

DUDLÁK TAMÁS

Ibn Haldūn történelemszemlélete a *Muqaddima* című műve alapján

Nem egyszerű feladat a klasszikus iszlám világ utolsó nagy és – talán méltán mondhatjuk – legnépszerűbb történetírójának szerteágazó munkásságát, illetve történelemelméleti megközelítését egyértelműen megragadni. Ibn Haldūn esetében ugyanis olyan életpálya és életmű áll előttünk, amelynek értelmezése még ma, 650 év távlatából is vitákat generál.

Jelen dolgozat is egy állandó – az ismeretelmélet körébe tartozó – vita közepette született. A történettudomány a múltra vonatkozó fejtegetéseknek ugyanis kétféle megközelítését ismeri. Az egyik felfogás az adott témát megpróbálja saját kontextusában értelmezni, tárgyát történetileg egyedülállóként és kizárólagosként felfogni, míg a másik irányvonalat a téma exkurzusokkal tarkított valamilyen átfogó világnézeti paradigmába helyezett változata jelenti. Ahhoz hogy megfelelő képet alkothassunk ibn Haldūnról, mindkét megközelítési mód hasznos lehet számunkra, ügyelve persze arra, hogy a „lokális” és „globalitás” két véglete között a forrásoknak megfelelő, tényleges helyzet

szerinti kép felé közelítsünk. A következőkben tehát amellet, hogy általános információk szerepelnek e kivételes arab történész életével és munkásságával kapcsolatban, kísérletet teszek ibn Haldūn „újszerűségének” vizsgálatára. Ezt egyrészt ibn Haldūn történelemszemlélete előképeinek feltárásával, másrészt gondolatainak továbbélésével, párhuzamaival összefüggésben teszem.

Megközelítesem ezen arab-muszlim kötődésű témához „európai”,¹ ami azt jelenti, hogy nem tekintek el az összehasonlítás igényétől, vagyis egyes, ibn Haldūn által felvetett jelenségeknek az európai gondolkodásban fellelhető párhuzamaitól sem. Nem titkolt szándéka lehet a „nyugati” kutatóknak, hogy témájuknak saját kultúrkörükön belül igyekeznek érvényt és „népszerűséget” szerezni azáltal, hogy a nyugati műveltség látószögén keresztül közelítenek tárgyuk felé, és keresik annak nyugati kultúrtörténetben fellelhető kapcsolódási pontjait. Az összehasonlítás – mely a tágabb viszonylatok feltárására irányul – rendkívül fontos, de nem elsődleges szempont: elsősorban azt szolgálja, hogy a különböző korok gondolkodói között kimutathassuk azokat a szemléleti egyezéseket, amelyek nem feltétlenül egymás gondolatainak átvételével jöttek létre, hanem önálló – más-más helyzetből levont –, mégis azonos következtetések eredménye. E párhuzamba állításnak célja annak megfigyelése, hogy mik azok a körülmények, amelyek több történelemfilozófust is azonos vagy közel azonos következtetésekre készítettek. Másodsorban az összehasonlítás mint eszköz segít ibn Haldūn gondolatrendszerének pontos meghatározásában azáltal, hogy a kisebb vagy nagyobb nézetbeli eltérésekre hívja fel a figyelmet.

A téma taglalása során elsősorban ibn Haldūn legnagyobb hatású művében, a *Muqaddimá*-ban (*Bevezetés a történelembe*) rejlő mai modern történelemelmélet és történetírás körébe tartozó kérdésekre koncentrálok, ezen a szűrőn át elemzem a szerző állításait, természetesen szem előtt tartva a vizsgálat tárgyának saját korába való beágyazottságát is.

¹ Said, Edward (2000), *Orientalizmus*, Budapest, Európa. című művének fő állítását, miszerint a történész nem léphet ki a saját származása és neveltetése által diktált szerepből és bizonyos szempontból mindig prekonceptiókkal közeledik kutatási témája felé.

A következőkben tehát mindenekelőtt egy rövid életrajzi ismertetés olvasható, mellyel a korabeli történelmi kontextus felvázolására is alkalom nyílik. Ezt ibn Haldūn legfontosabb hagyományos és újításnak számító gondolatainak kifejtése követi. Természetesen az itt felvonultatott vizsgálódási körnél a szerző említett műve jóval szélesebb körű ismeretanyagot tartalmaz. A mű felépítésére korántsem „nyugat-európai” tudományrendszertani minta jellemző, hanem benne összefoglaló jelleggel rengeteget olvashatunk a legkülönfélébb tudományterületek eredményeiről, fontosságáról, alakulásáról a jogtudománytól a zenén át a városok célszerű telepítéséig. Jelen írás azonban nem bocsátkozik mindezen kérdések vizsgálatába, minthogy azok más – történetírástól eltérő – kontextust igényelnének.² A gazdaság, társadalom és politika „tipikus” történettudományi témáit érintő fejtegetések után az ibn Haldūn-hoz kötődő kutatástörténet rövid összefoglalása teszi teljessé az ismertetést és segít a végkövetkeztetések levonásában.

Ibn Haldūn élete és tevékenysége

°Abd ar-Rahmān ibn Haldūn 1332-ben született Tuniszban. Családja andalúziai származású volt, nagyapja politikai funkcióval is bírt, viszont édesapja inkább a tudósi hivatást választotta. Családja a *reconquista* harcainak közepette elvesztette előkelő sevillai pozícióját, és ez ibn Haldūn életére is döntő hatással volt. Számára Andalúzia ugyanis a kultúra fellegvárát jelentette, ahonnan az emigrálni kényszerülő muszlimok a fejlett kultúrát közvetítették Észak-Afrika nomád társadalmai számára. Ez az attitűd sajátos öntudatot adott az egész családnak, ami újdonsült lakóhelyén, a Hafszida-dinasztia (1206–1573) uralma alatt álló Tuniszban ugyancsak közigazgatási, katonai és tudományos pálya felé terelte a családtagokat.

² Ilyen irányú elemzéshez lásd: Ahmad, Zaid (2003), *The Epistemology of Ibn Khaldūn*. London–New York, Routledge Courzon.

A fiatal ibn Haldūn alapos ismeretekre tett szert mind a vallás- és jogtudomány, mind pedig a filozófia területén. Életének meghatározó élményét jelentették az 1347–49-es évek történései: Tuniszt megszállták a Marinidák (1258–1420), és ugyanekkor pestis is pusztított az országban, amely az édesapa halálát okozta. Ibn Haldūn úgy ítélte meg, hogy a Hafsídák hatalma leáldozóban van, ezért 1352-ben követte mesterét, al-Ābilit a Marīnida udvarba, a kor legfényesebb fejedelmi székhelyére, ahol ekkoriban a kultúraráptoló Abū ĞInān szultán (1348–1358) uralkodott. Fez városában azonban rangon aluli kinevezést kapott, és nézeteiben hamarosan eltávolodott az uralkodótól, aki összeesküvés miatt börtönbe vetette az ifjú tudóst (1357–58). Ezek után ibn Haldūn belevetette magát az udvari csatározásokba, ám úgy tűnik, az intrikákban kevésbé volt sikere, és e tény készítette őt Granadába, amely akkor az utolsó független muszlim állam volt az Ibériai-félszigeten (1238–1492) és V. Mohamed szultán idején (1362–1391) éppen hatalma csúcán állt.

Ibn Haldūn tehát 1362 és 1365 közötti éveit Andalúziában töltötte a granadai király szolgálatában. Ekkor találkozott egy diplomáciai küldetés kapcsán Kasztília királyával, Kegyetlen Péterrel (1334–1369), aki felfigyelt a muszlim tudós tehetségére, meghívását az mégis visszautasította. Ibn Haldūn a személyes sérelmeket újra megelégedve („*Önéletrajzában*” az ibn al-Haġībbal, kiváló íróval és történésszel való konfliktusát említi, amelynek eredményeképp elvesztette a már amúgy is egyre zsarnokibbá váló V. Mohamed kegyét) az ĞAbd al-Wādidák (vagy más néven Zayyānidák, 1235–1556) biġāyai udvarában töltött egy évet (1365–1366), ahol nagy köztiszteletnek örvendhetett, és személyesen segített a helyi uralkodónak hatalmának kiépítésében. Számos törzsnél vendégeskedett, ahol alkalma nyílt a sivatagi élettel személyesen is megismerkedni. Ám a hatalmi játszmák elől ekkor sem menekülhetett: a Marīnida szultán, I. Abū-l-Fāriz ĞAbd al-ĞAzīz (1366–1372) ugyanis ibn Haldūn nomádok körében kiépített kapcsolatrendszerét többször kihasználta politikai ambícióihoz. Ebben a helyzetben „a rendkívül büszkén vállalt andalúziai eredet biztosította számára azt, hogy fölötte állt minden partikuláris hatalmi csoportnak és érdeknek”,³

³ Simon, Róbert (1996), *Orientalista Kelet-Közép-Európában (Válogatott tanulmányok)*, Szombathely, Savaria University Press. 325.

