

En glemt sivilisasjon

//

//]]]]> //]]>

UTVIDET BOKOMTALE: Magid Al-Arakis norske oversettelse av Ibn Khaldun's *al-Muqaddima* er en norsk verdenssensasjon. Det er første gang en bok fra den store klassiske arabiske litteraturen er oversatt til norsk. Og fordi det er nettopp *al-Muqaddima* som nå foreligger for første gang på norsk, er det ikke kun én forfatter eller ett forfatterskap fra den klassiske arabiske og islamske litteraturen vi blir kjent med. Denne boken gir en nærmest encyklopedisk oversikt over hele den islamske historien – en historie man må kjenne også hvis man vil forstå utviklingen av den europeiske verden i middelalderen og i renessansen.

Av Amund Bjørnsnøs, stipendiat ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk (Universitetet i Oslo)

Den klassiske arabiske historikeren Ibn Khaldun, en rettslærd og filosofisk anlagt embetsmann fra Tunis som levde og virket i Nord-Afrika og i Egypt på 1300-tallet, er et kjent navn for mange. Det er skrevet tusenvis av bøker og artikler om ham i moderne tid, noe som har bidratt til at mange opplever ham som et lys i en ellers mørk tid; en briljant tenker i en forfallsperiode.

Ibn Khaldun fortjener oppmerksomhet. Han var en interessant personlighet og skrev en ganske original bok, en metodologisk innledning til et større historieverk, hvor han presenterer en omfattende analyse av menneskesamfunnet og dets iboende dynamikk. Det blir ofte sagt at hans beskrivelse av samfunnet foregriper moderne samfunnsvitenskaper som «sosiologi» og «antropologi», og den allmenne interessen for hans verk har vært særlig stor hos nettopp samfunnsvitere.

//]]]]> //]]>

At Ibn Khaldun blir gjenstand for en slik interesse i dag, og dukker opp ved siden av Avicenna og Averroes i generelle innføringsbøker i filosofihistorie og i flere samfunnsfag også i Norge, kunne man jo gledes over. Samtidig er det noe uheldig at denne ene forfatteren har fått så mye oppmerksomhet at han stiller så mange av sine mer briljante, og rent historisk mye viktigere, forgjengere og samtidige i skyggen. For mens de viktigste greske og latinske forfattere fra antikken, middelalderen og renessansen er godt representert i innføringsbøker og forlenget gjort tilgjengelig i moderne oversettelser, finner vi ingenting på norsk om den store litteraturen fra den islamske kulturkrets. Den islamske tradisjonen var en av de viktigste kildene til Europas vitenskapelige og filosofiske utvikling fra 1200-tallet til 1500-tallet, og den eneste *levende* klassiske teksttradisjon (i tillegg til den mye mer beskjedne middelalderlatinske tradisjonen) blant de mange kildene til den europeiske renessansen. En omfattende kjennskap til denne tradisjonen er helt avgjørende for å forstå utviklingen av filosofi, vitenskap og teologi i Europa, og da er korte henvisninger til de forlenget kanoniserte filosofene Avicenna og Averroes bare en sped begynnelse.

På den andre siden er den islamske kulturkrets også interessant i seg selv, som en av de viktigste kulturelle – og mest intellektuelt avanserte – sivilisasjoner i verdenshistorien. Her hører for eksempel Ibn Khaldun hjemme, for han var totalt ukjent i Europa og hadde ingen betydning for europeisk idéhistorie.

Allikevel må vi si at *al-Muqaddima* er en bok som virkelig fortjener å bli oversatt til moderne språk, først og fremst fordi den gir et så godt bilde av den klassiske islamske sivilisasjonen som sådan. Når man leser Ibn Khalduns encyklopediske verk vil man finne utallige «antydninger og henvisninger», for å låne et uttrykk fra Avicenna, til den klassiske islamske sivilisasjonens rike historie. *al-Muqaddima* vekker til live en glemt tradisjon, hvor Avicenna og Averroes ikke lenger svever rundt i et mørkt vakuum, men inngår i en sammenhengende fortelling. Her møter vi dem i en mer representativ historisk kontekst, sidestilt med flere tusen store og små forfattere, filosofer, teologer og vitenskapsmenn som var blitt en del av den islamske intellektuelle kanon, slik den fortonet seg for nordafrikaneren Ibn Khaldun på 1300-tallet.

Ibn Khaldun og *al-Muqaddima*

Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad al-'Arabî (1332–1406), kjent som «Ibn Khaldun» i kraft av å være medlem (ibn, «sønn») av Khaldunfamilien – altså en av «sønnene» etter den fjerne jemenittiske stamfar Khaldun – ble født i Tunis etter at familien hadde flyktet fra Sevilla like før byen ble tatt av Ferdinand III i 1248. Ibn Khaldun stod i en århundregammel familietradisjon av prominente statsmenn og boklærde, og hadde selv en lang politisk karriere bak seg da han i 1375 valgte å isolere seg fra det omskiftelige statsmannslivet for å studere og skrive. Ingen annen

enkeltpersons liv i islamsk historie er så godt kjent som Ibn Khaldun's, for han skrev en lang og usedvanlig detaljert selvbiografi, som også kan leses i en meget god moderne fransk oversettelse.² En kort oppsummering av mannens liv finner man i Al-Arakis «Innledende essay» (s. xv–xxii).

//]]]]> //]]>

Boken *al-Muqaddima* er, som tittelen antyder, en «innledning» til et større historieverk som forfatteren selv kaller «en fullstendig verdenshistorie» (s. 10), selv om det er den islamske historien som står i fokus. Det komplette verket, *Kitāb al-ʿibār* eller «Lærdommenes bok», er et omfattende flerbindsverk som i den første trykte egyptiske utgaven utgjør over tre og et halvt tusen sider (B?l?q 1867, 7 bind).³

Inspirert av egne politiske erfaringer og betraktninger og refleksjoner fra en lang karriere, begynte Ibn Khaldūn å skrive en metodekritikk av tidligere historieskrivere som en innledning til verket. Tilbaketrukket i komplett isolasjon opplevde han at «kaskader av ord og ideer skyllet over meg helt til jeg fikk kjernet ut essensen og sammenfattet innholdet», som han sier i selvbiografien.⁴ Resultatet ble en selvstendig bok som inneholder svært mange ord og ideer, men som det er vanskelig å oppsummere kort, ikke minst fordi den har blitt lest og fortolket på så ulike vis i moderne tid.⁵

Al-Muqaddima består av seks store deler («kapitler» i Al-Arakis oversettelse, *faʿl* på arabisk) og en kort innledning. I tillegg betraktes ofte forordet og den lengre innledningen til hele historieverket som en del av *al-Muqaddima* (Al-Arakis oversettelse s. 3–62). Denne generelle innledningen «viser historiografiens store verdi» og «synliggjør historikernes feiltolkninger» (s. 9). Ibn Khaldūn forteller her at «etter å ha lest andres verk og øst av gårsdagens og dagens kilder, våknet jeg opp til en større innsikt» (s. 8), og som han sier selv «er dette blitt en unik bok som inneholder uvanlige kunnskaper» (s. 11). Gjennom konkrete eksempler fra tidligere historieskrivere forsøker han å vise hvordan «oppdiktede fortellinger» (s. 24) har «sneket seg inn i arkivene deres og gjort historie som disiplin uklar og meningsløs» (s. 50).

