδιαστέλλει την ιστορία ως αφήγηση γεγονότων του παρελθόντος από την ιστορία ως επιστήμη του πολιτισμού. Καθώς το θέτει:

«Επιφανειακά η ιστορία δεν είναι παρά μια αφήγηση για πολιτικά γεγονότα, για δυνάστες και συμβάντα του απώτερου παρελθόντος, παρουσιασμένη με σαφήνεια και διανθισμένη με παροιμίες. Αποσκοπεί δε στη διασκέδαση του πλήθους ... Από την άλλη μεριά, το εσωτερικό νόημα της ιστορίας συνεπάγεται στοχασμό και προσπάθεια για να φτάσουμε στην αλήθεια, οξυδερκείς ερμηνείες για τα αίτια και την καταγωγή των γεγονότων, βαθιά γνώση για το πώς και το γιατί των συμβάντων». Το συμπέρασμα είναι πως «η ιστορία βασίζεται αποφασιστικά στη φιλοσοφία. Γι' αυτό αξίζει να θεωρηθεί ως ένας κλάδος της φιλοσοφίας»⁴¹.

Στην πραγματικότητα, «η ιστορία δεν είναι παρά μια αφήγηση για την ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση, πράγμα που είναι ταυτόσημο με την έννοια του πολιτισμού εν γένει»⁴². Η αφήγηση όμως αυτή είναι, όπως είδαμε, ένας επιστημονικός λόγος για τη φύση και το νόημα των ιστορικών συμβάντων που συνεπάγεται την αιτιώδη ερμηνεία τους στο πλαίσιο της οικονομικής, κοινωνικής και ευρύτερα πολιτισμικής τους συνάφειας.

Με τον Ιμπν Χαλντούν και το έργο του η ιστορική συνείδηση και αυτογνωσία περνούν σ' ένα ανώτερο επίπεδο. Μια εντελώς καινούργια προσέγγιση του ιστορικού παρελθόντος εγκαίνιαζεται, που ως ένα βαθμό, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, όντως παραπέμπει στον ιστορικό υλισμό. Ο ίδιος ο Ιμπν Χαλντούν έχει επίγνωση της πρωτοτυπίας της μεθόδου που προτείνει:

«Επέλεξα μια ασυνήθιστη και πρωτότυπη μέθοδο. Στο βιβλίο μου [*Προλεγόμενα*] ανέπτυξα τις απόψεις μου για τον πολιτισμό, για τη ζωή στις πόλεις και για τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης κοινωνικής οργάνωσης και το έκανα αυτό κατά έναν τέτοιο τρόπο που να εξηγεί στον αναγνώστη πώς και γιατί τα πράγματα είναι όπως είναι, και για να του δείξω πώς εκείνοι που θεμελίωσαν αυτοκρατορίες μπόρεσαν όντως να το πετύχουν»⁴³.

Θεωρία της ιστορίας

Ο Ιμπν Χαλντούν μάλλον δεν γνώριζε το έργο του Θουκυδίδη, που σύμφωνα με τις μαρτυρίες δεν είχε μεταφραστεί στα αραβικά⁴⁴. Ούτε φυσικά γνώριζε τις απόψεις του Έλληνα ιστορικού για την ιστορική αιτιότητα ή την ανθρώπινη φύση και την κατεύθυνση της ιστορικής διαδικασίας. Το ίδιο όμως δεν ισχύει για τον Μαρξ και τον Τυνήσιο φιλόσοφο και ιστορικό. Ο Μαρξ γνώριζε κατά κάποιον τρόπο το έργο του Ιμπν Χαλντούν, δεν είναι όμως βέβαιο ότι γνώριζε το περιεχόμενο των *Προλεγομένων*⁴⁵. Αυτό όμως που είναι βέβαιο είναι πως στο έργο αυτό μπορούμε να βρούμε, όπως ήδη τόνισα προηγουμένως, μια συνεκτική θεωρία για την ιστορία που συμπεριλαμβάνει: (α) μια θεωρία για την κοινωνική δομή, που εξηγεί τη γένεση και διάρθρωση της κοινωνικής οργάνωσης και περιγράφει τα στοιχεία που διαμορφώνουν την κοινωνική συμπεριφορά και την κοινωνική συνείδηση, (β) μια θεωρία για τον κοινωνικό μετασχηματισμό, την κοινωνική μεταβολή, που καθορίζει τους παράγοντες των κοινωνικών και πολιτικών αλλαγών και εξηγεί τη διαδικασία της κοινωνικής μεταβολής, της παρακμής ή ανατροπής πολιτικών καθεστώτων και γενικά της μετάβασης από ένα σύστημα κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης σ' ένα άλλο, (γ) μια θεωρία για την κατεύθυνση της ιστορικής διαδικασίας, μια θεωρία δηλαδή για την κατεύθυνση που ακολουθούν τα ανθρώπινα πράγματα, για το σχήμα που απεικονίζει τη συνολική πορεία της ανθρώπινης ιστορίας⁴⁶.

Ο προσδιορισμός της «κοινωνικής δομής» στα *Προλεγόμενα*, θα μπορούσε βάσιμα να ισχυριστεί κανείς, είναι αποτέλεσμα θεωρητικής γενίκευσης εμπειρικών δεδομένων. Ωστόσο προϋποθέτει επίσης μιαν άποψη για την «ανθρώπινη φύση» και μιαν αντίληψη για τη

συγκρότηση και εξέλιξη του κοινωνικού είναι που παραπέμπουν στον Αριστοτέλη και σε μια διαλεκτική θεώρηση του πραγματικού⁴⁷. Ο θεωρητικός λόγος του Ιμπν Χαλντούν, ο λόγος του για την ιστορία, είναι ένας λόγος που αντιμετωπίζει το πραγματικό ως μια δυναμικά εξελισσόμενη ολότητα στην οποία τα στοιχεία της βρίσκονται σε αμοιβαία εξάρτηση και καθορισμό. Καθώς το θέτει ο Λακόστ, στα *Προλεγόμενα* «ο Ιμπν Χαλντούν δεν βλέπει τον κόσμο ως μια τυχαία συσσώρευση μεμονωμένων αντικειμένων, αλλά ως μια συνεκτική ολότητα στην οποία τα φαινόμενα καθορίζονται αμοιβαία». Τα *Προλεγόμενα*, προσθέτει, προϋποθέτουν μια συνολική θεώρηση της ιστορίας και «βασίζονται στην αρχή ότι τα μέρη καθορίζονται από το όλον». Στην κατεύθυνση αυτή, ανθρώπινη φύση και κοινωνικό είναι συνυφαίνονται σε μια ευρύτερη ολότητα ενταγμένη στην ιεραρχία του πραγματικού⁴⁸.

Ο Ιμπν Χαλντούν συλλαμβάνει το πραγματικό ως μια ιεραρχικά διαρθρωμένη ολότητα. Κάθε επίπεδο του πραγματικού ιεραρχείται αξιολογικά σε μια κλίμακα που ξεκινά από τα υλικά, δομικά στοιχεία του φυσικού κόσμου, τα τέσσερα στοιχεία των Αρχαίων, και φτάνει ως τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι μέρος του σύμπαντος, μέρος του φυσικού, αισθητού κόσμου και ως έμβιο ον μέρος του οργανικού κόσμου. Ως έμβιο ον, προικισμένο με ανώτερη νοημοσύνη, αναπτύσσει γλώσσα, επικοινωνεί με τους ομοίους του, οργανώνει το χώρο του και δημιουργεί τις συνθήκες της επιβιώσής του⁴⁹. Αυτό ωστόσο που κατεξοχήν εξασφαλίζει τη διατήρηση της ύπαρξής του είναι το ό,τι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως κοινωνικό ον. Ο Ιμπν Χαλντούν αντλεί τη θέση του αυτή από την αραβική φιλοσοφική παράδοση και έμμεσα από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Γράφει:

«Είναι γνωστή από τα βιβλία των φιλοσόφων η πρόταση ότι “ο άνθρωπος εκ φύσεως είναι πολιτικό ον”. ... Το επίθετο “πολιτικός” αναφέρεται στον όρο “πόλις”, που δεν είναι παρά μια άλλη λέξη την οποία χρησιμοποιούν για να δηλώσουν την ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση. Το νόημα της παραπάνω πρότασης είναι πως κανένα άτομο δεν μπορεί να ζήσει από μόνο του, και πως κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να εξασφαλίσει πλήρως την ύπαρξή του παρά σε συνεργασία με τους συνανθρώπους του. Μόνος του δεν θα μπορούσε να έχει μια πλήρη ύπαρξη και μια ολοκληρωμένη ζωή. Από την ίδια του τη φύση, ο άνθρωπος είναι αναγκασμένος να συνεργάζεται με τους άλλους για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του. Η συνεργασία αυτή απαιτεί πρώτα ανταλλαγή γνώμων και ύστερα συνένωση και όλα όσα ακολουθούν»⁵⁰.

«Η ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση είναι κάτι το αναγκαίο. Οι φιλόσοφοι εξέφρασαν αυτό το γεγονός λέγοντας ότι “ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως πολιτικό ον”. Αυτό σημαίνει πως δεν μπορεί να κάνει χωρίς την κοινωνική οργάνωση για την οποία οι φιλόσοφοι χρησιμοποιούν τον τεχνικό όρο πόλις»⁵¹.

Η ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών, ξεκινώντας από τις στοιχειώδεις βιολογικές ανάγκες και φτάνοντας ως τις ανώτερες πνευματικές ανάγκες, την αισθητική απόλαυση και τη διανοητική δραστηριότητα, την τέχνη και την επιστήμη, απαιτεί την κοινωνική οργάνωση που είναι η βασική προϋπόθεση για τη δημιουργία και την εξέλιξη του πολιτισμού. Ωστόσο, η κοινωνική οργάνωση δεν προϋποθέτει αναγκαστικά κοινωνική αλληλεγγύη και δεν οδηγεί αναγκαστικά στη συντροφικότητα, τη φιλία και την ειρηνική συνύπαρξη, ούτε σε σχέσεις ισότητας και αμοιβαίας αναγνώρισης. Η κοινωνική συνένωση και συνεργασία, η κοινωνική οργάνωση «μπορεί να οδηγήσει μέσα από το συνδυασμό τυχαίων συμβάντων σε

διαμάχες και ανταγωνισμούς», μπορεί να οδηγήσει σε «διαφωνίες και εχθρότητες» ή ακόμα σε «πόλεμο ανάμεσα σε έθνη και φυλές». Αυτό που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη φύση και συνεπώς την κοινωνική οργάνωση είναι, στη γλώσσα του Καντ, η «αντικοινωνική κοινωνικότητα». Οι άνθρωποι, για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους, είναι αναγκασμένοι να συνεργαστούν, το αποτέλεσμα ωστόσο της συνεργασίας τους είναι εκ φύσεως αντιφατικό⁵².

Ο Ιμπν Χαλντούν φαίνεται πως συμμερίζεται την άποψη ότι η ανθρώπινη φύση τείνει προς το κακό ή ότι ορισμένα της χαρακτηριστικά μπορούν δυνάμει να οδηγήσουν στην κοινωνική διαφοροποίηση και συνεπώς στην κοινωνική ανισότητα και σε σχέσεις εξάρτησης και κοινωνικής καταπίεσης. Ως έλλογο κοινωνικό ον, ως ένα ον που αναπτύσσει ηθική συνείδηση, ο άνθρωπος, στη σχέση του με τους άλλους, αναπτύσσει επίσης ορισμένες επιθυμίες οι οποίες δεν αφορούν άμεσα τις ανάγκες της επιβίωσης. Πρόκειται για τις επιθυμίες της υπεροχής και της επιβολής στους άλλους καθώς και την επιθυμία απόκτησης πλούτου. Για τον Ιμπν Χαλντούν ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως *εξουσιαστικό* και *κτητικό* ον. Από τις ιδιότητες αυτές της ανθρώπινης φύσης πηγάζουν τόσο οι σχέσεις κυριαρχίας και υποταγής όσο και η κοινωνική διαστρωμάτωση. Στη σχέση του Ιμπν Χαλντούν εξουσία και πλούτος είναι αλληλένδετα και μπορεί να λειτουργήσουν προς θετική ή αρνητική κατεύθυνση. Η επιθυμία να υπερισχύσουμε και να υποτάξουμε τους άλλους είναι η κινητήρια δύναμη που οδηγεί στην πολιτική υπεροχή και στη δημιουργία του κράτους, είναι το μέσο ικανοποίησης της επιθυμίας για απόκτηση τιμής, διάκρισης και σεβασμού. Μπορεί όμως να είναι και η κινητήρια δύναμη για κατάκτηση και υποδούλωση άλλων ανθρώπων. Το ίδιο ισχύει και για τον πλούτο. Μπορεί να χρησιμοποιηθεί για απόκτηση τιμής, διάκρισης και σεβασμού στα πλαίσια της κοινότητας ή οι αξίες αυτές να χρησιμοποιηθούν ως μέσο για την απόκτηση πλούτου⁵³.

