

# Ibn Khalduns fravær – og mulige gjenkomst

Pål Veiden

Avdeling for økonomi-, kommunal- og sosialfag, Høgskolen i Oslo  
Pal.Veiden@oks.hio.no

## *Abstract*

What place should Ibn Khaldun be given in the history of sociology, and what are the reasons he is almost unknown among sociologists? One reason is that even historically – oriented sociologists are primarily focused on the modern period: that is mid-19th century onwards. A related reason concerns how sociology was constituted as a strictly non-religious theoretical project, which made it difficult to accommodate Ibn Khaldun's references to God and the Quran. The present preoccupation with middle-range theories has prevented us from reflecting on the grand sociological questions asked by Ibn Khaldun 600 years ago.

Keywords: Ibn Khaldun, classical sociology, text books, middle range theory

Hvorfor er ikke Ibn Khaldun mer til stede i våre lærebøker? Hvorfor nøyer mange forfattere seg med korte bemerkninger, anekdoter på sitt beste, men sjeldent går inn på denne merkverdige tenker? Jeg skal i det følgende se litt nærmere på spørsmålet om hvorfor Ibn Khaldun er dårlig representert, og spekulere litt på hvorfor dette muligens heller ikke kommer til å bli endret.<sup>1</sup>

I et klima som er tiltagende fascinert av den muslimske verden, er Ibn Khaldun muligens ikke helt passende. Han er et resultat av den muslimsk-arabiske kultur, men – for å følge Sartre i hans lille skrift om metodespørsmålet – mennesker er jo ikke bare produkter av en tid, de skaper den også. Jeg skal trekke frem noen dimensjoner i fortolkningen av Ibn Khalduns verk:

tid, sted, et blikk i lærebøker, sosiologiens grenser og insistering på mellomnivåteori som mulig unnskyldning for å unngå de store spørsmålene.

### *Tiden som argument*

Den intellektuelle tenkning er ikke bare et resultat av sin tid, å hevde det er slapp funksjonalisme eller misforstått marxisme. Muligheten for at enkeltindivider gjennom intellektuelle evner sprenger rammene for egne samfunnsforhold, er alltid til stede. Khaldun sprenger ikke rammer, men han peker ut over dem. Han referer Koranen og takker Gud, men prediker den nådeløse nøkternhet; ”Ingen kan stå imot sannhetens autoritet, og falskhetens onde må bekjempes med klargjørende innsikt” som det heter i oversettelsen i dette nummer av SID. Og denne klargjørende innsikt kommer ikke fra Koranen, den kommer fra empirien, fra virkeligheten der ute.

Capplex.no skriver om Ibn Khaldun at han er ”... blitt regnet som en forløper for den moderne sosiologien”. Og som det het i et geografitidsskrift fra mellomkrigstiden; ”this great forerunner of moderen history”.<sup>2</sup>

Hvorfor forløper? Selvfølgelig fordi den moderne samfunnsvitenskap ble etablert fra midten av 1800-tallet og fremover, altså en slags tautologi, der begrepet ”moderne sosiologi” ikke står til diskusjon. Dogmet om det moderne har ridd sosiologien og bidratt til å avgrense faget fra sosialantropologi, og samtidig gitt sosiologien et hardt tiltrengt ståsted; vi studerer overgangen fra tradisjon til modernitet, og i dag selvfølgelig til sen/post/whatever-modernitet. Men hvorfor låse seg til det prosjektet – hvor stort det enn måtte være – i en verden der det tradisjonelle og det moderne flyter sammen, lever samtidig, delvis på samme sted, dvs. stat?

Når moderniteten blir dogme, blir nødvendigvis det umoderne utdefinert, som ”tidligere samfunnsformasjoner” eller som ”før-moderne tenkning”. The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought kaller Khaldun ”The first great premodern analyst” (Outhwaite og Bottomore 1994: 79).

Khaldun var en før-moderne tenker i betydning tiden han levde i, som per definisjon var tiden før det moderne samfunn. Betyr det at hans tenkning var før-moderne? I sosiologien har det vært en tendens til et noe unyansert begrep om ”før”. Sosiologien har sitt rasjonale i den europeiske overgang mellom tradisjon og modernitet. Mye av fagets klassiske problematik

kan tidfestes og stedfestes: Vest-Europa, 1850–1914. De tenkere vi sverger til – med de tre store i spissen – kretser rundt de samme problemene: fellesskap, integrasjon, kamp, modernitet og tradisjonens fall.

### *Klassikerne og fortolkningen*

Vi er stort sett enige om våre klassikere i den forstand at noen merkelapper holder: Weber var en slags heroisk liberaler, Durkheim en bekymret moderne tenker og at Marx var en engasjert revolusjonær kan vanskelig bestrides. Men hva var Ibn Khaldun?

