

Rešid Hafizović

DANAŠNJE ČITANJE IBN HALDUNOVE FILOZOFIJE POVIJESTI

Rezime

Tekst ide za tim da u naše vrijeme dovede temeljne poruke Ibn Haldunove filozofije povijesti i da se u kontekstu novih duhovnih strujanja iznova čita i premisslja Ibn Haldunova filozofija povijesti. Raskrivanje novih poruka i novih čitanja Ibn Haldunove filozofije povijesti ovdje se naročito nastoji učitavati u jedan poredbeni kontekst koji se javlja na relaciji islamske i zapadno-kršćanske periodizacije povijesti.

Temeljno štivo na osnovu kojeg je danas moguće iznova čitati suštinske ritmove Ibn Haldunove filozofije povijesti smireno je u glavnom njegovom djelu poznatom u povijesti filozofijske literature, a osobito literature koja problematizira pitanje filozofije povijesti, pod naslovom *Muqaddima* ili *Uvod – Prologomena u filozofiju povijesti*.¹

¹ Ibn Haldun, *Muqaddima ibn Khaldun (Les Prolegomenes d'Ebn Khaldoun)*, ed. E.M. Quatremere, svezak 3, Paris 1867.

Riječ je, svakako, o djelu za koje je suvremeni američki povjesničar Toynbee napisao da je u njemu muslimanski filozof Ibn Haldun pojmio i formulirao filozofiju povijesti koja predstavlja najsajjnije djelo te vrste ikada i igdje napisano od strane takovrsno profiliranog ljudskog genija.² Temeljna zadanost Ibn Haldunove filozofije povijesti, iskazane u njegovom djelu *Muqaddima*, predstavljena je u njegovu umskom pregnuću da ispita i izbistri semantičke dubine onoga što po sebi jest ljudska civilizacija i društveno ustrojstvo. Naporedo s tom problematikom Ibn Haldunova povijest filozofije se sustavno nastoji baviti pitanjem uzajamnog prožimanja naravnih i nefizičkih činilaca koje naročito potcrtava ljudska kultura kao nepretrgnuti izraz ljudske kreativne nature, napose onaj tip ljudske kulture koji pretpostavlja političko i društveno ustrojstvo koje je usredotočeno na državu i političku vlast.

Dva krunska pojma u Ibn Haldunovoj povijesti filozofije orkestriraju i čine zaglavnicu i zasvodnicu njegove teorije o novoj historijskoj znanosti, a to su pojam *‘asabiyyah* i *‘umran*. Prvi pojam označava neku vrstu rodovsko-plemenskog osjećanja pripadnosti jednoj društvenoj grupi čija organizaciona društvena struktura je prepoznatljiva u obrascu tri koncentrična kruga unutar kojih cirkuliraju rodovsko-plemenske elite. Unutarnji krug se sastoji od vladajućih rodovsko-plemenskih skupina koje su krvno ili na drugi način blisko vezane za vladajuću dinastiju, a te skupine su oslobođene od svake vrste poreza i angažirane su na poslovima utjerivača poreza i dažbina kako bi stvorile uvjete za materijalno jačanje vojske u borbi protiv drugih rodovsko-plemenskih društvenih skupina i zajednica. Srednji krug se sastoji od onih rodovsko-plemenskih zajednica od kojih se ubire porez, a treći i ujedno najspoljašniji krug ovakovrsnog društvenog ustrojstva čine one rodovsko-plemenske zajednice od kojih se ne ubiru bilo kakvi porezi i dažbine. Urbani život je uglavnom koncentriran unutar prva dva kruga, a sami gradovi su štice snagom središnjih, vladajućih društvenih krugova.³

² A.J. Toynbee, "The Relativity of Ibn Khaldun", 3, drugo izdanje, London 1935, p. 322.; usp. Smilja Tartalja, *Zatvoreni krug*, Nolit, Beograd, 1977.

³ E. Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam", u *Annales Marocaines de Sociologie*, Rabat 1968, p. 10.