Η απόδοση ορισμένων χαρακτηριστικών στον άνθρωπο δεν σημαίνει ωστόσο ότι ο Ιμπν Χαλντούν παίρνει ως δεδομένη την ανθρώπινη φύση. Η τάση για υπεροχή και η επιθετικότητα καθώς και η επιθυμία απόκτησης πλούτου είναι χαρακτηριστικά που αναπτύσσονται στις ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις. Ο άνθρωπος όμως, ως έλλογο κοινωνικό ον, υπόκειται σε βελτίωση και έχει τη δυνατότητα να τελειοποιηθεί⁵⁴, μπορεί να οργανώνει τον κοινωνικό του χώρο, να συνεργάζεται και να δημιουργεί πολιτισμό. Η ίδια η δημιουργία και η εξέλιξη του πολιτισμού είναι μια σύνθετη και αντιφατική διαδικασία. Ο Ιμπν Χαλντούν στα *Προλεγόμενά* του, ξεκινώντας από τα εμπειρικά δεδομένα του μεσαιωνικού Μάγρεμπ, επιχειρεί να μας δώσει, γενικεύοντας, μια συνολική απεικόνιση της εξέλιξης του πολιτισμού.

Κατ' αρχάς, επειδή οι άνθρωποι, ως μεμονωμένα άτομα, δεν είναι αυτόρχεις και δεν μπορούν να ικανοποιήσουν τις βασικές τους ανάγκες, συνεργάζονται για να εξασφαλίσουν την τροφή τους, την προστασία τους από τους κινδύνους και την αναπαραγωγή τους. Η ικανοποίηση των αναγκών αυτών προϋποθέτει έναν πρώτο, στοιχειώδη, καταμερισμό εργασίας και η οικονομική δραστηριότητα περιορίζεται απλώς στην παραγωγή εργαλείων και αγαθών που καθιστούν τη διατήρηση της ζωής δυνατή. Το πρώτο αυτό στάδιο «της κοινωνικής οργάνωσης είναι αναγκαίο για το ανθρώπινο γένος» και θα μπορούσε να ονομαστεί

κοινωνικό στάδιο της ανάγκης. Αλλά η συνεργασία και ο καταμερισμός της εργασίας έχουν ως πρόσθετο αποτέλεσμα την παραγωγή περισσότερων από ό,τι χρειάζεται αγαθών. Η οικονομική αφθονία όμως μεταμορφώνει βαθμιαία την κοινωνία της ανάγκης σε κοινωνία της πολυτέλειας. Ο Ιμπν Χαλντούν, στο πνεύμα της πλατωνικής *Πολιτείας*, περιγράφει τη μετάβαση από την «υγιά» στην «τρυφώσα» ή «φλεγμαινούσα πόλιν» ως μια διαδικασία οικονομικής και τεχνολογικής προόδου, διευρυνμένου καταμερισμού της εργασίας και κοινωνικής διαφοροποίησης, ως μια διαδικασία βίαιης ιδιοποίησης των αγαθών και συσσώρευσης ιδιοκτησίας, ως μια διαδικασία συγκρούσεων, αιματοχυσίας και σύγχυσης. Η χομπσιανή φυσική κατάσταση, ο πόλεμος όλων ενάντια σε όλους, εντάσσεται μέσα στην ίδια τη διαδικασία της διαμόρφωσης και εξέλιξης του πολιτισμού. Μέσα από τη διαδικασία αυτή ο Ιμπν Χαλντούν εξηγεί και την εμφάνιση της πολιτικής εξουσίας, του κράτους. Έτσι, από το κοινωνικό στάδιο της ανάγκης περνάμε στο κοινωνικό στάδιο της αφθονίας ή της πολυτέλειας και από εκεί στο κοινωνικό στάδιο της πολιτικής εξουσίας ή του κράτους⁵⁵.

Η αρχική συγκρότηση των ανθρώπινων κοινωνιών και η γένεση του πολιτισμού συναρτάται στη σκέψη του Ιμπν Χαλντούν με την ένταξη των ανθρώπων στο φυσικό τους περιβάλλον. Γεωγραφικοί και κλιματολογικοί παράγοντες, γεωγραφία και οικολογία, επιστρατεύονται για την εξήγηση της γένεσης του πολιτισμού. Η βασική ιδέα του Ιμπν Χαλντούν είναι πως μια από τις προϋποθέσεις για τη γένεση του πολιτισμού είναι οι γεωγραφικές και κλιματολογικές συνθήκες οι οποίες καθορίζουν την οργάνωση του κοινωνικού χώρου, την εξασφάλιση της τροφής και της κατοικίας και την ανάπτυξη των λοιπών αναγκαίων δραστηριοτήτων για την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών. Η σχετική συζήτηση στα *Προλεγόμενα* παραπέμπει τόσο στο *Πνεύμα των Νόμων* του Μοντεσκιέ όσο και στη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* του Χέγκελ⁵⁶.

Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς πως τόσο ο Ιμπν Χαλντούν όσο και ο Χέγκελ θεωρούν ως φορείς της ιστορικής εξέλιξης, ως φορείς του πολιτισμού, τους λαούς που κατοικούν στις εύκρατες ζώνες και στα ήπια κλίματα. Ακόμα πιο ενδιαφέρον είναι, ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζουν ορισμένους από τους λαούς που συμβαίνει να βρίσκονται έξω από τις προνομιούχες ζώνες. Ο ευρωκεντρικός και ρατσιστικός τρόπος με τον οποίο ο Χέγκελ του δέκατου ένατου αιώνα αντιμετωπίζει τους αυτόχθονες κατοίκους της Αμερικής και τους λαούς της μαύρης Αφρικής θα μπορούσε κατά κάποιον τρόπο να ερμηνευτεί στο πλαίσιο της αποικιοκρατικής ιδεολογίας⁵⁷. Η περίπτωση όμως του Ιμπν Χαλντούν είναι διαφορετική και από μόνη της δηλωτική. Μπορεί να μην υιοθετεί μια ντετερμινιστική αντίληψη για τη σχέση περιβάλλοντος και κοινωνικής ζωής. Μπορεί να μην θεωρεί τους φυλετικούς παράγοντες ως καθοριστικούς για την οργάνωση της κοινωνικής ζωής και τη διαφοροποίηση των πολιτισμών. Μπορεί να μην αποδέχεται την άποψη πως μπορούμε να εξηγήσουμε τις κυριότερες διαφορές που βρίσκουμε ανάμεσα στους διάφορους λαούς με αναφορά στη φυλή και στο κλίμα. Μπορεί ακόμα να απορρίπτει τις απόψεις που υποστηρίζουν την ουσιαστική διαφοροποίηση στη νοητική ανάπτυξη ανάμεσα στους ανθρώπους ή μπορεί να αποδοκιμάζει την ιδέα της φυλετικής καθαρότητας. Ωστόσο είναι προφανές πως η αναφορά του στους λαούς της Αφρικής είναι σαφώς αραβοκεντρική και οπωσδήποτε απαξιωτική. Στην πραγματικότητα ορισμένες από τις γνώμες του για τους μαύρους είναι πολύ κοντά σ' αυτές του Χέγκελ και είναι το ίδιο αποκρουστικές. Οι μαύροι της Αφρικής

βρίσκονται, κατά την άποψή του, σε πρωτόγονη, ζωώδη κατάσταση, δεν χρησιμοποιούν στις συναλλαγές τους το ασήμι και το χρυσάφι, δεν έχουν πραγματική γνώση του θεϊκού νόμου και αγνοούν τη θρησκεία και την επιστήμη. Επιπλέον, και επειδή διαθέτουν ελάχιστα ανθρώπινα χαρακτηριστικά και βρίσκονται πιο κοντά στα άγρια ζώα, η δουλεία είναι μια κατάσταση που τους ταιριάζει και την αποδέχονται⁵⁸.

Βεβαίως η εξέλιξη και τα διαφορετικά στάδια του πολιτισμού δεν εξαρτώνται τόσο από την επίδραση του φυσικού περιβάλλοντος όσο από τον τρόπο που οργανώνουν οι άνθρωποι την κοινωνική τους ζωή. «Οι διαφορές ανάμεσα στους λαούς που ζουν κάτω από διαφορετικές συνθήκες», μας λέει ο Ιμπν Χαλντούν, «είναι το αποτέλεσμα των διαφορετικών τρόπων με τους οποίους εξασφαλίζουν τη ζωή τους». Το βασικό σχήμα εξέλιξης του πολιτισμού καθορίζεται από τη διάκριση την οποία υιοθετεί ο Τυνήσιος φιλόσοφος ανάμεσα στην «Ομράν Μπαντάουι» [*umran badawi*] και στην «Ομράν Χάνταρι» [*umran hadari*]. Στην πραγματικότητα πρόκειται για δύο διαφορετικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης, οι οποίες αντιπροσωπεύουν διαφορετικά στάδια στην εξέλιξη του πολιτισμού, ως μιας ενιαίας και δυναμικής διαδικασίας, και ανταποκρίνονται σε διαφορετικές ανάγκες. Το πρώτο στάδιο ανταποκρίνεται στις στοιχειώδεις ανάγκες της επιβίωσης και συμπεριλαμβάνει την αγροτική και νομαδική ζωή, τους Βεδουίνους της ερήμου και τους μικροκαλλιεργητές. Οι πληθυσμοί αυτοί ασχολούνται κυρίως με την κτηνοτροφία και τη γεωργία. Το στάδιο αυτό αντιπροσωπεύει την πρώτη φάση στην εξέλιξη του πολιτισμού και αποτελεί προϋπόθεση για την εμφάνιση του δεύτερου σταδίου του πολιτισμού. Το δεύτερο, ανώτερο, στάδιο του πολιτισμού διακρίνεται για τη γενική βελτίωση της ποιότητας ζωής, τη συσσώρευση πλούτου, ανέσεων και πολυτέλειας και την καλλιέργεια των γραμμάτων και της επιστήμης. Στο στάδιο αυτό έχουμε κυρίως εδραίους πληθυσμούς και την ίδρυση και οικοδόμηση μικρών και μεγάλων πόλεων⁵⁹.

Ο πολιτισμός, ανστηρά μιλώντας, αναπτύσσεται στις πόλεις και προϋποθέτει μεγάλη ανάπτυξη στις παραγωγικές τεχνικές και διευρυνμένο καταμερισμό της εργασίας. Η βελτίωση των τεχνικών παραγωγής και ο διευρυνμένος καταμερισμός εργασίας οδηγούν στην αύξηση της παραγωγής αγαθών, στη βελτίωση της ποιότητάς τους και στην άνιση κατανομή του πλούτου. Η κοινωνική ανισότητα και η συνύπαρξη και αλληλεξάρτηση των δύο σταδίων του πολιτισμού οδηγούν σε συγκρούσεις και πολιτικές διαμάχες, θέτοντας έτσι γενικότερα το πρόβλημα της εξουσίας και της γένεσης του κράτους. Η εμφάνιση της πολιτικής εξουσίας και του κράτους αποτελεί και την κορύφωση του πολιτισμού. Το κράτος δίνει μορφή και ολοκληρώνει τον πολιτισμό. Για τον Ιμπν Χαλντούν το κράτος αποτελεί επίσης το μέσο για την επίτευξη του τέλους, του σκοπού τον οποίο τείνει να πραγματοποιήσει ο πολιτισμός. Διαφορετικά, η γένεση και εξέλιξη του πολιτισμού και αυτή του κράτους είναι αλληλένδετα⁶⁰.