Hva man mente om Marx, hvordan man fortolket ham, om man vektla ”ungdomsverkene” med deres vekt på fremmedgjøring eller de senere analyser av kapitalens organiske sammensetning, det fortalte noe om fortolkeren, han eller hennes interesser, inntak til å studere samfunnslivet. Det kan neppe foreligge noe uenighet om at den ene autoritative Marx-fortolkning ikke finnes, eller for den saks skyld noen ganger kommer til å finnes. Så hvorfor skulle det være så annerledes med Ibn Khaldun? Det diskuteres om Ibn Khaldun var en mann som ikke så utover sin egen tid, som ville avdekke hva han hadde sett, kontra det mer sosiologiske syn at han også ønsket å sette frem noen mer generelle påstander og innsikter, som kunne gjelde mer allment. For igjen å sammenligne med Marx: Vi gjør denne tenker mindre interessant i et sosiologistudium hvis vi fastslår at han skildret den industrielle revolusjon i all sin fylde, og det var det han gjorde, punktum. Som sosiologer vil de færreste av oss – om vi ikke har det som underlig hobby – ha interesse for samfunnsforholdene i Tunis på slutten av 1300-tallet – altså Ibn Khalduns tid og sted – eller for saks skyld en glødende interesse for livet i Heidelberg i 1910. Vår eventuelle interesse for disse steder og tider er en del av vår nomologiske søken etter mer allmenn kunnskap. Uten den burde vi heller ikke bruke skrift og omtanke på Ibn Khaldun. Kunnskap for kunnskapens skyld er kanskje en idealistisk målsetning, men i sosiologien bør kunnskapen ha en mening utover den enkeltes viten: All klassikerfortolkning er samtidsfortolkning, i en eller annen forstand.

Det kan synes sært for en sosiolog å utforske hva en arabisk lærd mente for 600 år siden. Til trøst og komparasjon: Norske historikere er meg bekjent ennå ikke helt enige om årsaken til og virkningen av svartedauden som kom til Bergen i 1349. En slik diskusjon må jo være en del av en metodedisku-

sjon, en prinsippdiskusjon i historiefaget, en nytolkning av kunnskap vi trodde vi hadde om svartedauden. Påstanden vår her er at oppfatninger av sosiologiens historie som en del av det europeiske opplysningsprosjekt fra 1850-tallet, er ufullstendige. Også den historien må nyfortolkes, gjenfortelles annerledes, eller i alle fall suppleres.

### *Stedet som argument*

En mangeårig leder av den internasjonale sosiologforeningen, en mann som på mønstergyldig måte har kombinert historisk og sosiologisk metode, kan fortelle oss følgende i et essay kalt *Åpne samfunnsvitenskapene!*: "Samfunnsvitenskapen er en virksomhet som hører hjemme i den moderne verden. Røttene ligger i bestrebelsen, fullt utsprunget siden femtenhundretallet som en selvfølgelig del av vår moderne verdens konstruksjon, på å utvikle systematisk, sekulær kunnskap om virkeligheten som kan bekreftes empirisk" (Wallerstein 1997:10). Her argumenteres det for metoden, atskillelsen mellom spekulasjon og empirisk kunnskap. Virkeligheten det spørres etter her, har ingen plass til irrasjonelle forestillinger om høyere makter, bare påstander som kan testes. Den moderne verden er det moderne Europa. At sosiologi er en europeisk vitenskap med røtter i Tyskland og Frankrike er velkjent. Våre klassikere behandlet samme periode, på delvis de samme steder. Man kan av og til få inntrykk av at sosiologiens undring over overgangen fra tysk landsbygd til storbylivet i Berlin, fremdeles er essensen i fagets kjerne. Fra det enkle til det sammensatte, fra det tradisjonelle til det moderne, med dets utallige muligheter for begrepsutvikling. Men ifølge en norsk lærebok skilte Ibn Khaldun mellom to slags samfunn, som var det enkle og godt integrerte kontra det mer komplekse overflodssamfunn. "Historien utspilte seg etter Ibn Khalduns mening som en stadig veksling mellom disse samfunnsformene" blir vi fortalt (Hofoss 1978:23). Hvis det er riktig, må det da være klassisk innsikt god nok?

"Greske tenkere som Herodot (ca. 450 f. Kr.) og Hippodamos var avgjort sosiologer, og Platons Staten eller Aristoteles' Politikk var sosiologiske verker – for å holde oss til vår del av verden" som Østerberg skriver (Østerberg 1977:7). Ja, vår del av verden, hvorfor ikke? Våre klassikerkurs er endeløse begrunnelser for de tre store, begrepsutledninger, delvis løsrevet fra historie og tid, på en upresis måte inngår de for studenter i en slags før og nå-logikk,

varianter over Gemeinschaft og Gesellschaft. Ibn Khalduns livsverk viser at sosiologien har en lang forhistorie, fra et annet sentrum, selv om denne historien er ukjent for mange. Ibn Khalduns opphavssted har på sett og vis holdt han utenfor den sosiologiske mainstream. Det kan spekuleres på om han ikke kan bli utgangspunkt for en ny ”take-off” for en sosiologi som tar utgangspunkt i andre problemer enn de vestlige.