ezért játszhatott közvetítő szerepet a kicsinyes hatalmi játszmákban, holott nyilvánvalóan látta korának értelmetlen, egymást felórló harcait. Végül tízévi hányattatás után egyik balul kiütött közvetítési kísérlete vezette őt oda, hogy teljesen kiábránduljon a politikából. Így keresett menedéket ibn Salāma várában (1375 és 1378 között), ahová a zayyānida Tilimsān (Tlemcen) fejedelme követként küldte, s ott – ahogyan Germanus Gyula fogalmaz – „távol a világ zajától hozzálatott hatalmas történelmi művének megírásához.”⁴

1378-tól újra szülővárosában, Tuniszban oktatott és írta művét. 1382-ben azonban a mellőzöttséget ismét megtapasztalva menekült el szülőföldjéről, és negyven napon át hajózott Alexandriába, hogy onnan zarándokként folytassa útját Mekkába (a *hağğ-ot* végül is csak öt évvel később teljesítette). Egyiptomban – ahol sajátos katonai kasztként a *mamlūk*ok katonai dinasztiája uralkodott – éppen ekkor történt egy jelentősebb hatalmváltás (a *bahrī* mamlūkokat [1250–1382] felváltották a *burğī* mamlūkok [1382–1517]), és a győztes csoport első szultánja, Barqūq (1382–1399) kitüntetett fogadtatásban részesítette a *mağrib*-i történészt (aki így a *mālikita* jogi rítus kádija lett az al-Azhar egyetemen). Ibn Haldūn megbecsültségét jelzi, hogy diplomáciai képzettségét a mamlūkok sem hagyták kihasználatlanul. Így 1401-ben részt vett a közép-ázsiai hódító, Timur Lenk (1370–1405) elleni hadjáraton, és az egyiptomiak vereségét követően tárgyaló félként került a nagykan táborába, akivel Damaszkusz átadását kellett megtárgyalni.⁵ Simon Róbert orientalista a következőképp örökíti meg e momentumot: „a világtörténelem egyik ritka találkozása volt ez, amikor a birodalmak születésének, rövid virágzásának és gyors elmúlásának legnagyobb teoretikusa eszmecserét folytathatott kora legnagyobb és talán minden idők legnegatívabb hódítójával – mégpedig akkor, amikor mindketten közel jártak a hetvenhez”.⁶ Az idős tudós utolsó éveiben

⁴ Germanus, Gyula (1979), *Az arab irodalom története*, Budapest, Gondolat. 253.

⁵ Brentjes, Burchard (1986), *Izmael fiai – az arabok története és kultúrája*. Budapest, Kossuth, 136.

⁶ Khaldún, Ibn (1995), *Bevezetés a történelembé (Al-Muqaddima)*, Fordította: Simon Róbert, Budapest, Osiris. 65.

részben mint bíró teljesített hivatalt, részben pedig földbirtokán visszavonultan élt, 1406-os haláláig.

Az életpálya – e rövid ismertetés alapján – meglehetősen kaotikusnak tűnhet, bár az bizonyos, hogy a hozzá hasonló értelmiségiek élete is tele volt hányattatásokkal. E magribi történésznek azonban mindezt egy olyan korban kellett átélnie, amikor szerte az iszlám világban rendkívül dinamikus politikai csatározások, hódítások, hatalmi átrendeződések és népesség-vándorlások zajlottak le. Ezek között említhetjük tehát a nomád eredetű dinasztiák 14. századi előretörését a Magrib térségében, a muszlimok fokozatos térvesztését Andalúziában, illetve az egyiptomi belső hatalmi átrendeződést. Mindhárom eseménysorozat dinamizálásában kitüntetett szerephez jutott a nomádok és letelepedettek közötti viszony megváltozása.

Ibn Haldūn életére vonatkozóan legfőbb forrásunkat saját „*Önéletrajza*” (*Taʿrīf*)⁷ jelenti, amelyben a muszlim életrajz-irodalomra jellemző módon inkább a közösségi elvárásoknak megfelelő elemek jutnak döntő szerephez, míg az önéletrajzíró az individuum szempontjából – mai értékrendünk szerint – fontos eseményeket elhallgatja.⁸ Például – a muszlim hagyományoknak megfelelően – keveset árul el családjáról. Valószínűleg még élete első szakaszában, Tuniszban összeházasodott egy előkelő asszonnyal. Feleségét és öt lányukat éri hajótörés 1382-ben, miközben Egyiptomba utaztak az édesapa után. Családja tragédiája után valószínűsíthető, hogy Kairóban ismét megházasodott.

Ugyancsak az önéletrajzából tudjuk, hogy a *Muqaddimá*-t rekordidő alatt, mintegy öt hónap alatt fejezte be. Ám mindez csupán bevezetés volt az *kitāb al-ibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḥabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-aġam wa-l-barbar* (szó szerint: a tanulságok könyve, a cselekvő és cselekedet gyűjteménye az arabok, perzsák és berberek napjairól) című nagy történelmi munkájához, melyet gyakran mindenféle történelmi anyag kompilatív gyűjteményének tartják, s ezért általában

⁷ Ennek a munkájának nagy műve megírása után, 1395-ben Kairóban látott neki.

⁸ Khaldūn (1995), 38–39.

sokkal kevesebb figyelmet szentelnek neki, mint a *Muqaddimá*-nak.⁹ A *kitáb al-cibar*, úgy tűnik, jól beleilleszkedik a fezi marínidák berber öntudattal teli, saját dicsőségüknek emléket állító történetírói hagyományba (mafáhir al-barbar).¹⁰ Mindazonáltal a magyar orientalista, Goldziher Ignác eme nagyszabású művet az arab irodalom legkiemelkedőbb történeti munkájaként határozta meg. Jelentőségét abban látja, hogy „ibn Haldün e munkájába az emberiségnek addig irodalmilag nem tárgyalt köreit foglalta bele, különösen az afrikai berber törzseket, amelyeknek származását, genealógiai vonatkozásait, történeti és társadalmi viszonyait a nagy munka egy külön ennek szentelt kötetében tudományosan ő adta elő legelőször.”¹¹

A történetíró a történelemről

Ibn Haldün újszerűsége abban áll, hogy elhatárolódik attól a hagyományos arab történetírási tendenciától, amely egy történet hitelességét aszerint határozta meg, milyen az azt közlő személyek életrajzi és erkölcsi helyzete.¹² Szerinte ugyanis „a történelmi eseményekben bizonyos általános törvényszerűségek érvényesülnek”,¹³ a történelemnek rendező elve van és valamilyen módon egységes szemlélettel bír.¹⁴ Úgy véli, ezeket a szabályszerűségeket bárki felismerheti, hiszen ezeket a logika racionális érvei, gazdasági, szociológiai, klimatológiai stb.

⁹ Brett, Michael (1995), „The Way of the Nomad” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 58, No. 2. 251.

¹⁰ Brett (1995), 251.

¹¹ Goldziher Ignác (é.n.), *Az arab irodalom rövid története [A kezdetektől a XIX. századig]*, Budapest, Kőrösi Csoma Társaság, 220.

¹² A módszer a muszlim jogtudomány híres ún. *hadit*-gyűjteményeinek összeállításából ismert.

¹³ Germanus (1979), 254.

¹⁴ „Minden eseménynek... meghatározott természete van, ami éppen úgy vonatkozik lényegére, mint akcidentális jelenségeire.” Khaldún (1995), 96.

bizonyítékok támasztják alá. Ibn Haldūn tehát önálló gondolatoknak ad hangot, szembeállva így például aṭ-Ṭabarī (839–923) véleményével, aki állította, hogy saját munkájában „nincs semmi, ami tőle származna, mindent a hagyományozóktól vett át”.¹⁵ Aṭ-Ṭabarī munkássága tehát ezzel a felfogásával a *ḥadīth*-tudomány körébe sorolandó, amely az emberi megbízhatóságra és vallásosságra alapoz, amikor a történet fennmaradásában szerepet játszó személyek vizsgálatára helyezi a hangsúlyt, ahelyett, hogy magának a történetnek a valóság-tartalmát venné górcső alá. Sok arab történetíró választotta az elemzésnek ezt – a mai forráskritikai szemléletben elavultnak tűnő – módszerét, s magát az anyagát kritika nélkül kezelte. Így Josef Marquart (1864–1930) szerint például „al-Masʿūdī [893–956] nem a történettudomány egyik megalapozója volt, hanem az *adab*-próza egyik színes és kiváló művelője, aki sok egyéb között a történetírást is művelte.”¹⁶

Éppen a történettudománynak ez a mellékes szerepe tűnik el ibn Haldūn munkássága nyomán. A történelem oktatása még a klasszikus civilizációkban is „főképpen vagy kizárólag a retorika szolgálatában történt: veretes példaanyagot szolgáltatott az emberi sorsfordulatok meggyőző bemutatásában.”¹⁷ A kereszténység üdvtörténeti célú történet-szemlélete a középkori Nyugat-Európában ugyancsak megfosztotta e diszciplínát az önálló alaptól. Ibn Haldūn a vallási alapról elrugaszkodott, holisztikus gondolatokat fogalmazott meg akkor, amikor kijelentette, hogy „a történelem híradás az emberi társadalomról”.¹⁸ Mindezek ismeretében különös fejlemény, hogy az „új tudomány”¹⁹ saját tudományrendszerében – amelyet a *Muqaddima* 6. fejezetében

¹⁵ Khaldún (1995), 68–69.

¹⁶ Marquart megjegyzését idézi Simon Róbert. Khaldún (1995), 72.