Ο εσωτερικός δεσμός ανάμεσα στον πολιτισμό και το κράτος έγκειται στο ότι ο φορέας μετάβασης από το ένα στάδιο του πολιτισμού στο άλλο, ο φορέας του κοινωνικού μετασχηματισμού, ο φορέας της κοινωνικής εξέλιξης, και ο φορέας θεμελίωσης και εξέλιξης της πο-

λιτικής εξουσίας είναι ο ίδιος. Για τον Ιμπν Χαλντούν, ο φορέας αυτός ταυτίζεται με ό,τι ονομάζει «ασαμπίνα» [*ʿasabiya*], «αλληλεγγύη». Πρόκειται για μια συνεκτική δύναμη, δύναμη αλληλεγγύης, που λειτουργεί σε πολλά επίπεδα, κυρίως όμως χρησιμοποιείται με πολιτικό περιεχόμενο. Δεν αναφέρεται μόνον στους δεσμούς αίματος ή σε κάποια μορφή συναισθηματικής ενότητας, ούτε σε κάποιο ιδιαίτερο φρόνημα ή φυλετική και κοινωνική αλληλεγγύη, αλλά, καθώς το θέτει ο Λαχόστ, «σε μια σύνθετη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα με σημαντικές ψυχολογικές συνέπειες». Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς μαζί με τον al-Azmeḥ πως είναι «το οργανωτικό πλαίσιο της πολιτικής». Πρόκειται για έναν τεχνικό όρο που χρησιμοποιεί ο Ιμπν Χαλντούν για να καθορίσει την πολιτική ελίτ, η οποία δρώντας συνεκτικά και αποτελεσματικά –στην πολυφυλετική κοινωνία του Μάγρεμπ– αναλαμβάνει ηγεμονικό ρόλο, θεμελιώνει κράτος και καθορίζει τη μορφή διακυβέρνησης ενός συνόλου φυλών και μιας περιοχής. Η πολιτική ελίτ που είναι φορέας της *ασαμπίνα* ασκεί κυριαρχία στο εσωτερικό της φυλής αλλά και στο σύνολο των φυλών, που τελικά είναι το υποκείμενο του κοινωνικού και πολιτικού μετασχηματισμού. Διαφορετικά, προϋπόθεση για την ύπαρξη της *ασαμπίνα* είναι οι φυλετικές δομές, οι δεσμοί αίματος, αλλά και οι σχέσεις ανισότητας στις συνθήκες της πρώτης φάσης στην εξέλιξη του πολιτισμού⁶¹.

Η *ασαμπίνα* δεν λειτουργεί ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας ή ως φορέας της κοινωνικής μεταβολής εν γένει. Προκύπτει ως συγκεκριμένος φορέας κοινωνικής μεταβολής στις συνθήκες της βόρειας Αφρικής. Ο Ιμπν Χαλντούν γενικεύει στην κατεύθυνση της εξέλιξης του πολιτισμού το μηχανισμό που εξηγεί τις πολιτικές μεταβολές στο Μάγρεμπ. Μ' αυτόν τον τρόπο, ο μηχανισμός της *ασαμπίνα*, χωρίς να μετατρέπεται σε μεταφυσική οντότητα, μπορεί να πάρει ουσιαστικό περιεχόμενο. Εξηγεί τον κοινωνικοπολιτικό μετασχηματισμό ως αποτέλεσμα των συγκρούσεων για την εξουσία. Εξηγεί τις πολιτικές μεταβολές στις συνθήκες της διαμόρφωσης και εξέλιξης της κύριας φάσης του πολιτισμού. Μέσω της *ασαμπίνα* περνάμε από μια αρχική συνθήκη φυλετικής ισότητας και «στρατιωτικής δημοκρατίας» σε μια φεουδαρχική ιεραρχική δομή, όπου μια φυλετική αριστοκρατία ιδιοποιείται τον κοινωνικό πλούτο και τα προνόμια και θεμελιώνονται οι συνθήκες της κοινωνικής ανισότητας. Η όλη διαδικασία –θα πρέπει να τονιστεί αυτό– συνδέεται στενά με το εμπόριο και τις στρατιωτικές συγκρούσεις, πηγές συσσώρευσης αγαθών και πλουτισμού. Δεν είναι τυχαίο ότι η *ασαμπίνα* μιας συνεκτικής φυλετικής ομάδας συχνά εκφράζεται, όπως το θέτει ο Λαχόστ, σε πολεμικές δραστηριότητες. Σ' αυτές τις συνθήκες παράγει την ικανότητα αυτοάμυνας και αυτοπροστασίας, παράγει την ικανότητα προώθησης των πολεμικών αξιώσεων. Έτσι η φυλετική ομάδα που θα απολέσει την *ασαμπίνα* δεν θα είναι σε θέση να πραγματοποιήσει τίποτε απ' αυτά. Δεν είναι επίσης τυχαίο ότι η *ασαμπίνα* συνδυάζει τις φεουδαρχικές σχέσεις με τη φυλετική αλληλεγγύη μιας στρατιωτικής δημοκρατίας και συντελεί στη βαθμιαία μεταμόρφωση του αρχηγού της φυλής σε φεουδάρχη⁶².

Συνδυάζοντας τη στρατιωτική δημοκρατία και τη φυλετική αλληλεγγύη ή τη στρατιωτική ισχύ και το κύρος μιας φυλετικής αριστοκρατίας, η *ασαμπίνα* λειτουργεί ως κινητήρια δύναμη για την ανάπτυξη των πολιτικών δομών, για τη θέσπιση και εξέλιξη του κράτους που εκφράζεται κυρίως ως βασιλική εξουσία, ως «δυναστεία». Γράφει σχετικά ο Ιμπν Χαλντούν:

«Όταν ένα πρόσωπο που εκφράζεται μέσα από την *ασαμπίνα* μιας φυλετικής ομάδας φτάσει στο αξίωμα του αρχηγού και επιβάλλει στους άλλους υποταγή, και όταν βρει το δρόμο προς την υπεροχή και τη χρήση της βίας ανοικτό ... δεν μπορεί να πετύχει το σκοπό του παρά μόνον με τη βοήθεια της *ασαμπίνα* που αναγκάζει τους άλλους να τον υπακούσουν. ... Η βασιλική εξουσία είναι ο σκοπός της *ασαμπίνα*. ... Όταν η *ασαμπίνα* πετύχει το σκοπό αυτόν, η φυλή κατακτά τη βασιλική εξουσία, είτε καταλαμβάνοντας άμεσα την εξουσία είτε στηρίζοντας την υπάρχουσα δυναστεία»⁶³.

Η *ασαμπίνα* ως κινητήρια δύναμη θέσπισης της πολιτικής εξουσίας, ως κινητήρια δύναμη θέσπισης του κράτους, με τη μορφή της βασιλικής εξουσίας καθώς και των αυτοκρατοριών, όντως αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο στρέφεται το σύνολο της σκέψης του Ιμπν Χαλντούν⁶⁴. Πράγματι, η έννοια της *ασαμπίνα* εξακολουθεί να είναι μια λειτουργική έννοια ακόμα και σ' ό,τι αφορά τη διαδικασία φθοράς και παρακμής του πολιτισμού και της πολιτικής εξουσίας. Εξηγεί τη διαδικασία αποσύνθεσής τους.

Η διαδικασία αποσύνθεσης του κράτους και η διαδικασία αποσύνθεσης του πολιτισμού είναι αλληλένδετες. Ωστόσο οι διαδικασίες αυτές δεν είναι ταυτόσημες. Η κρατούσα αντίληψη για τη θέση του Ιμπν Χαλντούν αναφορικά με την κατεύθυνση της ιστορικής διαδικασίας είναι πως ουσιαστικά υιοθετεί το κυκλικό σχήμα. Αλλά υπάρχουν ισχυρές αντιρρήσεις. Αυτό που προτίθεται να υποστηρίξω είναι πως ο Τυνήσιος φιλόσοφος υιοθετεί όντως μια κυκλική θεώρηση της ιστορίας γενικεύοντας την ιστορική εμπειρία του Μάγρεμπ. Η θεωρία του όμως αυτή εξηγεί τους επιμέρους τοπικούς πολιτισμούς, και τους εξηγεί με πολιτικούς μάλλον παρά με κοινωνικοοικονομικούς όρους. Το γενικό του σχήμα για την εξέλιξη του πολιτισμού μάλλον εκφράζει τη θεωρία των σταδίων και της προοδευτικής εξέλιξης του πολιτισμού, παρόλο που δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι στον Ιμπν Χαλντούν βρίσκουμε μια θεωρία της προόδου με τη σημασία που η έννοια αυτή γίνεται νοητή στη σύγχρονη προβληματική⁶⁵.

Η έννοια της *ασαμπίνα*, όπως την αντιλαμβάνεται ο Ιμπν Χαλντούν, είναι στην ουσία της μια διαλεκτική έννοια. Δεν είναι μόνον η κινητήρια δύναμη για την εξέλιξη του πολιτισμού και του κράτους, αλλά και ο παράγοντας που εξηγεί την παρακμή τους. Η θέσπιση της πολιτικής εξουσίας, η θέσπιση των εξουσιαστικών δομών σημαίνει υπέρβαση των φυλετικών δομών και καταστροφή της δύναμης που ουσιαστικά θεσπίζει το κράτος και την κοινωνική ανισότητα, την ταξική και εξουσιαστική κοινωνία. Η *ασαμπίνα* αποτελεί προϋπόθεση για τη δημιουργία του κράτους και του ανώτερου σταδίου του πολιτισμού. Το κράτος όμως για να υπάρξει πρέπει να καταστρέψει τις δομές και τις δυνάμεις που συντέλεσαν στη δημιουργία του. Πρέπει να καταστρέψει ή να αποδομήσει τη φυλετική εξισωτική κοινωνία, όπως πρέπει επίσης να καταστρέψει κάθε μορφή κοινωνικής και πολιτικής αμφισβήτησης. Πρέπει να καταστρέψει, υπερβαίνοντάς το, το πρώτο στάδιο στην εξέλιξη του πολιτισμού και κάθε μορφή φυλετικής αλληλεγγύης [*ασαμπίνα*]⁶⁶.

Εξάλλου, η ίδια η εμφάνιση της ανεπτυγμένης φάσης του πολιτισμού, της πολυτέλειας και των ανέσεων έχει ως συνέπεια την εξαφάνιση της *ασαμπίνα* από την άρχουσα ελίτ. Η άνιση κατανομή του πλούτου και των προνομίων, η ταξική διαίρεση της κοινωνίας, οδηγεί στην παρακμή των φυλετικών δεσμών και σε συγκρούσεις. Ο ηγεμόνας και η κυρίαρχη ελίτ στηρίζουν πλέον την εξουσία τους στη συσσώρευση πλούτου και σε δυνάμεις έξω από την

ηγεμονική φυλή, στην κρατική γραφειοκρατία, στους μισθοφόρους και στους δούλους, στους απελευθέρους και στους ξένους. Τελικά ο ηγεμόνας και η άρχουσα ελίτ στρέφονται ενάντια στις ίδιες τις δυνάμεις που αρχικά τους στήριξαν για να καταλάβουν την εξουσία, στρέφονται ενάντια στον ίδιο το λαό, πράγμα που έχει ως συνέπεια όχι μόνον την καταστροφή της *ασαμπίνα* αλλά και την παρακμή της ίδιας της δυναστείας. Ο Ιμπν Χαλντούν περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τη διαδικασία της παρακμής:

«Οι λαοί δύσκολα υποτάσσονται σε μια νέα μεγάλη δυναστική εξουσία, εκτός βέβαια αν αυτή με την ανώτερη δύναμή της τους αναγκάσει σε υποταγή. Αυτό συμβαίνει γιατί οι λαοί δεν νιώθουν οικεία ή δεν είναι συνηθισμένοι να την υπακούουν. Αλλά από τη στιγμή που η πολιτική ηγεσία εδραιωθεί στο πλαίσιο μιας οικογένειας που έχει τα προσόντα να ασκήσει τη βασιλική εξουσία ως δυναστεία ... καθίσταται ένα γενικά αποδεκτό άρθρο πίστης ότι όλοι θα πρέπει να υποτάσσονται σ' αυτή και να την υπηρετούν ... Στη συνέχεια, οι ηγεμόνες διατηρούν τον έλεγχο της κυβέρνησης και της δυναστείας τους είτε με τη βοήθεια πραιτοριανών και οπαδών τους που μεγάλωσαν κάτω από τη σκιά και την εξουσία της φυλετικής αλληλεγγύης ή με τη βοήθεια φυλετικών ομάδων διαφορετικής καταγωγής που στο μεταξύ έχουν γίνει πραιτοριανοί τους». «Ο ηγεμόνας αποδεσμεύεται από το λαό του, μονοπωλεί τη δόξα και κρατά μακριά του τους δικούς του ανθρώπους. Το αποτέλεσμα είναι οι δικοί του άνθρωποι να μετατραπούν σε εχθρούς του. Για να τους εμποδίσει να καταλάβουν την εξουσία και για να απομακρύνει το ενδεχόμενο συμμετοχής τους στην εξουσία, ο ηγεμόνας χρειάζεται άλλους φίλους, ξένους, που μπορεί να τους χρησιμοποιήσει εναντίον του λαού του. Αυτοί οι νέοι φίλοι γίνονται οι πιο στενοί του άνθρωποι ... είναι πρόθυμοι να θυσιάσουν γι' αυτόν τη ζωή τους, αν πρόκειται να εμποδίσουν το λαό του να επανακτήσει την εξουσία που του ανήκε. ... Η μεταστροφή αυτή λουπών αναγγέλλει την καταστροφή της δυναστείας και αποτελεί ένδειξη της χρόνιας αρρώστιας από την οποία υπέφερε. Είναι το αποτέλεσμα της απώλειας της φυλετικής αλληλεγγύης [*ασαμπίνα*] στην οποία βασιζόταν η ανωτερότητα της δυναστείας»⁶⁷.