### *Fra lærebøkernes verden*

I det politisk korrekte verket *Sociology – A Global Introduction* (Macionis og Plummer 2002:10) nevnes Ibn Khaldun kort under en liste av ”brilliant thinkers of the ancient world” som ”the fourteenth-century Muslim Ibn Khaldun”. Her ser vi et mønster: Man hyller en tenker, men vet intet om han. Akademikere gjentar sekundære begeistring for denne store mann, og gir ham ellers ingen oppmerksomhet. Normativt er det fristende å foreslå at det da er bedre å tie, la Ibn Khaldun forbli under glemselens slør. Enten får han skikkelig behandling, eller intet. Han ber selv om å bli utsatt for kritikk, heller enn å se på sin bok med velbehag, som det heter i oversettelsen.

George Ritzer har en liten informasjonsboks om Ibn Khaldun i sin lærebok ”Sociological Theory”. Ritzer fremholder at Khaldun ikke hadde noen stor innvirkning på klassisk sosiologi, men når akademikere generelt og spesielt de muslimske gjenoppdager hans arbeid, ”... he may come to be seen as being of greater historical significance.” (Ritzer 2000:8). En forsiktig spådom altså, med en mild oppfordring til muslimske intellektuelle om å se hva slags arv de faktisk kan bygge på.

”No famous thinker has suffered such long and strange neglect as Ibn Khaldun; his case must surely be unique” hevder Saunders (Saunders 1966:342). Ja, for det finnes vel ingen uoppdagede genier fra sosiologiens historie vi ikke vet om? At noen ikke har fått den plass de fortjener, vil være både en selvfølge og utgangspunkt for evigvarende diskusjoner, men fra nesten totalt fravær til berømmelse?

Den beste måten å gjøre en teoretiker uinteressant på, er å la han forklare alt mellom himmel og jord. Fra den dogmatiske marxismens historie, har vi mange eksempler på at Marx visste svaret på det meste. Det samme var, som Popper aldri ble lei av å minne om, tilfellet med psykoanalysen: Den kunne ganske enkelt forklare alt som skjedde med det mer eller mindre nevrotiske

individet. Det har vært lignende tendenser med Ibn Khaldun. Da gjør man ham en bjørnetjeneste, som når en redaktør i *Dagens Nyheter* skrev for noen år tilbake at Khaldun har foregrepet Machiavelli, Montesquieu, Marx og Darwin (*Dagens Nyheter*, 14.10, 2001). Til det er det å si: Det er alltid noen som har foregrepet noen andre, det finnes alltid en forgjenger. I denne intellektuelle arkeologi havner man alltid noen hundre år før Kristus, langt unna det som skulle bli ”Vestens sivilisasjon”, ergo er man på trygg politisk grunn, for få vil eller orker å gå slike påstander etter i sømmene og underkaste dem kritikk.

Ibn Khalduns skjebne er delvis blitt den vestlig-liberale påminnelse om at den arabiske verden faktisk har fostret folk som kan tenke. Med stor iver fortelles historien om arabisk matematikk, religiøs toleranse og store vitenskapelige fremskritt, før den vestlige mørke middelalder. Slike fremstillinger blir man fôret med i skolene og ikke minst ved universitetene. Det er en paternalistisk fortelling, om barna (araberne) som også er flinke, men som de voksne (vesten) var slemme mot, men nå vet de voksne av i dag (vestlige akademikere) bedre.<sup>3</sup> Ibn Khalduns skjebne er derfor også paradefigurens, et motargument, før noen har kommet med en eneste anklage. Det minner om kvoteringsnakkets logikk, der man ser at ”jöss, en kvinnelig nyhetsoppleser med pakistansk bakgrunn kan faktisk snakke!” Det er en ubehagelig form for liksom-toleranse, en avansert undertrykkingsform via paternalisme.

Ibn Khaldun nevnes og dropes som et navn vi burde kjenne til, en velment påminnelse om at det egentlig finnes en forhistorie, at man ikke skal være eurosentrisk, men innse at mye vitenskap kommer fra også den muslimske verden. Ved å plassere Ibn Khaldun inn i disse rammer, har man ødelagt hans verk, gjort ham om til en del av Vestens – ofte ubegrunnede – dårlige samvittighet. At Vesten skylder andre verdensdel det meste, er uhistorisk tenkt om denne store historiker, som mer enn de fleste ”gikk inn i sin tid”, som det het hos den norske journalisten Sigurd Evensmo. Ibn Khaldun så rundt seg, han så hva som skjedde når nye herskere overtok, han bidro til å avdekke historiens dynamikk, og er med rette blitt kalt historiefilosof.