¹⁷ Khaldún (1995), 76.. A klasszikus történelemfelfogást összegzi Ciceronak a *De oratore* című művében tett jól ismert kijelentése: „*historia est magistra vitae*”.

¹⁸ Khaldún (1995), 105.

¹⁹ Ő maga fogalmaz: „A kutatás e tárgykörben egészen újkeletű, szokatlan és rendkívül gyümölcsöző... Semmi köze a retorikához, amely a logikai tudományokhoz tartozik... Nem tartozik a politika tudományához sem... Úgy tetszik, egészen újkeletű tudományról van szó. Valóban, nem bukkantam hasonló jellegű kutatásra senkinél sem.” Khaldún (1995), 99.

tesz közzé – nem kap önálló helyet, hanem marad a hagyományos felosztásnál, a mely a tudományokat két részre, vallástudományokra és észbeli tudományokra bontja.

Néhány biológiai megfigyelésnek is érdemes e történelemszemléleti fejtegetésben helyet szorítani, minthogy ibn Haldün az embert alapvetően történelmi vívmányai révén különíti el az élővilág többi részétől. Az ember gondolkodik, és ezáltal tudományokat és mesterségeket művel, civilizációt (vagyis a népesség közös letelepedését) hoz létre, mindezek ellenére az ember állati ösztöneinek határt szabó hatalomra van szüksége. Az emberben ugyanis enélkül győzedelmeskedne ösztönös, állatias, agresszív énjé, ami a civilizáció és végső soron az egész faj romlásához vezetne.

Az ember alaptermészetének definiálása szolgál a további fejtegetések kiindulópontjául. Így például ibn Haldün éppen az ember közöségi, városi mivolta miatt tartja elkerülhetetlennek a társadalmi szervezet létrejöttét. Emellett persze gyakorlati tényezők (a védelem igénye és a táplálék megszerzésére és előállítására szolgáló hatékonyabb módszer, valamint a mesterségek specializálódásának igénye) is igazolják a bonyolult társadalmi szerveződések funkcionalitását.

Ibn Haldün hagyományosan a földrajztudomány körébe tartozó megállapításai is – bár görög mintákat követ – túlmutatnak e tudomány körén, ezért röviden érdemes kitérni rájuk. A hét klíma (*iqīm*) elmélete klasszikus szerzőkre épít,²⁰ közvetlen arab elődje pedig al-Idrīsī (1100–1166). Kiindulópontja az, hogy a földrajzi feltételek övenként elrendezve szabályszerűen (fokozatosan) változnak a Földön, és „a klímák a földet két részre osztó ekvátortól kezdődnek s dél felől észak felé haladva fokozatosan rövidülnek.”²¹ Minthogy a rossz éghajlat (a túl meleg vagy a túl hideg) alkalmatlan magas fokú civilizáció alapjaihoz, a hét sávból leginkább a három középsőben van meg a lehetőség arra, hogy civilizáció keletkezzen. (A jelenség mögött álló logika az is lehet, hogy a magaskultúrát „termő” vidékek azok a területek, ahol

²⁰ Mint például Hipparkhosz (Kr. e. 190 k.–120 k.), Eratoszthenész (Kr. e. 276 k.–195 k.) és Ptolemaiosz (90 k.–168 k.).

²¹ Khaldún (1995), 549.

az emberek élete nem is túl nehéz [lehetetlen] és nem is túl könnyű, így megvan a késztetés a fejlesztésre.)

A civilizáció keletkezése tehát egyrészt a természet javaitól, másrészt azonban az azt felhasználó emberek természetétől, vérmérsékletétől függ. A klíma-elméletből adódóan a mérsékelt övben lakók rendelkeznek a „legmérsékeltebb” tulajdonságokkal, míg például a feketék vadak, nem ismerik a próféataságot és az államot mint az ösztönöknek határt szabó hatalmat. Az elmélet kifejtésekor azonban tanúi lehetünk ibn Haldūn elfogultságának is: az Arab-félsziget ugyanis az első és a második klímában fekszik, ám mivel tenger veszi körül – magyarázza a szerző –, az lehűti a forróságot és a mértéktelenséget.²² Ugyan-ezen gondolatmenetet viszi tovább, amikor modern szóval élve – cáfolható módon – „nemzetkarakterológiai” megállapításokat tesz. Eszerint a dombvidékeken élők megfontoltabbak az éghajlat hűsítő hatása miatt, míg a tengerpartoknál élők a meleg miatt könnyelműbbek (pl. Egyiptom). Az itt tárgyalt problematikát ma úgy fogalmazzuk meg, hogy az éghajlatnak hatása van az emberek mentalitására, de azért az belátható, hogy az ókori és középkori tudósok hajlamosak voltak ezt túldimenzionálni. Az mindenesetre tény, hogy a klímaövek elmélete mind a görög–római, mind pedig az arab civilizáció számára – minthogy ezek egy szélességi öv mentén terjedtek el – megfelelő önigazolást adhatott a kulturális teljesítményekre.

Ibn Haldūn messze legtöbbet elemzett és legproblematisabb, ugyanakkor leginkább újszerű fogalma az *‘ašabiyya*, amely Simon Róbert magyar fordításában „csoportsszolidaritásként” szerepel. Ezt az emberek közti (csoporton belüli) vérségi és rokonsági kapcsolatok révén jelentkező kohéziós erőként definiálhatjuk.²³ Ibn Haldūn szerint ennél erősebb összekötő kapocs nincs az emberi társadalmakban, és

²² Khaldūn (1995), 109.

²³ Egyes vélemények szerint még a nacionalizmus is ezen összekötő kapocs kiszélesítésén alapul: „valójában tehát a prekapitalista korok irracionális csoportkohéziójáról van szó, amelyet a – mindinkább gazdasági racionalitással meghatározott – kapitalista fejlődés próbált racionalizálni a nemzeti állam és a nemzeti piac közvetítésén keresztül.” Simon, Róbert (1999), *Ibn Khaldūn – Történelemtudomány és birodalmiság*, Budapest, Akadémiai. 246.

mint ilyen, csakis a vérségi alapon szerveződő nomád közösségekben lelhető fel eredeti tisztaságában.²⁴ A nomádok számára a leszármazás (*naşab*) kifogástalansága²⁵ a legfontosabb kritérium; ez adja a szolidaritás alapját. Az *‘aşabiyya* tehát a rokoni szálak erősségén alapszik, és ha kiterjedését vizsgáljuk, akkor felfedezhető a nomád ember életében egy bizonyos „becsülethierarchia”, vagyis a minél közelebbi rokonsági viszony hathatósabb segítséget von maga után.²⁶

A kirenaikai (Líbia) beduinok leszármazási hagyományait vizsgálva érzékeltethető, hogy e jelenség a nomádoknál mennyire döntő szereppel bírt. Ennél a beduin csoportnál gyakran az anya neve számított a felmenők között, minthogy a többnyire poligám társadalomban az anya személye általi meghatározás egyedibb és biztosabb lehetett. A patriarchális társadalmi formán azonban emiatt nem esett csorba. A lényeg az, hogy az a tény, hogy létezik az egész nagyközösségnek valamiféle „méhe”, a legmagasabb erejű kohézió szimbóluma volt, mely nemcsak a mindennapokra, hanem a politikai szférára is kiterjedt.²⁷ Amúgy is ezeknél a beduinoknál a genealógia megvalósulása rendezett területi egységenként megy végbe, vagyis egy-egy törzs egy meghatározott ökológiai környezethez köthető, s mint ilyen kapcsolódik be a közös leszármazásba. Jellemző módon itt sem minden eredeti közösség (törzs) közvetlenül a közös őstől (jelen esetben Sa‘adá-tól) származik, hanem közöttük található még egy-két generáció, amely

²⁴ Nem véletlenül állt a törzsek élén a sejk, idős, tekintélyes ember, aki éppen koránál fogva volt alkalmas a közösség emlékezetének, a létfontosságú rokonsági viszonyoknak az észben tartására. A közösség – az életkörülményekből fakadóan gyakorlati hatékonyságon nyugvó – vezetése mindig a legerősebb csoportszolidaritással és a leginkább lojális kapcsolatrendszerrel bíró klán kezében volt.

²⁵ Létezett azonban a törzsi társadalomba való befogadás intézménye is, melynek ibn Haldūn ugyanolyan erőt tulajdonít. L. még patrónus-kliens rendszert (*mawālī*) az egész arab történelem során, amely révén az ember úgy szólván megváltoztathatta csoportszolidaritását.

²⁶ Hourani, Albert Habib (1991), *History of the Arab Peoples*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press. 107.