For å rydde opp i dette rotet har vår forfatter «valgt en spesiell fremgangsmåte og en original metode» (s. 9), og det er nettopp denne fremgangsmåten historieverkets «første bok» (altså *al-Muqaddima*) er skrevet for å forklare. Et særdeles sympatisk trekk ved hovedinnledningen til historieverket er Ibn Khaldūns oppriktige ønske om å selv skrive en uhildet samtidsberetning, «en dokumentasjon over vår tid [...] som fremtidens historikere kan bygge på» (s. 59–60).⁶ Vi kommer tilbake til den korte innledningen til selve *al-Muqaddima* nedenfor, så la oss her gi en oppsummering av bokens øvrige innhold:

I den første av *al-Muqaddimas* seks hoveddeler beskriver Ibn Khaldūn hvordan de naturlige vilkår i verden får mennesket til å danne samfunn og hvorfor «menneskene har et naturlig behov for kongelig autoritet» (s. 77–81), og han gir en fullstendig geografisk beskrivelse av hele den kjente verden (s. 82–158). Han avrunder så første hoveddel med en fylldig diskusjon av åndenenes verden (158–214), en meget interessant og leseverdig gjennomgang av den klassiske islamske forståelsen av hvordan profeter mottar åpenbaringer, som også viser hvilken sentral rolle de

okkulte vitenskapene hadde på Ibn Khalduns tid.

//

//]]]]> //]]>

De følgende fire hoveddelene utgjør kjernen i Ibn Khaldun's samfunnsanalyse. Den andre og korteste hoveddelen (s. 215–272) presenterer den berømte khaldunske «fellesskapsånden» (*ʿaʿabiyya*) i sin reneste og mest uhildede form, nemlig hos beduiner og andre som lever i «primitive» samfunn utenfor byene. Bruken av ordet *ʿaʿabiyya* er interessant, et godt eksempel på Ibn Khaldun's meget selvbevisste språklige innovasjoner, for i sin opprinnelige betydning «stammekultur», var dette ordet så negativt ladet at det ble fordømt av ingen ringere enn profeten selv. Men Ibn Khaldun gir ordet en ny mening, som kanskje til og med er blitt den mest utbredte betydningen av ordet på arabisk i dag. Den tredje hoveddelen, som også er den lengste (s. 273–626), beskriver først statsdannelse som sådan, siden denne i Ibn Khaldun's analyse oppstår nettopp gjennom «fellesskapsånden» når en velorganisert gruppe etablerer et «dynasti» og skaper bysamfunn eller overtar tidligere bysamfunn. Deretter får vi en grundig beskrivelse av den islamske styreformens institusjoner. Den fjerde hoveddelen (s. 643–708) behandler bysamfunn hvor samfunnsutviklingen når et høydepunkt før økende velstand ødelegger «fellesskapsånden» og dynastiet «ender med undergang» (s. 693). Her ser vi altså det kanskje mest kjente element i Ibn Khaldun's samfunnsanalyse, nemlig hans forståelse av politikk og statsdannelse som et «syklisk» fenomen. Den femte hoveddelen (s. 709–796) er en grundig og meget interessant beskrivelse av samfunnets økonomiske dynamikk, og inkluderer en omfattende fremstilling av alle kjente «profesjoner og håndverk» (s. 741–796).

Den massive sjette hoveddelen (s. 797–1251) behandler vitenskapelige disipliner, og vi må understreke at Ibn Khaldun's syntese av den arabisk-islamske kulturens kunnskapsgrener er forbløffende omfangsrik. I en kort innledning beskrives menneskets unike intellekt (s. 797–819), så

behandles «tradisjonsvitenskapene», som baserer sin kunnskap på åpenbaring og overlevering (s. 820–932). Deretter gir Ibn Khaldun en oversikt over de «rasjonelle» vitenskapsgrenene logikk, filosofi, metafysikk, og «de matematiske vitenskapene» (s. 932–1085). En kort men underholdende del av boken diskuterer kunnskapstilegnelse og undervisning (s. 1085–1120), og den siste delen av *al-Muqaddima* behandler arabisk språk og litteratur (s. 1120–1250).

Etter denne *tour de force* blir vi ikke mindre imponert når vi leser på siste side (s. 1251, her i min egen oversettelse) at «jeg fullførte denne første boken på fem måneder, midtveis i år syv hundre og syttini [1377 e. Kr.]».⁷

Metoden

Det er i den korte innledningen til «første bok», altså *al-Muqaddima* (s. 63–76), at vi finner forfatterens prosjekt tydeligst uttrykt: «Målet med denne første boken» (s. 69) av historieverket er å etablere en «rettesnor» (*ḡ?n?n*) – hos Al-Araki oversatt med «en normativ metode» (s. 68⁸) – for å «granske historiske beretninger» (*ḡam??? al-akhb?r*)⁹ og «skille sannhet fra usannhet» (s. 67) i historiske overleveringer. Ibn Khaldun gjentar flere ganger at han har utviklet «en ny og helt original vitenskap» (s. 69) og at ingen tidligere har studert historien slik han gjør. Tidligere historieforfattere, sier han, har hatt som eneste metode «å etablere kildenes troverdighet» gjennom kunnskaper om historiefortellernes karakteregenskaper (den såkalte *al-djar? wa-l-ta?d?l*, sml. s. 67, note 3). Som en mer sofistikert metode foreslår Ibn Khaldun at man må «undersøke om innholdet i beretningen er mulig» (s. 68).¹⁰ Og undersøkelsen må være «vitenskapelig», dvs. at den må baseres på logikk og filosofisk spekulasjon, tidens fremste vitenskapelige redskaper.

Ordet «mulig» (*mk?n*) er helt sentralt her, for Ibn Khaldun foreslår intet mindre enn at man gjennom grundige studier av menneskesamfunnet i sin helhet, av hvilke elementer det består av og hvilken underliggende dynamikk som gjelder til enhver tid, kan etablere hva som er samfunnsmessig umulig, hva som umulig kan forekomme, og dermed hva som med sikkerhet ikke kan ha funnet sted historisk, hendelser og fenomener hvis eksistens eller forekomst er utenkelig eller rasjonelt ubegripelig (*mumtani?, musta??*).¹¹

Mer spesifikt, sier han, må vi undersøke menneskesamfunnets «naturlige særtrekk» (s. 67). Vi må forstå mekanismene som ligger til grunn for «menneskenes fellesskap» (s. 75), vi må studere «forhold som er iboende i sosial organisering» (s. 68), vi må undersøke hvordan menneskene til en hver tid utvikler sin «kultur» og sin «sivilisasjon». Vi må etablere «en ny disiplin» (s. 79), en «uavhengig vitenskap» (s. 69), som beskriver og analyserer det Ibn Khaldun kaller *umr?n* – et ord som egentlig betegner noe som «å være full av liv», at et gitt sted «har yrende liv», at menneskene bosetter seg på et sted og at de «trives og har fremgang» der.¹² Ordet har vært gjengitt med både «sivilisasjon» og «kultur» i moderne oversettelser av *al-Muqaddima*, men siden det som oftest betegner en prosess (som verbalsubstantiv), kunne man kanskje foreslå «samfunnsdannelse» eller «sivilisasjonsutvikling». Al-Araki innfører «vekst og utvikling», en oversettelse som riktignok vektlegger prosessen, men som dog er noe uheldig fordi den fullstendig ignorerer det

grunnleggende semantiske innholdet.¹³

Det som er interessant med Ibn Khaldun er hans forsøk på å «vitenskapeliggjøre» historieskrivningen gjennom å systematisk benytte et filosofisk begrepsapparat i sin analyse. Dette aspektet ved boken, som er helt grunnleggende for å forstå Ibn Khalduns «metode», er nesten ikke behandlet i den akademiske litteraturen.¹⁴ Både i grundige filologiske arbeider skrevet av arabister og spesialister på islamsk historie, og ikke minst i litteratur skrevet av forfattere med bakgrunn i andre fagdisipliner, har man vært flinkere til å lese Ibn Khaldun som en slags forløper til moderne samfunnsvitenskaper, enn til å lese boken i sin historiske kontekst. For *al-Muqaddima* er først og fremst en bok fra den klassiske islamske sivilisasjonens åttende århundre (han døde i år 808 e. H.), altså 1300-tallet i kristen tidsregning. Boken er særdeles representativ for samtidens lærdomslitteratur, og dette aspektet må tas i betraktning før man sier noe om forfatterens originalitet.