Ibn Khaldun holder mulighetene åpne for kvalitativ forandring, ikke bare ”mer av det som er”, slik mye vestlig sosiologi har fortrapt seg i. Globalisering gir multi-kulturelle samfunn, og hva så? Ibn Khaldun minner om at noen skal herske, noen skal bestemme over andre, noen vil etablere det tyskerne med store problemer omtaler som *Leitkultur* dvs. at en kultur er den bestemmende i et land, og andre kulturer må forholde seg til denne. Fra denne Khaldunske tenkning rundt bytte av eliter, kan vi trekke bånd til teorien om de skiftende eliter

hos Pareto, om at den ene eliten ikke er bedre enn den andre, bare annerledes. Dette er forøvrig slik Robert Michels hånte de tyske sosialdemokrater, som trodde de representerte folket, mens Michels fastslo at de bare tilhøre en annen elite. Dette er en rasjonell tradisjon, der historien ikke nødvendigvis beveger seg mot en bedre tilstand. Det finnes intet sosialistisk paradisi som venter. Og med Ibn Khaldun som for-tenker – det finnes heller intet multi-kulturelt paradisi som vokser frem, det finnes seierherre og tapere, sivilisasjoners vekst og fall. Ibn Khaldun har slikt sett skrevet seg inn i den mest kyniske av vitenskapene; geopolitikken, en hard vitenskap, på betryggende avstand fra idealer om kommunikativ handling og et integrert lykkelig Europa.<sup>4</sup>

Argumentet mot den slags tenkning er åpenbart: Nåtiden er ingen nødvendig fortsettelse av fortiden, og sosiologers fordel kontra historikerne er evnen til å "... generate evidence in the present" som Goldthorpe sier (1991:41). En materialistisk-kynisk teoretiker som døde i 1406 behøver slik sett ikke lære oss noe som helst, for nåtiden er nå, fortiden er borte. Men sosiologien bærer i likhet med samfunnslivet for øvrig på vekten av de døde, alle de navn som støver ned i bibliotekene eller får en ny vår via nettet. Et skarpt skille mellom fortid og nåtid er faglig unødvendig, like unødvendig som et skarpt skille mellom historie og sosiologi.

Rett skal være rett: I en standardpensumbok til examen facultatum nevnes Ibn Khaldun over en tredjedels side. Det fastslås med henvisning til noen standardreferanser at denne tenker utarbeidet en "systematisk fremstilling av generell sosiologi", dessuten følger en politisk mønsterverdig påpeking om at lærebøkene nok blir endret når ikke-vestlige bidragsytere blir innarbeidet (Engelstad m. fl. 2005:41). Dette er et poeng, men spørsmålet er hvilke konsekvenser denne forandring kommer til å få. Hvis resultatet blir ytterligere amerikanisering av lærebøkene, der forfatterne knapt tør formulere setninger uten å spørre politiske pressgrupper hva de mener om kjønns- og etnisitetspolitikk, er lite vunnet. Det kan i Ibn Khalduns tilfelle synes som om valget står mellom fravær av anerkjennelse eller abstrakt beundring fordi mannen ikke kommer fra den vestlige kulturkrets. La oss ikke være for pessimistiske, men dog realistiske: Der denne norske innføringsbok fastslår Ibn Khalduns storhet som sosiolog, fastslår Al-Azmeh at Khaldun var bundet av sin kultur, og slettes ikke kan sees på som en slags politisk sosiolog i ettertid. Som Shehadi nøkternt fastslår i omtalen av Al-Azmehs bok; "... it should be possible to appreciate both the localized and the wider aspects of Ibn Khaldun's thought" (Shehadi 1984:594).

Akkurat her kan det hende – skjønt det gjenstår å undersøke – om mange forfattere ikke var mer nøkterne tidligere. I Wilhelm Jerusalems "Einleitung in die Philosophie" – første utgave i 1899 – skriver han i innledningen til 1919-utgaven at en verdenskrig ligger mellom denne utgaven og den forrige. Dette bør rette oppmerksomheten i økende grad mot sosiologiske spørsmål og den sosiologiske etikk. Kanskje var det "samfunnet" som hadde rykket inn med ubehagelig tyngde hos den gamle filosofi. Interessant i denne sammenheng er at han har en lengre bemerkning om Ibn-Khaldun, her sitert i sin helhet:

Ins Mittelalter gehört der Zeit nach auch der im 14. Jahrhundert lebende arabische Soziolog Ibn-Chaldun. Seine Einleitung in die Geschichtswissenschaft ist unter dem Titel "Prolegoménes historiques d' Ibn-Chaldun" im Jahre 1857 ins Französische übersetzt worden. Ludwig Gumplowicz hat auf die Bedeutung dieses Forschers in seinen "Soziologischen Essays" (1899), S. 149 ff. hingewiesen und zahlreiche Proben seines Werkes gegeben. Ibn-Chaldun hat die Abhängigkeit der soziologischen Struktur menschlicher Gesellschaften von der Umgebung, besonders vom Klima deutlich erkannt, die Entstehung des Staates auf Eroberung und Kampf zurückgeführt, die moderne Anschauungen vorweggenommen. Eine vollständige deutsche Übersetzung seines Werkes aus dem in Paris befindlichen arabischen Original wäre sehr wünschenswert. (Jerusalem 1919:268)