²⁷ Peters, Emrys (1960), „The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica” *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.90, No. 1, 29.

egyres törzseket még szorosabb köteléssel kapcsol egymáshoz, hogy végül az egész genealógiai tábla egy közös pontban végződjön.²⁸

Az említett beduinok a pontosabb beazonosíthatóság érdekében gyakorta tulajdonságneveket használtak, ami az emlékezet használatának bizonyítéka, azonban éppen emiatt korlátokkal bír: amint a közöségben már senki sincs, aki emlékezne egy-egy felmenője jellegzetes tulajdonságára – hacsak az nem lett az illető állandó jelzőjévé – az egyszerű, hétköznapi név marad meg, amellyel a szelektív emlékezet a generációk múlásával nem tud mit kezdeni. Ahol apja és fia azonos nevű, ott a genealógiai hagyomány gyakran kihagyja az egyiket. Emellett az is jellemző a beduin felfogásra, hogy a felmenők tulajdonságainak hordozói az új generáció azonos nevű tagja közül kerülnek ki.²⁹

A *Muqaddima* egyik alaptétele, hogy a történelem állandó változásban van, és ebben a folyamatban a nomád szerveződés jelenti a korábbi állapotot. Ibn Haldūn elmélete szerint ebből a nomádok természetükből (vágyaiból, gazdasági érdekeikből) adódóan a kényelmesebb városi életmód felé törekszenek.³⁰ Minthogy a szűkös élettér miatt ez nem valósítható meg csak erőszakos úton, így az emberi társadalomban létező két kategória, az *‘umrān badawī* (a nomádok, de olykor városon kívüliek) és az *‘umrān ḥaḍarī* (letelepedett civilizáció)³¹ között kibékíthetetlen ellentét feszül. Természetesen ez a feszültség egy idő után feloldódik, amikor a városi civilizáció a hanyatlás útjára lép, a nomád csoport pedig – amely a legerősebb *‘aṣabiyyá*-val bír, ezért – katonai úton győzedelmeskedik és átveszi az uralmat a városi társadalom felett.

²⁸ Peters (1960), 30–31.

²⁹ Peters (1960), 34.

³⁰ Khaldūn (1995), 128.

³¹ A fordítást Goldziher igazolja: ibn Haldūn mintha „szemmel láthatólag minden mondatában akarna egy szót használni, mely körülbelül a mi európai „civilizáció” szónkkal egyértelmű” GOLDZIHÉ Ignác: *A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében, összehasonlítva a keleti arabokéval*. In Goldziher Ignác (1981), *Az iszlám kultúrája* I–II. Budapest, Gondolat. 86. Illetve: az *‘umrān* „fogalom mindenekelelt demográfiai jelentést hordoz: »népességet«, »népsűrűséget« jelent... Ibn Haldūn szoros összefüggést látott a népesség száma és a civilizáció fejlettsége között.” Simon (1999), 249.

A politikai váltással megkezdődik egy bizonyos számú népesség-kicszerélődés is. A győztes nomádok részben a városokba özönlenek (beteljesítik ibn Haldün-i értelemben vett történelmi szerepüket), letelepednek, és ezt követően „tanúi lehetünk egy sajátságos társadalmi »utánzásnak«. Hiába győzi le a nomád fegyveres erejével a letelepedett népeket, mivel azok társadalmi-gazdasági stabilitása az ő számára szembetűnő különbség, intézményeiket kezdi utánozni abban a reményben, hogy maguk a politikai formák a termelési rendszer átvétele nélkül is elegendőek lesznek a belső stabilitás létrehozására.”³² Ennek alapján látható, hogy az új hódítók próbálnak minél kevésbé a letelepedett életmód hatása alá kerülni, így például a városi gazdasági szerkezethez való alkalmazkodásuk (részvétel a mezőgazdaságban, iparban, kereskedelemben) az életmódbeli (fogyasztást illető) változásnál csak később történik meg.

Ibn Haldün megfigyelése szerint a nomád betelepülők amint a városi civilizáció részeivé válnak, elhal bennük a kezdeményező képesség (a „történelmi aktivitás”, a „forradalmi” változtatások képessége), gyengül a csoportszolidaritásuk, átadják magukat az élvezeteknek és a kényelmes életmódnak. A közösség korábbi vezetője örökébe lépők már más alapokon szervezik meg uralmukat, eddigi híveikben elvesztik bizalmukat, az emberek elkeverednek egymással és közöttük a természetes (rokon) kötődés feledésbe merül, míg az uralkodó idegenekből verbuválódott kormányzata az emberek fejére telepszik.³³ A nem engedelmességek a törvény szigora sújtja, mely most már az emberektől távol álló hatalom könyörtelen szolgálójaként jelentkezik. Az adókötelezettség bevezetése megalázza az adott közösséget, gyengíti

³² Róna-Tas, András (1983), „A nomád életforma geneziséhez” In: Tőkei Ferenc, *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*. Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai Kiadó. Ibn Haldün felhívja a figyelmet az ezzel ellentétes folyamatokra is – főképpen Andalúzia esetében, ahol a letelepedettek körében divat lesz a nomadizmus. Khaldún (1995), 159–160.

³³ Ibn Haldün említi egy általános tapasztalatot, mely szerint négy generáció alatt megy végbe a hatalom teljes lehanyaglása és zsarnokivá válása. Ez a gondolat a kínai dinasztikus ciklusokkal rokonítható, ahol hasonló megfigyeléseket tettek a társadalmi kötelékek és a dinasztia hatalmának tartosságáról.

a csoportssolidaritást és végleg megrendíti a közösség bizalmát a központi kormányzatban.³⁴

Az elmélet értelmében az *‘aşabiyyá*-tól eltávolodott társadalmakban az új korok új kihívásaira való választ belső, szerves fejlődés nem teremtheti meg, így a közösségi problémák csak egy új, ereje teljében lévő (nomád) dinasztia hatalomra jutásával tűnnek megoldhatónak. Ezzel a kör bezárul, de tovább forog, ami állandó megújulást hoz.³⁵

Ibn Haldūn hosszasan elemzi ennek a fenti folyamatnak az arab-islam hódítások idején végbement változatát. Szerinte az arabok csak addig voltak társadalmi vezető pozícióban, míg elég erős volt közöttük az *‘aşabiyya*. Amint kialakult a királyi (kalifai) hatalom, az Omajjád-korban (661–750) még működő törzsi alapú hatalombirtoklást³⁶ felváltotta az idegen hatalomfenntartó erők előretörése. A muszlim kormányzatba perzsa, görög és török elemek kerültek be,³⁷ az Abbászida-korszakban (750–1258) a kalifa hadserege pedig egyre inkább rabszolgákból (ún. *gulām*-ok) töltődött fel. Ezzel a típusú államberendezkedéssel legkiforrottabb formájában ibn Haldūn a mamlúk Egyiptomban (1250–1517) maga is találkozhatott.³⁸

Szerzőnk szerint az *‘aşabiyya* kiterjesztésében fontos szerep juthat a vallásnak is,³⁹ ez azonban önmagában nem számít elegendőnek

³⁴ Khaldūn (1995), 152.

³⁵ Ibn Haldūn a megújulás során nem beszél fejlődésről, viszont a primitív állapotok sem jönnek vissza.

³⁶ Itt az egymással vetélkedő szíriai kalbitákra és qaysitákra kell gondolni, ami az Omajjád-periódust (661–750) jellemezte.

³⁷ A görög, szír, perzsa, zsidó és örmény elemek esetében ez már a hódítások kora óta megfigyelhető, míg a törökök (türkök) csak a 10. századtól jelennek meg az iszlám világ északkeleti határvidékén.

³⁸ Egyiptomban az említett *gulām*-rendszer akkor már egy jó ideje fennállt, ugyanakkor itt a nomádok gyökeres hatalomátalakító tevékenységéről mégsem beszélhetünk a Fátimida, Ajjúbida és Mamlúk korszakot illetően. Ez a nomád hatalmi „állandóság” részben cáfolja ibn Haldūn elméletének univerzalitását, melynek éppen legfontosabb jellemzője, a hatalom ciklikus változása nem látszik teljesülni a Nílus völgyében.

³⁹ Ahogyan Germanus Gyula fogalmaz: „Kell hogy az emberek egy prófétát, szentet kövessenek, aki szuggesztíójának erejével legyőzi az emberekben rejlő kishitűséget, mert csak így alkothatnak államot.” Germanus (1979), 258.

a nomádok sikeréhez. Minden történelmi kezdeményezésnek ugyanis a csoportszolidaritás az alapja. Ebből kifolyólag ibn Haldūn részéről komoly kritika éri az iszlámot – nem mint vallást, hiszen maga is muszlim volt, és vallotta is hitét, hanem mint társadalmi rendszert. A hagyományos vallástudósi felfogástól eltérően ibn Haldūn nem tekintette az iszlámot az *‘aṣabiyyá*val egyenrangú társadalmi kohéziós erőnek (holott az iszlám kezdetben éppen ezzel az igénnyel lépett fel, de csak ideig-óráig tudta összetartani az égisze alá került különféle népeket,⁴⁰ s utána a világi hatalommal szemben elvesztette cselekvő-képességét), minthogy az nem tudott hathatós uralmi erőt kifejteni, hanem csupán a mindenkori – és elsősorban világi – hatalom szolgálatában képes létezni. Ibn Haldūn az elsődlegesnek tartott *‘aṣabiyya* által összefogott közösség után a pusztán iszlám alapokon szerveződő közösséget nem tartotta a politikai hatalom gyakorlására alkalmasnak.⁴¹ A helyzet érdekessége, hogy ezzel ibn Haldūn éppen saját társadalmi körének (az *‘ulamā’* rétegnek) passzivitásába nyugodott bele, vagyis éppen ellenkező véleményre jut a (vallási) értelmiség politikai szerepét illetően, mint azt például Platón állameszménye kapcsán láthatjuk.

