57779

JATE KÖZPONTI KÖNYVTÁR
Folyóiratok
SZEGED

VILÁGTÖRTÉNET

1982 JUN 28

'82/2

SZEK-könyv.

VILÁGTÖRTÉNET
Új folyam 1982 2. szám

Egyetemes történeti negyedéves folyóirat
Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete
Főszerkesztő: Makkai László, felelős szerkesztő: Ormos Mária,
szerkesztő: Zimányi Vera, szerkesztőségi titkár: Bóka Éva.

TARTALOMJEGYZÉK

ARAB VILÁG

Simon Róbert: A muszlim történet kutatásának dekolonalizálása (Kutatástörténeti vázlat) 3

Klasszikus kor

Korán (részletek) 32
Simon Róbert: Ibn Ḫaldūn-ról 45
Ibn Ḫaldūn: részletek 48
Maxime Rodinson: Gazdaságtörténet és a társadalmi osztályok története a muszlim világban 72
Claude Cahen: Néhány szó a muszlim világ kereskedelmének hanyatlásáról a középkor végén 91

Modern kor

A. Laroui: Tradíció és tradicionalizáció – Marokkó 98
A. Zghal: Nemzetépítés a Maġrib országaiban 108

Történetírói arckép

Simon Róbert: J. Wellhausen 133
J. Wellhausen: II. ᶜUmar és a Mawālī 139

A címlap az „Oskolai Uj Átlás... metsződött és nyomtatódott a ref. collégiumban... deák ifjak által Budai Ézsaiás vigyázása alatt, Debrecen 1800." c. könyv betűmintáinak és földgömbábrázolásának felhasználásával készült.

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető a Posta Központi Hírlap Irodánál (Budapest, V. József nádor tér 1. — 1900) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215–96162 pénzforgalmi jelzőszámra.
Éves előfizetési díj: 92.– Ft, példányonkénti eladási ár: 23.– Ft.

Index-száma: 25.886
ISSN 0083–6265

Főszerkesztő: Makkai László
Felelős kiadó: MTA Történettudományi Intézete
Kiadásért felelős: Ránki György

8212973 MTA KESZ Sokszorosító, Budapest. F. v.: dr. Héczey Lászlóné

SIMON RÓBERT:

A MUSZLIM TÖRTÉNET KUTATÁSÁNAK DEKOLONIALIZÁLÁSA
(Kutatástörténeti vázlat)

I. Elméleti problémák

Antonioni 1975-ben készült filmjének, a *Foglalkozása riporter*-nek a hőse, David Locke először mint az objektivitásban tetszelgő (valójában cinikusan bármit „szállító") riporterként közeledik a „harmadik világhoz", mint politikai csemegéhez, később – megcsömörlése után – mint félreértésen alapuló, botcsinálta szimpatizáns. Az első kísérlet vígjátéki felhangokkal, a másik, némi pátoszt nem nélkülöző rezignáltsággal ér véget. Az „európaiság" úgy találtatik könnyűnek, hogy a „másik", az ismeretlen világ – önmaga természetét föl sem tárva – pusztán tükröt tart az előbbi elé.

A „harmadik világ" mint önálló szereplő megjelenése a világpolitika színpadán, a jelek szerint, a társadalomtudományok terén megdöntött néhány – már-már dogmává kövült – hiedelmet, s alapvető történeti kategóriák újravizsgálását tűzte napirendre. A kettő szorosan összefügg egymással. Visszavonhatatlanul megdőlt a felfogás, hogy a – már-már elefántiázisszerűen „túlfejlett" (polgári) orientalisztikának érdemleges mondanivalója lenne – adott esetben – a muszlim történeti mozgás sui generis jellegéről, s nem csak az európai fejlődés hiányát variálná unos-untalan, azt is a politika-történelemre, a városi életre és a magas kultúrára redukálva. Megdőlt egyúttal az a naív illúzió is, hogy az enyhén szólva „alulfejlett" marxista orientalisztikai kutatás (amely sokszor az előbbit használta fel „marxista szellemben") általános társadalomelmélete a marxista formációelmélet birtokában további kutatás és értelmezés nélkül mindent képes lenne megmagyarázni.

A Bandung (1955) utáni utóbbi negyedszázad ugyancsak változatos történelme mindkét dogmát megtépázta. Ami az elsőt, a (polgári) orientalisztika radikális bírálatát illeti – tárgyunknál, az arab világnál maradva – utalok olyan fontos és mélyreható ideológiakritikai munkákra (Abdel-Malek 1963; Laroui 1973a; Zghal és Karoui 1973; Hodgson 1974; Coury 1975; Turner 1978; Said 1978), amelyek meggyőzően tárták fel az európai orientalisztika – *legjobb esetben* durkheimi, vagy weberi megalapozottságú európacentrikus Kelet-látásmódját, amely naívul az európai kapitalizmust

teszi meg a világtörténelmi mozgás céljának, zsinórmértékének; ezt az eljárást Marx találóan így jellemezte: „az úgynevezett történelmi fejlődés egyáltalában azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbelieket önmagához vezető fokoknak tekinti, és minthogy ritkán és egészen meghatározott feltételek között képes önmagát bírálni...ezeket mindig egyoldalúan fogja fel." (*MEM* 46/1:31). Az orientalisztika Keletet tehát vagy egyszerűen holmi *hiánytársadalomnak* értékelte, tehát az európai fejlődés puszta negativitásának (szívének kedves módon főleg a középosztály, de általában az *osztály*, a *forradalom*, a *nemzet*, az *individualitás*, a nyugat-európai *város*, egyáltalában a *fejlődés*, a *modernizáció* hiánytársadalmának – ez utóbbi ideológikus fogalom bírálatához ld. Wallerstein 1980), vagy pedig a polgári „ember" amolyan korcs „előemberének" tartotta. E megközelítés alapvetően *internalista* szemléletű, hiszen a fejlődésképtelenség, megrekedés sőt a visszafejlődés oka e társadalmak néhány rendszer-immanens invariánsa lenne (pl. kulturális faktorok: ld. Laroui 1973b G.E. v. Grunebaum- bírálatát ; az iszlám mint a pazarló katonai nemesség vallásossága, s ennek korrelatívuma, a vállalkozó polgárság hiánya kizárja a célracionalitást és a tőkeakkumulációt: ld. Turner 1974 bírálatát Weber iszlámfelfogásáról; az iszlám mint társadalomintegráló elv kapitalizmus-összeférhetetlensége: ennek kitűnő bírálatát ld. Rodinson 1966; vagy a Durkheim-féle „mechanikus szolidaritás" – ld. 1967: 98–101 – összes elméleti következménye: a Gesellschafttal szembe állított Gemeinschaft tradicionalizmusa, személyiséget kizáró kollektív tudata, „a személyi jogok egybeesése a tárgyi jogokkal", a közvetítő különösök hiánya, a munkamegosztás kialakulatlan, vagy csökevényes volta, stb.: ld. bírálatát Turner 1978).