Da den store mester Ibn Sina (Avicenna, d. 1037) forvandlet den tidligere greske og arabiske filosofiske tradisjonen til ett koherent filosofisk system gjennom sine mange nyskapende verker, fikk han en så stor innvirkning på ettertiden at «filosofi» (arabisk *falsafa*) fra det ellefte århundre synes å være synonymt med hans navn. Også hans kritikere, som var sterkt uenig i flere av hans viktigste filosofiske standpunkter (som at verden har eksistert i evig tid), forstod at Ibn Sina's og filosofiens formelle argumentasjon også kunne og burde benyttes i den mer teologiske litteraturen, for dermed å gi teologien et sikrere rasjonelt grunnlag. Store teologer som al-Djuwayni (d. 1085), al-Ghazali (d. 1111), Fakhr al-Din al-Razi (d. 1209), al-Bayhaqi (d. 1286) og al-Djizali (d. 1355), bare for å nevne noen av de mest kjente, viser en gradvis «sammenblanding av teologi og filosofi», for å bruke Ibn Khalduns ord i hans versjon av denne utviklingen (s. 882–884).

Man kunne kanskje si at filosofitradisjonen etter de gamle grekere (særlig Aristoteles og nyplatonikerne), forvandlet til en rent arabisk filosofi etter flere hundre års særdeles original filosofisk tenkning fra al-Kindi (d. ca. 866) til Ibn Sina, først ble en integrert del av den islamske sivilisasjonens lærdomslitteratur takket være de store teologene mellom 1000- og 1300-tallet. Ibn Khaldun sier tydelig at han er skeptisk til denne «sammenblandingen» (*khilaf*), og mener at man heller må «følge den gamle tankegangen» (s. 883). Men det han snakker om her, er den rent argumentative teologien (*ilm al-kalam*), en av mange sjangre i den islamske religiøse litteraturen (andre disipliner er for eksempel koraneksegese, religiøs rettsvitenskap, studier av profetens overleveringer – altså *hadith*, og så videre). Han snakker ikke nødvendigvis her om de mer sekulære vitenskapene i den islamske tradisjonen, som for eksempel historiografi.

Uansett hva Ibn Khaldun tenkte om sin egen arv, er det ingen tvil om at hans verk er sterkt preget av at filosofisk argumentasjon var blitt en integrert del av den arabiske litteraturen på hans tid. Samtidig gir det ingen mening å overdrive dette elementet i klassisk arabisk lærdomslitteratur, som åpenbart er en helt unik litteratur, med røtter i mange ulike tradisjoner (ikke minst også den persiske), men først og fremst en litteratur med en sterk arabisk og islamsk identitet.

//

//]]]]> //]]]>

Det filosofiske begrepsapparatet kommer til uttrykk helt fra begynnelsen. I den korte innledningen til *al-Muqaddima* fremhever Ibn Khaldun særlig ett hovedproblem med sine forgjengere i den historiografiske tradisjonen: at de ikke har kunnskap om samfunnets iboende dynamikk, at de ikke kjenner samfunnsdannelsens «tilstander» (*al-ʿawāqif al-ʿumrān*). For det er nemlig slik, skriver Ibn Khaldun, at «alle ting som blir til (*ʿadith*),¹⁵ enten det er essenser eller handlinger, har nødvendigvis en naturlig disposisjon som både kjennetegner tingens vesen og de ulike tilstander den opptrer i».¹⁶ Her er det ingen tvil om hva Ibn Khaldun fremmer som «rettesnor» for sin egen metodologi. Han innfører et helt grunnleggende ontologiske skille, godt kjent fra aristotelisk filosofi, mellom «substans» og «aksidens», og tilpasser det til sitt tema. Hans kritikk av tidligere historikere går nettopp ut på at de ikke tar hensyn til generelle sannheter om de naturlige eller iboende egenskapene ved fenomener i verden, noe allerede Aristoteles selv hadde kritisert greske historikere for.

Måten Ibn Khaldun tilpasser den filosofiske terminologien til sitt eget studieobjekt på er egentlig ganske original, for det er ikke filosofiens noe abstrakte «ting som blir til» eller «fenomener i verden» han vil utforske, det er samfunnet som sådan, samfunnets «naturlige eller iboende egenskaper». Men terminologien følger datidens fremste vitenskapelige standarder, og denne khaldunske tilpasning av det gresk-arabiske filosofiske begrepsapparatet er virkelig noe som bør utforskes videre. Da vil vi kanskje oppdage at vår forfatters originalitet ligger et helt annet sted enn i hans mange fine betraktninger om menneskesamfunnet.

Men det krever en ny giv for Ibn Khaldun-studier. Og det fordrer en filologisk og historisk kompetanse som dessverre er mangelvare i moderne akademisk litteratur om den klassiske islamske sivilisasjonen.

Selv om Ibn Khalduns prosjekt begynner som en historieforfatters metodekritikk, antar verket gradvis en mer ambisiøs form etter hvert som stadig nye bølger av ideer skyller over ham. Han vil

gi en fullstendig beskrivelse av menneskesamfunnets «grunnleggende forhold» (s. 65) og «naturlige særtrekk» (s. 67). Ibn Khaldun's filosofiske begrepsapparat og hans særegne og konsistente analyse av den underliggende dynamikk i utviklingen av menneskesamfunn er til tider meget sofistisert og nyskapende. Det er dette aspektet som ofte fremheves ved al-Muqaddima, og som gjør at hans «nye vitenskap» gjerne sammenlignes med de moderne vitenskapene sosiologi og antropologi, selv om slike tolkninger gjerne unnlater å nevne både hans særegne bruk av filosofisk terminologi og det sentrale historiografiske formålet med boken. Al-Araki er en god representant for denne utbredte tolkningstradisjonen – en tradisjon med en lang og komplisert genealogi av europeiske og vestlige lesninger i de siste to hundre år, som vi ikke har anledning til å gå inn på her.¹⁷ Et fellestrekk ved alle slike lesninger er at de synes å opphøye Ibn Khaldun til en tidløs figur – noe som ikke minst viser seg gjennom en utstrakt bruk av begreper og modeller fra moderne samfunnsvitenskap for å utlegge Ibn Khaldun's «systemteori» (Al-Arakis innledning, s. lix) og hans «vitenskapelige metode» (se s. xxvi–xl).

Det er anakronistisk å lese gamle forfattere fra en svunnen tid gjennom vår tids moderne begrepsverden. Filologer og historikere arbeider hardt for å unngå å la sin egen samtids verden påvirke tolkningen av gamle dokumenter. Metoden er hard, vanskelig, og i siste instans umulig. Men det er et godt ideal å skyve sine samtidsfordommer til side når man analyserer klassisk litteratur. Vi må først og fremst la oss informere av vår kunnskap om den tiden studieobjektet befinner seg i. Allikevel er det forståelig, og kanskje noen ganger til og med ønskelig, at man forsøker å trekke opp parallelle linjer mellom vår verden og den fjerne verden som man arbeider med. Vi bør kanskje ikke avvise helt at «sosiologiske» og «antropologiske» tilnærminger til *Muqaddima* kan være fruktbare, og det er åpenbart at det finnes mye interessant i Ibn Khaldun's analyser av grunnleggende sosiale og økonomiske forhold og hvordan disse inngår i utviklingen av samfunnsinstitusjoner.