Fontos még kiemelni, hogy ibn Haldūn-nál a város a nomád–letelepedett relációban mint a bűn melegágya jelenik meg, a városi embert életfeltételei bűnössé teszik, míg velük szemben a vidék vad környezetével nap mint nap szembesülő ember romlatlan, bátor és szívós fajtaként szerepel. A letelepedettekkel szembeni ellenszenvet Mohamed próféta kijelentése is megtestesíti: „a pásztorok között az isteni glória, a földművesek között hiúság és szegénytelenség honol”.⁴²

Érdemes rávilágítani egy mellékesnek tűnő, de az iszlám világ társadalmi összefüggéseinek tárgyalásakor fontos tényre. A társadalom tagjai közti vagyoni eltéréseket általában a muszlim teoretikusok (így al-Fārābī [872–951] és ibn Haldūn is) a rang, presztízs (*rutba*, illetve *ḡāh*) szóval fejezték ki, vagyis nem vagyoni helyzethez kötötték, hanem

⁴⁰ „Az iszlám mint uralmat meghatározó elv csupán a prófétai küldetés által jelentkező kivételes és szükségképpen rövid időszakra volt jellemző”. Simon (1999), 234–235.

⁴¹ Simon (1999), 224.

⁴² Idézi Goldziher, Ignác (1981), *Az iszlám kultúrája* I–II. Budapest, Gondolat. 53.

inkább egy közösség részéről meghatározott és elvárt viselkedésformával hozták összefüggésbe. Persze az uralkodóhoz való közelség révén nyilvánvalóan gyakorlati tényezők (földtulajdon, pénz, katonai hatalom) a valóságban kifejezésre juttatták az uralkodó csoport vagyoni jólétét.⁴³ Ám a jól látható vagyoni különbségek ellenére a középkori muszlim világ társadalmát nehéz európai társadalmi kategóriákkal azonosítani, és ezt erősíti al-Ġazālī (1058–1111) rendszere is, mely ókori görög és a korábbi muszlim hagyománynak megfelelően funkcionális csoportok mentén állapít meg különbözőségeket a muszlim társadalomban. Eszerint vannak termelők, az alapvető szükségletek előállítói; katonák, akik mindezt védelmezik; valamint vannak, akik nem végeznek gazdasági tevékenységet, hanem az első két csoport tagjai közötti koordinációs feladatokat (behajtás és elosztás) irányítják.⁴⁴ Ide sorolandók az *‘ulamā* (tudósok) is, akik az ideológiai irányítás feladatát folytatják. Ez a társadalmi munkamegosztásra épülő társadalom képe a *Muqaddimát* is áthatja.

A nomadizmusról – ibn Haldūn szellemében

A társadalom felosztásának sajátos – és jellemző – kategóriája lehet a középkori iszlám világ vizsgálatakor az egyes csoportok életmód szerinti elkülönítése. Ennek az Európában kevésbé jellemző szempontnak az alkalmazását az iszlám világ eltérő földrajzi-környezeti körülményei teszik lehetővé. A társadalom teljesen más aspektusaival találkozunk ugyanis akkor, amikor a nomádokat vagy a letelepedetteket vesszük szemügyre. A különbség megfogalmazható földműves-állattenyésztő viszonylatban is, ami az iparosodás előtti társadalmak szemében az

⁴³ „Ilyen értelemben válik a világi hatalom gyakorlása... a megélhetés egyik módjává” Khaldún (1995), 377.

⁴⁴ Rodinson, Maxime (1982), „Gazdaságtörténet és a társadalmi osztályok története a muszlim világban” *Világtörténet*. 1982 (2), 75–78.

egyik legalapvetőbb ellentétet jelentette, tulajdonképpen azóta, mióta ez a két fajta termelési mód létezik (gondoljunk csak az ezt megörökítő Káin és Ábel történetre, a barbár Enkidu „megszelídítésére”, de ekként is értelmezhető a „civilizált” világ és a „barbárság” kibékíthetetlen viszonya a klasszikus civilizációk világszemléletében).

Ezen kettősség vonatkozásában Ibn Haldūn rendkívül fontos megálapításokat tesz, amelyeket fejtegetéseink során érdemes kissé továbbgondolni. Lényegében a *Muqaddima* két alapfeltevéséből indulhatunk ki. Ezek szerint az ember egyszerre természeti és társas lény, vagyis az ember természeti (életmódbeli)⁴⁵ és közösségi (társadalmi) megköttöttségekkel rendelkezik. A természeti aspektust különösen fontosnak láthatjuk, mivel az iparosodás előtti társadalmakban az ember a természet állandóan ható erőit (a környezet által biztosított javak, időjárás) jobban megtapasztalhatta, mint korunk embere. A társadalom többi tagjával való kapcsolatot viszont – minthogy a társadalom alapvetően egy szervezet, organizmus, a tagok egymásraulaltságának hálózata – a szokásjog, a hagyományok és az írott jogrendszer szabályozta; azt a társadalmi helyzetet pedig a hatalom kodifikálta, amely alapján a rendelkezésre álló javak elosztása történt. Az egymásraulaltság erőssége a legkisebb elemtől, a családtól indulva fokozatosan csökken az egyre nagyobb, egyre több embert felölelő társadalmi egységek felé haladva, egészen addig, míg az egyén számára már kellően távolinak bizonyulnak a társadalmi kapcsolatok, olyannyira, hogy azok megszűnnek gyakorlati csoportképző tényezők lenni.⁴⁶ Ahogyan a családtagok között, úgy a család és a közösség között az integráció két tényező mentén valósulhat meg. Az egyiket a rokonság ténye, a közös származás tudata, a másikat az azonos gazdasági érdek jelenti. Bár a nomádoknál beszélhetünk a kettő szerencsés ötvözetéről, minthogy

⁴⁵ Ennek identitásképző hatását igazolandó, Goldziher Ignác törzsi elnevezéseket idéz, miszerint azokban gyakran megjelenhetett a „vándorló” vagy éppen a „letelepedett” szó. Goldziher (1981), 24–26.

⁴⁶ A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy a nomád birodalmi formák inkább csak amolyan meghosszabbított alkalmi szövetségeknek tűnnek, és nem fejtettek ki valódi politikai integrációs erőt, mert a hozzá csatlakozó elemek megőrizték eredeti kultúrájukat és csupán a közös cél elérése érdekében lépett fel bennük valamiféle kohéziós erő.

a rokoni kapcsolat náluk leggyakrabban ténylegesen fennállt, s ez jóval erősebb összetartó erőt biztosított a közösség családjai számára, mint az inkább gazdasági érdekközösségeként funkcionáló – a Magrib-térség eldugottabb vidékein fennálló – független faluközösségek esetében.⁴⁷ Ezek ugyan próbálták identitásukat fiktív ős megalkotásával kialakítani – mely összetartozás-tudat ibn Haldūn szerint ugyanolyan erős lehet, mint a valós rokonsági kapcsolat –, mégis azt mondhatjuk, hogy gazdasági berendezkedésük nem volt annyira egyoldalú, hogy olyan mértékben legyenek rákényszerítve a termékcserére, mint a nomádok. Tevékenységük így javarészt a település szűkös természeti javainak (víz, föld) felosztására és évenként újraosztására korlátozódott, amely gyakorlatnak az újra meg újra előretörő államhatalom (a dinasztia hatalmának) falura való kiterjesztésével központilag vetettek véget.⁴⁸

A nomádok társadalom-felfogásában a törzsi rendszer jelentette az alapvető kategóriát, és mindenki más, aki ezen kívül állt és mégsem a városokban élt, az vagy kereskedő vagy utazó volt vagy pedig az oázisok földművelő lakossága. Egy letelepedett ember társadalmi öndefiníciója esetében az államhatalomhoz való közelség, illetve az azon kívüliség (szabad faluközösségek esetében) számított meghatározó elemként (vagyis az egyén az *‘ašabiyya* helyett az alá-fölérendeltségi viszonyrendszerben betöltött szerep által integrálódott a közösségbe).

⁴⁷ „A nomádoknak a természethez való viszonya lényegesen más, mint a földművelőké. Mégis a nomád kultúrszinttel jelenik meg először az emberekben az összetartozás tudata” Goldziher (1981), 24.

⁴⁸ Hourani (1991), 106. Itt érdemes megjegyezni, hogy ibn Haldūn „különbséget tesz terminológiailag is, jellegüket tekintve is a beduin arabok és az *‘umrān badawī*-t képviselő – földművelést és állattenyésztést egyaránt űző – steppei népesség (*ağyāl al-badw*, *ahl al-badw*) között, s civilizációelméletében az utóbbi az, amelyiket szerves kapcsolat fűz az *‘umrān ḥaḍarī*-hoz.” A beduin arabok ugyanis csupán az anyagi javakkal foglalkoznak, és elpusztítják a letelepedettek civilizációját, nem pedig kiteljesítik azt. Simon (1999), 227–228. A beduin araboknak csak egyszer sikerült a történelemben (az iszlám vallás összekovácsoló erejével) tartós hatalomra szert tenniük és a (féktelen) pusztítást elkerülniük. Ez hatalmas fegyverténynek minősül, ha meggondoljuk, hogy „az iszlám az egyetlen világvallás, amely nem egy kész birodalomban jött létre, hanem ellenkezőleg, ő maga hozta létre a neki megfelelő birodalmat. Khaldūn (1995), 23.