A muszlim társadalom mint stagnáló „hiánytársadalom" felfogása átvezet a marxi/marxista Kelet-képhez, amelynek centrális kategóriája: az „ázsiai termelési mód": a felvilágosodás (főleg Montesquieu), továbbá elsősorban Hegel és az angol utilitáriusok (ld. az utóbbiak és a marxi „ázsiai termelési mód" viszonyához: Turner 1974a; Anderson 1974: 469–472; Sawer 1977: 30–39, 43. n. 9.) örökségét egyáltalában nem megszüntetve őrizte meg (nem érdektelen idéznünk az ázsiai termelési mód („átm") lényegesebb és kevésbé lényeges mozzanatainak forrásait Perry Anderson nyomán: a föld állami tulajdona: Fr. Bernier, Montesquieu, R. Jones; elszigetelt faluközösségek: Hegel; történelemnélküliség: Montesquieu, Mill; hidraulikus közmunkák: A. Smith, Mill; „általános rabszolgaság": Montesquieu, Hegel; öröklétes nemesség hiánya: Macchiavelli, Bacon, Montesquieu; a falu túlsúlya a város felett: Bernier, Smith; jogi biztosítékok hiánya: Bodin, Bernier, Montes-

quieu; ld. Anderson 1974: 472). Ezek között a leglényegesebb egybeesésnek – a többi mozzanat összefoglaló nemfogalmának – a stagnálás, a fejlődés hiánya látszik (ld. ennek „vegytiszta" megfogalmazásait: Hegel 1966: 164: „Ez a történelem is maga még túlnyomóan történelem nélküli, mert csak ugyanannak a fenséges pusztulásnak ismétlődése", ill. i.m. 302: „Minden politikai forradalom tehát közömbösen zajlik le a közönséges indiai előtt; mert az ő sorsa nem változik". Marx megfogalmazásában: *A Tőke* I. 1967:395: „A társadalom gazdasági alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőrégió viharai." Ennek alapja a faluközösségek „egyszerű termelő organizmusának" változatlansága: ld. Hegel i.m. 301–2; Marx uo.) A marxi álláspont is – lévén kiindulása: az európai kapitalizmus genezisének vizsgálata jegyében a *szabad munkaerő* és a *tőkeakkumuláció* történeti előzményeinek számbavétele – a nem-európai fejlődés negatív mozzanatait hangsúlyozva, ugyancsak rendszerimmanens *hiányokat* emelt ki (földmagántulajdon hiányát, vagy – ugyancsak hegeli előzményeket átvéve – a természetadta közösség szubsztancialitásának tartozékaként tekintett egyest, stb.) s ennek az internalista szemléletnek: „a tőke civilizációs missziójának" externalista posztulátuma logikus fogalmi párja volt (Marx megfogalmazásában: „Az indiai társadalomnak egyáltalán nincsen történelme... A kérdés tehát nem az, hogy az angoloknak volt-e joguk meghódítani Indiát, hanem az, hogy a török, a perzsa vagy az orosz hódoltság alatt álló Indiát előnyösebbnek tartanók-e a brit hódoltság alatt álló Indiánál. Angliának kettős küldetést kell betöltenie Indiában: az egyik romboló, a másik újjáalkotó – a régi ázsiai társadalom megsemmisítése és a nyugati társadalom alapjainak lefektetése Ázsiában.") (MEM 9:209).

Anélkül, hogy mélyebben belemehetnénk e kérdésbe, csak jelezni kívántuk, hogy szemben Marx Tőke-elemzésével, amely korszakalkotóan új, s a polgári társadalom totalitását valóban *konkrétan* kibontó (a történetelméleti *és* történeti elemzési szinteket egyedülálló zsenialitással szervesítő), tehát szemben eredeti Európa-képével, a nem-európai fejlődést illetően Marx is lényegében átvette a felvilágosodás, A. Smith, Hegel és az angol utilitarianusok Kelet-képét (ld. Turner 1978; Simon R. 1980). Ebben az értelemben jogosan beszélhetünk Marx európacentrizmusáról (ld. Sawer 1978: 223–4; Turner 1978:5), hiszen az eredeti tőkefelhalmozás szempontjából veszi elméletileg szemügyre a nem-európai fejlődést; hogy ezt a kortársak is így értették, egyértelműen bizonyítják Marx ama megjegyzései, amelyekkel elhatárolja magát attól, hogy: „Történelmi vázlatomat a kapitalizmus nyugat-európai keletkezéséről feltétlenül át kell alakítani valami történelemfilozó-

fiai elméletté a fejlődés általános útjáról, amelyet végzetszerűen meg kell tennie minden népnek, bármilyen történelmi viszonyok között éljen is..." (*MEM* 19:112; ld. még: *MEM* 19:280–1 .)„A tőke civilizációs missziójának" már Marx által is megkérdőjelezett voltánál lényegesebb, hogy egyrészt elméletileg: a tulajdonnélküliség (1853-as írások) közösségi földtulajdon (Grundrisse, kései írások) állami tulajdon (*A tőke*) nagyon is lényeges – mert sokféle „termelési módot" feltételező – alternatíváira épülő *elsajátítási mód:* a földjáradék/adó egybeesése amellett, hogy ugyancsak több „termelési módra" érvényes lehet, azt az ellentmondást veti föl, hogy nem tudjuk megmagyarázni a tulajdonnélküliségből fakadó *osztálytagozódás-hiányt* a többletterméket elsajátító és osztálytársadalmat feltételező állam meglétével (ld. Hindess-Hirst 1975:178–220; Engels fölötteb problematikus kétféle állam- és osztályeredet kísérletéről az *Anti-Dühring*-ben, majd ennek feladásáról *A család*...-ban ld. Sawer 1977:69–75), konkrétan pedig az a probléma, hogy az „ázsiai termelési mód" sziklaszilárd alapjának tekintett faluközösség mint közös földtulajdonos a legújabb történeti kutatások szerint valószínűleg nem létezett, vagy éppenséggel a fejlett államiság, esetleg a helyét kereső kolonializmus terméke (ld. Anderson 1974:487–9 utalással D. Thorner, L. Dumont, I. Habib kutatásaira, továbbá Algéria vonatkozásában ld. Gallissot 1976: 175–246 .)