Drugi pojam, pojam 'umran-a, je vrlo osebujan pojam u Ibn Haldunovom naslovlju unutar njegove filozofije povijesti. Taj pojam jednodobno smjera na rasvjetljivanje naravi historije i njenom dovođenju u blisku i nerazdruživu vezu sa ljudskim udruživanjem koje Ibn Haldun, čini se, želi motriti kao stanovitu kulturu svijeta ili svjetsku kulturu. Njega osobito zanimaju povijesna stanja unutar kojih se materijalizira i uosobljuje bremenita duhovna zbilja svjetske kulture, budući da svjetska kultura kao živi izraz korporativnog ili komunitarnog genija ljudske osobnosti i ljudskoga roda, kao i svjetska povijest sa svojim iznutarnjim i izvanjskim stanjima, jednodobno istječu iz središta pojedinačnog i komunitarnog ljudskog duha i slijevaju se sa nevidljivih stranica individualne i komunitarne ljudske nature na spoljašnje, vidljive stranice *Povijesti i Prirode*, na stranice *kulture i civilizacije* ademovske zemaljske povijesti. Tim prije rečena uzajamnost je nužna i neporeciva jer bez ljudske nature nema kulture niti bez ljudskoga duha ima povijesti.

Sraz čovjekove naravi i svjetske kulture, s jedne, i čovjekova duha i svjetske historije, kulture i civilizacije, s druge strane, za Ibn Halduna nije moguć bez jedne tanahne, svjetlosne, nepretrgnute niti koja uvjetuje i omogućuje gornje spojeve, a tu nit on prepoznaje u religiji koja u svim tim procesima igra krajnje važnu ulogu. Poglavitom kada je religija pojmljena kao dar Duha Božijega ljudskome geniju, a ne kao sredstvo za diskriminiranje i ideologija netrpeljivosti i ekskluzivizma, jer ona kao dar jedino prijanja uz ljudski duh i čini sami temelj ljudske naravi kao takve. Aromom ovoga duhovnoga dara zrači ljudska kultura i, na taj način, kultura svijeta i civilizacija, iznutarnja narav povijesti i žive stranice netaknute prirode. Istinitost ovih svjedočanstava Ibn Haldun ustanovljuje preko pojma ljudske duše, koja za njega predstavlja čvorišni, krunski obrazac u razumijevanju ljudskoga ustrojstva u ravni ljudske povijesti, ljudske kulture i civilizacije.⁴ Ljudska duša, individualna ili korporativna sasvim je svejedno, nije prepuštena sama sebi niti je izgubljena duhovna monada zabasala u tokovima i razdjelnicama svjetske povijesti i razuđenim

⁴ *Muqaddima ibn Khaldun* (Q), 1:67; usp. F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, svezak 3, Princeton 1967, 1:85-85.

ritmovina svjetske kulture. Naprotiv, njena temeljna substanca je bitno i nepretrgnuto, egzistencijalno i sapijencijalno navezana na prepoznatljiv i bezuvjetan božanski plan u vezi sa čovjekom i svijetom, baš onaj i onakav božanski plan kojeg Ibn Haldun razumijeva kao temeljnu božansku Volju (*mashiyat Allah*) sudjelovateljicu u ljudskoj povijesti i ljudskojaturi, i oblikovateljicu ljudske povijesti kojoj neporecivo daje usmjerenje, ritam i smislen eshatološki uvor.⁵ Preko rečene božanske Volje, kao operativnog božanskog plana na stranicama povijesti i netaknute prirode, razborita i podložnička ljudska duša jedino može pojmiti i čitati iznutarnji uzročno-posljedični niz svjetske povijesti, hijeropovijesnu srčiku i svjetlosnu kičmu ljudske historije, koja nije puki slijed i zbir pozitivnih čina i činjenica, već dramatično ozbiljenje predvječnog božanskog Nauma čija egzistencijalna raskošnost i raskošnost same božanske naravi se razvija i posvjedočuje u krunskom ljudskom geniju koji svoje tragove jednodobno ostavlja na stranicama prirode i stranicama povijesti, kroz svjetsku kulturu i posvemašnju ljudsku civilizaciju. Svjetska historija i svjetska kultura, kao živi odsjaj i tekovina ljudske nature, shvaćena kao sveta historija ili hijerohistorija samo tako nikada neće biti shvaćena kao rušiteljica iskonskog Svetog Predanja i samo tako religijska tradicija *homo religiosusa* neće biti pretaknuta u *posmrtnu povorku* živog duhovnog poklada *Deusa revelatusa*. Riječ je, zapravo, o onoj *antihistoriji* koju po svaku cijenu zatamljuje pozitivna, vidljiva, egzoterijska historija, kao osporavateljica nevidljivih događaja i događanja Nevidljivoga, a ova, zauzvrat, u svakoj prigodi nastoji iz perspektive razuđene ljudske duše i inicijacijskog srca rušiti pozitivnu historiju i u njenim okoštanim kulturno-civilizacijskim nanosima raspirivati neugasivu žeravicu ondje ušatorenog Duha Božijeg u znacima skrovite naravi svijeta. Rečena antihistorija predstavlja svjetlosnu kičmu, istinski sadržaj, egzistencijalnu silnicu onoga što jest svjetska povijest u najširem smislu riječi. Ona je neka vrsta nedubljenе i bezoblične metafizičke srčike iz koje se izbijaju svakovrsni oblici, forma i sadržina onoga što zovemo povijesnim događajima lokalne, regionalne ili svjetske