Men Ibn Khaldun levde på 1300-tallet, han levde i en verden som bare såvidt hadde begynt å legge grunnlaget for Kopernikus og Newton, han levde på en annen planet enn Albert Einstein og Alan Turing. I Ibn Khaldun's verden fantes ingen Darwin, ingen Watson og Crick, og definitivt ingen Christopher Hitchens. Hans verden er ikke vår, og vår verden er ikke hans.

Når vi betrakter Ibn Khaldun's verk fra vår verden, er det ikke hans «metode» som er mest interessant. Hvis man ønsker å forstå både den konteksten Ibn Khaldun skriver i og hans egne ambisjoner med boken, er det særlig to helt andre aspekter ved verket som må fremheves i tillegg til det vi har nevnt om hans filosofiske begrepsapparat – nemlig bokens encyklopediske karakter og dens politiske formål. Den filosofiske terminologien er mest fremtredende i de delene av verket som eksplisitt behandler det opprinnelig metodologiske formålet, men noe av det mest påfallende med resten av verket er at Ibn Khaldun synes å etablere en ny sjanger gjennom kombinasjonen av disse to aspektene, og resultatet er det man kunne kalle et «encyklopedisk kongespeil».¹⁸

Kongespeilet

Det er rett og slett vanskelig å ikke lese *al-Muqaddima* som en håndbok for politiske statsledere. En håndbok som på den ene siden i detalj beskriver alle samfunnets bestanddeler – både de konkrete institusjoner som den islamske sivilisasjonen har bygd opp og den mer generelle dynamikken som ligger til grunn for samfunnsdannelse – og på den andre siden gir helt eksplisitte råd om hvordan den politiske myndighet (*w?zi?*) bør agere for å realisere det gode samfunn. Jeg tror ikke nødvendigvis at det var Ibn Khald?ns intensjon å skrive et kongespeil, men boken er gjennomsyret av politiske utsagn og verdidommer som alltid er underbygget av en grundig og tilsynelatende objektiv og rent deskriptiv analyse. Dessuten ser vi allerede i innledningen til *al-Muqaddima* at Ibn Khald?n sammenligner sin «nye vitenskap» med både klassisk politikk og retorikk (begge ansett på hans tid som deler av en filosofisk kanon med røtter i antikkens Hellas), selv om han konkluderer med at hans prosjekt, «til tross for visse likheter [...] skiller seg fra begge disse disiplinene» (s. 69). Den moralske og politiske «veiledningslitteraturen» er en av de eldste sjangrene i klassisk arabisk litteratur og oppstår allerede tidlig på 700-tallet, blant sekretærer og embetsmenn i hoffkulturen under umayyadene.¹⁹ Ibn Khald?n gjengir selv en av de første tekstene i denne sjangeren, ?Abd al-?am?ds *Ris?la* (s. 447–452), og siterer fra den såkalte *Secretum secretorum*, en berømt teksttradisjon som en av den nevnte ?Abd al-?am?ds eldre kolleger S?lim Ab? I-?Al?? initierte på samme tid (s. 72).

//]]]]> //]]>

Hva slags politisk litteratur er det Ibn Khaldun ønsker å skrive? Når han kritiserer tidligere «politisk» litteratur, er det nok særlig tradisjonen etter al-Farabi (d. 950) han tenker på. Men som han utdyper senere i boken, handler denne filosofiske litteraturen om «noe helt annet», fordi den med begrepet «statsstyre» (*al-siyasa al-madaniyya*) egentlig bare behandler en rent hypotetisk «idealstat» (*al-madana al-fayla*) som en ramme for filosofisk og etisk spekulasjon. Filosofene foreslår ikke en konkret styreform med «lover som sikrer allmennhetens interesser» (s. 547), som Ibn Khaldun sier her. Når vi ser hvilke forfattere og bøker Ibn Khaldun selv siterer som forgjengere på s. 70–73, som for eksempel det meget populære kongespeilet *Siraj al-muluk*, skrevet av Abū Bakr Muhammad ibn al-Walīd fra Tortosa (al-urush?) i 1122, kan det se ut som om han nettopp tenker seg en slags veiledningslitteratur i «kongespeil»-sjangeren.

Men den store forskjellen er at Ibn Khaldun ser for seg en sjanger eller en disiplin som er teoretisk eller vitenskapelig fundert, samtidig som den har et praktisk formål og har relevans for samtiden.

Ibn Khalduns «politiske filosofi», hvis vi kan kalle den det (og det tror jeg vi kan), kommer til uttrykk på to forskjellige nivåer. På den ene siden kommer han stadig med små konkrete forslag til forbedring av stat og styre, som regel basert på hans grunnleggende filosofisk funderte teori om samfunnets dynamikk. At formålet ofte er rent pragmatisk og forslagene basert på empirisk kunnskap, viser for eksempel underkapittelet om «byplanlegging» (s. 651–655). Men til dette nivået hører også bokens mange teoretiske økonomiske analyser i fjerde og femte hoveddel, som helt klart fremmes av Ibn Khaldun som forslag til konkrete «lover som sikrer allmennhetens interesser», nettopp det elementet som han mener er fraværende hos tidligere «politiske» tenkere.

På den andre siden har vår forfatter helt klare tanker om hvordan staten bør styres, noe som kommer meget klart frem i hans inngående diskusjon av kalifatets betydning (s. 337–352), hvor nettopp det islamske religiøse styret fremheves som den absolutt beste styreformen for menneskene. Grunnen er at bare et slikt guddommelig inspirert lederskap kan «sette massene i stand til å handle i samsvar med de religiøse lovene, i verdslige så vel som åndelige anliggender», slik at de oppnår velstand og lykke «både i den kommende verden og i denne» (s. 339).

Hvis vi godtar Ibn Khalduns karakteristikk av tidligere politiske tenkere, kunne vi faktisk hevde at han er den første islamske «politiske filosof» slik vi forstår dette begrepet i dag.²⁰

Encyklopedismen

Ibn Khaldun's «encyklopedisme» er nok mindre et resultat av forfatterens bevisste intensjoner enn et uttrykk for det generelle kunnskapsideal som gjennomsyrrer den klassiske islamske litteraturen og gjenfinnes i alle mulige sjangre. Å samle og bevare kunnskap ble tidlig en viktig oppgave for de arabiske lærde som skulle overleve for ettertiden ikke bare profeten Muhammeds budskap men også de førislamske arabernes muntlige litterære tradisjon. Men det særegne islamske encyklopediske idealet oppstod først da den greske og persiske lærdomslitteraturen ble innlemmet i den arabisk-islamske høykulturen på 700- og 800-tallet. I en rekke bøker fra denne tiden, men ikke minst i den store litteraturen som vokser frem i de neste århundrene, ser vi stadig mer sofistikerte anstrengelser for å samle og klassifisere både gammel «visdom» og ny kunnskap. Interessant nok har denne «encyklopedismen» en renessanse i det 13. og 14. århundre, altså i Ibn Khaldun's samtid.²¹

//

//]]]]> //]]>

Vi kunne kanskje si at den mest ambisiøse delen av Ibn Khaldun's prosjekt oppstår når han bestemmer seg for å gi en uttømmende beskrivelse av ikke bare menneskesamfunnets grunnleggende dynamikk, men av hele den islamske sivilisasjonens kultur, med sine utallige

institusjoner og vitenskaper, statsembeter og håndverkstradisjoner, berømte personligheter og arkitektoniske mesterverk, særegne begreper og ideer, musikktradisjoner og jordbruksteknikker, ulike språk, en unik litteratur og et arsenal av religiøse trossystemer og sekter. Dette ser vi meget tydelig allerede i den første hoveddelen, som etter noen få sider hvor Ibn Khaldun diskuterer samfunnsdannelsens grunnleggende dynamikk, vies nesten i sin helhet til å beskrive både den kjente fysiske verden og menneskets plass i den (s. 82–158), og den ukjente ånde verdenen og menneskets muligheter for kontakt med den (s. 158–214). Den geografiske beskrivelsen av «verdens syv soner» (s. 94–144), basert på den kjente geografen al-Idrisi (d. ca. 1165), som arbeidet for nordmannerkongen Roger II på Sicilia, gir et detaljert bilde av jordkloden, av ulike land, byer, elver, fjell og folkeslag, avstander og størrelser og himmelretninger, fra Kanariøyene til Kina og Indonesia, og fra Madagaskar til Skandinavia.