Érdemes ezen a ponton kitérni a nomadizmus genezisére, amely-lyel kapcsolatban a legfontosabb állítás, hogy „a nagyállattartó nomadizmusnak egyenesen előfeltétele a földművelés”.⁴⁹ „A nomadizmus a földműves–állattartó egyensúly megbomlásával keletkezett”⁵⁰ és több tényező segítette elő. Ezek között meg kell említeni az éghajlati-ökológiai változást és az állattartás termelékenységének megugrását. Ez utóbbi főképpen azokon a területeken volt jellemző, amelyek jellegük-nél fogva amúgy is alkalmasabbnak mutatkoztak nagyállattartásra, és ahová a földművelés tudománya csak késéssel jutott el. A nomád élet-forma nagy területeket igénylő, helyváltoztató jellegénél fogva gyors közlekedési feltételeket igényelt, amit a különféle hátasállatok (ló, teve) alkalmazása tett lehetővé. A nomadizmus hosszú távú fennmaradását pedig az biztosította, hogy már a bronzkortól kezdve sikerrel hajtották végre a fémtechnika adaptációját, amivel kihasználhatták „civilizációk közötti” helyzetüket, és mint közvetítők így bekapcsolódtak a világgazdasági vérkeringésbe, ami végső soron földrajzi helyzetükből adódóan is megkerülhetetlen volt.⁵¹

A nomadizmusnak azonban nem sikerült hatékony – önellátó – kézműipart fenntartani, minthogy csupán az állatállomány részére szolgáló néhány szerszámot voltak képesek létrehozni, illetőleg hiánygazdaságuk (földművelésből származó növényi eredetű táplálék és bizonyos kézműipari cikkek tekintetében) kompenzálása végett kézműipari termékeiknek – fegyverek formájában – mintegy létfenntartó szerep jutott. Nem véletlenül fő jellemzője a nomadizmusnak az erőteljes militarizálódás és a mindennapos háború lehetősége. A vasműves-ség világméretű elterjedésével (Kr. e. 1. évezred közepére) a nomádok olyan eszközhöz jutottak, amellyel a korábbinál hatékonyabban kény-szeríthették ki a letelepedettek részéről a termékcserét. Dinamizmusukat az a tény adta, hogy míg a letelepült birodalmakban korlátozva volt

⁴⁹ I. Dávid Csaba bevezetőjét Goldziher (1981), 16. művéhez. Vagyis az állattenyésztés nem önállóan, hanem a földműveléssel összefüggésben, és semmiféleképpen sem hamarabb jött létre a vadászó-halászó-gyűjtögető életmód kiegészítéseként.

⁵⁰ Róna-Tas (1983), 54.

⁵¹ Róna-Tas (1983), 54–57.

a fegyverhasználat, és leginkább csak egy kiváltságos katonai réteget érintett, addig a puszta, illetve sivatag embere állandó harcckészültségben állt a napi betevő megszerzése érdekében.⁵²

A sivatag előretörése és a népességszám emelkedése a nomádok körében volt az a két döntő tényező, amely képes lehetett megzavarni a letelepedettek és a nomádok közti kényes szimbiózist, mivel az utóbbiak ez esetben nagyobb igényeket támasztanak a letelepültek irányában, ami sokszor azonban csak kényszer útján válik kielégíthetővé.⁵³ „A nomád gazdaság alapvető egyoldalúságából adódott tehát »rabló« természete; ez az egyoldalúság viszont kényszerítő ökológiai körülmények hatására alakult ki.”⁵⁴

Ha a nomadizmust a letelepedettekhez való viszony alapján kívánjuk tipizálni, akkor érdemes M. B. Rowton fogalomrendszeréhez nyúlnunk. Megfogalmazhatjuk a problémát kisállattenyésztő-nagyállattartó viszonylatban is. Az említett tudós (főképpen Nyugat-Ázsia vonatkozásában) bekerített nomadizmusról (*enclosed nomadism*) beszél, amikor az alapvetően juh- és kecsketenyésztő (tehát kisállattenyésztő) pásztortársadalmak a földművelőkkel szoros (területi és gazdasági) közelségben élnek, ami akár a politikai integráció szintjét is elérheti.⁵⁵ Ebben az érintkezési típusban alapvetően a letelepedettek dominálnak.⁵⁶ Viszont ilyen körülmények között állandó és folyamatos beszivárgás történik a letelepedettek társadalmába, mely etnikailag akár teljesen nomád eredetűvé is válhat. Ebben a rendszerben az együttélés feltételeit, például az állatoknak a földművelő területeken

⁵² Ecsedy, Ildikó (1983), „A nomád gazdaság és társadalom problémái a történelemben és a kutatásban” In: Tőkei Ferenc, *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*, Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai Kiadó.

⁵³ Hourani (1991), 102.

⁵⁴ Kiváló összefoglalását nyújtja a nomád életmód fő rendező elveinek – bár belső-ázsiai vonatkozásban – Vásáry, István (2003), *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest, Balassi. 20–24.

⁵⁵ Simon, Róbert (1983), „Nomádok és letelepedettek szimbiózisa (Szempontok a közkeleti civilizáció jellegéhez)” In Tőkei Ferenc, *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*, Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai Kiadó, 129–130.

⁵⁶ Simon (1999), 213.

való áthajtását – amely a legalapvetőbb feszültségforrást jelenti – felülről szabályozzák.

Ezen túl azonban a teve házasításával létrejöhetett a nagyállattartó beduin nomadizálás, minthogy ez az állat szállításra, élelmezésre és ruházkodásra egyaránt alkalmas volt. A folyamat meggyorsult a tevenyereg Kr. e. 500 és Kr. e. 100 közé tehető feltalálásával. Az állattartók így egyre mélyebben nyomulhattak be a sivatagos területekre, ahol a kedvezőtlen életfeltételeket megpróbálták minél hatékonyabban hasznosítani. Ez a változás – nem mellőzve a nomádok igényét a földművelő társadalmak által előállított termékekre – nemcsak a letelepedettektől való nagyobb gazdasági és politikai függetlenséghez vezetett, hanem ideológiai síkon is éreztette hatását.

A nomád-letelepült szembenállásban nem helyes állattartó–földműves szembenállást látni, a sztyeppe határán nem állattartók és földművesek álltak egymással átellenben.⁵⁷ A helyzetet már csak a környezeti feltételek is bonyolították: a sztyeppei területekről nyáron, míg a hegyvidékeken élő nomádok számára télen kellett a letelepedettek vidékeihez közelebb húzódnuk, ami nem feltétlenül generált ellentéteket, minthogy akkor tökéletes feltételek adódtak a földművelés és állattenyésztés termékeinek kicserélésére.⁵⁸ A kétféle életmód eltérő életritmusa tehát nem feltétlenül keresztezi egymást – legalábbis a Közel-Kelet tekintetében ez az állítás helyénvaló lehet. Azonban „sajátos módon a nomád elem nem annyira a földművesekkel, hanem a „fejedelmi táboroknak” tekinthető városokkal, tehát a politikum szférájával áll szoros kapcsolatban.”⁵⁹ Ebben a relációban tehát a földműves „csupán másodlagosan és járulékosan illeszkedik a struktúrába – nem véletlen az iszlámon belül a földműves megvetése és másodlagos

⁵⁷ Róna-Tas (1983), 59.

⁵⁸ Mindemelllett „a letelepedettek (oázislakók) a nomádok katonai „védelme” fejében kiegészítik azok labilis gazdaságát.” Simon Róbert (1983), „*Nomádok és letelepedettek szimbiózisa (Szempontok a közel-keleti civilizáció jellegéhez)*” In: Tőkei Ferenc, *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*, Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai. 134.

⁵⁹ Simon (1983), 137.

volta.”⁶⁰ Ibn Haldūn is éppen az ilyen – nomádok és városiak között húzódo – ellentétek meghatározó voltára reflektált műveiben.

Az imént elmondottak viszont már nem fogadhatók el Belső-Ázsia vonatkozásában. Ott ugyanis a legelőváltás és a földművelés kedvező időszakai nagyobb mértékben egybeestek; a kétfajta életmód szinte kizárta egymást. Ez más típusú történelmi fejlődéshez vezetett, és így – ellentétben a Közel-Kelettel, ahol „a nomád és letelepedett elemek meg-megújuló dinamizmusa” képes volt az ibn Haldūn által is jellemzett ciklikus mozgást generálni – Belső-Ázsiában a nomádok totális rablóhadjáratai alapjaiban rengették meg a letelepült életmódot folytató birodalmakat⁶¹ (gondoljunk csak az 7. századi arab és a 13. századi mongol hódítások különbségeire és tartósságára). „Az észak-afrikai fejlődés esetében pedig sokkal összetettebb volt a helyzet, s a pásztorokodás, illetve a nomadizálás és a földművelés között sokkal több átjárás és kapcsolat volt, mint az előbbi két esetben.”⁶²

Ibn Haldūn a kutatások tükrében és néhány európai párhuzam

Minthogy ibn Haldūn jelentőségét az utóbbi időkben sokan rendkívüli módon kiemelték,⁶³ ezért szakmai körökben megjelent az a vélemény, hogy a 14. századi arab történetfilozófus csupán „az orientalisták terméke”. Európában ugyanis a közgondolkodás úgy vélte a felvilágosodás korától kezdődően, hogy minden „haladó szellemű” intézmény

⁶⁰ Simon (1999), 217. Például ‘Umar kalifa óva intette az arabokat, hogy a meghódított országokban földbirtokot szerezzenek és földművelésbe kezdjenek. Goldziher (1981), 54.