Det lange sitatet er ikke tilfeldig. Den tyske akademiske kultur var sannsynligvis bedre informert om Ibn Khaldun i mellomkrigstiden enn tilfellet er i dag. I likhet med norsk samfunnsforskning, har tyskerne også blitt usatt for både endeløse mengder med oppdatert empiri – der det som vanlig mangler analyser mer enn data – og endeløse intellektuelle debatter, av typen for eller mot positivisme, kvalitativ eller kvantitativ metode, eller andre ikke fruktbare skiller. Ibn Khaldun på sin side har verdi som teorileverandør av generelle utviklingstrekk som det tyske området har fått erfaring med.

Uten av vi skal påstå at det nødvendigvis er et representativt utvalg av bøker fra antropologien, overrasker det at den ellers verdensåpne Thomas Hylland Eriksen ikke har referanser til Ibn Khaldun i sin innføringsbok i sosialantropologi (Eriksen 1995). Ei heller Nielsen og Smedals bok "Mellom himmel og jord" (2000) har det. Sistnevnte åpner faghistorien med referanse til Herodot, vandrer fra Perserriket til Romerriket og videre, men befinner seg plutselig i den for en sosiolog velkjente verden fra Comte og Europa på 1700-tallet. Det er i seg selv ingen negativ kritikk, for ingen kan skrive om



alt, og det er ingen stor kunst å finne mangler. Men hvis man først har åpnet den mangfoldige antropologien, og samtidig fastslår at sosialantropologi som fag springer ut av "... europeernes imperialistiske erobring av verden" (Nielsen og Smedal 2000:13), så er det tillatt å spørre: Varer den intellektuelle imperialismen ennå?

Et svar på spørsmålet vil kanskje konfrontere oss med våre egne holdninger til faghistorie. Det er slike spørsmål som har gjort "Black history", "gender history" eller hva det måtte være til en vekstbransje ved amerikanske universiteter. Det er lett å raljere over slikt, men latteren kan – og bør – bli kortvarig: Vi har en klassiker, men det kan synes som om få er villige til å hente ham inn i varmen som noe annet enn en kuriøs araber.

Det er vel den største av alle klisjeer, Whiteheads utsagn om at "A science which hesitates to forget its founders is lost".<sup>5</sup> Det er en misforståelse, som antyder at det som er nyere enn noe annet er bedre, hvilket er en ideologisk påstand, ikke en faglig, i beste fall en naiv oppfatning om vitenskapens kumulativitet, hvilket kan forstås bedre når vi vet at Whitehead var matematiker, ikke samfunnsforsker. Men ingen er dømt til noe som helst. Hvordan kan tysk faget bli kvitt Goethe eller filosofien bli av med Sokrates? Eller sosiologien av med Ibn Khaldun?

Som grunnfagslærer – som det het før – forhørte jeg unge mennesker i årevis om forskjellen på Gemeinschaft und Gesellschaft, for ikke å si om essayet til Georg Simmel om *Storbyen og åndslivet*, som det heter i samlingen *Handling og samfunn* (Østerberg 1978). Jeg gjorde alltid oppmerksom på at dette var en skildring av Berlin for ca. 100 år siden, og at vi selvfølgelig kan gjøre en sammenligning med storbylivet i dag, kontra livet på mindre steder. Om ikke annet, ble det gjerne en diskusjon av slikt. Jeg fortalte ikke studentene at en araber hadde vært inne på lignende tanker 600 år tidligere, fordi jeg ikke visste det. Det hadde gjort diskusjonen litt mindre særegen for "oss", og samtidig litt mer global.

### *Et fag og dets grenser*

Alle kjenner de tilfeldige grenser i utstrekning mellom samfunnsfagene, ordet sosiologi "... står for en viss "kunnskapsmasse" og bestemte praksiser hvor denne oppsamlede kunnskapen anvendes. Hva er det som gjør denne kunnskapen og disse praksisene spesifikt "sosiologiske"?" Spør Bauman og