A „trikontinentális" népek színre lépésének szükségképpen napirendre kellett tűzniük az „ázsiai termelési mód" kérdését is – sok egyéb fontos kérdés mellett. A magam részéről az a véleményem, hogy ezúttal sem mi, európaiak teljesítettünk ezzel az elméleti fegyverrel „civilizációs missziót" e népek felé, hanem az még leginkább bumerángként felénk csapott vissza. Nevezetesen, ennek az elméletileg is, történetileg is, a marxi termelési módkoncepciót a leginkább próbára tevő kategóriának a konkrét elemzése máris fölvetette az 1930-as években vulgarizált formációelmélet sémájának revízióját, továbbá azt a kérdést, hogy a kapitalizmusból elvont marxi termelési mód kategóriákat milyen mértékben és módon lehet alkalmazni a kapitalizmuson kívüli (tehát pre- és posztkapitalista) fejlődésekre (e vonatkozásban Hobsbawm 1964 elemzése látszik a legkomolyabbnak, s gyakorolt méltán hatást máris); hiszen néhány – csak a kapitalizmusban pozitív jelentéssel bíró – invariáns (pl. Althusser: gazdaság-politikum-ideológia triásza, stb.) ide-oda tologatása elzárja az utat a történelmi különösökből kiinduló, s egyúttal azokat magyarázó történelemelmélet még kidolgozandó kategóriája/kategóriái felé; (a korábbi steril kísérletek után Lukács *Ontológiá*jának közép-

pontjában álló *munka*-kategória efféle felhasználhatóságának negatív tanulsága az első pozitív lépés e téren).

Ami az előbbi kérdéskörrel szorosan összefüggő új problémák felvetését illeti, elegendő utalnunk olyan – a marxi kiindulásból érthetően nem elemzett, vagy csak érintett – problémákra, mint az *egyenlőtlen fejlődés* – a jelenlegi kutatás homlokterében álló – kérdéskomplexumára (tárgyunk vonatkozásában ld. Amin 1970. 1973), ezzel kapcsolatban az *alulfejlettség* és a *perifériáltság* problematikája (ugyancsak tárgyunknál maradva: ld. Amin 1970. Laroui 1973b, 1974), a *nemzet* és *nacionalizmus* (ld. Lacheraf 1965, Tibi 1971, Cleveland 1971, Abdel-Malek 1972: 115–139, 177–243, a kötetünkben szereplő Zghal 1972: 136–166 tanulmányt, Rodinson 1972: 453–567; Amin 1976, 1979); a „hiány" álláspontok bírálatát (ld. Turner 1978: 153–166), az *osztály* (ld. pl. Duvignaud 1965; Mahmoud Hussein: 1969, 1975; Rodinson 1972: 245–293; ill. Rodinson – on: Cook, e.d. – 1970 kötetünkben szereplő tanulmányát, vagy Smith 1973 komparatív kísérletét), és *állam* (e téren, noha alapvetően Pakisztánt és Bangladest elemzi, paradogmatikus értékű Alavi 1972 tanulmánya, s jelentős kísérlet Magrib vonatkozásában: Hermassi 1975), a *hadsereg* (ld. pl. Abdel-Malek 1972: 411–463; Tibi 1973; Abdel-Malek, ed. úttörő kollektív gyűjteményét), megkezdődtek az első regionális „dekolonializáló" szintézis-kísérletek (pl. Laroui 1970, 1975[2]), ideológiakritikai téren pedig elkezdődött a mai európai és amerikai „politikatudományi" kelet-megközelítések bírálata (Tibi 1979). Ez utóbbi kutatási területet a magam részéről különösen fontosnak tartom – még pedig éppen a magyar tudományos élet szempontjából is. Arról van ugyanis szó, hogy a „harmadik világ"-kutatás a szocialista országokban most van kialakulóban. A nagy hagyományokkal rendelkező és a húszas évekig bizonyos területeken élvonalbeli orosz-szovjet orientalisztika a sztálini korszakban dogmatikussá merevedett és az adott politikai követelmények *ancillá*-ja lett. A kelet-európai országok közül legjobban nálunk sikerült megőrizni a szaktudományos kutatás önállóságát – azon az áron, hogy ez a kutatás alapvetően nyelvi-filológiai problémákra szorítkozott. A „harmadik világ" hallatlanul megnövekedett szerepe természetesen napirendre tűzte/tűzi azt a kérdést, hogy melyik diszciplinához is tartozzék e kutatási terület közelmúltjának és jelenének a vizsgálata. Nálunk a legutóbbi időkben szerveződő/szerveződött politikatudomány minden bizonnyal tárgyává teszi a „harmadik világ" kutatását. A korábbi tapasztalatok – számos esetben kudarcok – nyilván figyelmeztetni fogják a kutatókat arra, hogy a

modern problematika csak interdiszciplináris közelítéssel kutatható eredményesen.

A továbbiakban az eddigi kutatástörténet néhány csomópontját próbálom vázlatosan jellemezni. Ezek egy része – az előbbiekből érthetően – olyan problémakört alkot, amelyre a kutatás elsősorban sajátos európai szempontok miatt vetette a hangsúlyt. Szándékom természetesen nem egy csődtömeg részletekbe menő elősorjáztatása (ezt C. Cahen 1955, egy korszakot lezáró, immár történeti értékű „vádbeszéde" a maga idején belülről elvégezte), hanem olyan csomópontok érintése, amelyek feltehetően a kialakuló kritikus önreflexió részeiként nem csak Európáról, hanem talán Keletről is mondanak valamit.

II. Termelési mód/társadalmi formáció problematika

Marx és Engels, ismeretes módon, alapvetően Indiával kapcsolatban dolgozták ki az „ázsiai termelési mód" ismérveit (lévén, hogy a 17–18. századi francia utazók, elsősorban F. Bernier, majd főképpen a brit gyarmati tisztviselők a 17–19. századi indiai állapotokhoz szolgáltatták a legtöbb – az utilitariánusoktól eméletileg is földolgozott – adatot), ám e kategória első koherens körvonalazása – a híres 1853. évi levélváltásukban – tk. az arab történelem, ill. az iszlám apropóján történt. (Engels két levele Marxhoz: 1853. május 26, június 6.: *MEM* 28: 231–3, 240–246; Marx két levele: 1853. június 2, június 14.: *MEM* 28: 236–239, 249–253). Ebben az első körvonalazásban Engels a földmagántulajdon hiányának az okát az éghajlati viszonyokban, továbbá az állam közmunka-szervező tevékenységében látta (*MEM* 28: 242), míg Marx – aki akkortájt tanulmányozta Bernier-t, s ennek alapján aknázta ki mélyrehatóan R. Jones két évvel korábban tanulmányozott művét, (ld. Sawer 1977:42–43) – az utóbbi mellett a faluközösség „magáért való kis világát" hangsúlyozta (*MEM* 28: 251–2). Ez a jellemzés lényegében egybevágott Bernier és az angol klasszikus közgazdászok nézeteivel; új mozzanat benne az, hogy az állami tulajdon *raison d'être*-jét az állam, mint az infrastruktúra „szolgáltató-funkciója" adja (ez lesz majd Engels – meglehetősen sok megoldatlan problémát felvető kettős állam-keletkezés teóriája közül az egyik út, ld. *MEM* 20: 146; az *Anti-Dühring*-ben még igen, *A család, a magántulajdon és az állam eredeté*ben már nem szereplő kettős állam-elmélet, – i.e. a közfunkciók delegálása, ill. az osztályantagonizmus terméke – ellentmondásait az „osztály" problematikájával ld.