⁵ *Muqaddima ibn Khaldun (Q)*, 1: 287; usp. F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, 1:324.

historije. A ti događaji po sebi nisu drugo doli rasprsnuti kristalidi, ohlađene krhotine i nanosi dramatičnih vulkana i svjetlosnih erupcija Nevidljivoga (*ifadat nuraniya*), koji gibaju linearni sveto-povijesni tok i oglašavaju zatomljujuću i strahobalnu grmljavinu i orljavu dramatičnog eha kojeg oslobađa svetopovijesna rijeka božanskoga Nauma.⁶ Taj Naum za Ibn Halduna je izraz stvarnog egzistencijalnog tkiva svjetske povijesti, dok su izvanjski događaji i vidljiva povijesna stanja samo spoljna odora i vidljivo ruho nevidljivog duha svete povijesti. Makar zvučalo da je Ibn Haldunova filozofija povijesti po temeljnoj naravi teokratska, mora se kazati da božanski Naum, božanska Volja i božanski Zakon, u smislu prepoznatljivog božanskog plana i *oikonomije spasenja* svijeta i čovjeka, jesu pojmovi koji bitno orkestriraju u rečenoj filozofiji povijesti. Neporeciva je naime istina da božanski plan djeluje u svjetskom povijesnom gibanju, što je jasno vidljivo i u Ibn Haldunovoj filozofiji povijesti, bilo tako što božanska Volja (*mashiatullah*) najizravnije djeluje na lokalnom ili na globalnom planu ljudske povijesti, ili da djeluje na način pripuštanja da odveć ljudski činiooci i pojave uzrokuju velika i značajna, dobra ili loša, povijesna gibanja i da djeluju u tim gibanjima kao sredstva božanskoga Nauma koji neizravno utiču na povijest svijeta i na dešavanja u ljudskome društvu. Svi ozbiljniji koncepti i paradigme po kojima se dešava svjetska povijest, bila ona ciklična, linearna ili neka druga, u svojoj osnovi su skrivali prepoznatljive uzroke i motive povijesnoga djelovanja koji su teokratske naravi i izravno ili neizravno se dovode u vezu sa događanjem Svetoga. Bez ove svjetlosne niti, koja se jasno ili manje jasno provlači i struji tihim dnom velikih gibanja u svjetskoj povijesti, povijesno dešavanje kao takvo vrlo često bi bilo lišeno temeljnog značenja i smisla, a neki tokovi povijesti bi, bez toga, ličili na puke usamljene povijesne epizode kojima se teško mogu znati uzroci ili posljedice. Uzmemo li, čak, Hegelovu filozofiju povijesti u razmatranje, kao jednu od relevantnijih filozofsko-teorijskih utemeljenja jedne discipline kakva je filozofija povijesti, nikako se nećemo moći otkinuti utisku da je i njegova filozofija povijesti, sadržinski i formalno, bitno povezana sa biblijskim tekstom i duhom biblijske ideje povijesti čija