I den tredje hoveddelen finner vi en lignende massiv gjennomgang av den islamske statens institusjoner, som dommerembetet, politiet, markeds kontroll, myntverket, vesiratet, skattevesenet, osv. (s. 394–486). I den femte hoveddelen beskriver Ibn Khaldun alle kjente «profesjoner og håndverk», som jordbruksyrket, byggekunst, snekkeryrket, veving, jordmoryrket, legekunsten, kalligrafi, bokproduksjon, musikk, osv. (s. 741–796). Den sjette hoveddelen er nesten i sin helhet viet til en fullstendig katalog over den islamske sivilisasjonens vitenskap og kultur, satt inn i en historisk sammenheng og utførlig diskutert i lys av Ibn Khaldun's egne politiske tanker om mønstersamfunnet. Her beskrives koraneksegese, koranresitasjon, profeten Muhammads overleverte «tradisjoner» (*ʿadʿth*), rettsvitenskapen (*sharʿa*, *fiqh*), teologiske retninger og ulike sekter, mystisisme (sufisme), drømmetydning, aritmetikk, algebra, geometri, astronomi, logikk, fysikk, medisin, jordbruk, metafysikk, magi, alkymi eller «kjemi» (skillet er ikke alltid klart), og alt tillegges en rolle i samfunnet, enten slik det er nå eller slik det burde være. Her finner vi lange utgreiinger om arabiske litterære sjangre, samt mange «litteraturkritiske» kommentarer, som underkapittelet «Kun de færreste evner å skrive både god prosa og god poesi» (s. 1165, i min oversettelse her). Ibn Khaldun beskriver både klassisk poesi og moderne «urban» poesi, og avslutter faktisk verket med et kapittel som sammenligner ulike poetiske sjangre (s. 1196), som for å si at diktning er det fineste uttrykk for en sivilisasjons storhet, kanskje nettopp fordi den er en «luksus» (sml. det han sier om det øvrige innholdet i den sjette hoveddelen på s. 76), altså det mest unnværlige, det minst essensielle...

Ibn Khaldun's encyklopedisme er unik på to måter: For det første samler han i ett verk kunnskaper som vanligvis behandles i separate bøker, og innfører for første gang i den arabisk-islamske litteraturen en utførlig beskrivelse av håndverk og praktiske yrker. For det andre gir den bevisste og konsistente bruken av generelle eller allmenngyldige begrep et helt unikt blikk på den sivilisasjonen Ibn Khaldun kjenner så godt og beskriver så utførlig.

Sivilisasjonen

Alle bøker blir til i en kulturell og historisk kontekst. For å forstå tekster som er skrevet i en fjern fortid i en kultur som var meget annerledes enn den man selv tilhører, må man både lese mange

andre tekster skrevet på samme tid og i samme kulturtradisjon, og tilegne seg en viss historisk kunnskap om den litterære tradisjonen boken inngår i. Først da blir man også i stand til å vurdere hva som er tidstypisk og hva som er unikt hos den forfatteren man leser. Ibn Khaldun er intet unntak her, som vi har sett. Men det er enkelte ting med *al-Muqaddima* som gjør den til mer enn en hvilken som helst annen bok fra den klassiske islamske lærdomstradisjonen.

//

//]]]]> //]]>

Den islamske sivilisasjonen er ikke godt kjent i Norge. Begrepet «islam» og forestillinger om muslimer og islamsk kultur er nesten utelukkende knyttet til terrorisme og kjønnslemlestelse, dogmatiske imamer og radikaliseret ungdom. Det er ingen tvil om at mange av de fenomenene man i dag finner problematiske ved islam og muslimer, har historiske paralleller i islamsk historie. Den klassiske islamske sivilisasjonen var ingen drømmeverden, like lite som antikkens Hellas eller den europeiske opplysningstiden var tidsepoker vi ønsker oss tilbake til og ville foretrekke fremfor vår egen tid (for romantikere anbefales Woody Allens *Midnight in Paris* (2011), som et første skritt mot denne viktige erkjennelse). Men det er også slik at de fleste problemer vi ser i dag i den islamske verden er genuint moderne fenomener.

Det siste århundrets diktaturer stammer fra en europeisk modell, importert med kolonialismen. Fundamentalismen er også et moderne, globalt fenomen. Radikaliseret ungdom og terrorisme er ikke noe som først oppstod i den islamske verden, og slike bevegelser har ingen presedens i islamsk historie.

Det er vel ingen i dag som ville knytte «gresk kultur» til den greske militærjuntaen på 60- og 70-tallet eller partiet «Gyllent daggrø» i dagens ruinerte Hellas – eller som ikke er i stand til å skille «latinsk kultur» fra katolikkenes barnemishandling. Allikevel, fordi religion er et helt særegent fenomen, med stor betydning for identitet og politikk, er det ikke umulig å finne greskortodokse historiske røtter til moderne gresk nasjonalisme og fascisme, like lite som middelalderens katolske kultur kan sies å være totalt irrelevant for dagens skandaler i den katolske kirke. Men selv om både Augustin og Thomas Aquinas etter nåtidens standarder var forferdelig trangsynte menn, og selv om ingen ville hatt Platon eller Aristoteles som minister for likestilling, ei heller for noe annet moderne politisk departement, kan vi interessere oss for antikkens filosofi og middelalderens teologi uten å stadig forstyrres av slike irrelevante og anakronistiske sammenligninger. Det burde også være mulig å snakke om islamsk historie uten å tilsmusse historien med nåtidens fordommer. Virkelig «granskning» av historiske fenomener innebærer også å «fjerne smuss» fra historikerens eget verdensbilde, ikke kun fra upålitelige kilder (sml. Ibn Khaldun's begrep i note 9).