Βεβαίως η επιβολή της εξουσίας είναι δυνατή και η δυναστεία μπορεί να διατηρηθεί με την άσκηση βίας, τη διανομή γης και με την αρωγή της θρησκείας. Ωστόσο η διάρκεια μιας δυναστείας και του πολιτισμού που εκφράζει υποτάσσεται σε μια διαλεκτική λογική ακμής και παρακμής και γι' αυτό έχουν τα όριά τους. Στην πραγματικότητα το κράτος-δυναστεία και ο πολιτισμός ακμάζουν και παρακμάζουν ακολουθώντας κατά κάποιον τρόπο το βιολογικό μοντέλο. Θα μπορούσε κανείς να αναζητήσει τους εξωτερικούς υλικούς όρους της παρακμής στις ευρύτερες οικονομικές παραμέτρους της εποχής, στη ημι-φεουδαρχική κοινωνική δομή του Μάγρεμπ. Θα μπορούσε επίσης να αναζητήσει κανείς τις κοινωνικές και πολιτικές αιτίες της παρακμής στην κατακτητική πρακτική άλλων λαών που βρίσκονται στο πρώτο στάδιο του πολιτισμού. Μια πρακτική που συνήθως, εκτός από την κατάκτηση εδαφών και τη θέσπιση νέων Δυναστειών και Αυτοκρατοριών, συνοδεύονταν από εκτεταμένες καταστροφές⁶⁸. Ωστόσο η πραγματική αιτία θα πρέπει να αναζητηθεί στις εσωτερικές αντιφάσεις του πολιτισμού και στις αντιθέσεις και διενέξεις που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της κυρίαρχης ελίτ. Αλλά πίσω από τη δράση όλων αυτών των παραγόντων υπάρχει η λογική της ακμής και παρακμής του πολιτισμού ως ένα είδος νομοτέλειας. Καθώς το θέτει ο Ιμπν Χαλντούν:

«Ο εδραίος πολιτισμός [Ομράν Χάνταρι] είναι το τέλος του πολιτισμού εν γένει. Αυτό σημαίνει το τέλος της μέγιστης διάρκειάς του και την έναρξη της παρακμής του. ... Η βασιλι-

κή εξουσία και η θεμελίωση των δυναστειών είναι το τέλος της *ασαμπίνα* ... Ο εδραίος πολιτισμός είναι το τέλος της νομαδικής ζωής [Ομράν Μπαντάουι] ... Κάθε πολιτισμός έχει μια φυσική ζωή, ακριβώς όπως κάθε ατομικό πλάσμα έχει μια φυσική ζωή. Ο λόγος και η παράδοση καθιστούν σαφές ότι η ηλικία των σαράντα ετών σημαίνει το τέλος της ανάπτυξης των δυνάμεων και της εξέλιξης ενός ατόμου. Όταν ένας άνδρας έχει φθάσει την ηλικία των σαράντα ετών, η φύση σταματά να αναπτύσσεται για ένα μικρό διάστημα, κατόπιν αρχίζει να παρακμάζει. ... Το ίδιο συμβαίνει και με την εδραία μορφή του πολιτισμού, επειδή υπάρχει ένα όριο το οποίο δεν μπορεί να υπερβεί. Όταν η κομψότητα στην οικιακή οικονομία φτάσει το όριο, ακολουθείται από τη δουλκή υποταγή στις επιθυμίες. Από όλες αυτές τις συνθήκες η ανθρώπινη ψυχή δέχεται μια πολλαπλή επίδραση η οποία υπονομεύει τη θρησκεία της και την εγκόσμια ευτυχία της». «Το τέλος του πολιτισμού εν γένει είναι ο εδραίος πολιτισμός και η πολυτέλεια. Όταν ο πολιτισμός φτάσει αυτό το τέλος, αρχίζει να παρακμάζει και να γηράσκει, όπως ακριβώς συμβαίνει στη φυσική ζωή των έμβιων όντων»⁶⁹.

Ο Ιμπν Χαλντούν δεν υιοθετεί, όπως θα έσπευδε κανείς να συμπεράνει, μια κυκλική θεωρία για την κατεύθυνση του πολιτισμού εν γένει, για την *κατεύθυνση* της ιστορίας. Γι' αυτόν ο πολιτισμός εν γένει και όλες του οι εκδηλώσεις δεν είναι παρά μια διαδικασία γένεσης και φθοράς, μια διαδικασία αδιάκοπης αλλαγής, ένα διαρκές γίγνεσθαι. Ο πολιτισμός ως αποτύπωση της ανθρώπινης πράξης, ως ένα συνεχές στην πορεία του ιστορικού χρόνου, εκφράζει τη δημιουργική φύση του ανθρώπου και γι' αυτό πρέπει να εννοηθεί ως μια εξελικτική διαδικασία. «Η αντίληψη του Ιμπν Χαλντούν για τον κόσμο στην ολότητά του», καθώς παρατηρεί ο Λακόστ, «δεν είναι μόνον συνθετική αλλά και εξελικτική». Το πραγματικό γίνεται αντιληπτό ως μια δυναμικά εξελισσόμενη ολότητα στην οποία «η αρχή της κίνησης ενυπάρχει στην ίδια τη φύση των πραγμάτων». Ο φιλόσοφος «δεν θεωρεί το πραγματικό ως μια τυχαία συσσώρευση μεμονωμένων και ανεξαρτήτων αντικειμένων, αλλά ως μια συνεκτική ολότητα φαινομένων τα οποία συνδέονται οργανικά και τα οποία καθορίζονται αναγκαστικά και αμοιβαία. Τονίζει επίσης πως αυτός ο σύνθετος συνδυασμός υπόκειται σε μια εξίσου σύνθετη διαδικασία εξέλιξης»⁷⁰. Πρόκειται για μια διαλεκτική θεώρηση του πραγματικού. Στο πλαίσιο αυτό, οι επιμέρους πολιτισμοί, ως εκδηλώσεις, ως τρόποι του πολιτισμού εν γένει ακολουθούν το σχήμα της ακμής και της παρακμής, που όμως δεν θα πρέπει να το ταυτίσουμε, ανυστερήα μιλώντας, με την κυκλική θεωρία για την κατεύθυνση της ιστορικής διαδικασίας εν γένει. Επιπλέον, δεν θα πρέπει να ξεχνούμε πως για τον φιλόσοφό μας η ακμή και παρακμή των επιμέρους πολιτισμών και πολιτικών σχηματισμών καλύπτει ένα εξαιρετικά βραχύ χρονικό διάστημα. Ο Ιμπν Χαλντούν δεν προτείνει μια μεταφυσική της ιστορίας, αλλά ένα σχήμα για την ιστορική πορεία των επιμέρους πολιτισμών, αποτέλεσμα ιστορικής γενίκευσης με βάση την εμπειρία του Μάγρεμπ. Ούτε βεβαίως υιοθετεί για την κατεύθυνση της ιστορίας, εξαιτίας κάποιας μορφής πεσιμισμού, το σχήμα της παρακμής από κάποιοι χρυσό αιώνα ή παραδείσια κατάσταση στην οποία θα πρέπει να επιστρέψει η ανθρωπότητα. Η ιδέα της αιώνιας επανάληψης των πραγμάτων και η ιδέα της ανακύκλησης του πολιτισμού μέσα από τη διαδοχή μιας σειράς φάσεων ή μορφών κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης δεν γίνεται δεκτή από τον Τυνήσιο φιλόσοφο⁷¹.

Ο Ιμπν Χαλντούν αντιλαμβάνεται την πορεία του πολιτισμού, την ιστορική διαδικασία, ως μια εξελικτική διαδικασία. Η μετάβαση από το ένα στάδιο του πολιτισμού στο άλλο είναι μια μετάβαση ποιοτικού χαρακτήρα. Η εξέλιξη του πολιτισμού είναι μια διαδικασία βελτίωσης, ανάπτυξης και ποιοτικής εξέλιξης. Είναι μια διαδικασία βελτίωσης του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι οργανώνουν την κοινωνική και πολιτική τους ζωή. Είναι μια διαδικασία υλικής και πνευματικής ανάπτυξης. Η έννοια της προόδου δεν φαίνεται να είναι αδιανόητη για τη σκέψη του Ιμπν Χαλντούν. Βεβαίως ο ίδιος δεν ήταν σε θέση να συλλάβει και να διατυπώσει την έννοια της προόδου με τη σημασία που εμείς την κατανοούμε σήμερα. Ο λόγος είναι ότι ζούσε σε μια κοινωνία που τη χαρακτήριζε οικονομική στασιμότητα και ήταν γι' αυτόν εξαιρετικά δύσκολο να φτάσει στη σύγχρονη αντίληψη της έννοιας της προόδου, ως μιας διαδικασίας, δηλαδή, διαδοχικών και σωρευτικών εξελίξεων ή ως μιας διαδικασίας ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και των μορφών κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης που καλύπτει περιόδους σχετικά μεγάλης χρονικής διάρκειας⁷². Θα μπορούσε όμως να ισχυριστεί κανείς ότι το σχήμα για την κατεύθυνση της ιστορικής διαδικασίας που θα αντιστοιχούσε στις απόψεις του Ιμπν Χαλντούν είναι ένα σχήμα που συνδυάζει τη γραμμική εξελικτική πορεία με μια αλυσίδα διαδοχικών κύκλων ακμής και παρακμής (γίγνεσθαι και φθοράς) μέσα από τους οποίους εν τέλει πραγματώνεται η εξελικτική διαδικασία του πολιτισμού.

Συμπέρασμα

Σε ποιο συμπέρασμα θα μπορούσαμε να καταλήξουμε από την ανάλυση που προηγήθηκε; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα μπορεί να δοθεί μέσα από το λόγο του ίδιου του Ιμπν Χαλντούν. Ως ιστορικός προσπάθησε να κατανοήσει έναν κόσμο που βρισκόταν σε κοινωνική και πολιτική κρίση. Τον κόσμο αυτόν, που δεν μπόρεσε να επηρεάσει ο ίδιος ως σημαντικός πολιτικός παράγοντας, θέλησε να τον κατανοήσει εντάσσοντάς τον σε μια ευρύτερη προβληματική. Θέλησε να κατανοήσει τα πολιτικά δρώμενα του Μάγρεμπ και τον χαοτικό τους χαρακτήρα, την άνοδο και την πτώση των δυναστειών και των ευρύτερων πολιτικών σχηματισμών, των Αυτοκρατοριών. Έτσι, και επειδή «οι συνθήκες του κόσμου και των λαών ... δεν διατηρούνται με την ίδια μορφή ή κατά τον ίδιο τρόπο», και επειδή «υπάρχουν διαφορές ανάμεσα στους λαούς ανάλογα με τις χρονικές στιγμές και περιόδους και τις αλλαγές από τη μια κατάσταση πραγμάτων στην άλλη», ο ιστορικός οφείλει να αναζητήσει τους γενικούς όρους, τις υποκείμενες αιτίες που εξηγούν το ιστορικό γίγνεσθαι. «Έργο του ιστορικού είναι να αναζητήσει τις γενικές συνθήκες είτε πρόκειται για περιοχές, για έθνη ή χρονικές περιόδους και πάνω σε αυτό το θεμέλιο να στηρίξει τις αναλύσεις του. Απ' αυτό εξάλλου μπορεί να προκύψει η σαφήνεια και η δύναμη της ιστορικής του αφήγησης»⁷³.