⁶ H. Corbin, *En islam iranien I*, Gallimard, Paris 1972, pogl. IV.

kronologija danas u suvremenom zapadnom svijetu ili u ozračju zapadno-kršćanske kulture i civilizacije predstavlja oficijelno sveto-kalendarsko vrijeme i gotovo jedinu paradigmu po kojoj se profilira i teorijski ozbiljuje periodizacija povijesnog iskustva ljudskoga roda i periodizacija mesijanskog nadanja suvremenog zapadno-evropskog humanuma. Makar zvučalo paradoksalno, ali temeljna kronologija biblijskoga teksta i biblijska svetokalendarska paradigma ne samo da je odjeknula u Hegelovoj povijesti filozofije, nego je ona podjednako tako odzvanjala i odzvanja u cjelovitoj zapadno-orijentalističkoj literaturi, filozofiji i filozofiji društvenih znanosti, što je sasvim bjelodano iz zapadno-evropskog filozofsko-teološkog, znanstveno-tehničkog i vojno-strateškog fenomena eurocentrizma, koji ne samo da nosi pečat paneklezijalnog biblijskog aiona, već gaji i promiče ambiciju da tu vrstu duhovnog i egzistencijalnog opečaćenja promakne u druge zemljovide i podneblja koja zrače aromom jednog sasvim drugog religijskog, kulturno-civilizacijskog i filozofsko-teološkog svjetogleđa.⁷ Ovaj nekoć snažan religijski i znanstveno-tehnički val danas djeluje istim ritmom i istovjetnim sadržinskim usmjerenjem i naumom, ali samo pod drugim naslovom, pod naslovom globaliziranja ili planetiziranja zapadno-evropskih religijskih, kulturnih, znanstvenih, tehničkih i tehnoloških, pa i društveno-političkih i vojno-strateških vrijednosti i tekovina. Sa globalizirajućim trendom dolaze i druga strujanja, kao prirodna posljedica fenomena idejnog autocentrizma: kazivanje o ljudskim pravima, demokraciji i slobodi za sve i svakoga, što su, nesumnjivo hvalevrijedne tečevine kulturne globalizacije; sekularizam i laicizam; modernizam i postmodernizam, sve to skupa samo su neke od suvremenih tekovina i duhovnih konsekvenci koje sa sobom donosi globalizirajući val i globalizirajuće talasanje koje dolazi sa znanstvenog, kulturnog i tehničkog vrhunca homo modernusa Evrope. Neke od rečenih tekovina nisu samo posljedice globalizirajućeg i planetarnog talasanja zapadno-evropskih religijskih, kulturnih, znanstveno-tehničkih i civilizacijskih vrijednosti, nego su one i stanovita sredstva ili oružja u osvajanju novih prostora, podneblja i kulturnih mentaliteta, milom ili

⁷ Edward W. Said, *Culture and imperialism*, London 1993, pp. 225-229.

silom, kojima rečene vrijednosti nisu primjerene, metafizički su strane i duhovno nepodnošljive.⁸ Pavlov novozavjetni povik, primjerice, “da sve ima ići pod glavu Kristovu” u nekršćanskim svjetovima odzvanja onim strahobalnim tonom srednjovjekovnog inkvizicijskog pogroma, a planetizacija onog teologumena o Kristu kao “pupku svijeta”, kako ga je promaknuo u dvanaestom stoljeću Theilhard de Chardin,⁹ kao autocentričnoj rupi u kojoj će iščeznuti sve, ječi kao nepodnošljiva orljava koja dopire iz dubina tamnoga središta koje pošto-poto nastoji proždrijeti svekozmičku obodnicu očitujućih svjetova, zatomiti raskošne duhovne jeke univerzalne svetopovijesne nade i izbrisati različito otisnute tragove božanske Milosti koje je u različitim svetim jezicima i različitim svetogeografskim toposima ponudio i ugliedio onaj isti Duh Božiji čiji plan o spasenju svjetova i ljudske civilizacije glosolaskom umiješnošću govori višestrukim aionima, a ne samo jednom svetopovijesnom i hijerokozmičkom aionu. Otuda nije začudno što Ibn Haldun toliko inzistira, u svojoj filozofiji povijesti, na kategoriji religijske uloge u ljudskoj povijesti i, osobito, na pojmu razuđene božanske Volje koja svjetove s ovu stranu zvijezda želi privesti najboljim svrhama i zadanostima koje korespondiraju univerzalizmu Duha Božijeg i bremenitosti svetopovijesne duge *Deusa revelatusa* koji je različito i višestruko profiliranom ljudskom duhu govorio na različite načine, različitim jezicima i različito otisnutim znakovima na stranicama ljudske povijesti i ljudske kulture.