Sawer 1977: 69–75). Az előbbi magyarázattal, tehát azzal, hogy a földmagántulajdon hiányának, ill. állami tulajdonának alapja az állam „szolgáltató funkciója" lenne, legalábbis inkonzisztensnek látszik Marx következő megjegyzése: „Mindenesetre úgy látszik, hogy egész Ázsiában elvileg először a mohamedánok szögezték le azt, hogy 'földtulajdon nem létezik'" (*MEM* 28: 253). Ez ugyanis – mint Anderson 1974: 482–3 és Sawer 1977: 44. n. 17. helyesen megjegyzik – a „keleti despotizmus" oka gyanánt a *belső* társadalmi funkció helyett (mellett ?) a *külső* hódítás, ill. a vallás mozzanatát hangsúlyozza (ld. ugyanezt a problémát még *MEM* 25: 745. 44. j.). Hozzá kell még tennünk ehhez, hogy a zárt faluközösségek és a „szolgáltató (hidraulikus) állam" kapcsolatából fakadó földmagántulajdon-hiány, ill. kizárólagos állami tulajdon posztulátumát és az ebből következő stacionárius jelleget az utóbbi kutatások erősen megkérdőjelezték, s a kutatások megállapították, hogy a két mozzanat – i.e. a földmagántulajdon hiánya és a „szolgáltató állam" infrastrukturális funkciója – nem annyira összetartozó, egymást föltételező, mint inkább alternatív elemek. Nevezetesen azok a területek, amelyek többé-kevésbé a földmagántulajdon hiányával jellemezhetőek (így Irán, India, Törökország), történetük során soha nem alakítottak ki jelentős öntözési rendszert, míg ahol az utóbbi lényeges volt (pl. Kína), ott jelentős földmagántulajdonos tendenciák voltak. (ld. Anderson 1974: 491, a Kína-kutatás tanulságait ld. uo.: 520–549.) Megjegyzendő, hogy noha az orosz fejlődést is a Kelethez sorolták, tudjuk, hogy azt sem jelentős hidraulikus közmunkák, sem a magántulajdon hiánya nem jellemezte (az utóbbi kérdéshez ld. pl. Melotti 1977: 82–95.).

Anélkül, hogy mélyebben belemehetnék e problématikába, jelzésszerűen utalok Marx és Engels néhány későbbi állásfoglalására e kérdéskörrel kapcsolatban. Láttuk, hogy az első megfogalmazásokban nem dőlhetett el, hogy a két mozzanat közül (a faluközösség vagy földközösség önmagával beérő mikrokozmosza és a „despotikus" állam) melyik, vagy melyik inkább a ludas a stacionaritásban. E rendkívül nagy horderejű probléma megítélésében pedig már Marx és Engels felfogása is különbözött a későbbiek során. Engels lényegében megmaradt a „szolgáltató-állam" szerepének hangsúlyozásánál (ez különösen egyértelmű az orosz fejlődés jellemzésekor), aminek passzív szubsztrátuma lenne az évezredekig változatlan faluközösség (ld. pl. *MEM* 20: 177: „A régi közösségek, ahol tovább fennálltak, évezredek óta a legdurvább államforma, a keleti despotia alapzatát alkotják, Indiától Oroszországig"). Ebből a megközelítésből, mélyebben nézve a proletárforradalomnak mint valóban autentikus forradalomnak a tételezéséből következett a

parasztmozgalmak mint valóságos változást nem hozó, sőt reakciós jellegű kísérletek megítélése (a számos – algériai, montenegrói, mexikói, stb. – példa közül elég arra utalnunk, hogyan ítélte meg Marx a keleti forradalomnélküliséget nagyon is csattanósan cáfoló – tajping mozgalmat, amely „az újjáalkotás bármiféle csírája nélkül" „a rombolást groteszkül visszataszító formában" érvényesíti, ld. *MEM* 5: 487., vagy Engels véleményére az egyiptomi [c]Urābī féle felkelésről: „Arábiról nem sokat tudunk, de tízet teszek egy ellen, hogy közönséges pasa, aki azért irigyli a pénzügyi emberektől az adóbevételeket, mert jó keleti módra maga akarja őket zsebrevágni. Ez megint csak a parasztországok örökös historiája." *MEM* 35: 327 – ld. a kérdéshez Sawer 1977: 74–5. Turner 1978). Alapvető problémáról van szó, hiszen a századfordulótól (Oroszországgal) a forradalmi átalakulás lehetősége fokozatosan áttevődött a szorosan vett tőkés termelési mód és a „bürgerliche Gesellschaft" szempontjából gyengén fejlett, túlnyomóan agrártársadalmakba. Leninnel és az orosz átalakulással a huszadik századi marxizmus alapproblémája éppen az lett, hogy miképpen alkalmazható olyan (túlnyomóan parasztiszubsztrátumú) országokban, amelyeket Marx *legfeljebb* mint a nyugat-európai forradalmasodás fermentumának tekintett.

Ami azonban Marxot illeti, a marxizmusnak ebből a későbbi perspektívájából különösen fontosnak tekinthetők Marxnak – első ízben a *Grundrisse*-ben, majd a kései etnológiai jegyzetekben (ld. Krader 1974, 1975: 343–412) és a V. Zaszulics fogalmazványokban lecsapódó – ama vizsgálódásai, amelyekben egyértelműen az eredeti közösség és annak nagyon is változékony módosulásai/változásai állnak a középpontban (a *Tőké*-ben még visszatért az eredeti koncepcióhoz, ld. pl. *MEM* 25: 602). Itt megint csak e problematika utóéletének fény- és árnyoldalait jelezhetem. Ami az utóbbiakat illeti, a „durchaus self-sustaining" földközösségek különböző formáinak kiterjesztése térben és időben a kezdetben nagyon is meghatározott alakulatokra alkalmazott „ázsiai termelési mód" – tudományosan teljesen irrelevánssá vált – inflálódását eredményezte, s azt vonta maga után, hogy egyes kutatók mindenütt, ahol földközösséget gyanítanak, vagy „despotikus" államot fedeznek fel, hajlamosak „ázsiai termelési mód"-ról beszélni (ld. a Recherches Internationales à la Lumière de Marxisme 1967 és a CERM 1969 gyűjteményes köteteinek lehangoló tanulságait). Az unilineáris fejlődési séma *és* az „ázsiai termelési mód" összeegyeztetése során szükségképpen merült föl az utóbbinak, mint egyetemes alapformációnak a tételezése (ld. hozzá: Anderson 1974: 485–7, Sawer 1977: 193–8), s lett logikusan minden prekapitalista alakulat gyűjtőfogalma, amelyeket nem lehetett egyértelműen az