Ibn Khaldun var også en mann av sin tid. Han var ikke et lys i en mørk tid, men en typisk representant for en tid og en kultur som var både lys og mørk, avhengig av hvilket tema eller område vi snakker om. Et eksempel kunne være at kvinnene på hans tid hadde flere juridiske rettigheter enn de hadde i Europa på samme tid (arv, skilsmisse, osv.), men samtidig var de mer isolert fra offentligheten enn kvinner i Europa. På et mer generelt nivå kunne man slå fast at lærdomskulturen var både eldre og mer variert i den islamske verden enn den var i Europa på 1300-tallet, men samtidig var Europa en sivilisasjon i sterk utvikling, mens i alle fall de nord-afrikanske delene av den islamske kulturkretsen (*al-Maghrib*, eller «vesten») på 1300-tallet opplevde en stagnasjon som skulle bli mer markert i løpet av de neste århundrene. Ibn Khaldun beskriver selv denne situasjonen slik:

Etter hvert stilnet vinden som opprettholdt sivilisasjonen [eller samfunnets dynamikk, *ʿumrʿan*] i Maghrib og al-Andalus, og vitenskapelig kunnskap svant hen. Dermed opphørte også vitenskapelige aktiviteter. Bare noen få spredte individer holdt seg fortsatt til vitenskapelige tradisjoner, og praksisen ble kontrollert av ortodokse religiøse lærde. Vi hører likevel at vitenskapene fortsatt har godt fotfeste blant innbyggerne i øst, spesielt i de østlige delene av Irak, og enda lenger øst, i Transoxania. Folk der sies å ha stor fremgang innen de rasjonelle og tradisjonelle vitenskapene på grunn av en blomstrende sivilisasjon og en godt forankret bykultur. [...] Vi har også fått høre at de filosofiske vitenskapene, nå i vår samtid, i høy grad er etterspurt i frankernes land, fra området rundt Roma og nordover langs kysten der. Det sies at vitenskapene igjen blir studert og forsket på, og at dette skjer i flere studiesirkler. De systematiske fremstillingene er omfattende, og det er mange som har kjennskap til dem og som studerer dem.²²

//]]]]> //]]>

At den islamske kulturen var «eldre» enn den europeiske må vi kanskje understreke, og forklare. Bruddet med antikken var meget omfattende i Europa, og det er liten kontinuitet mellom den klassiske gresk-romerske verden og den europeiske renessansen, noe som står i skarp kontrast til den ganske omfattende kontinuiteten innad i den islamske kulturen på omtrent samme tid, altså fra 700-tallet til 1300-tallet. Også når det gjelder kontinuitet med antikkens verden, må man kunne si at denne verden lenge var mer fremmed for europeiske lærde enn for de lærde i den islamske kulturkrets, som helt siden 800-tallet hadde innarbeidet i sin litteratur og i sin kultur den da delvis levende vitenskapelige og filosofiske senantikke tradisjonen, som var sentrert i øst, i de områdene som araberne hadde erobret. Som med alle karakteristikkene av sivilisasjoner og tidsperioder finnes det mange nyanser her, naturligvis, men med den informasjonen som vi nå har synes dette generelle bildet av situasjonen å være ganske treffende.

Noe av det mest interessante med *al-Muqaddima* er faktisk at Ibn Khaldun er en så typisk representant for sin tid, men allikevel original på en måte som gjør boken lettere tilgjengelig for moderne lesere. Fordi Ibn Khaldun's prosjekt er å beskrive sitt eget samfunn og den islamske sivilisasjonens natur med et vitenskapelig og delvis almengyldig begrepsapparat, tar han ingenting for gitt, og forklarer alltid bakgrunnen for de fenomener han fremhever, selv om man kunne anta at de var meget godt kjent blant hans samtidige.

Sammenlignet med de mange store tenkere og poeter som den islamske sivilisasjonen har frembrakt, er Ibn Khaldun egentlig en ganske traust type. Konservativ, men intelligent og ambisiøs. Det interessante for oss i dag er at han gjennom å kombinere sin «metode», sin måte å fremstille fenomener på, med en noe mer ambisiøs og kanskje mer intelligent encyklopedisk beskrivelse enn det man finner hos tidligere og samtidige encyklopedister, gir et forbløffende omfangsrikt bilde av den klassiske islamske sivilisasjonen som sådan.

//]]]]> //]]>

Som tidstypisk representant gir han gjennom sine mange betraktninger, på nesten hver side av boken, om alle tenkelige og utenkelige fenomener i verden, et særdeles opplysende inntrykk av hvordan det klassiske islamske verdensbildet var, eller i alle fall kunne være. Som en meget bevisst encyklopedist gjengir han så mye informasjon om den islamske historien og dens personer og institusjoner at boken nesten kan brukes som oppslagsverk. For eksempel inneholder Al-Arakis «personnavnregister» (s. 1252–1273) over tusen navn på kjente og mindre kjente filosofer og poeter, generaler og profeter, filosofer, teologer, vitenskapsmenn og kunstnere. Og det er naturligvis mange tusen andre kjente klassiske islamske «kulturpersonligheter» som Ibn Khaldun ikke kjente til, ikke fikk anledning til å nevne, eller ikke kunne nevne fordi de levde etter 1300-tallet.

Disse kvalitetene ved boken innebærer at Al-Arakis oversettelse av *al-Muqaddima* kan omtales som en oversettelse av en hel sivilisasjons kultur. Dessverre er dette potensialet ikke godt utnyttet i oversettelsen, hvor det burde vært et mye mer omfattende noteapparat, flere litteraturhenvisninger, (og hvorfor ikke også korte faktatekster om utvalgte fenomener på ulike steder i boken?) for å forklare den store mengden historiske, kulturelle og biografiske data boken inneholder. Kanskje man kunne foreslå for forlaget en bearbeidet og utvidet studie- eller referanseutgave som nettopp tok hensyn til *al-Muqaddima* som et encyklopedisk verk?

Den islamske sivilisasjonen er interessant i seg selv. Samtidig er det slik at enhver som arbeider med antikkens historie eller Europas middelalder- og renessansehistorie ikke lenger kan late som om den islamske sivilisasjonen ikke eksisterer. I forskningslitteraturen kommer det stadig frem nye opplysninger om både arabisk overlevering av gresk litteratur og betydningen av arabisk litteratur for den europeiske lærdomstradisjonen både i middelalderen og renessansen. Når dette begynner å gå opp for filosofistudenter, kunsthistorikere, vitenskapshistorikere, osv., kan det være greit å ha én bok som gir leseren et samlet inntrykk av den sivilisasjonen som frembrakte de konkrete tekster eller kulturuttrykk man studerer. En slik bok har vi, og den er nå også tilgjengelig på norsk!

Oversettelsen

Magid Al-Araki, førsteamanuensis ved Høgskolen i Oslo og Akershus, skrev allerede tidlig på 1980-tallet en magistergradsavhandling om Ibn Khaldun ved Universitetet i Oslo, og har interessert seg for *al-Muqaddima* i en årrekke. I 2006 var et temanummer av tidsskriftet *Sosiologi* i dag (årgang 36, nr. 2) viet Ibn Khalduns verk, og Al-Araki var naturlig nok hovedbidragsyter. Som han sier i sitt innledende essay til oversettelsen: «På en måte er oversettelsen et produkt av tretti års lesning» (s. lix).

Al-Arakis oversettelse er grundig og meget seriøst utført. For min egen del ble jeg særdeles positivt

overrasket over at arabiske ord og uttrykk er gjengitt i full transkripsjon, altså med de diakritiske tegn som man vanligvis benytter for å gjengi det arabiske alfabetet med det latinske. Jeg har allerede antydnet at Al-Araki vektlegger Ibn Khaldun's samfunnsanalyse og i noen grad fremhever det «tidløse» ved 1300-tallsforfatterens «samfunnsvitenskapelige metode» (s. 28, n. 2). Engasjementet bidrar helt klart til en samvittighetsfull oversettelse, men gir dessverre også opphav til anakronismer og oversettelsesvalg som i alt for stor grad er preget av tolkningen.