Kazivanje o načelnoj demokraciji je uvijek dobrodošlo i za uho dopadljivo, ali kada to kazivanje dolazi u kontekstu autocentričnog evrocentrizma ili evrocentričnog globalizma, onda demokracija takve vrste u ušima malih naroda, čije vrijednosti se marginaliziraju makar bile i bolje od onih koje dolaze od drugih, baš zato jer je riječ o “malim narodima”, odzvanja kao diktatura. Doživljavanje slobode koje dolazi na talasima globalizirajućeg evrocentrizma vrlo često nije u sukladju sa ćutanjem iste te slobode kod neevropskih naroda; baš naprotiv, kod ovih potonjih to može označavati postavljanje granica apsolutnoj slobodi ili relativiziranje

⁸ *Ibid.* pp. 196-204.

⁹ Teilhard de Chardin, *Budućnost čovjeka*, Zagreb 1960.

slobode kao takve. Doživljavanje i svjedočenje istine koje dolazi na valovima paneklezijanizma, za nekršćanske narode radije može ostavljati dojam blasfemije i tragičnog ćutanja istine, a ako se k tome još pridoda činjenica da paneklezijanizam dolazi kao popratno sredstvo, nekada motiv, a redovito kao diskretna ideologija onoga što se danas zove širenjem NATO-a na Istok, što je nova forma imperijalizma i idejno-kulturnog kolonijalizma, tad rečeno svjedočenje djeluje na nekršćanske narode kao raspaljena lomača na kojoj stradava Istina kao takva.¹⁰ O modernizmu, kao tekovini galopirajuće globalizacije ili kao njenom instrumentu, poglavito nemamo mnogo toga lijepog kazati, ne samo zato što modernizam kao osebujan znanstveno-filozofijski i kulturno-tehnički trend nije dobrodošao za kršćansku viziju, sliku i perspektivu suvremene Evrope, već naprosto i stoga što mnoge vrijednosti koje postavlja modernizam su u osnovi antivrijednosti, dok modernističko ćutanje ljepote i iskušavanje slobode radije graniči sa razvratom i obesvećenjem svega što Primordijalno Predanje, osobito sveto predanje u kontekstu *sophie perennis* i *religio perennis*, sa sobom nosi. O sekularizmu i laicizmu možemo izraziti različite stavove, ovisno o tome govorimo li o njima iz perspektive islamskog, primjerice, ili kršćanskog gledanja na svijet. Makar Crkva diže svoj glas protiv sekularizma i laicizma, valja primijetiti da su oba ova trenda na neki način istekli iz kršćanskog religijskog svjetogleda, te da Crkva u cjelodnevnom suživotu sa nanosima sekularizma i laicizma svakako prosperira i nadaje se moćnijom negoli tamo gdje kršćanski konzervativizam i tradicionalizam dominiraju. U tom smislu je sasvim dostatno na ovlašan način usporediti stanje Crkve u latinoameričkim zemljama i stanje Crkve u zemljama suvremene Evrope, osobito u razvijenim zemljama Zapadne Evrope u kojima su sekularizam i laicizam dosegнули najvišu razinu i postali nekom vrstom religije modernog humanuma.¹¹ U krajnjemu, treba primijetiti da je virus sekularizacije Crkve započeo djelovati, na neki način, u vrijeme apostola Pavla sa njegovim

¹⁰ Edward W. Said, *op. cit.*, pp. 341-395; usp. Ivan Mardešić, *Maske Svetoga*, Split 1993.