May (2004:10). Lærebokforfattere kan spørre mer enn mange forskere kan svare. Grensene er flytende mot historie, statsvitenskap, psykologi og flere andre fag. Men en grense virker rimelig fast: Vi holder avstand til teologi. Sosiale fakta forklares ved å henvise til andre sosiale fakta, ikke med Guds vilje, hellige tekster, eller hva det måtte være. Den metodologiske ateismen som Peter Berger skriver om, fordrer at sosiologen ikke henfaller til Gud som forklaring på sosiale fenomener, eller noen fenomener i det hele tatt. Kanskje er det på dette punktet at Ibn Khaldun er og blir en før-moderne tenker, for i hans verker vrirmler det av referanser til Gud og Koranen. Hva som skyldes hans oppriktige tro og hva som skyldes høflighetshensyn og kamp mot sensur, er vanskelig å si. En tekst som hyllet Gud ville uansett øke sjansen for velvillig lesning. "Ifølge sin egen logikk må sociologisk teori betrakte religion som en menneskelig projeksjon, og den kan, ifølge den samme logikk, ikke have noget at sige om muligheten for, at denne projeksjon kan referere til noget andet end værensformen, for den der forestår projeksjonen" (Berger 1974:176). Med andre ord: Menneskers religiøse praksis skaper selvfølgelig samfunnsmessige trekk, men det finnes intet annet enn nettopp mennesker bak denne praksis. Å blande forklaringstyper på denne måte, vil bryte med den vitenskapelige metode. Poppers verdige motstander, Paul Feyerabend, fastslår at det ikke for noe fenomen finnes en nøyaktig bestemt grense (Feyerabend 2002:200). Tanker og fenomen flyter over i hverandre, men vitenskapen slåss for å holde dem atskilt, altså nettopp det som kjennetegner analytisk metode.

Idéhistorikeren Espen Schaanning skriver i en artikkel om vitenskap og forklaring, at "... selv om den religiøse erfaring kan være like "sann" og "ekte" som den vitenskapelige, kan den i praksis ikke framvise den samme anvendbarhet" (Schaanning 1997:85). Uten at vi skal ta Schaanning til inntekt for viktigheten av Guds gjenkomst i vitenskapen, er hans utlegning en fruktbar advarsel mot den kjepphøye bedrevitende metode, som utgir seg som overlegen.

Å trekke frem en teoretiker er mer enn å minne om et fags historie. På sett og vis er det underlig at den arabisk-muslimske verden – hva det nå måtte bety – ikke har lansert Ibn Khaldun som en tenker som står på egne ben, ikke som "forløper," ikke som "begynnelsen på ..." , men som en teoretiker som har et avrundet livsverk, som kan vise til seg selv, og ikke nødvendigvis må leses i forhold til senere vestlige tekster. Det tradisjonelle motargument mot en slik forståelse ville være at vitenskapen er kumulativ, som Marx følger etter Ricardo eller Parsons etter Durkheim, så følger en rekke tenkere

etter Ibn Khaldun. Men siden mannen har vært død i 600 år, blir de mange årene et argument i seg selv: han levde og virket i en helt annen samfunnsformasjon.

Å fortrenge Ibn Khaldun vil også være å fortrenge sosiologi som nomotetisk vitenskap. Faget oppgir – kanskje med rette? – å si noe allment om integrasjon, om regimers vekst og fall, om hva som holder samfunn sammen. Man kunne jo tenke seg at det var mulig å finne en holdbar teori som helt generelt svarte på slike store spørsmål. Sosiologer har da hatt en tendens til å vise til Durkheim og i alle fall nyansere i to samfunnsforståelser, de fra grunnfag velkjente skiller mellom mekanisk og organisk solidaritet. De to begrepene viser til samfunnsformasjoner vi kan kjenne igjen, nesten fra vår egen historie, om den nære likhetsorienterte samfunnsstruktur – klisjéaktig fremstilt som bygda – og den arbeidsdelte subtile integrasjon i det moderne samfunn, primært i byene.

### *Mellomnivå som unnskyldning*

Ibn Khaldun skriver om regimers vekst og fall, og han skriver i relativt store ord, det virker som han viderebringer generell kunnskap om mennesker og samfunn, ikke bare historiske opplysninger fra sin egen tid og sted, selv om vi altså har referert begge synspunkt på dette. Og da kan vi stille spørsmål av typen ”er Danmark nødt til å forbli dansk?” Man kan på bakgrunn av 600 års gammel sosiologisk viten trygt stille spørsmålet. Samfunn er tross sin tilsynelatende stabilitet, over tid dynamiske. De vil ikke nødvendigvis forandre seg til det bedre, men de forandrer seg. Det stabile samfunn eksisterer bare hvis man kaster blikket bakover i tid, og kombinerer manglende historiske kunnskaper med trangen til å fortelle at ”nå, i dag, i velferdsstaten, har det stabile regimet inntrådt.” Det har det ikke. Globalisering og etnisk forflytning forandrer samfunn totalt, og det er intet nytt, men av politiske grunner bør man helst snakke om det multi-kulturelle samfunn som et morsomt møte mellom lyse og mørke barn i barnehagen, ikke som kamp mellom stridende interesser og kamp om kontroll, eventuelt henvise til ”utviklingen” som en ustoppelig kraft. Webers berømte advarsel mot rasjonalitetens jernbur, er blitt tatt på alvor av mange forskere, og for den saks skyld politikere. Men hvorfor har sosiologer et godt stykke på vei sluttet med ”worst case” tenkning hva gjelder vår sivilisasjon?