antik és a feudális „alapformával" jellemezni. A másik árnyoldal az, hogy az ősi közösségek = ősközösségek feltételezése – ismeretes módon – kezdettől fogva különféle ideológikus funkciókat tölthetett be (ld. Krader 1976; Gallissot 1976: 145–285); Marx esetében nem utolsó sorban az „államszocializmust" illetett bakunyini vádak ellen is (ld. Constas 1978: 335–7). Az új régészeti történelmi és etnológiai kutatások fényében a marxi földközösség fejlődés koncepcióját újra át kell gondolni (ld. pl. Masszon régészeti eredményeit: 1978: 67–82; Wolf: 1973 paleoökonómiai összefoglalását, tárgyunkhoz pedig ld. Anderson 1974: 488). Az ideológikus funkció alapvetően meghatározta a második Internacionálé teoretikusainak, majd a sztálini formációelméletnek az „ősközösség" teóriáját.

A marxi vizsgálódásoknak felmérhetetlen és jószerivel kiaknázatlan pozitívuma, hogy a földműves közösségeknek – a földrajzi, történeti stb. adottságoknak megfelelő – változását, mozgását, fejlődését, szinte végtelen gazdagságát tételezte föl, aminek nemcsak a történeti kutatásban, de a történelem elméletben is óriási heurisztikus értéke lehet (egyebek között fölvethető, hogy egy-egy archaikus társadalomban – pl. egy-egy birodalomban – milyen sok „termelési mód" létezhet egymás mellett, hogy a konkrét termelési módok, és a gazdasági társadalom-alakulatok vagy „alapformációk" milyen kapcsolatban állnak egymással – e két nagyon is különböző kategória ugyanis nagyjából csak a kifejlett kapitalizmusban esik egybe –, s akkor értelemszerűen felmerülhet az a probléma is, hogy mennyiben felelnek meg az „ázsiai termelési mód" fölöttébb heterogén kategóriái a marxi gazdasági társadalomalakulat kategóriájának, stb.).

E téren kétségen kívül a leggyümölcsözőbbnek Marx kései etnológiai kutatásai látszanak, amelyek a különböző közösségek társadalmi anyagcseréjét, a természettel, egymással és a gyarmatosítással való érintkezés során lezajlott színelváltozását vizsgálják. Tárgyunk szempontjából nagyon fontosak M.M. Kovalevszkij két művéből 1879. szeptemberében készített kivonatai (ld. Krader 1975: 343–412), s ezekből is főképpen a muszlim hódítás Indiára gyakorolt hatására (Krader 1975: 367–384) és az Algériára vonatkozó rész (Krader 1975: 399–412; Gallissot 1976: 193–218). E jegyzetekben Marx egyértelműen hangsúlyozza (szemben az 1853-as írásokban és a *Tőké*ben kifejtett állami tulajdonnal) a közösségi földtulajdon tényét, szívósságát; kiemeli, hogy a „tetves orientalisták" erőlködései dacára, miszerint a föld Allahé lenne, még a meghódított föld is a közösség tulajdona, s ebből nem lehet egyéb célokra, még csak kihasítani sem (Krader 1975: 369–370). Az „overlords" – jelzi Marx –, csupán a dominiális és a még művelés alá

nem fogott földekkel rendelkezhettek – ám ezek katonai *iqtā*^{c}-ként történő használatba adása sem hozott létre feudumot (beneficiumot) (Kovalevszkij ezzel ellentétes (feudális) értelmezését „suta irka-frikának" nevezi Marx, ld. i.m.: 373). Itt lényegében arról – a muszlim Keletre különösen jellemző – „úri feudalizmus"-ról van szó, amelynek alapján a vulgármaterialista álláspont éppúgy, mint a polgári orientalisztika jelentős része (ld. reprezentatív módon Poliak 1937, 1938, 1939; Ashtor 1976: 168–331) a katonai szolgálat fejében adott nem örökletes birtokot, ill. annak adóját és az adóbérlőt európai értelemben vett feudális uraknak, s birtokukat kezdetben beneficiumnak, majd allódiumnak tekinti. Ennek a jelenségnek az európai feudalizmussal való rokonítását Marx elsősorban azzal cáfolja, hogy Keleten nincsen *jobbágyság*, s – a magántulajdon jogi elmosódottsága miatt – a földnek nincsen „Bodenpoesie"-je (Krader 1975: 383). Az angol, majd Algériában a francia gyarmatosítással kapcsolatban Marx nála szokatlan érzelmi töltéssel tör pálcát a kolonizáció skrupulusok nélküli földkisajátítása (adott esetben a föld magántulajdonná tétele után annak jogfacsaró, csalárd megszerzése) fölött, s fejezi ki egyértelmű rokonszenvét a közösségek iránt (ennek történeti megalapozottságához ld. Gallissot 1976: 159–173) – anélkül persze, hogy idealizálná azokat! E közösségek nemcsak fejlődőképesek, hanem esetleges forradalmi átalakulás hordozói is lehetnek szemében.

Ezek az alapvető kései marxi gondolatok elhalványulnak Engelsnél (*A család, a magántulajdon és az állam eredete* 1884), amikor lényegében a kor fejlődésmintáiban (többek között a német szociáldemokrata mozgalomban is) uralkodó unilineáris evolúcionizmus jegyében élesen szétválasztja a barbárságot a civilizációtól, rendeli az utóbbihoz a családot, a magántulajdont, az államot, és tartja ambivalens értékeléssel *nemzetiséginek* mindazt, ami nem részesül a civilizáció e vívmányaiban. E szemlélet gyakorlati politikai következménye a gyarmati népek paraszti mozgalmainak – már idézett – negatív értelmezése, s az a kérdéses megoldás, hogy noha a „métropole" munkásait is a gyarmatosító magatartása jellemzi, mégis nekik kellene az India és Algéria típusú országokban átvenniük a vezetést és segíteniük az önállóság kivívását (MEM 35: 335–6). Ez az unilineáris, Európára koncentráló álláspont tovább merevedett Rosa Luxemburgnál, az *Einführung in die Nationalökonomie*-ben, ahol az egységesnek felfogott „őskommunista" viszonyok a kapitalizmus és a proletariátus világméretűvé válásának folyamatában kizárólag passzív szerepet játszanak és összeomlanak a folyamat pörölycsapásai alatt (Algériához ld. Gesammelte Werke, Bd. 5 1975: 325–333; az engelsi és luxemburgi álláspont bírálatához ld. Gallisot 1976: 247–285).