Ο Ιμπν Χαλντούν προσπάθησε να κατανοήσει τον δικό του κόσμο, τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες της εποχής του, και η προσπάθεια αυτή ήταν ενταγμένη όχι μόνον στο πλαίσιο μιας ορθολογικής ακαδημαϊκής αναζήτησης για τη μεθοδολογία της ιστοριογραφίας, αλλά και στο όραμα για έναν κόσμο περισσότερο δίκαιο και ανεκτικό⁷⁴. Είναι δικό μας καθήκον να αναζητήσουμε τις γενικές αιτίες της δικής μας κατάστασης πραγμάτων,

του δικού μας κόσμου. Είναι καθήκον μας να αναζητήσουμε τις αιτίες της σημερινής αταξίας και της ηγεμονικής πρακτικής της νέας αυτοκρατορίας, του ιμπεριαλισμού της δικής μας εποχής. Μια αναζήτηση που όχι μόνον θα εκφράζει την ευαισθησία των διανοουμένων του καιρού μας, αλλά και το όραμα ενός κόσμου που εξακολουθεί να αντιστέκεται και προσβλέπει σε μια κοινωνία χωρίς εκμετάλλευση και καταπίεση, σε μια κοινωνία της ισότητας και της ελευθερίας, σε μια κοινωνία της προόδου και της δημιουργικής πράξης, σε μια σοσιαλιστική κοινωνία⁷⁵.

Σημειώσεις

1. Ζαν-Πωλ Σάρτρ, *Το πρόβλημα της μεθόδου* (Αθήνα, Εξάντας, 1975), σ. 68, 56.
2. Για μια κριτική προσέγγιση των σχετικών απόψεων του μεταμοντερνισμού βλ. τις εξής μελέτες: Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique* (Cambridge, Polity Press, 1989) - Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford, Blackwell, 1996) - Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (London, Verso, 1998) - Bryan D. Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History* (Philadelphia, Temple University Press, 1990). Βλ. επίσης το αφιέρωμα του περιοδικού *Monthly Review*, 47, no. 3 (July/August 1995) με θέμα «In Defense of History: Marxism and the Post-modern Agenda». Στο αφιέρωμα αυτό συμμετέχουν με κείμενά τους οι Aijia Ahmad, Terry Eagleton, Ellen Meiksins Wood, David McNally κ.ά.
3. Την ιδέα αυτή επανέφερε στην επικαιρότητα ο Φράνσις Φουκουγιάμα με το άρθρο του «The End of History?», στο περιοδικό *The National Interest*, no. 16 (Summer 1989), 3-18 και με το βιβλίο του *The End of History and the Last Man* (London, Hamish Hamilton, 1992).
4. Βλ. σχετικά την ανάλυσή μου στο «Ιστορικός ντετερμινισμός και σοσιαλισμός», *Φιλοσοφία, Επιστήμες και Πολιτική* (Αθήνα, Τυπωθήτω / Γιώργος Δάρδανος, 1998), 351-366. Επίσης τα άρθρα μου «Αποδόμηση και Μαρξισμός ή τα Φαντάσματα του Derrida», *Ουτοπία*, 22 (1996), 109-131 και «Ιστορία και κοινωνική μεταβολή», *Ουτοπία*, 37 (1999), 107-125.
5. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, σ. 259 κ.ε. Πρβλ. και την ελληνική μετάφραση *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος* (Αθήνα, Νέα Σύνορα - Α.Α. Λιβάνη, 1993), σ. 343 κ.ε.
6. Πλάγγεσης, «Ιστορία και κοινωνική μεταβολή», ό.π., σ. 107.
7. Κυρίως αναφέρομαι στις περιπτώσεις των Ζακ Ντεριντά και Αντόνιο Νέγκρι.
8. Πλάγγεσης, «Αποδόμηση και Μαρξισμός», ό.π., σ. 114 κ.ε.
9. Για το αυτονομιστικό κίνημα στην Ιταλία βλ. Alex Callinicos, «Toni Negri in Perspective», *International Socialism*, 92 (2001), 33-61. Βλ. επίσης το εξαιρετικά ενδιαφέρον άρθρο του Jack Fuller, «The new workerism: the politics of the Italian autonomists», *International Socialism*, 92 (2001), 63-76. - Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Boston Mass., Harvard University Press, 2000), [ελληνική μετάφραση *Αυτοκρατορία* (Αθήνα, Scripta, 2002)].
10. Για τη σχετικά πρόσφατη συζήτηση γύρω από τον ιμπεριαλισμό βλ. το συλλογικό τόμο *Marxism and the New Imperialism* (London, Bookmarks, 1994). Ο τόμος αυτός περιέχει μελέτες των Alex Callinicos, John Rees, Mike Haynes και Chris Harman. Βλ. επίσης την ανάλυση του Chris Harman, «Analysing Imperialism», *International Socialism* 99 (2003), 3-81 και το αφιέρωμα του περιοδικού *Monthly Review*, 55, no. 3, (July/August 2003) με θέμα «Imperialism Now». Πρβλ. και τη συνέντευξη του Αντόνιο Νέγκρι που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Radical Philosophy*, 120 (2003), 23-37 με τον τίτλο «Empire and the multitude: A dialogue on the new order of globalization, Antonio Negri and Danilo Zolo».
11. «Empire and the Multitude», ό.π., σ. 25-27. *Αυτοκρατορία*, σ. 241 κ.ε. και 299 κ.ε.
12. Ο Μέτζαρς ειρωνεύεται εδώ τις απόψεις των Χαρντ και Νέγκρι και υποστηρίζει πως ο αμερικάνικος ιμπεριαλισμός όχι μόνον είναι ο πιο καταστροφικός αλλά και δύναμει απειλή για το ίδιο το μέλλον της ανθρωπότητας. Βλ. το κείμενό του «Militarism and the coming wars», *Monthly Review*, 55, no. 2 (June 2003), 17-24, ιδιαίτερα σ. 20 και *Σοσιαλισμός και Βαρβαρότητα* (Αθήνα, Προσκήνιο, 2003), σ. 51-97, ιδιαίτερα σ. 72, 75, 80. Για μια κριτική αποτίμηση της *Αυτοκρατορίας* βλ., εκτός από το κείμενο του Callinicos, τη μελέτη του John Kraniak, σ.

«Empire, or Multitude - Transnational Negri», *Radical Philosophy*, 103 (2000), σ. 29-39 και τη μελέτη του August Nimtz, «Class Struggle under "Empire": in defense of Marx and Engels», *International Socialism*, 96 (2000), 47-70. Βλ. επίσης τη συλλογή μελετών *Debating Empire*, που επιμελήθηκε ο Gopal Balakrishnan (London, Verso, 2003).

13. Mészáros, ό.π., σ. 20. Πρβλ. «The National Security Strategy of the United States of America», September 2002. Το κείμενο αυτό δημοσιεύεται στη διεύθυνση <http://www.whitehouse.gov>, σ. 1-31. - Samuel P. Huntington, «The Class of Civilizations?», *Foreign Affairs*, 72, no. 3 (1993). Το αποκαλυπτικό αυτό κείμενο του Huntington δημοσιεύεται και στη διεύθυνση <http://www.lander.edu/atannenbaum/Tane>. Πρβλ. και το βιβλίο του Η Σύγκρουση των πολιτισμών (Αθήνα, Terzo Books, 2001). Βλ. επίσης Alex Callinicos, «The Grand Strategy of the American Empire», *International Socialism*, 97 (2002), 3-38 και Perry Anderson, «Casuistries of Peace and War», στη διεύθυνση <http://www.lrb.co.uk>.

14. Σχετικά με την ειρωνεία της ιστορίας βλ. το κλασικό έργο του Reinhold Niebuhr *The Irony of American History* (New York, Charles Scribner's Sons, 1952) και την ανάλυση του William Dray, *Philosophy of History* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1964), σ. 28 κ.ε. Σχετικά με τη νεο-αποικιοκρατική πολιτική και την ιδεολογία του οριενταλισμού βλ. τα εξής: Tariq Ali, «Re-colonizing Iraq», *New Left Review*, 21 (May/June 2003), 5-19 και *The Clash of Fundamentalisms* (London, Verso, 2003) [ελληνική μετάφραση Η σύγκρουση των φονταμενταλισμών (Αθήνα, Εκδόσεις Αγρα, 2003)] - Edward Said, *Orientalism* (New York, Vintage, 1978). [ελληνική μετάφραση Οριενταλισμός (Αθήνα, Νεφέλη, 1996)]. Πρβλ. επίσης και τη μελέτη του Said, *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός* (Αθήνα, Νεφέλη, 1996), τη μελέτη του Martin Bernal, *Black Athena*, vol. 1 (London, Free Association Books, 1987), ιδιαίτερα σ. 233 κ.ε., τα σχόλια του Oliver Leaman, «Orientalism and Islamic Philosophy», Chapter 68, σ. 1143-1148, στην έκδοση των Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London, Routledge, 2001), τη μελέτη του Maxime Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam», που συμπεριλαμβάνεται στον τόμο των C.E. Bosworth and J. Schacht (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, Clarendon Press, 1974), σ. 9-62 και την εισαγωγή του Bruce B. Lawrence στη συλλογή μελετών *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden, E.J. Brill, 1984), 2-13. Για την ιδεολογία της αποικιοκρατίας γενικότερα βλ. τις μελέτες του Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York, Grove, 1991) και *Black Skin, White Masks* (New York, Grove, 1991), καθώς και τις μελέτες του Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism* (New York, Monthly Review Press, 2001) και του Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism* (London, Routledge, 2001). Πρβλ. και τη μελέτη του Allister Sparks, *The Mind of South Africa: The Story of the Rise and Fall of Apartheid* (London, Heinemann, 1990). Το βιβλίο του Sparks περιέχει ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις σχετικά με τις μορφές και τις συνέπειες της αποικιοκρατικής ιδεολογίας, ιδιαίτερα στις συνθήκες του Απαρτχάιντ.

15. Πρβλ. τα σχόλια της Ellen Willis, «Confronting the Contradictions: Plans for a Postwar Iraq», *Dissent* (Summer 2003), 5-7, καθώς και το άρθρο του Andrew Stone, «An Orwellian nightmare?», *Socialist Review*, 276 (July/August 2003), 8-11.

16. Oswald Spengler, *The Decline of the West* (London, 1991). Πρβλ. και το σχόλιο του Callinicos, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History* (Cambridge, Polity Press, 1995), σ. 35-36, την ανάλυση του στο «The Grand Strategy ...», ό.π., καθώς και τα σχόλια του στο «Bush's terror two years on», *Socialist Review*, 277 (September 2003), 9-11. Βλ. επίσης και τη μελέτη του Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (London, 1995).

17. Για τον «ευρακεντρισμό» βλ. τη μελέτη του Samir Amin, *Eurocentrism* (New York, Monthly Review Press, 1989). Επίσης τη συζήτηση με θέμα «Eurocentrism, Sinocentrism and World History: A Symposium», που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Science and Society*, 67 (2003), 173-217.