¹¹ Ivan Mardešić, *op. cit.*, poglavlje o religijama *new age*-a.

novozavjetnim ispisima koji su dokinuli sve zabrane koje su se do tada odnosile na kršćansku pastvu vezano za njen cjelodnevni religijski život i kulturu ishrane. Sa evanđelistom Ivanom je započelo nešto što bismo danas mogli osloviti predujmom zapadno-evropskom modernizmu, kao kulturnom autocentrizmu, jer je Ivan u svom Evanđelju ipak na stanovit način “modernizirao” neke ideje sinoptičkih evanđelja, baš one ideje koje se najizravnije odnose na Isusovu narav i njegovu mesijansku ulogu u svijetu i ljudskoj povijesti. Ivanovo *moderniziranje* sinoptika u rečenom segmentu se očituje u temeljitom sadržinskom primjeravanju tih ideja gnostičkim strujanjima i ideologemama koje su strujale vremenom s kraja četvrtog pa sve do početka petog stoljeća nove ere.

Kada sve ove stvari imamo na pameti, kao i mnoge druge, s tim u vezi, koje čak niti taksativno nismo ovdje pobrojali, tad u svjetlu ovih činjenica iz ovog vremenskog časa postaje tim uočljivije zbog čega svaki protagonist filozofije povijesti, pa tako i Ibn Haldun u svoje teorije o povijesti filozofije bitno utkivaju, kao neku vrstu *spiritusa movensa*, Boga, svetopovijesnu dramaturgiju i događanje Svetog i osebujnu *operativnu božansku Volju* u smislu posebne *oikonomije spasenja* koja očituje i oglašava različite i raznovrsne oblike svetopovijesnog ethosa i soteriološkog nauma glede čovjeka i svijeta, i koja najavljuje različite simbole i metafizičke znakove preko kojih ima da se prepoznaje svaka sveta povijest, znakove koje nikakav globalizirajući val, bio on religijski, kulturni, znanstveni, civilizacijski ili neki drugi, ne bi smio poništiti i dokinuti. U tom smislu je dostatna sama činjenica da danas raspolažemo sa najboljim autorima filozofije povijesti koji dolaze iz različitih religijskih i kulturnih tradicija, tako da u njihovim teorijama ne pulsira samo temeljni ritam i ethos, primjerice, biblijskog, kur’anskog ili upanišadskog teksta, već ondje pulsira i urođeni metafizički nagon i autorova subjektivna želja da se ljudska povijest do kraja dana ozbiljuje i dovrši pod znakovljem svoje vlastite religijske i kulturne tradicije, i to sukladno onim svetotekstovnim paradigama iz kojih izrasta i sam duh dotičnog autora povijesti filozofije. Baš zbog takve vrste poriva kojemu nisu izmakli ni Ibn Haldun niti Hegel, naprimjer, ostala je da živi i potreba za nadmetanjem i promicanjem svojih vlastitih sveto-povijesnih paradigmi na razinu globalnih i globalizirajućih vrijednosti koje danas-sutra imaju biti planetarnim. Ostaje samo da lebdi

pitanje da li će planetarnim postati one religijske i kulturne vrijednosti i civilizacijske tekovine iza kojih stoji prevelika kulturna, idejna, ideološka i vojnostrateška moć, ili će biti predominantnim one vrijednosti koje to jesu po svojoj temeljnoj naravi i po svojoj primordijalnoj metafizičkoj profilaciji? Da li je ovo pitanje udaralo i na svijest i savjest Ibn Halduna kao teoretičara filozofije povijesti *par excellence*, dok je odlučno ispisivao bespremačno i u dotadašnjoj povijesti svjetske literature nepoznato štivo te vrste?