A „parasztországok" nemzeti mozgalmai majd csak Lenin munkásságában (ott is viszonylag későn) kapják meg azt a pozitív értékelést, aminek – legalábbis a tendenciái – a kései Marx munkásságában fellelhetők.

Az alábbiakban az iszlámkutatáson belül felbukkant néhány lényegesnek látszó termelési mód értelmezést vázolok bevezetésként a közölt tanulmányokhoz. Az eddigi kísérletek – néhány jelentéktelen nekifutástól és M. Rodinson (1966: 73–83) alapvetően fontos elméleti alapvetésétől eltekintve – egyáltalán nem véletlenül egyiptomi kutatók és Algériával foglalkozó francia történészek tollából származnak. A két fejlődés különbözősége természetesen rányomja bélyegét az álláspontokra. Külön helyet foglal el az egyiptomi származású, ám 1970-től Dakar-ban működő Samir Amin jelentős nemzetközi hatást gyakorló formáció elképzelése, amely – s ebben nem áll egyedül – kritikájában gyakran igen találó, ám saját elképzeléseit illetően fölöttébb ellentmondó.

a) Egyiptom problematikája

A marxi formációelmélet Egyiptomra való eredeti alkalmazását Ibrāhīm ᶜĀmir végezte el 1958-ban (életrajzához adalékul megjegyezzük, hogy az egyiptomi kommunista párt feloszlatása után 1959–1964 között koncentrációs táborban volt, majd hősi halált halt Libanonban). Az egyiptomi földkérdést Muḥammad ᶜAlī-tól 1952-ig tárgyaló műve hosszú és alapos bevezetőjében figyelemre méltó formációelméleti elemzést ad (25–69). Már korábbi művében, az „Egyiptom nemzeti forradalmá"-ban (1957) jelezte, hogy a valóságos forradalmi átalakulás kulcsproblémája a földkérdés, s már ekkor utalt arra, hogy a viszonylag friss sütetű egyiptomi nagybirtokos osztály *nem feudális* jellegű, hanem olyan abszentista, tehát városban élő *kapitalista jellegű* osztály, amely földjeit tőkés bérlők közvetítésével műveltei meg (1957: 43–4). Mikor 1952-től megkezdődtek – a végül is kudarcba fulladt – földreformok, hamar kiderült, hogy azoknak nincsen semmiféle elméleti megalapozottságuk. ᶜĀmir a földkérdés radikális megoldása érdekében gondolta át radikálisan az egyiptomi földkérdés történetét. Lényegében az 1850-es évek első felére jellemző marxi-engelsi Kelet-képre épít – természetesen a maga kutatásaival összhangban.

Alaptétele az, hogy az Óbirodalomtól kezdve Moḥammad ᶜAlī koráig az európai feudalizmushoz hasonló fejlődés Egyiptomban nem létezett; az alapvető termelési eszköz, a föld – mondja – a fáraó ill. a szultán tulajdona

volt (1958: 51, 60–1). Működtek ugyan ezt keresztező tendenciák is: a Közép-Birodalomban vagy a kora-bizánci korban – mindig az államiság gyengülésekor – jelentkeztek magántulajdonosi kísérletek, majd az arab hódítás után a mamlūk és a török korszakban egyre nagyobb súllyal kialakult az el nem konfliskálható „morte-main", a *waqf*, ám ezek – állapítja meg – alárendelt tendenciák maradtak (1958: 56–7). A föld állami tulajdonának feltételezése természetesen ezúttal is bizonyos zavarokat okoz, amennyiben az állami tulajdon, hol úgy jelenik meg, mint a közösség összefoglalása, a közösség képviselője, stb., hol pedig mint attól elváló partikuláris érdekek hordozója (ld. a négy birtoktípus jellemzésénél 1958: 58). A földmagántulajdon okát – idézve Engels 1853. jún. 6. levelét Marxhoz (tévesen Marxnak tulajdonítva azt) ő is az éghajlati viszonyokban, s az állam hidraulikus szervező-funkciójában látja, de megjegyzi, hogy Marxék ezt A. Smith-től. R. Jones-tól és J.S. Mill-től vették át (1958: 62).

I. ᶜAmīr könyvének második centrális állítása az, hogy Napoleon egyiptomi hadjárata után Egyiptom belekerül a világpiacra törekvő kapitalizmus áramkörébe és Muḥammad ᶜAlī-tól kezdődően egyre gyorsuló ütemben lezajlik az egyiptomi mezőgazdaság kapitalizálódása, vagyis véleménye szerint kora – tehát az ötvenes évek – parancsa nem a tőkés, hanem a szocialista átalakulás, amelynek során a korábbi fejlődés nem-európai jellege éppenséggel nem akadály (ld. számos példával 1958: 20).

Ezt az álláspontot – amelynek ő volt reprezentatív megfogalmazója – egy egész jelentős egyiptomi baloldali nemzedék vallotta (ld. Abdel-Malek 1962: 68, 111), akik közül tárgyunk vonatkozásában megemlítendő az egyiptomi nemzeti mozgalmat ennek szellemében feldolgozó Šuhdī ᶜAtīya aš-Šāfiᶜī (1957), aki az Abū Zaᶜbal-i koncentrációs táborban halt meg (Anouar Abdel-Malek, e nemzedék nemzetközi hírt szerzett túlélője neki ajánlotta az egyiptomi katonai rendszert elemző első nagy könyvét: 1962), vagy a történész Fawzī Girgīs, aki úttörő művében (1958) Egyiptom történetét dolgozta fel a mamluk kortól „a szabad tisztek" hatalomátvételéig (ő a tulajdonviszonyok I. ᶜĀmir-hoz hasonló felfogása mellett – 1958: 17 – külön vizsgálat tárgyává teszi az osztályviszonyokat – 1958: 11–17 – s ezen belül mélyrehatóan elemzi azt is, hogy miért nem önállósodhatott a városi kereskedőréteg, s kellett beilleszkednie egy lényegében állami luxusfogyasztás meghatározta struktúrába), vagy Aḥmad Sādiq Saᶜd, aki korai műveiben első ízben vizsgálta ebben a szellemben a parasztság helyzetét (1943, 1945), s tett javaslatot a földbirtokok területének maximalizálására, földosztásra és paraszti szövetkezetek létrehozására.