⁶¹ Simon (1999), 219–220.

⁶² Simon (1999), 253.

⁶³ Arnold Toynbee brit történész 1934-ben így ír: „Ibn Khaldūn csillaga annál fényesebben ragyog, minél inkább elüt attól a sötétségtől, amellyel szemben felragyogott... a maga égboltozatán az egyetlen fényugár.” Simon (1999), 16.

és tudományos fejlemény a mi kontinensünkhöz köthető, és ezekkel szemben a szomszédos iszlám világ csak mint negatív pólus jelenhet meg. Ebben a nézetrendszerben tehát – ahol mindennek a megalapozása az európai kultúrkörhöz kapcsolódik – különlegességként hatott egy az iszlám világban megszokotthoz képest ennyire másként gondolkodó történész. Így nemrégiben Ibn Haldünra mint „európai típusú” tudósra kezdtek tekinteni, aki az értelmezések szerint „európai észjárással” alkotta meg kategóriáit, így nem csoda, hogy „az utóbbi másfél század európai felfedezési hullámai során a legkülönbözőbb tudományok (történelem, szociológia, gazdaságtan, történelemfilozófia, politikatudomány, szociálpszichológia stb.) védőszentjévé nemesült.”⁶⁴

Mielőtt röviden áttekintenénk a témánkkal kapcsolatos kutatástörténetet, a téma megértéséhez érdemes kitérnünk az ún. „orientalizmus” jelenségkörére is, mely nemcsak az ibn Haldün-értelmezéssel kapcsolatos bizonyos nézőpontok veszélyességére hívja fel a figyelmet, hanem az egész kutatás számára tartogathat megfontolásra érdemes szempontokat.

Edward Said (1935–2003) nagy port kavaró *Orientalizmus* című könyve 1978-ban a szóban forgó folyamatot a következőképpen definiálja: „Az orientalizmus jelenségét tárgyalhatjuk, értékelhetjük úgy, mint a Keletről való gondolkodás intézményesült formáját, mely azzal foglalkozik, hogy tárgyáról állításokat tegyen, felügyelje a nézőpontokat, jellemezze, tanítsa és befolyást gyakoroljon fölötte.”⁶⁵ Illetve máshol írja: „Orientalizmusnak nevezem azt a gyűjtőfogalmat, mely felöleli a Kelet megközelítésének valamennyi nyugati módozatát. Az orientalizmus az a diszciplína, melynek segítségével a Kelet mint a tudományos kutatások, felfedezések és gyakorlati alkalmazások tárgya rendszerezetten megfigyelhető. Szóhasználatomban az orientalizmus ennél sokkal tágabb fogalom, s felöleli azon álmok, képek és szavak halmazát is, melyek közül bárki szabadon válogathat, ha a két világot elválasztó határvonalától keletre elterülő térséggel kapcsolatban

⁶⁴ Simon (1999), 13.

⁶⁵ Said (2000), 12.

kíván megnyilatkozni.”⁶⁶ Said ezzel gyakorlatilag az egész orientalisztika, de legfőképpen az iszlám világ kutatását mint diszciplínát az orientalizmus jelenségkör alá helyezi, vagyis azt állítja, hogy minden ilyen irányú kutatás előítéletektől terhes, s maga is politikai érdekek által befolyásolt. Az orientalizmus – Said állítása szerint – még ma is megkerülhetetlen, mert a 19–20. század folyamán a nyugati világban kialakult tudományos intézményrendszer az egymást követő tudósgenerációkat ugyanabban a szellemben neveli – egyazon, többnyire Kelet-ellenes élű diskurzuson belül –, mely a 18–19. századi, imperializmus közepette kibontakozó nyugati „tudományosságra” is jellemző volt.

Mielőtt még túlzásba esnénk és Saiddal összefüggésben témánk vizsgálatának relevanciáját is megkérdőjeleznénk, fontos leszögezni, hogy a következőkben bemutatott, ibn Haldūn-ról alkotott tudósi vélemények egy része ténylegesen képtelen volt kiszakadni korának imperialista, nacionalista diskurzusából, s a vizsgálat témáját is ennek függvényében határozta meg. Éppen ezért csupán újító szellemű látásmódja miatt nem szabad szerepét – gondolatainak valódi hatását figyelembe nem véve – túldimenzionálni. Kétségtelen, hogy ibn Haldūn kortársai között egyedülállónak tekinthető mind látásmódja, mind pedig munkabírása tekintetében, ám ő is csupán korának embere volt, annak hatásai alatt élt, bár – amint azt munkássága tanúsítja – az átlagembernél jobb megfigyelő-képességgel bírt.

Pontosan ez a meg nem értés jellemző ibn Haldūn imént jellemzett, hányattatott életútjára is. Politikai kiábrándulásánál tulajdonképpen már csak a „letelepedettekből” való kiábrándulása lehetett nagyobb. Tudományos tevékenységét a hagyományos vallásjog neveltjei nem értették, ő maga mindenhol gyökértelennek számított. Ugyanez igaz mai tudományos megítélésére is: beskatulyázhatatlansága a muszlim tudományok (filozófia, történetírás) hagyományos fejlődési vonulatába, zavarba hozza a kutatókat.

Minthogy ibn Haldūn alapvetően *magribi* „jelenség”, Európában való felfedezése az ezen térség iránt érdeklődő franciák 18. századi birodalomépítési tevékenységéhez köthető. Furcsa módon azonban

⁶⁶ Said (2000), 130.

csekély érdeklődés mutatkozott a rangon alulinak tartott észak-afrikai kultúrák kutatása iránt. Silvestre de Sacy (1758–1838) híres orientalista tanítványa, William de Slane (1801–1878) azonban 1863 és 1868 között elkészítette a *Muqaddima* első európai nyelvű (francia) fordítását, mely majdnem száz évig az egyetlen is maradt (Franz Rosenthal 1958-as angol fordításáig). A mű európai népszerűsége tehát innentől datálható,⁶⁷ és ezt nagyban elősegítették a tudománynak azon állításai, amelyek ibn Haldūn-t európai tudósokkal állították egy kategóriába. Így egyesek „az arab Montesquieu”-nek nevezték a földrajzi környezet mentalitást és civilizációt befolyásoló tényezői miatt, mások Macchiavelli *virtù*-ját vélték felfedezni az *‘aşabiyya* fogalmában.⁶⁸ A birodalmi ciklikusság elmélete egyrészt Hegel tézis-antitézis-szintézis teóriájával került párhuzamba,⁶⁹ másrészt pedig ibn Haldūn civilizációs ellentétét Marx nyomán osztályharcos alapra próbálták helyezni és amúgy is az egész nézetrendszerben a történelmi materializmus és a társadalmi determinizmus igazolását látták, minthogy a szükségszerűség igen jelentős szerepet játszik az arab történetírónál. Egyesek úgy vélték, ibn Haldūn alapot nyújthatott Adam Smith gazdaságtudományához is.⁷⁰ Az arab történetíró ugyanis a *Bevezetés* 5. fejezetében az árak, a munka, a kereslet és a kínálat viszonyait is taglalja. Charles Darwinnal (1809–1882) pedig az ibn Haldūn által is emlegetett ún. *ittişāl*-elmélet („kapcsolat”) révén hozható összefüggésbe, amely a világot az anyagok és

⁶⁷ Simon (1999), 34–35.

⁶⁸ Ezen állítólagos hasonlóságnak nem sok alapja van, hiszen a *virtù* fejedelmi attribútumként értelmezendő, és emellett a nép csupán passzív szerepben jelenik meg. Ez gyökeresen ellentmond Ibn Haldūn-nak, minthogy nála az *‘aşabiyya* épphogy nem a vezetőhöz köthető, hanem a teljes közösség kohéziós erejének számít, amely annak dinamizmusát alapozza meg. Simon (1999), 68.

⁶⁹ Fontos azonban megjegyezni, hogy Hegelnél a szintézis révén újabb, fejlettebb viszonyok keletkeznek: „a hanyatló kultúra átmegy egy másik, magasabb rendű kultúrába, hogy fejlődése tovább folytatódjon” Gyurgyák János, Kisantal Tamás (szerk., 2006), *Történetelmélet* I–II., Budapest, Osiris. 369.. Ibn Haldūn-nál azonban a rendszer nem lép új szintre. Ennek oka valószínűleg e két teoretikus eltérő történelmi tapasztalatában gyökerezik: Ibn Haldūn nem tapasztal fejlődést saját korában, így rendszere is csupán korának stagnálását jeleníti meg.

⁷⁰ Simon (1999), 14.