Svært mange av oversettelsens feil og mangler kan nok forklares med at Al-Araki hverken er arabiskfilolog eller «orientalist», som det tidligere het, altså at han ikke er fagkyndig i den moderne forskningslitteraturen om den klassiske islamske historien. Når han for eksempel ikke oppfatter det elementære og svært viktige skillet mellom en trykt utgave og de arabiske håndskrevne kildene, men beskriver Quatremères trykte utgave av *al-Muqaddima* fra 1858 som «Quatremères arabiske manuskript» (s. lviii), forstår vi at Al-Araki ikke er faglært arabist. Ingen arabist ville heller transkribert *ʔaraʔʔ* («aksidensiell») som *ʔarʔʔ* (s. xxxvi, n.1) eller *al-ʔiʔʔʔʔ* («_ʔaʔʔʔ_ -samlingene») som *al-ʔaʔʔʔʔ* (s. xxx, n.4), eller forvekslet «Transoxania» med «Mesopotamia» (s. 15). Med en større kunnskap om eller interesse for den islamske sivilisasjonen som sådan, ville man nok også ha unngått å oversette arabiske boktitler til norsk, og heller brukt fotnoteplassen til å fortelle noe om bøkene det henvises til. Det hjelper for eksempel lite å vite at tittelen på Ibn ʔAbd Rabbihs berømte bok *al-ʔlqđ* betyr «Halssmykket» (s. 1216) når man ikke får høre at forfatteren levde i Córdoba og døde i 940 e. Kr., eller at denne boken er en av de rikeste kildene vi har til tidlig arabisk poesi, eller at det finnes en brukbar ny engelsk oversettelse av verket (Boullata 2006–2011).

Det finnes en del slike feil og mangler i oversettelsen, noen tilfeldige og andre mer gjennomgående, men i en bok med så mange navn og faktaopplysninger er det ikke rart at det oppstår en del småfeil, og heller ikke rart at man har valgt å ikke gi fyldige forklaringer i fotnotene (norske forlags fotnotefobi har nok også spilt en rolle her, og Al-Araki har kanskje allerede presset grensene her, med opptil flere noter per side). På et annet nivå må vi også fremheve at Al-Arakis bakgrunn i samfunnsfag og økonomi helt klart har bidratt til å gjøre hans oversettelser av de økonomiske og rent matematiske delene av *al-Muqaddima* bedre enn mange arabister ville vært i stand til.

Faktisk ser jeg det som en av styrkene ved denne oversettelsen at den tilfører vår forståelse av Ibn Khaldun en klar stemme, et blikk utenfra, en særlig tolkning. Oversettelsen er kanskje ikke utpreget filologisk men den er sannelig filo-khaldunsk!

//]]]]> //]]>

Det må sies at det ikke er noen lett oppgave å oversette slike gamle tekster. Ikke sjelden kan det være meget uklart hva den arabiske teksten egentlig betyr, eller i alle fall hvilke konnotasjoner og betydningsnyanser forfatteren vil uttrykke. Man skal også være meget vel bevandret i klassisk arabisk og ha gode kunnskaper om kulturen og historien for å kunne fange opp alle de kulturelle referanser og terminologiske nyanser som finnes i en så rik tekst som *al-Muqaddima*. Som i så mange andre oversettelser av dette verket, forsvinner også i denne oversettelsen mye av det filosofiske vokabularet som er så karakteristisk for Ibn Khaldun. Ta eksempelet vi siterte ovenfor, «alle ting som blir til (*dhath*), enten det er essenser eller handlinger». Hos Al-Araki blir dette «enhver hendelse, i sitt vesen eller som resultatet av en handling» (s. 65), hvor den tekniske termen *dhath* (relatert til gresk *genesis*) gjengis i sin moderne arabiske betydning «hendelse», og den filosofiske inndelingen av *dhath* i essenser (*dhath*) og handlinger (*fi'l*) deles opp og leses som to preposisjonsuttrykk slik at hele poenget forsvinner.

Det er litt for mange skrivefeil av typen «taraf» for *araf* (s. 716) og «al-quwa» for *al-quw* (s. 1067) i denne boken, og siden det nesten ikke er noen virkelige trykkfeil – som «penge» for penger (s. 272) og «nær beslektet» for nært beslektet (s. 707) – ligger nok feilen her rett og slett i at forlaget burde påkostet seg en grundigere korrekturlesning av arabiske ord og uttrykk i transkripsjon. Men nettopp fordi boken er full av arabiske ord og uttrykk drukner feilene i et hav av korrekt gjengitte ord, og småfeilene hemmer dermed ikke lesningen. En historiekundig konsulent kunne også ha oppdaget en del feil av typen «Abbasidene» for *Abbasidene* (s. 55, n. 1) og «al-Zahr» for *al-Zuhr* (s. 831).

Begivenheten

Al-Arakis bragd skjemmes dog ikke av disse ubetydelige feil og unøyaktigheter. For da boken kom ut gikk det opp for meg at utgivelsen er intet mindre enn en sensasjon. Denne boken er faktisk, tro det eller ei, den første oversettelsen av et klassisk arabisk verk i Norges historie. Det viser seg nemlig at selv om vi i Norge har hatt fremstående kjennere av den islamske fortiden og det klassiske arabiske språket – som C. A. Holmboe (1796–1882), Jens Peter Broch (1819–1886), Alexander Seippel (1851–1938), Adolf Fonahn (1873–1940) og Harris Birkeland (1904–1961) – har ingen av disse noensinne oversatt mer enn noen få bruddstykker av arabiske eventyr og forfatterløse fortellinger.²³ Denne store bragd er i seg selv verd en uforbeholden lovprisning, men den omstendighet at det første klassiske islamske verk i norsk forkledning ble nettopp *al-Muqaddima* er virkelig et lykketreff.

For ingen bok i hele den islamske historien gir et så fullstendig bilde av den klassiske islamske kultur, ikke noe verk gir en så komplett tilgang til det tusen år lange eventyret som den islamske sivilisasjonen forteller.

I den norske utgaven av *al-Muqaddima* har vi en unik kilde til det islamske tekstunivers. For første gang har vi fått direkte tilgang til de historiske kildene som vokter minnet om den store islamske verdenssivilisasjonen. Vi kan interessere oss for Ibn Khaldun's metodiske tilnærming til historisk informasjon og hans beskrivelser av menneskesamfunnets struktur og dynamikk. Men det er Ibn Khaldun som encyklopedisk kilde til den komplekse islamske historien som har størst verdi for oss i dag. Han maler et bilde av denne historien som er forståelig for moderne lesere, nettopp fordi han hever seg over sin egen kultur og forsøker å beskrive den med et språk og en terminologi som hele tiden streber etter å være allmenngyldig.

Ibn Khaldun's *al-Muqaddima* er kort sagt en ypperlig introduksjon til den klassiske islamske sivilisasjonen. Magid Al-Araki har med sin oversettelse ikke bare gjort denne boken tilgjengelig for norske lesere. Bokens unike karakter, som vi har fremhevet ovenfor, innebærer at Al-Araki har prestert det kunststykke å vekke til live en hel sivilisasjon, en av verdenshistoriens viktigste kulturtradisjoner, som hittil har vært totalt ukjent i Norge. Det er ingen tvil om at dette monumentale tobindsverk markerer et vannskille i norsk bokhistorie.

LES OGSÅ: [Arabisk vitenskapshistorie bringes ned fra elfenbenstårnet](#)

Bibliografi

- Al-Qasbi, Wadad, 1992. «Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity», i: A. Cameron og L. I. Conrad (red.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Princeton: The Darwin Press, s. 215–275.
- Al-Andj?, Muammad ibn Taw?t (utg.), 1951. *Ibn Khaldun, al-Ta'rif bi-Ibn Khaldun wa-ri?latuhu gharban wa-sharqan*. Kairo.
- Biesterfeldt, Hans Hinrich, 2002. «Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen», i: Christel Meier (red.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*. München: Fink, s. 43–83.
- Boullata, Issa J., 2006–2011. *The unique necklace: Al-?Iqd al-far?d*. 3 bind. Reading: Garnet.
- Cheddadi, Abdesselam (overs.), 2002. *Ibn Khaldûn, Le Livre des Exemples. I: Autobiographie, Muqaddima*. Paris: Gallimard.
- Cheddadi, Abdesselam (utg.), 2005. *Ibn Khaldûn, al-Muqaddima*. 3 bind. Al-D?r al-Bay????: Khiz?nat Ibn Khaldun.
- Cheddadi, Abdesselam (overs.), 2012. *Ibn Khaldûn, Le Livre des Exemples. II: Histoire des arabes et des berbères du Maghreb*. Paris: Gallimard.