I jakten på gode generelle ideer, holdbare tanker over århundrer, er det blitt noe nevrotisk over ”middle range”-insisteringen. Det er som om sosio-

loger fremdeles fører en imaginær kamp mot Parsons tyranni, og føler letelsen over Mertons redning, selv om tiden er kommet for å frigjøre seg fra Mertons tyranni.<sup>6</sup> Mellomnivåteorier – som det kalles på norsk – kan lett bli en unnskyldning for å se innover, gnage seg inn i noen få år med noen få aktører. Kunnskapen om de store spørsmåls umulighet gir åpning for en faglig resignasjon, nettopp kalt ”mellomnivå”-teorier. Hvorfor ikke heller utvide det sosiologiske perspektiv til sammenlignende studier av sivilisasjoner, slik blant andre Sigurd Skirbekk har etterlyst, i tråd med arven fra Comte?

En mann som ufortjent har fått skylden for en intellektuell krig mellom vesten og den muslimske verden, Samuel P. Huntington, unngår å nevne Ibn Khaldun i sin berømte og mistolkede bestselger (Huntington 1997). Statsviteren Salim Mansur kommenterte dette:

I have found a far richer and subtle understanding of world history in the writings of the 14th century philosopher-historian from Tunis than in the work of the 21st century political scientist from Boston. Huntington sensed evidence of the clash of civilizations in the conflicts of our time. Ibn Khaldun, however, most likely would have told us about September 11 and after that he recognized the terrorists as none other than the people with a mind-set of primitive culture, of the bedouins he wrote about in his Kitab al-Ibar, and that the present war against terrorism, contrary to being a clash of civilizations, was one in which a nation representing civilization was engaged in containing and bringing to justice those who wage war against it. (FrontPageMagazine.com, publisert 3. desember 2004).

Det er selvfølgelig store spørsmål, på tvers av tid og sted, men man bør ikke benytte ”middle range”, som unnskyldning for ikke å drøfte dem. De som insisterer på mellomnivåteori som det eneste saliggjørende, argumenterer som om Popper skulle stå over skuldrene deres og fremdeles rope mot forekomsten av sosiale lover. De fleste har fått med seg at sosiale lover ikke forekommer som generelle regler for alle steder til alle tider, men argumentasjonen mot disse ikke-eksisterende lovene fortsetter. Weber hadde et nyansert syn, også på dette:

”Det dreier seg om å konstruere sammenhenger som forekommer vår fantasi å være tilstrekkelig motiverte og følgelig ”objektivt mulige”, og som forekommer vår nomologiske viten å være adekvate”. (Weber 1971:201).

Hvorfor skal det multi-kulturelle globale gi et hyggelig resultat? Hvorfor kan det ikke gi det motsatte? Påstand: Det er det førstnevnte som er den nomologisk-deduktive påstand, en kvasi-naturgitt hendelse, der man med

stor iver bedriver blanding av spådommer og dårlig empirisk beskrivelse. Ibn Khaldun påstår – mener å kunne fastslå – at det nye regimet kan arve det gamle, ta opp i seg det gamle, men det nye regimet trenger også herskeme-kanismer, det må ikke bli upopulært eller skape for stor sosial ulikhet. Kort sagt, det må jobbe med sosial integrasjon. Som alle regimer til alle tider må regimet – og selvfølgelig ikke nødvendigvis et demokratisk et – jobbe med grunnleggende sosiologiske spørsmål.

### *Konklusjon*

Björg Aase Sørensen skrev for flere år siden i en introduksjonsbok: ”I sosiologiens forhold til fagets klassikere ligger et fellestrekk med de humanistiske vitenskapene – klassikerne leses ikke som kuriositeter. En sosiolog leser Durkheim som en litteraturforsker leser Dante, ikke slik en fysiker leser Kepler” (Sørensen 1971:9). Klassikernes nytteverdi ligger ikke i filologisk-pregede seminarer om betydningen av begreper. Nytteverdien ligger i noe som kan øke vår empiriske forståelse av verden, og empirisk forståelse forutsetter som kjent begreper. Popper ble aldri lei av å raljere over troen på det rene induktive tilfang av kunnskap, som om det skulle være mulig å observere uten først å svare på spørsmålet ”observere hva da?”. Alle blikk har en retning, og all tekning er begrepsfestet, men tekningen kan overkomme tid og rom, hvis den finner gjenklang i et annet rom og en annen tid. Det er grunnen til at en mann som døde for 600 år siden, som virket i en helt annen samfunnsformasjon, fremdeles kan inspirere. Dessuten: I tider da skillet mellom stat og religion blir nydefinert både i vestens ledende makt USA og den mangfoldige, men her tidvis homogene muslimske verden, så kan vi minne om at en nøktern materialist skrev om sosiale fenomeners egentyngde, ikke gitt av Gud, men av landskap og klima og mennesker. Det var ikke ateisme, men det var å skille ut metoden, og det er et kjennetegn ved det moderne. På samme tid hadde Europa ennå ikke hatt sin Luther, så akkurat her kan vi – hvem ”vi” nå måtte være – la hovmodet ligge.