Lényegében e csoport által képviselt és I.ᶜĀmir-tól mélyrehatóan kidolgozott történeti koncepciót vitte tovább Abdel-Malek, aki 1962-es igen jelentős művében az egyiptomi földkérdést I. ᶜĀmir alapján foglalja össze (1962: 59–65). Fatḥī ᶜAbd al-Fattāḥ, az egyiptomi falu tulajdon- és termelési viszonyait tárgyaló fontos munkájában (1977. I:) a 19. század előtti állami tulajdon és az *iltizām*-rendszer vizsgálata után a Muḥammad ᶜAlī és 1952 közötti helyzetet elemzi, ill. I. ᶜĀmir-ral rokoníthatóan kimutatja, hogy a földmagántulajdon kialakulása egyúttal az egyiptomi agrárviszonyok lényegi kapitalizálódását is jelentette. Ezt követően (1975. II) az 1952–1970 közötti változásokat elemezve kimutatja a reformok csődjét s a falu széthullásának folyamatát.

A 40–50-es években szerveződő és jelentős elméleti munkát produkáló – szétszórt vagy elpusztított – egyiptomi marxista nemzedék tudományos elképzelését bizonyos vonatkozásokban – a jövendő gyakorlat történeti megalapozásáról van szó – Aḥmad Ṣādiq Saᶜd munkássága teljesíti ki. E terjedelmében is hatalmas munkásság ismertetése külön méltatást érdemelne, ám a kontúrok érzékeltetése – éppen a korábbiak kontextusában – talán így is sikerül. Óriási vállalkozása – Egyiptom gazdaság- és társadalomtörténetének tudományosan megalapozott elemzése a kezdetektől az 1952-es „forradalomig" – nyilvánvalóan nem egy kutatóra méretezett vállalkozás. Emiatt természetesen számos történeti-filológiai ellenvetést lehet tenni a szerző interpretációjának nagyon sok pontjával szemben, különösen azon korszakok esetében (Óegyiptomi, hellenisztikus, bizánci kor), amelyeknek eredeti forrásaihoz csak a szakirodalom értelmezésében juthatott hozzá. Ám a szerző egyrészt mindig pontosan jelzi ezeket a korlátokat, másrészt az „ázsiai termelési mód" alapján az alapvető gazdaság- és társadalomtörténeti mozzanatokra koncentrál. Lényegében tehát nem filológiailag analizáló, hanem történelemelméletileg szintetizáló munkásságról van szó. A szerző kivételes elméleti érzéket árul el, rendkívüli jártasságról tesz tanúságot a hatvanas-hetvenes évek elméleti vitáiban, s kitűnően ért az elsőrendű szakirodalom kiválasztásához. A muszlim hódítástól kezdve pedig a saját kutatásaira támaszkodhatott.

Kutatásainak eredményeit 1974-től kezdte publikálni különböző arab folyóiratokban, így az egyiptomi *aṭ-Ṭalīᶜa*-ban (1974 X/2: 60–75; 55–72; a hatvanas évek vitájának összefoglalása, Wittfogel bírálata; X/3: 55–72; a fáraókori Egyiptomról; 1975 XI/4; 69–83; a hellenisztikus Egyiptom társadalmi fejlődéséről; XI/11: 57–67; a hellenisztikus Egyiptom ázsiai jellege; 1976 XII/3 92–97: osztályharc a hellenisztikus Egyiptomban; 1977 XIII/1:

93–101; Egyiptom a muszlim kormányzók első időszakában; 641–867; XIII/3: 43–52: Egyiptom a muszlim kormányzók második időszakában: 868-tól a Fāṭimidákig), az iraki *Āfāq ᶜarabīya*-ban (1976 II/1: 125–133: a maġribi fejlődésről; II/2: 68–7: a belső ázsiai nomád népekkel való érintkezés következményeiről; II/4: 95–105: a mongolokkal való érintkezésről; II/6: 62–71: az iszlám kialakulásáról és a hódításokról: II/7: 52–57: az ᶜabbāsida kalifátusról) és a libanoni Dirāsāt ᶜarabīya-ban (1978 XIV/9: 51–97 és XVI/10: 95–121: a fāṭimida-kori Egyiptomról; 1979 XV/9: 29–70, XV/11: 105–124, XVI/1: 93–130; az oszmán-kori Egyiptomról; XVI/2: 39–75: Egyiptom a napoleoni hódítás idején; 1980: XVII/2: 117–158, 1981 XVII/3: 119–161; Egyiptom Muḥammad ᶜAlī idején; XVI/5: 108–131: Albánia gazdaság- és társadalomfejlődésének úttörő elemzése az albán származású Muḥammad ᶜAlī „államszocialista" kísérletét megmagyarázandó; 1981 XVII/4: 36–73; Egyiptom félázsiai jellege 1847–1952 között, 1981 XVII/5: 94–103; Egyiptom fejlődése a kapitalizmus felé; 1981 XVIII/1: 37–75 és XVIII/2: 78–116: az egyiptomi történelem kialakulása, korszakolása, a faluközösség kialakulásának problematikája) is. Az „ázsiai termelési mód" legjelentősebb közel-keleti kutatójaként egy gyűjteményes kötetben (1979a) megpróbálta összefogni a nemcsak Egyiptomra vonatkozó arab „ázsiai termelési mód" kutatásokat. Ezeket kitűnően elemzi Bianca Maria Scarcia-Amorettinek a kötetben található tanulmánya: 1979a: 83–110.

Érdemi elemzés nélkül A.S. Saᶜd állásfoglalásából csupán néhány mozzanatot emelik ki. I. ᶜĀmir még lényegében módosított unilineáris álláspontjához képest ő már egyértelműen a multilinearitás mellett foglal állást (pl. 1979a: 143); ugyancsak elődjéhez képest lényegesen elmélyíti a Muḥammad ᶜAlī-tól kezdődő társadalmi mozgás elemzését, és azt fél-kapitalistának / fél-ázsiainak nevezi. E múlttal terhelt, kezdetleges kapitalista fejlődést ugyanis véleménye szerint az egyszerű árutermelés jellemzi, amely zömben a kisárutermelésben koncentrálódik; a „modernizálás" felülről történik annak minden káros következményével: így az állam túlsúlyos szerepével, a bürokrácia túlburjánzásával, stb. (ld. *Dirāsāt ᶜArabīya* 1980, XVII/5). Ami a szorosan vett „ázsiai termelési mód" felfogását illeti, lényegében az 1850-es évek marxi-engelsi álláspontját fogadja el a faluközösségek és a „despotikus" állam kettős strukturáltságával. Mivel alapvetően osztálytársadalomnak tartja az „ázsiai termelési mód"-ot, sokat küszködik a közösségek tagoltságával, és végülis hasonló álláspontra jut, mint e számunkban szereplő Rodinson tanulmány, vagyis az osztályképződést elsősorban nem a tulajdon, hanem egyéb – etnikum, munkamegosztásban elfoglalt hely, stb. – szempontok

határozzák meg (ld. pl. 1979a: 153, *Dirāsāt ᶜarabīya* 1981, XVII/1: 44–54); ugyancsak sokszor visszatér a stagnálás problémájára, s ennek okát végül ő is a faluközösségek állandóságában látja. Új mozzanat nála a nomád-letelepedett viszony elemzése, amelynek során szakít a nomádok hagyományos romboló/barbár értelmezésével, s a kialakuló „ázsiai termelési mód"-ban döntő (dinasztiaszolgáltató, állandó katonai utánpótló, a cserefolyamatokban lényeges partneri)szerepet tulajdonít nekik. Hangsúlyozza, hogy ezekben a társadalmakban a letelepedettek és a nomádok között – a természeti feltételektől, a hódításoktól, stb.-től függően – sokkal elmosódottabb a határ, mint ahogy azt feltételezik (ld. különösen *Dirāsāt ᶜarabīya* 1980, XVII/1: 54–63).