- Dale, Stephen, 2006. «Ibn Khaldun: the last Greek and first Annaliste historian», *International Journal of Middle East Studies* 30 (3): 431-51.
- Endress, Gerhard (red.), 2006. *Organizing knowledge : encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world*. Leiden: Brill.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, 1933. «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», *Bulletin of the School of Oriental Studies* 7/1, s. 23–31.
- Gutas, Dimitri, 2002. «The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy», *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, s. 5–25.
- Haddad, Lawrence James, 1977. «A Fourteenth-Century Theory of Economic Growth and Development», *Kyklos* 30, s. 195–213.
- Haugen, Odd Einar (red.), 2013. *Handbok i norrøn filologi*. Andre Utgåve. Bergen: Fagbokforlaget.
- Marlow, Louise, 2013. «Advice and advice literature», *Encyclopaedia of Islam*, THREE.
- Maroth, Miklos, 1987. «Aristoteles und Ibn Khaldun. Zur Entstehung einer aristotelischen Geschichtsphilosophie», i Moraux, Paul og Jürgen Wiesner (red.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, bind II, 390–408.
- Quatremère, Étienne Marc (utg.), 1858. *Ibn Khaldun, Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. 3 bind. Paris: Benjamin Duprat.
- Rosenthal, Franz (overs.), 1958. *Ibn Khaldun, The Muqaddimah. An Introduction to History*. 3 bind. New York : Pantheon books.
- Rosenthal, Franz, 1983. «Ibn Khaldun in his Time», *Journal of Asian and African Studies* XVIII/3–4, s. 166–178.

Noter

¹ Den fulle norske tittelen er *Al-Muqaddimah. Boken om lærdommene, med en introduksjon til verdens historie*. Tittelen er noe misvisende, fordi den «boken» som er oversatt og som kalles *al-Muqaddima* faktisk er en omfattende introduksjon til det større verket *Boken om lærdommene*. Skulle man ha oversatt og publisert resten av verket like grundig som *Al-Araki* har oversatt *al-Muqaddima*, ville det ha krevd ikke mindre enn tolv bind i tillegg til de to som beskrives her.

² Cheddadi 2002: 49–248 og 1275–1292 («une version entièrement revue et corrigée de notre traduction parue chez Sindbad» [i 1980], s. 1278).

³ «Jeg har organisert verket i fire deler, med en introduksjon og tre bøker» sier Ibn Khaldun i hovedverkets forord (Al-Arakis oversettelse, s. 10). Den første av de tre bøkene er al-Muqaddima, som allerede på Ibn Khalduns tid ble omtalt som et uavhengig verk (B?l?q 1867: bind 1); den andre boken behandler arabernes historie i de islamske kjerneområdene (bind 2–5); den tredje boken behandler arabernes og berbernes historie i Nord-Afrika (bind 6–7).

⁴ Al-?andj? 1951: 229 og Cheddadi 2002: 151. Se også Al-Arakis noe kondenserte versjon (s. xx), basert på Rosenthal 1958: bind I, s. liii.

⁵ Litteraturen om Ibn Khaldun er enorm, og det ville føre for langt å nevne selv de mest sentrale arbeidene om ham og om al-Muqaddima. Jeg har i det følgende forsøkt å begrense meg til et absolutt minimum. Den sentrale forskningslitteraturen finnes uansett referert i de to viktigste moderne oversettelsene: Rosenthal 1958 og Cheddadi 2002, begge med et omfattende noteapparat. De eneste pålitelige utgavene av den arabiske teksten er Quatremère 1858 og Cheddadi 2005.

⁶ Det er særlig denne «samtidsdokumentasjonen» av forholdene i Nord-Afrika som gjorde Ibn Khalduns Kit?b al-?lbar til en viktig bok for de franske koloniadministratorene i Algerie, og de sponset derfor en arabisk tekstutgave (1847) og en fransk oversettelse (1852-1856) av den siste «boken» (= bind 6–7 i den egyptiske utgaven fra 1867), begge utført av M. de Slane under tittelen Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale. Se nå også Cheddadi 2012.

⁷ Dog presiserer Ibn Khaldun at han senere «reviderte og korrigerer» verket, og vi vet faktisk en god del om tekstens historie gjennom flere ulike håndskriftversjoner allerede fra forfatterens tid (se Rosenthal 1958: I, s. lxxxviii–cvii og Cheddadi 2002: 1292–1301 og Cheddadis noteapparat til hele boken).

⁸ Etter Rosenthal 1958: bind I, s. 77 («normative method»).

⁹ Ordet «granske» (tam???) betyr egentlig «fjerne smuss», så tanken er vel å «renske ut» de elementer i en historisk overlevering som ikke holder mål. Al-Araki følger her Rosenthal og skriver «undersøke informasjon kritisk» (s. 67), men utelater «historisk». Sammenlign Rosenthal 1958: bind I, s. 76 («investigate historical information critically»).

¹⁰ Min utheving, naturligvis, siden klassisk arabisk uansett ikke har ortografiske teknikker for å utheve enkeltord.

¹¹ Men se diskusjonen på s. 324, som nyanserer bildet noe.

- ¹² Se også s. 544–546, hvor *ʔumrʔn* utvilsomt betyr «befolkningsvekst».
- ¹³ Al-Araki er muligens inspirert av Haddad 1977, men ser ikke ut til å nevne det noe sted.
- ¹⁴ Se Maroth 1987 og enkelte poenger i Dale 2006.
- ¹⁵ *ʔʔdith* er en teknisk term i arabisk filosofi og teologi, og betegner ting som blir skapt i tiden, ting og fenomener som får eksistens i den sublunære verden (historisk relatert til gresk *genesis*).
- ¹⁶ Cheddadi 2005: I.53; jf. Al-Arakis oversettelse, s. 65.
- ¹⁷ Det finnes ingen god nyere kritisk behandling av moderne sekundærlitteratur om Ibn Khaldʔn, men to klassiske essay bør nevnes: Gibb 1933 og Rosenthal 1983.
- ¹⁸ Sml. tysk *Fürstenspiegel* og engelsk *mirror for princes*. Det norske «Kongespeilet» brukes vel vanligvis bare om den norrøne teksten *Konungs skuggsjá* fra 1200-tallet (se for eks. Haugen 2013: 345–7), men det er jo ingenting i veien for å også på norsk snakke om kongespeil som en sjanger, særlig siden det sporadisk brukte fyrstespeil heller ikke synes å være helt etablert som norsk term.
- ¹⁹ Se for eks Marlow 2013 og Al-Qʔʔʔ 1992.
- ²⁰ Se f. eks. Gutas 2002: 24.
- ²¹ Se særlig Biesterfeldt 2002 og artiklene i Endress 2006.
- ²² Al-Arakis oversettelse, s. 938–939 (med enkelte endringer, etter Cheddadis utgave, III.75–76).
- ²³ Vi kunne nevne Holmboes *Kalila og Dimna* (1880) og *Antar, Arabernes Bayard, Helten uden Frygt og uden Dadel* (1881) og Seippels *Soga um Sindbad Farmann* (1900). Einar Bergs koranoversettelse (1980) og Nora Eggens oversettelse av et utvalg hadither fra al-Nawawʔs samling (2008) havner i en litt annen kategori, men heller ikke disse er «klassiske arabiske verk».