élőlények egymásba dinamikusan átalakuló képződményeként képzelel, miszerint a (teremtett) létformák között átmenet is van.⁷¹

Azt, hogy mennyire nehéz az egyénnek elszakadnia korának körülményeitől, jól példázza Alfred von Kremer (1828–1889) Habsburg birodalmi tisztviselő elemzése, aki az *‘aşabiyyá*-ra úgy tekintett, mint olyan erőre, mely a birodalomban is alkalmazandó *Nationalitätsidee* megfelelője. Ludwig Gumplowicz (1838–1909) szociológus „az *‘aşabiyya* fogalmát egyfajta faji kohézió gyanánt értelmezte, ami szoros kapcsolatban állna a »nemzeteszmével«⁷² Tahir Khemiri 1936-os fejtegetéseiben a „korszellemnek” megfelelően megkülönböztet negatív *‘aşabiyyá*-t (sovinizmus) és pozitívát (nacionalizmus).

Tāhā Husayn 1917-es doktori disszertációjáig nem jelent meg ibn Haldūn-ról a maga teljességében értelmezett összefoglaló munka. Bár ez a mű próbál a „előfutár-szindróma” cáfolata lenni, mégsem értékítélet-mentes, s a 14. századi történetírónál számos negatív jellemvonást domborít ki. Ugyanezt a személyiséget elemző kutatási irányt viszi tovább Ali Oumlil az 1970-es években, aki szerint ibn Haldūn egész életében küzdött gyökértelenségével, és ekképpen tehetségéből a „kard” helyett csupán a „toll” pályafutására nyílt lehetősége, így szerte a személyes életút kudarca a történelmi elemzések negatív végki-csengését és kilátástalanságát is megmagyarázná.

Ibn Haldūn kutatásában születésének 600. évfordulója körüli időszak hozott változást, amikor a *mağribi* történészről négy monográfia is napvilágot látott (1930–1932).⁷³ Ezek egyike, Erwin Rosenthal, a témát saját kontextusában próbálja vizsgálni, s ennek fényében arra jutott, hogy bár ibn Haldūn mint muszlim történetíró dolgozta ki elméletét, mégis azt általános emberi történelemre vonatkoztatta. Ibn Haldūn munkásságát Rosenthal még azért is egyedülállónak vélte, mert a középkorban rajta kívül nem voltak olyan teoretikusok, akik a

⁷¹ „Az érintkezés (*ittişāl*) fogalma e teremtett dolgokkal kapcsolatban azt jelenti, hogy minden elem utolsó rétegének természetes készsége van az iránt, hogy a következő elem első osztályává változzék át.” Khaldún (1995), 119.

⁷² Simon (1999), 45–46.

⁷³ Simon (1999), 55.

politika, a hadszervezet, a gazdaság, a kultúra, a társadalom és a vallás összességében gondolkodtak volna. „A harmincas évektől datálódik [tehát] az a kutatási tendencia, mely ibn Khaldúnt kezdi muszlim gondolkodónak tekinteni, akit a saját korából és közegéből kellene megérteni.”⁷⁴ Ennek szellemében adta ki több évtizedes kutatómunka eredményeképpen W. J. Fischel ibn Haldūn Egyiptommal és Timur Lenkkel kapcsolatos anyagát. Munkásságának tanulsága, hogy nem szabad szem elől tévesztenünk: ibn Haldūn nem csak a *Muqaddima* szerzője.

Az '50-es évektől kezdve a kutatásban való muszlim részvétel megnövekedésének eredménye, hogy az európai iszlámkutatásban paradigmaváltás megy végbe. A muszlim világ „öntudatra ébredésének” búvkörében egyre többen kezdik megkérdőjelezni az európai orientalisztika létjogosultságát. A függetlenedés elnyerésével a muszlim országok kezdik kialakítani saját – európai orientalisztikától független, de annak eszközrendszerére építő, ugyanakkor identitás-meghatározó szereppel bíró – kutatóbázisukat. Így az 1979-ben Rabatban tartott konferencia ismét a „tudományok atyja” kifejezéssel fémjelzett, politikailag meglehetősen terhes nézőpont diadalát hirdette.⁷⁵

A már említett Ali Oumlil a teljes ibn Haldūn-munkásságot vizsgálva helyesen fogalmazza meg: „Ibn Khaldún egy adott *‘umrān* (eredetileg „népesség”, gyakorlatilag „civilizáció”), mégpedig a Mağribban kialakult muszlim történeti mozgás tudományát akarta megalkotni, s ennek semmi köze nincsen a 19. században kialakult európai szociológiához.”⁷⁶

Végző soron megállapíthatjuk, hogy a *Muqaddima* általános, más korokban való alkalmazhatóságát vagy modell-szerűségét eleve annak célkitűzése is cáfolja. Ez ugyanis nem kívánt mást, mint hogy újszerű módon közelítse meg a népek történetének vizsgálatát, mintegy bevezetőül a perzsák, arabok és berberék történetéhez. E hatalmas munkával ibn Haldūn nagyban hozzájárult ahhoz, hogy – sajátos véleménye

⁷⁴ Simon (1999), 62–63.

⁷⁵ Simon (1999), 98–99.

⁷⁶ Simon (1999), 89.

és nézőpontja birtokában – oldja a letelepedett civilizációk negatív véleményáradatát a nomádok történelemben betöltött szerepe kapcsán, ami számunkra talán elősegíti azt, hogy a modern kutatásban a nomádok történetére ne csak mint „határvidék-történet” utaljunk.⁷⁷

Bár ibn Haldūn rendszere a maga korában helyes észrevételekkel írta le a birodalmak keletkezésének, fennállásának és pusztulásának körülményeit, ám egész rendszere az emberiség történetének csak erre a korszakára és az említett területekre alkalmazható. Mint minden történelemelméleti fejtegetés, ez is egyfajta univerzalizációra tör, holott – mint az ibn Haldūn esetében is jól látható – az elméleti következtetések térben és időben jól behatárolt megfigyeléseken alapulnak. Egyes felvetései azonban máig is érvénytelennel bírnak, ezek tehát nem véletlenül – ám ibn Haldūn munkásságától függetlenül – mozgatták meg a későbbi gondolkodók fantáziáját. Mai világunkban azonban, amikor már a technológiai fejlődés és mély kulturális tudat teszi lehetővé, hogy az államok fokozatosan megújuljanak és sokáig egységben fennmaradjanak, amikor már nem fenyegeti a civilizált világot a nomád pusztítás lehetősége, bizony elmaradottnak tűnhet bármilyen ciklikus világszemlélet, amely a puszta stagnálás képét vetíti előre. Ugyanakkor az is előfordulhat, hogy amikor a ma embere ilyen gyors értékítéletet tesz, akkor ugyanúgy csupán a saját korunkban tapasztalható markáns jelenségekből indul ki, mint ahogyan azt ez a 650 éve élt éles szemű arab történétíró is tette.

Felhasznált irodalom

AHMAD, Zaid (2003): *The Epistemology of Ibn Khaldūn*. London–New York, Routledge Courzon.

⁷⁷ Owen Lattimore-t idézi Ecsedy (1983), 16. A nomádokról kialakított objektív képpontot ugyanis nagyban befolyásolja az a tény, hogy kevés belső írott forrást és régészeti anyagot hagytak maguk után; amit a nomádokról tudunk, az többnyire a szomszédságukban élő, eltérő civilizációs szinten levő emberek feljegyzései.

- BRENTJES, Burchard (1986): *Izmael fiai – az arabok története és kultúrája*. Budapest, Kossuth.
- BRETT, Michael (1995): The Way of the Nomad. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 58, No. 2. pp. 251–269.
- ECSEDY Ildikó (1983): A nomád gazdaság és társadalom problémái a történelemben és a kutatásban. In TŐKEI Ferenc: *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*, Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai.
- GERMANUS Gyula (1979): *Az arab irodalom története*. Budapest, Gondolat.
- GOLDZIHNER Ignác: *Az arab irodalom rövid története [A kezdetektől a XIX. századig]*. Budapest, Kőrösi Csoma Társaság, é. n.
- GOLDZIHNER Ignác (1981): *Az iszlám kultúrája I–II*. Budapest, Gondolat.
- HOURLANI, Albert Habib (1991): *History of the Arab Peoples*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- KHALDÚN, Ibn (1995): *Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima)*. Fordította SIMON Róbert. Budapest, Osiris.
- Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*. Szerkesztette TŐKEI Ferenc (1983): Budapest, Akadémiai.
- PETERS, Emrys (1960): The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica. Curl Bequest Prize Essay, 1959. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.90, No. 1 (Jan.–Jun.), pp. 29–53.
- RODINSON, Maxime (1982): Gazdaságtörténet és a társadalmi osztályok története a muszlim világban. In *Világtörténet*. 1982/2.
- RÓNA-TAS András (1983): A nomád életforma geneziséhez. In TŐKEI Ferenc: *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*, Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai.
- SAID, Edward (2000): *Orientalizmus* Budapest, Európa.
- SIMON Róbert (1999): *Ibn Khaldún – Történelemtudomány és birodalmiság*. Budapest, Akadémiai.
- SIMON Róbert (1983): Nomádok és letelepedettek szimbiózisa (Szempontok a közel-keleti civilizáció jellegéhez). In TŐKEI Ferenc: *Nomád társadalmak és államalakulatok (Tanulmányok)*, Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 18., Akadémiai.
- SIMON Róbert (1996): *Orientalista Kelet-Közép-Európában (Válogatott tanulmányok)*. Szombathely, Savaria University Press.
- GYURGYÁK János–KISANTAL Tamás (szerk. 2006): *Történetelmélet I–II*. Budapest, Osiris.
- VÁSÁRY István (2003): *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest, Balassi.