### *Noter*

1. En takk til Pål Strandbakken, Magid Al-Araki og konsulenter tilknyttet *Sosiologi*

- i dag* for nyttige kommentarer.
2. Undertegnet forkortelsen H.A.R.G, i en bokomtale, *The Geographical Journal* 1931, vol 77, no 6, side 572.
  3. Filosofen Gunnar Skirbekk antyder at den norske diskusjonen om dagens politiske islam er preget av dette: ” Vi har lett for å oppfatte andre som klienter og ofre. Det er en paternalistisk holdning nordmenn må kvitte seg med” (Klassekampen 24.5.2006).
  4. Men det geopolitiske perspektiv er uvanlig i sosiologien, hevder Collins, som dog mener at det stadig blir viktigere (Collins 1988:136).
  5. Sitert etter Merton 1968, side 30.
  6. Men Merton skal selvfølgelig heller ikke få noen skurkerolle her, der han i tradisjonen fra flere andre forsøkte å finne ”.. intellectual legitimacy for this still ”new science of a very ancient subject”” (Merton 1968b:46).

### Litteratur

- Bauman, Zygmunt og Tim May (2004) *Å tenke sosiologisk*. Oslo: Abstrakt forlag
- Berger, Peter L. (1974) *Religion, samfund og virkelighet*. København: Lindhardt og Ringhof
- Collins, Randall (1988) *Theoretical Sociology*. San Diego: Harcourt Brace & Company
- Engelstad, Fredrik, Grenness, Kalleberg, Malnes (2005) *Introduksjon til samfunnsfag*. Oslo: Gyldendal akademisk
- Eriksen, Thomas Hylland (1995) *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Feyerabend, Paul (2002) Die Kolonisation der Vielfalt, i Malte Oberschelp (red.) *Absolute Paul Feyerabend*. Freiburg: Orange Press
- Goldthorpe, John (1991) The uses of history in Sociology: Reflections on some recent tendencies, i *Report from the first national conference of Sociology*, Volume 1, NAVF, Oslo
- Hofoss, Dag (1978) *Merkesteiner og vegvisere i sosiologiens historie*. Oslo: Tanum
- Huntington, Samuel P. (1997) *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*. Touchstone Books
- Jerusalem, Wilhelm (1919) *Einleitung in die Philosophie*. Wien und Leipzig: Braumüller
- Macionis, John og Ken Plummer ( 2002) *Sociology – a Global Introduction*, New York, London: Prentice Hall

- Mansur, Salim (2004) "Predators from the Desert", i *FrontPageMagazine*, <http://frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=16154>
- Merton, Robert (1968) On the history and systematics of sociological theory, i *Social theory and social structure*. New York: The free press
- Merton, Robert (1968) On Sociological theories of the middle range, i *Social theory and social structure*. New York: The free press
- Nielsen, Finn Sivert og Olaf H. Smedal (red.) (2000) *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Oslo: Fagbokforlaget
- Outhwaite, William og Tom Bottomore (ed). (1994) *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Oxford
- Ritzer, George (2000) *Sociological Theory*, fifth Edition. New York: McGraw Hill
- Saunders, J.J. (1966) Review Essay, *History and Theory*, vol 5, no 3, 342–347
- Schaaning, Espen (1997) Tilfresstillende forklaringer og tilfresstilte vitenskaper, i *Vitenskap som skapt viten*. Oslo: Spartacus forlag
- Shehadi, Fadlou (1984) Omtale av "Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation", i *Journal of the American Oriental Society*, Vol 104, no 3, side 593–594
- Sørensen, Bjørg Aase (1971) "Samfunnsforskningens stamtavle," i Rogoff Ramsøy m. fl. *Sosiologiens klassikere*. Oslo: Cappelen
- Wallerstein, Immanuel (1997) *Åpne samfunnsvitenskapene!* Oslo: Spartacus forlag
- Weber, Max (1971) Om teori og teoretisk begrepsdannelse, i *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal
- Østerberg, Dag (red.) (1978) *Handling og samfunn*. Oslo: Unipax
- Østerberg, Dag (1977) *Sosiologiens Nøkkelbegreper og deres opprinnelse*. Oslo: Cappelen Alnabøker

### *Sammendrag*

Artikkelen drøfter Ibn Khalduns plass i sosiologien, og forsøker å avdekke noen årsaker til hans fravær. Det blir antydnet at sosiologien er for fokusert på den moderne *tid*, dvs. fra midten av 1800-tallet og fremover, så vel som Europa som *sted*. Dette handler om sosiologifagets grenser, som også blir avgrenset til et strengt ikke-religiøst prosjekt, i motsetning til Ibn Khalduns

mange referanser til Gud og Koranen. Til slutt blir det drøftet hvorvidt ikke en insistering på "mellomnivåteori" er et hinder for å ta opp de store spørsmål som en tenker som Ibn Khaldun stilte for 600 år siden.