18. Για τη σχέση της αρχαίας ελληνικής σκέψης με τον αραβικό-ισλαμικό πολιτισμό βλ. Δ. Γούτας, *Η αρχαία ελληνική σκέψη στον αραβικό πολιτισμό* (Αθήνα, Περίπτλους, 2001) και Μ. Φούνας, *Το ελληνικό υπόβαθρο του Ισλαμισμού* (Αθήνα, Νέα Σύνορα, 1994). Επίσης τη μελέτη του Franz Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World: A Collection of Essays* (London, Variorum, 1990) και Χ. Μπαντάουη, *Εισαγωγή στην Ιστορία του Ισλαμικού Κόσμου*, τόμος πρώτος (Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2003), σ. 199 κ.ε., 235 κ.ε. Βλ. επίσης τις μελέτες των F.E. Peters, «The Greek and Syriac Background» και Yegane Shayegan, «The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World», στο *History of Islamic Philosophy*, σ. 40-51 και 89-104 αντίστοιχα. Για τη σχέση ανάμεσα στην ελληνική επιστήμη και τον αραβικό πολιτισμό βλ. τις παρατηρήσεις του J.D. Bernal, *Science in History*, volume 1: *The Emergence of Science* (Harmondsworth, Penguin Books, 1969), ιδιαίτερα σ. 267-284. Ειδικότερα, για τη σχέση της αριστοτελικής σκέψης με τους Άραβες βλ. τη μελέτη του F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (New York and London, 1968), καθώς και τη μελέτη του Γρηγορίου Δ. Ζάκα, «Ο Αριστοτέλης στην Αραβική παράδοση», *Αριστοτελικά* (Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1980), 217-387.

19. Μπαντάουη, ό.π., σ. 213, 221. Βλ. επίσης Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam* (Amsterdam, 1975).
20. Ο J.D. Bernal κάνει λόγο για «Αραβική Αναγέννηση» και αναβίωση της κλασικής επιστήμης στον αραβικό κόσμο (ό.π., σ.269 κ.ε.). Ενώ ο Maxime Rodinson, στην εξαιρετική μελέτη του *Ισλάμ και Καπιταλισμός* (Αθήνα, Κάλβος, 1980), τονίζει ιδιαίτερα «τον ορθολογικό χαρακτήρα του μεσαιωνικού μουσουλμανικού πολιτισμού» (σ. 142 κ.ε.). Πρβλ. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London, Unwin University Books, 1974) [ελληνική μετάφραση, *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού* (Αθήνα, Gutenberg, 1978)] και R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Harmondsworth, Penguin Books, 1975), [ελληνική μετάφραση *Η Χριστιανική Θρησκεία και η Άνοδος του Καπιταλισμού* (Αθήνα, Κάλβος, 1979)].
21. Η συνάφεια ανάμεσα στον Ιμπν Χαλντούν και τον Χέγκελ μπορεί να ανιχνευθεί σε πολλά επίπεδα. Κυρίως όμως σχετίζεται με την άποψη του για την ιστοριογραφία και τη μέθοδο της και με τη συσχέτιση του γεωγραφικού παράγοντα και της ιστορίας. Η συνάφεια με τον Μαρξ έχει να κάνει κυρίως με την συσχέτιση των ιστορικών συμβάντων με την κοινωνική δομή και με την διαλεκτική σύλληψη της πραγματικότητας. Βλ. σχετικά τη μελέτη του Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London, Verso, 1984), σ. 151 κ.ε.
22. Η πρώτη ουσιαστική επαφή των Γάλλων αποικιοκρατών με το έργο του Ιμπν Χαλντούν πραγματοποιείται μέσα από τη μετάφραση του William de Slane μέρους της *Παγκόσμιας Ιστορίας*: Ibn Khaldun, *Histoire des berberes*, 4 volumes. (Algiers, Imprimerie du Gouvernement, 1852-56). Η πρώτη πλήρης έκδοση των *Προλεγόμενων* έγινε από τον E. Quatremère, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, texte arabe*, 3 volumes (Paris, 1858). Η μετάφραση του de Slane εμφανίστηκε πέντε χρόνια αργότερα: W.M. de Slane, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, 3 volumes (Paris, 1863 ff.). Η Αγγλική μετάφραση έγινε από τον Franz Rosenthal: Ibn Khaldun, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, 3 volumes (Princeton, Princeton University Press, 1958, δεύτερη έκδοση 1967). Επύλογη από τα *Προλεγόμενα* εκδόθηκε και στη χώρα μας από τις εκδόσεις Κάλβος: Ibn Khaldun, *Προλεγόμενα* (Αθήνα, Κάλβος, 1980) [πρόκειται για μετάφραση από τα Αγγλικά με εισαγωγή του Charles Issawi]. - Βλ. σχετικά και τις εξής μελέτες: Abdelmajid Hannoun, «Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist», *History and Theory*, 42 (2003), 61-81 και Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in modern Scholarship* (London, Third World Centre for Research and Publishing, 1981), σ. 209 κ.ε., και Said, *Οριενταλισμός*, σ. 153 κ.ε.
23. Arnold Toynbee, *A Study of History* (London, 1934 ff.), vol. 3, σ. 322. - Jerzy Topolski, *Methodology of History* (Dordrecht-Holland, D. Reidel, 1976), 75-76. - Lacoste, (ό.π.), σ. 193. - Callinicos, *Theories and Narratives*, σ. 184. Ο Callinicos, αναφερόμενος στον Toynbee, παρατηρεί πως αν συγκρίνουμε τα *Προλεγόμενα* με την *Πολιτεία του Θεού* του Αυγουστίνου, διαπιστώνουμε πως, σύμφωνα με τον Toynbee, έχουμε «δύο εκπληκτικά όμοια αλλά εντελώς ανεξάρτητα έργα» με τα οποία ο σύγχρονος αναγνώστης μπορεί να επικοινωνήσει, παρόλο που τα έργα αυτά γράφτηκαν για να δικαιολογήσουν τις κοσμοαντιλήψεις του Ισλάμ και του Χριστιανισμού των Λατίνων αντίστοιχα (ό.π.). Εξάλλου, σύμφωνα με τον Callinicos, από ορισμένες απόψεις, τα «*Προλεγόμενα* θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως ένας πρόδρομος εκείνου του είδους υλιστικής ιστορικής κοινωνιολογίας που αναπτύχθηκε αργότερα από τον Σκωτσέζικο Διαφωτισμό και από τον Μαρξ». Βλ. σχετικά τη μελέτη του *Social Theory: A Historical Introduction* (Cambridge, Polity Press, 1999), σ. 11.
24. Για τα βιογραφικά και τις σπουδές του Ιμπν Χαλντούν βλ. Lacoste, ό.π., σ. 34-64, Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* (London, Frank Cass, 1982), σ. 1-8, και Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London, George Allen and Unwin, 1957), σ. 17-62. Αξίζει να υπογραμμίσουμε εδώ το γεγονός ότι ο δάσκαλος του Ιμπν Χαλντούν, αλ-Αμπίλι, υπήρξε μαθητής του Αβερρόη και ότι δίδαξε στους μαθητές του τα έργα των Αβικέννα, αλ-Ράζι και Αβερρόη. Ειδικά, το ενδιαφέρον του Ιμπν Χαλντούν για τις απόψεις του Ραζή μπορεί να θεωρηθεί ως δηλωτικό της νατουραλιστικής κατεύθυνσης του στοχασμού του. Όπως είναι γνωστό, ο Ραζής, γιατρός, χημικός και φιλόσοφος (854-925 ή 932), έδινε ιδιαίτερη έμφαση στην εμπειρική μέθοδο και ασκούσε αυστηρή κριτική στις θρησκευτικές δοξασίες. Ακολουθώντας την ατομική-επικούρεια παράδοση, ο Ραζής έφθασε να υιοθετήσει αθεϊστικές απόψεις (Lacoste, ό.π., σ. 178).
25. Καθώς το θέτο ο Lacoste (ό.π., σ. 153), στην πραγματικότητα, η σκέψη του Ιμπν Χαλντούν είναι μια σκέψη ανεξάρτητη από το θείο και το υπερφυσικό, είναι μια εκκοσμικευμένη σκέψη. Είναι μια σκέψη που σ' ό,τι αφορά την επιστημονική γνώση ακολουθεί την αρχαία ρασιοναλιστική παράδοση. Βλ. επίσης Mahdi, ό.π., κεφ. II, ιδιαίτερα σ. 108 κ.ε. Ο Mahdi τονίζει τη θέση του Ιμπν Χαλντούν ότι η αληθινή φιλοσοφία δεν είναι παρά μια ορθολογική έρευνα που αφορά τη φύση των πραγμάτων (ό.π., σ. 113).
26. Lacoste, ό.π., σ. 13-33. Βλ. επίσης τη συνοπτική αλλά ενδιαφέρουσα ανάλυση του Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Harare, Zimbabwe Publishing House, 1972), σ. 62-65, - πρβλ. και Basil Davidson, *Africa in Modern History* (Harmondsworth, Penguin Books, 1978), σ. 127. Για τη σχέση του Ιμπν Χαλντούν με το κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο του Μάγκεμπ βλ. τη συλλογή μελετών του Michael Brett, *Ibn Khaldun and the*

Medieval Maghrib (London, Variorum, 1999). Για τον «ασιατικό τρόπο παραγωγής» βλ. τη μελέτη του Rodinson, ό.π., σ. 90-102, καθώς και τη μελέτη του Maurice Godelier, *Ο ασιατικός τρόπος παραγωγής και τα μαρξιστικά σχήματα εξέλιξης των κοινωνιών* (Αθήνα, αύριο, χ.χ.). Επίσης, τις εξής εκδόσεις: Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production* (Assen, Van Gorcum, 1975) - Barry Hindess and Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London, Routledge & Kegan Paul, 1975) - Eric Hobsbawm (ed.), *Pre-capitaliste Economic Formations* (London, Lawrence & Wishbone, 1964) - [C.E.R.M.], *Sur les sociétés précapitalistes: textes choisis de Marx, Engels, Lenine*, préface de Maurice Godelier (Paris, Editions Sociales, 1973). Βλ. ακόμη και τη μελέτη των Louis Althusser - Etienne Balibar, *Reading Capital* (London, Verso, 1977) [ελληνική μετάφραση, *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο* (Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2003)]. Για τη «στρατιωτική δημοκρατία» βλ. τον Godelier, ό.π., σ. 30, 38, καθώς και Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (London, Lawrence & Wishart, 1972), 169, 189, 223 [ελληνική μετάφραση, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους* (Αθήνα, Θεμέλιο, 1975). Βλ. επίσης και τα εξής: Marc Bloch, *Feudal Society* (London, Routledge & Kegan Paul, 1965) [ελληνική μετάφραση *Φεουδαρχική Κοινωνία* (Αθήνα, Κάλβος, 1987)] - Perry Anderson, *Από την Αρχαιότητα στον Φεουδαρχισμό* (Αθήνα, Οδυσσέας, 1981) και *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974). [ελληνική μετάφραση *Το απολυταρχικό κράτος* (Αθήνα, Οδυσσέας, 2003), σ. 460-549 «Ο ασιατικός τρόπος παραγωγής», ιδιαίτερα σ. 494-520, - Colin Mooers, *The Making of Bourgeois Europe* (London, Verso, 1991).

27. Lacoste, ό.π., σ. 58 κ.ε., Al-Azmeh, ό.π., σ. 3-4, και Mahdi, ό.π., σ. 48.

28. Πρβλ. τα σχόλια του Lacoste στο κεφ. «Thucydides and Ibn Khaldun», ό.π., σ. 135-150. Για μια συγκριτική μελέτη της ιστορικής σκέψης των Θουκυδίδη και Ιμπν Χαλντούν βλ. L. E. Goodman, «Ibn Khaldun and Thucydides», *Journal of the American Oriental Society*, CVII (1972), 250-270.

29. Lacoste, ό.π., σ. 138 κ.ε. Πρβλ. Α. Μπαγιόνας, *Η θεωρία της ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Sartre* (Θεσσαλονίκη, 1980), σ. 86-87. Για την ιστορική σκέψη του Θουκυδίδη βλ. Jacqueline de Romilly, *Ιστορία και Λόγος στον Θουκυδίδη* (Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1998).