Osvrnemo li se na njegovo doba, opazit ćemo da je to bilo veoma nemirno i politički nestabilno vrijeme u kojemu se muslimanski imperij cjepka i raspada na sitne državice i dinastije, a temeljno osjećanje života, kakvo je mogao posjedovati Ibn Haldun, dostatno slično takovrsnom osjećanju bilo kojem iole razboritijem čovjeku “sa ruba”, “sa granice” ili sa najisturenijeg dijela muslimanskoga svijeta prema zapadnom kršćanskom svijetu iz kojega su sve više dopirali sve bjesomućniji pozivi na Rekonkvistu. Sve to skupa je bjelodano sililo Ibn Halduna, kao naročito izoštrena i svestrano educiranog muslimanskog genija iz onoga vremena, da osluškujе i čita znakove vlastitoga vremena i da ih pokuša nekako uskladiti ili barem odgonetnuti u samom kontekstu islamskog svetopovijesnog ethosa od čijih paradigmi se sve više odvajala društveno-politička praksa muslimanskog svijeta, muslimanskog imperija u odstupanju, odstupanju koje je većma ubrzavala navala drugih i drugačijih svetopovijesnih ritmova i paradigmi kršćanskog svjetogleda napokon spremnog da zauvijek zaustavi pozitivne trendove muslimanske povijesti i povijesti muslimanske kulture i civilizacije. Stoga bi se moglo kazati da njegovo znanstveno pregnuće u profiliranju filozofije povijesti iz perspektive kur’anske ideje periodiziranja ljudskoga iskustva nije više bilo samo pitanje znanstvene i akademske punovažnosti, već i pitanje koje je usko skopčano sa sudbinom cijelog muslimanskog populusa i sudbinom njegovog svetopovijesnog svjetogleda.

Da, Ibn Haldunovo vrijeme je bilo vrijeme neposredno pred Rekonkvistu koja je najavljivala skori zalazak i nestanak dotad moćne muslimanske države na tlu Evrope i jednog moćnog muslimanskog naroda prvi put politički profiliranog na evropsko-kršćanskom zemljovidu. Bilo je to vrijeme nezaustavljivog nadiranja novog, eminentno kršćanskog

svjetogleda koje svetokalendarско vrijeme negdašnjeg muslimanskog Andalusа vraća svetokalendarском vremenu novozavjetne *oikonomije spasenja* i biblijskoj svetopovijesnoj periodizaciji koja zrači aromom nepovijesnog *kairosa* i ethosom kršćanske nade koja sa biblijske svetopovijesne linije spasenja isključuje muslimane kao dionike božanske milosti i kao narod Božiji pod zvijezdama, i ukida im nadu koja se, prema kršćanskom svetopovijesnom svjetogledu, jedino otvara narodima i pucima do vremena povijesne Kalvarije, a nakon Kalvarije samo onima koji su milom ili silom primili evanđeosku poruku i u Crkvi prepoznali jedino mjesto individualnog i komunitarnog spasenja. A oni koji još nisu čuli ili im do srca nije doprla evanđeoska poruka, za njih apostol Pavao veli da će ipak, u konačnici, “sve ići pod glavu Kristovu (*Anakefalaiosasthai ta panta en to Kristo*), bilo kroz postupan i mudar dijalog, kroz globalizaciju, kroz nove forme vojnog, gospodarskog, znanstveno-tehničkog i zemljovidnog autocentrizma/ evrocentrizma ili paneklezijanizma/ eshatološkog milenarizma *new age*-a.

Vjerujući temeljnom ethosu kur’anske oikonomije objavljenja i eshatološkog ozbiljenja, oikonomije kojom ravna neporeciva i neodoljiva *Allahova Volja*, Ibn Haldun svjesno istrajava na novim formama *Ijtihada* u kontekstu nove filozofije povijesti, koju je sam pionirski zacrtao, znajući da je samo ta duhovna institucija muslimanske misleće tradicije istinski *aggiornamento (da’wa)* snagom kojega će neistrošivi poklad istinske religije i razuđeni ethos muslimanske kulture oblikovati nova vremena, nova pokoljenja i razdoblja koja, unatoč svakoj ljudskoj strategiji, teku ka eshatološkoj punini muslimanskog aiona.

A PRESENT-DAY READING OF IBN KHALDUN’S PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract

This paper seeks to bring up to date for our times the basic message of Ibn Khaldun’s philosophy of history, and to re-read and re-think it in the context of new spiritual trends. The paper attempts in particular to discern new messages and new readings of Ibn Khaldun’s philosophy of history in a comparative context which manifests itself in the relation between Islamic and western Christian periodizations of history.