30. «Ιστορία από τα πάνω» (History from above): ιστορική θεώρηση που δίνει έμφαση στην ιστορία των γεγονότων και συνδέεται στενά με την κυρίαρχη τάξη και ιδεολογία. Σ' αντίθεση προς αυτό το είδος ιστορίας, αναπτύχθηκε κυρίως στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα η ιστορική θεώρηση που εκφράζει την προοπτική των λαϊκών μαζών και παίρνει το μέρος των θυμάτων της ιστορικής διαδικασίας. Πρόκειται για την «ιστορία από τα κάτω» (history from below ή history from the bottom up). Βλ. Harvey J. Kaye, *The Powers of the Past: Reflections on the crisis and the promise of history* (London, Harvester Wheatsheaf, 1991), σ. 30-31, 153-161. Ως τυπικό δείγμα ιστορίας από τα κάτω βλ. την κλασική μελέτη του E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, Penguin Books, 1980). - Ο Ιμπν Χαλντούν ασκεί ανυπόκριτη κριτική στο είδος εκείνο της ιστοριογραφίας που αναμειγνύει ιστορικά δεδομένα με μυθολογικά στοιχεία και στοιχεία της φαντασίας. Αυτό το είδος ιστοριογραφίας καλλιιεργούσαν, ως ένα βαθμό, οι ιστορικοί του Μουσουλμανικού κόσμου. Πρόκειται, κατά κάποιον τρόπο, για ένα είδος μυθικής ιστοριογραφίας. Για την παράδοση αυτή της ιστοριογραφίας βλ. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, E.J. Brill, 1968). Βλ. επίσης Abdeslam Cheddadi, «Ibn Khaldun et l'historiographie arabo-musulmane», στη συλλογή μελετών του: *Ibn Khaldun revisite* (Casablanca, Les Editions Toubkal, 1999), σ. 93-129 - και Χ. Μπαντάουη, «Ιμπν Χαλντούν, η γένεση της μοντέρνας Ιστορίας», *Ελευθεροτυπία - Ιστορικά*, 19/10/2000, σ. 95-97. Για τη μυθική ιστοριογραφία βλ. Μπαγιόνας, ό.π., σ. 27-31.

31. Lacoste, ό.π., σ. 142.

32. Ό.π., κυρίως σ. 144 και 176. Επίσης Mahdi, ό.π., σ. 147 κ.ε.

33. Mahdi, ό.π., σ. σ. 166 κ.ε., και Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History* (London, Routledge, 2000), σ. 147. Σχετικά με την «επιστήμη του πολιτισμού» ως επίπεδο αναφοράς, ως εξηγητικό επίπεδο, θα πρέπει να σημειώσουμε τα εξής: το εξηγητικό επίπεδο είναι το αποτέλεσμα γενίκευσης των εμπειρικών δεδομένων, η θεωρητική διατύπωση των προϋποθέσεων της ιστορικής γνώσης. Πρβλ. τα σχόλια του Mahdi, ό.π., σ. 70-71. Για τη γενικότερη θεωρητική συζήτηση βλ. τη μελέτη του Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Sussex, The Harvester press, 1978), ιδιαίτερα σ. 56 κ.ε.

34. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, Vol. 1., σ. 77-79. - Ibn Khaldun, *Προλεγόμενα*, σ. 55-67. Βλ. και Lacoste, ό.π., σ. 144.

35. *Muqaddimah*, Vol. 1., «Foreword», «Introduction» και «Book One: «Preliminary Remarks», σ. 6-85. Επίσης, Mahdi, ό.π., σ. 147-159 και Al-Azmeh, ό.π., σ. 9 κ.ε. και 126 κ.ε.

36. *Muqaddimah*, Vol. 1., σ. 56 κ.ε. και 71 κ.ε. Επίσης, Mahdi, ό.π., σ. 147 κ.ε., και Lacoste, ό.π., σ. 141 κ.ε.

37. Για το πρόβλημα της αντικειμενικότητας στην ισλαμική ιστοριογραφία βλ. Hussein Alatas, «Objectivity and the Writing of History», *Islamic Review*, XLII (1954), 11-14, πρβλ. και Donald E. Brown, «Human Nature and

History», *History and Theory*, 38, no. 4 (1999), 139-157, ιδιαίτερα, σ. 142. Για το πρόβλημα της αντικειμενικότητας στην ιστορία εν γένει βλ. ενδεικτικά την σχετικά πρόσφατη μελέτη του Richard J. Evans, *In Defence of History* (London, Granta Books, 1997), 224-253 «Objectivity and its Limits», και τη μελέτη του Α. Μπαγιόνα, «Απόψεις για την αντικειμενικότητα της ιστορικής γνώσης», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τόμος 8, τεύχος 22, σ. 29-41 και τεύχος 24, σ. 276-292. - Οι Mahdi (ό.π., σ. 225 κ.ε.) και Al-Azmeh (ό.π., σ. 48 κ.ε.) ισχυρίζονται ότι ο Ιμπν Χαλντούν διατυπώνει τη θεωρία του για την ιστορία ως ένα είδος λογικής παραγωγής. Πρόκειται δηλαδή για μια συστηματική παραγωγή που διέπεται από μια τελεολογία αριστοτελικού τύπου.

38. Lacoste, ό.π., σ. 145 κ.ε. και Al-Azmeh, ό.π., σ. 61.

39. Έμφαση στο διαλεκτικό χαρακτήρα της σκέψης του Ιμπν Χαλντούν δίνει ο Lacoste, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Ιμπν Χαλντούν προσεγγίζει το πραγματικό και ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει την έννοια της 'ασαμπίνα είναι διαλεκτικός και ότι μας φέρνει κατευθείαν στην εγγεληνή διαλεκτική και στον ιστορικό υλισμό (ό.π., σ. 116 κ.ε. και 151-58). Επιπλέον, θα πρέπει να επισημάνουμε πως η αναλογία ανάμεσα στο σχήμα εξέλιξης της ιστοριογραφίας που βρίσκουμε στον Χέγκελ και στον τρόπο που αντιμετωπίζει την ιστοριογραφία ο Ιμπν Χαλντούν είναι εντυπωσιακή. Για τις απόψεις του Χέγκελ βλ. την «Εισαγωγή» του στη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* [G. Hegel, *The Philosophy of History*, μετάφραση J. Sibree (Buffalo, New York, 1991)]. Βλ. και την ανάλυση του Joseph McCartney, *Hegel on History* (London, Routledge, 2000), σ. 10 κ.ε. - Ο Χέγκελ διατυπώνει την εξής ενδιαφέρουσα άποψη: «την ιστορία πρέπει να την δεχόμαστε όπως είναι, πρέπει να την αντιμετωπίζουμε ιστορικά και εμπειρικά» (*Philosophy of History*, σ. 10). Η θέση αυτή βεβαίως σημαίνει πως πρέπει να αποσαφηνίζουμε το διαλεκτικό χαρακτήρα της ιστορικής εξέλιξης μέσα από την ίδια την ιστορική διαδικασία. Διαφορετικά, κατά την άποψη του Χέγκελ, δεν είναι ορθό να επιχειρούμε να εντάξουμε την ιστορική διαδικασία σ' ένα λογικά αpriori σχήμα. Το ορθό είναι να αναζητούμε τη λογική της ιστορίας στην ίδια την ιστορική πραγματικότητα. Ο Ιμπν Χαλντούν, πολύ πριν από τον Χέγκελ, κατανοεί την ανάγκη αυτή και επιχειρεί να συλλάβει τη λογική της ιστορίας μέσα από την επιλογή και ερμηνεία των εμπειρικών δεδομένων και την ορθολογική τους ανασύνθεση. Βλ. *Muqaddimah*, Vol. 3, σ. 309-310. Επίσης, Lacoste, ό.π., σ. 191-92 και 153.

40. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 71, 77. - Mahdi, ό.π., σ. 147, 153-54. - Lacoste, ό.π., σ. 144, 147 κ.ε. - Al-Azmeh, ό.π., σ. 50, 126, 128, 153.

41. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 6. - Lacoste, ό.π., σ. 149.

42. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 71.

43. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 11. - Lacoste, ό.π., σ. 143, 149.

44. Βλ. Zeki Velidi Togan, «The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages», *Islamic Studies*, XIV (1975), σ. 175-184, ιδιαίτερα σ. 176.

45. Βλ. το κείμενο του Μαξ, «Le système foncier en Algérie au moment de la conquête française», *Sur les sociétés pré-capitalistes*, σ. 382-400. Πρβλ. L. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, σ. 399-412. Επίσης, Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, σ. 224.

46. Βλ. σχετικά Callinicos, *Theories and Narratives*, σ. 98 κ.ε.

47. Mahdi, ό.π., σ. 70-71. - Lacoste, ό.π., σ. 160.

48. Lacoste, ό.π., σ. 154-55. Πρβλ. και Α.Ο. Lovejoy, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964).

49. Mahdi, ό.π., σ. 190 κ.ε.

50. *Muqaddimah*, Vol. 2, σ. 417. Αριστοτέλης, *Πολιτικά* (Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, «Βιβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων», 57), Α, 1253a. Πρβλ. Mahdi, ό.π., σ. 175.

51. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 89.

52. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 91-92. Για την έννοια της «αντικοινωνικής κοινωνικότητας» βλ. I. Kant, «Ιδέα μιας Γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», τέταρτη πρόταση, *Δοκίμια* (Αθήνα, Δωδώνη, 1971), σ. 28.

53. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 91-92, 258, 354. Βλ. επίσης Mahdi, ό.π., σ. 178-79, και Al-Azmeh, *Ibn Khaldun, An Essay in Reinterpretation*, σ. 29, 62, 73. Ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει ο Ιμπν Χαλντούν την ανθρώπινη φύση μας φέρνει πολύ κοντά στην ιδέα του «κτητικού ατομικισμού» που διατύπωσε ο C.B. Macpherson στο βιβλίο του *The Political theory of possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, Oxford University Press, 1962), [ελληνική μετάφραση *Ατομικισμός και Ιδιοκτησία* (Αθήνα, Γνώση, 1986)].

54. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 84. - Mahdi, ό.π., σ. 181. Για μια ιστορική επισκόπηση της ιδέας της δυνατότητας τελειοποίησης του ανθρώπου βλ. τη μελέτη του John Passmore, *The Perfectibility of Man* (Indianapolis, Liberty Fund, 2000).

55. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 84, 380-81. - Mahdi, ό.π., σ. 187-190. Πρβλ. Πλάτων, *Πολιτεία* (Αθήνα, Ζαχαρόπου-

λος, «Βυβλιοθήκη Αρχαίων Συγγραφέων, 5), Βυβλίο Β, 372d-374b. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth, Penguin Books, 1968), κεφ. 13, σ. 185-86 [ελληνική μετάφραση *Λεβιάθαν* (Αθήνα, Γνώση, 1989), σ. 195-96].

56. Το πρώτο κεφάλαιο των *Προλεγόμενων* στο μεγαλύτερο μέρος του αναφέρεται στο γεωγραφικό παράγοντα και στην επίδραση του κλίματος. Βλ. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 94-183, και *Προλεγόμενα*, σ. 58 κ.ε. Πρβλ. Montesquieu, *Το Πνεύμα των Νόμων* (Αθήνα, Γνώση, 1994), βιβλία 14-18 και Hegel, *The Philosophy of History*, σ. 79 κ.ε.

57. Βλ. ενδεικτικά τις αναλύσεις του Robert Bernasconi: «With what must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism», *Nineteenth-Century Contexts*, 22 (2000), 171-201 – «Will the Real Kant Please stand up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy», *Radical Philosophy* 117 (2003), 13-22. Βλ. επίσης και την κριτική αντιπαράθεση του Bernasconi με τον McCartney για το ζήτημα του ρατσισμού στον Χέγκελ που δημοσιεύτηκε στο τεύχος 119 (2003) του περιοδικού *Radical Philosophy*, σ. 32-37.

58. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 118-19, 168-69, 173-75, 300-3001. Επίσης, Lacoste, ό.π., σ. 153, Al-Azmeh, ό.π., σ. 63-64, και Mahdi, ό.π., σ. 191. Πρβλ. Hegel, *Philosophy of History*, «Introduction», σ. 91 κ.ε., όπου ο Γερμανός φιλόσοφος αναφέρεται στους λαούς της μαύρης Αφρικής και στη δουλεία. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ενδεχόμενα ο Χέγκελ αναπαράγει στη δική του αναφορά στους μαύρους της Αφρικής τις απόψεις του Ιμπν Χαλντούν. Οπωσδήποτε, οι περιγραφές και των δύο αναπαράγουν ορισμένα ρατσιστικά στερεότυπα που προκαλούν τη σύγχρονη ευκαισθησία και καθιστούν αδύνατη την κατά λέξη αναπαράωσή τους. Βεβαίως, τόσο ο Χέγκελ όσο και ο Ιμπν Χαλντούν καταδικάζουν, από άποψη αρχής, τη δουλεία, αλλά η καταδίκη αυτή δεν τους εμποδίζει να αποδώσουν στους μαύρους χαρακτηριστικά που τους αταξιώνουν ως ανθρώπους. Πρβλ. και τις εξίσου αποκαρυστικές απόψεις του Montesquieu για τους μαύρους και τη δουλεία: *Το Πνεύμα των Νόμων*, τόμος Α, σ. 409 κ.ε. Σε ό,τι αφορά τη δουλεία, τόσο ο Mahdi όσο και ο Issawi στην εισαγωγή του στα *Προλεγόμενα*, υπογραμμίζουν το γεγονός ότι ο Ιμπν Χαλντούν καταδικάζει τη δουλεία. Σύμφωνα με τον Mahdi, ο φιλόσοφος μας καταδικάζει τη δουλεία γιατί «η κατάσταση δουλείας είναι αντίθετη προς την ανθρώπινη φύση και οδηγεί στην ατώλεια της ελπίδας» (ό.π., σ. 178). Σύμφωνα με τον Issawi, ο Ιμπν Χαλντούν «καταδικάζει τη δουλεία ως εξευτελιστική» (ό.π., σ. 30). Πάντως, η από άποψη αρχής καταδίκη της δουλείας καθόλου δεν καλύπτει και σίγουρα δεν δικαιολογεί τη θέση του Ιμπν Χαλντούν για τους μαύρους και τα «ανθρώπινα» χαρακτηριστικά τους. Βλ. και τη μελέτη του Cedric Dover, «The Racial Philosophy of Ibn Khaldun», *Phylon* [Atlanta], (1952), 107-119.

59. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 173, και κεφ. II, 247 κ.ε. Επίσης, Mahdi, ό.π., σ. 147 κ.ε., - Lacoste, ό.π., σ. 93-100, - Al-Azmeh, ό.π., σ. 69-71 και A. Cheddadi, «Le système du pouvoir en Islam». Ό.π., σ.25.

60. Πρβλ. Mahdi, ό.π., σ. 205 κ.ε., 232 κ.ε. - Lacoste, ό.π., σ. 93 κ.ε. - Al-Azmeh, ό.π., σ. 26 κ.ε. Για την πολιτική θεωρία του Ιμπν Χαλντούν βλ. τη μελέτη του Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1968), σ. 84-109 «The Theory of the Power-State: Ibn Khaldun's Study of Civilization», καθώς και τη μελέτη του Hamilton A.R. Gibb, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», in *Studies on the Civilization of Islam* (London, Routledge & Kegan Paul, 1962), σ. 166-175. Επίσης τη μελέτη του E. Gellner, «A Pendulum Swing Theory of Islam», στο Ronald Robertson (ed.), *Sociology of Religion: Selected Readings* (Harmondsworth, Penguin Books, 1969), 127-140, ιδιαίτερα σ. 132 κ.ε., - το κείμενο του Abderrahmane Lakhsassi για τον Ιμπν Χαλντούν στο *History of Islamic Philosophy*, σ. 350- 364, ιδιαίτερα σ. 354 κ.ε. - και τη μελέτη του Michael Brett, «Ibn Khaldun and the Dynastic Approach to Local History: The Case of Biskra», στο *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib* (Aldershot, Ashgate/Variation, 1999), Chapter XV. Ιδιαίτερη έμφαση στις έννοιες της εξουσίας και του κράτους δίνει στην ανάλυσή του ο Al-Azmeh, (ό.π., σ. 26 κ.ε., 88 κ.ε.) Βλ. και τη μελέτη του George Balandier, *Πολιτική Ανθρωπολογία* (Αθήνα, Παπαζήσης, 1971), ιδιαίτερα σ. 143 κ.ε.

61. Ο Ιμπν Χαλντούν συζητά την έννοια της *ασαμπίνα* στα κεφ. III-IV των *Προλεγόμενων* του. Βλ. Lacoste, ό.π., σ. 100-117, και Al-Azmeh, ό.π., σ. 33 και 69 κ.ε. Για τις διάφορες απόπειρες αποκωδικοποίησης του όρου *ασαμπίνα* βλ. Lacoste, ό.π., σ. 100-103 - Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, σ. 168-74 - και Hughes-Warrington, ό.π., σ. 175-76.

62. Lacoste, ό.π., σ. 105-108.

63. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 284. Πρβλ. Al-Azmeh, ό.π., σ. 72 κ.ε.

64. Lacoste, ό.π., σ. 100, 157, 113.

65. Για την έννοια της προόδου γενικά βλ. J.B. Bury, *The Idea of Progress, An Inquiry into its Growth and Origin* (New York, Dover, 1960) και R. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York, Basic, 1980).

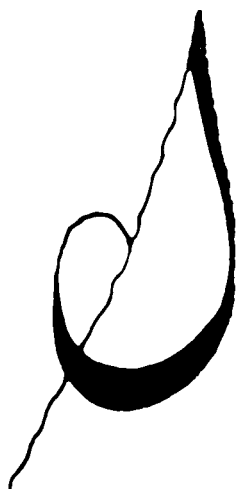
66. Lacoste, ό.π., σ. 113 κ.ε. Βλ. και την ανάλυση του Mahdi, ό.π., σ. 253-270. Την έννοια της *ασαμπίνα* πραγματεύεται στη διατριβή του ο I.M. Khalifa, *An Analytical Study of "Asabiya": Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict* (Catholic University of America, Washington, D.C., 1972).

67. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 314, 372-73. – Προλεγόμενα, σ. 135-37, 147-49. Lacoste, ό.π., σ. 114-15, - Al-Azmeh, σ. 88 κ.ε. Πρβλ. και τα εξαιρετικά εύστοχα σχόλια του Mahdi για την αποσύνθεση και παρακμή της 'ασαμπίκια και συνεπώς του κράτους και γενικότερα του πολιτισμού (ό.π., σ. 266).
68. Lacoste, ό.π., σ. 113 κ.ε.
69. *Muqaddimah*, Vol. 2, σ. 291-92, 296.
70. Lacoste, ό.π., σ. 156-57. Πρβλ. Mahdi, ό.π., σ. 254 κ.ε.
71. Mahdi, ό.π., σ. 255 κ.ε.
72. Lacoste, ό.π., σ. 96, 121, 130.
73. *Muqaddimah*, Vol. 1, σ. 57, 63. - Lacoste, ό.π., σ. 60.
74. Mahdi, ό.π., σ. 275 κ.ε.
75. Το όραμα της κοινωνικής απελευθέρωσης, το όραμα του σοσιαλισμού, εξακολουθεί, κατά τη γνώμη μου, να σηματοδοτεί την ουτοπία του μέλλοντος και να αποτελεί την εναλλακτική λύση, τη διέξοδο στο αδιέξοδο της βαρβαρότητας του παρόντος.

[Πρόσθετη] Βιβλιογραφία

- Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*, London - New York, 1989.
- Al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, London, Verso, 1996.
- Alferai, Ahmed - Brun, Michael, «Ibn Khaldun: Change and its Economic Consequences», *Arab Studies Quarterly*, Vol. 16, Issue 2 (1994), 73-87.
- Armstrong, Karen, *Η Ιστορία του θεού*, Αθήνα, Φιλίστωρ, 1982.
- *Islam, A Short History*, London, 2000 [ελληνική μετάφραση, *Ισλάμ, μια σύντομη Ιστορία*, Αθήνα, Πατάκης, 2002].
- *Ο εμπόλεμος Θεός*, Αθήνα, Φιλίστωρ, 2002.
- Berque, J., *Maghreb: Histoire et Sociétés*, Algiers, 1974.
- Bombaci, A., «La dottrina storiografica di Ibn Haldun», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XX/3-4 (1946), 159-185.
- Boulakia, Jean David C., «Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist», *Journal of Political Economy* (Chicago), LXXIX (1971), 1105-18.
- Braudel, Fernand, *Μεσόγειος*, 3 τόμοι, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1993, 1997, 1998.
- *A History of Civilizations*, Harmondsworth, Penguin Books, 1994.
- Brown, P., *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας, 150-750*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1998.
- Burke, E., «Towards a History of the Maghrib», *Middle Eastern Studies*, XI (1975), 306-323.
- Cheddadi, A., «Le place de la pensée économique d'Ibn Khaldun dans une histoire générale de l'économie», στη συλλογή μελετών του: *Ibn Khaldun revisité* (Casablanca, Les Éditions Toubkal, 1999), σ. 49-67.
- Daniel, N., *Islam and the West, The Making of an Image*, Edinburgh, 1960.
- Fischel, W.J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- Gellner, E., «From Ibn Khaldun to Karl Marx», *Political Quarterly*, XXXII (1961), 385-392.
- *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- *Postmodernism, Reson and Religion*, London, 1992.
- Gellner, E. & Micaud, C. (eds.), *Arabs and Berbers*, London, 1972.
- Grunebaum G.E. von, *Islam and the Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, London, Variorum Reprints, 1976.
- Hannoun, Abdelmajid, *Colonial Histories, Postcolonial Memories*, Portsmouth, Heinemann, 2000.
- Hilton, Rodney (ed.), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London, Verso, 1978.
- Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1977.
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London, 1991 [ελληνική μετάφραση *Ιστορία των Αραβικών Λαών*, Αθήνα, Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνης, 1994].
- Keyder, Caglar, «The Dissolution of the Asiatic Mode of Production», *Economy and Society*, V(1976), 178-196.
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- Κονδύλη-Μπασάκου, Ελένη, *Εισαγωγή στη Λογοτεχνία των Αράβων*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001.
- Kremer, Alfred von, «Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche», *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse*, XCIII, Vienna, 1879 [αγγλική μετάφραση, «Ibn Khaldun and his History of Islamic Civilization», *Islamic Culture*, 1 (1927), 567-607].
- Lapidus, Ira, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1967.
- *A History of the Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- *A History of the Islamic Peoples*, Cambridge, 1993.
- Laroui, A., *History of the Maghreb*, Princeton, 1977.
- Lewis, B., *The Arabs in History*, Oxford, Oxford University Press, 1993 [ελληνική μετάφραση, *Οι Άραβες στην Ιστορία*, Αθήνα, Γκοβόστης, 1993].
- Prakash, Buddha, «Ibn Khaldun's Philosophy of History», *Islamic Culture*, XXVIII (1954), 492-508, XXIX (1955), 104-119, 184-190, 225-236.
- Ritter, Helmut, «Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun», *Oriens*, I (1948), 1-44.
- Rodinson, Maxime, *Άραβες*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1980.
- *Marxisme et monde musulman*, Paris, 1972.
- Ruthven, Malise, *Islam in the World*, London, 2000.
- *Islam, A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Schmidt, N., *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, Columbia University Press, 1967 (1930).
- Shatzmiller, Maya, *The Berbers and the Islamic State*, Princeton, Markus Wiener, 2000.
- Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.
- Talbi, M., «Ibn Haldun et le sens de l'histoire», *Studia Islamica*, XXVI (1967), 73-148.
- Turner, B. S., *Weber and Islam*, London, 1974.
- Vryonis, Speros (ed.), *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden, 1975.
- *Η Καθ' ημάς Ανατολή: Η πνευματική παράδοση του Μεσαίωνα στον Σλαβικό και τον Ισλαμικό Κόσμο*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1995.
- Weiss, Dieter, «Ibn Khaldun on Economic Transformation», *International Journal of Middle East Studies*, 27 (1995), 29-37.
- Ζιάκας, Γ. Δ., *Ισλάμ: Θρησκεία και Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη, 2001.
- *Ιστορία των Θρησκειμάτων. Β' Το Ισλάμ, Ζ' έκδοση*, Θεσσαλονίκη, 2002.



Καλλιγραφία, Το γράμμα «λ»



Από το ποίημα του Πέρση ποιητή Mezanî, Madjoum και Leyli, 16ος αιώνας