Természetesen az egyiptomi baloldalon belül is szöges ellentétek alakultak ki a múltértelmezés terén, amit – mutatis mutandis – az Oroszország történeti fejlődését illető orosz vitákhoz hasonlíthatunk. Az előbb jellemzett vonulat (mint pl. Trockij és az idős Plehanov Oroszországban, ld. az utóbbiak kevéssé feldolgozott nézeteihez Sawer 1977: 156–187) a nem-európai fejlődés tényével számolva, azt elemezve próbál szocialista jövőelképzelést kidolgozni. A másik vonulat itt is a közös emberi fejlődést hangsúlyozza, s legfeljebb fokozati különbségeket ismer el. Az utóbbi irányzatnak prominens egyiptomi képviselője Ṣāliḥ Muḥammad Ṣāliḥ, aki két munkájában is megpróbálta I. ᶜAmir „eretnek" tanait cáfolni (1978, 1979). A szerző meglehetősen homályos és módszertelenül előadott gondolatmenetének kihámozásában nagy segítséget jelent A.Ṣ. Saᶜd elemző bírálata (1979a: 142–182). Ṣāliḥ az unilineáris fejlődés hive (1978: 115) és szerinte három egymást követő alapforma létezik: 1. rabszolgatartó (két változattal: a. klasszikus; b. keleti); 2. feudális (hasonló két változattal); 3. burzsoá (1978: 33). Az 1–2 alapforma két-két variációjánál a különbség nem a termelőerők különböző fejlettségéből, hanem bizonyos történelmi sajátosságokból és az állam nagyobb szerepéből fakad (1978: 33). Véleménye szerint az „ázsiai termelési mód" Marx „gondolati fejlődésének" egy adott fázisához tartozik, amit aztán elvetett (1978: 19). Az osztálytársadalom megjelenése után a faluközösség szerinte periférikus jelenség lesz („nem alapvető valóság"), a születő osztályantagonizmus szétzúzza azt (1978: 43–45). Elveti a termelési mód megítélésénél a tulajdonformát, mint döntő kategóriát; lényeg az uralmi (kizsákmányolási) forma (1978: 25, 29–30, 34–5, 42, 51). Végül pedig elveti a stagnálás feltételezését (1978: 47). Másik művében (1979) radikálisan tagadja azt, hogy Muḥammad ᶜAlī-tól 1952-ig a kapitalista viszonyok áthatották volna a társadalmat, s a feudális vonásokra veti a hangsúlyt. A két álláspont-

ból természetesen radikálisan különböző társadalmi gyakorlat-elképzelés következik, s nem utolsó sorban ez csapódik le „az értelmiség válságában (ld. Laroui 1974; ld. a kapitalizmus vagy feudalizmus problematika immár klasszikus elemzését Gunder Frank 1968).

b) A Szahara világáról

A Maġrib-bal kapcsolatos (francia) termelési mód-elképzelések önkényességeiről, ellentmondásairól a kitűnő tuniszi kutató, A. Zghal – e számban szereplő – tanulmányából képet szerezhetünk. Valóban, ha a legjobb francia Maġrib kutatók – a CERM által 1968. április 27-én rendezett – eszmecseréjét (CERM 1971) összegezni akarnánk, akkor azt mondhatnánk, hogy az lényegesen több negatív, mint pozitív tanulsággal szolgál: az állásfoglalások zöme lényegében arról szólt, hogy miért *nem lehet* Észak-Afrika fejlődését a feudalizmussal, vagy az „ázsiai termelési mód"-dal jellemezni, a javasolt megoldások pedig egy-egy társadalmi mozzanat ötletszerű formációelméleti meghosszabbításának látszanak csupán. A jelenség persze nagyon is érthető. Ekkor – az algériai függetlenségi háború után – a kutatók már régen túl voltak tudományuk „dekolonizációs" folyamatán (ld. az Algériával kapcsolatos francia etnológiai-antropológiai kutatások radikális bírálatát Lucas-Vatin 1975), kibújtak a vulgármarxizmus unilineáris sémájának kényszerzubbonyából, és voltak olyan óvatosak (eléggé ismerték ahhoz kutatási területüket), hogy elhatárolják magukat az éppen akkor Franciaországban „befutott" Godelier (CERM 1969: 47–100) teljesen spekulatív „hetes" formációelméletétől (ennek felszínes megalapozatlan jellegéhez: Rodinson 1966: 77–83; Sofri 1972: 149–152; Anderson 1974: 486 n.3; Sawer 1977: 209–211) ideológikus konstrukciójától (az „ázsiai termelési mód" az unilineáris sémán belül univerzális alapforma lenne az őstársadalom és az antik forma között bifurkációval a megrekedő „ázsiai" feudalizmus felé).

Fő referátumában R. Gallissot élesen bírálja Godelier megengedhetetlen eljárását, aki a *Formen*-ben található tulajdonformákat termelési módoknak fordítja, s *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavában felsorolt gazdasági társadalom-alakulatokat a tulajdonformák egymásutániságává sematizálja (CERM 1971: 151. m. 1.). A maga részéről három mozzanatot emel ki, amelyek egy esetleges „ázsiai termelési mód"-értelmezés ellen szólnak: 1. a közösségi burok alatt vagy azt már szétfeszítve a magántulajdonosi tendenciák előrehaladott stádiumban vannak; 2. a kézművesség nemcsak a falusi élet

puszta kiegészítője, hanem cserére termel, s gyakran erőteljesen kommercializált; 3. központosított királyi hatalom csak kivételesen jelentkezik, a tipikus az uralom horizontális és vertikális megosztottsága és széttagoltsága (i.m. 169–170). Ő a maga részéről ez utóbbit, s annak is katonai jellegét emeli ki s ezt a francia – a földhöz fűződő jogokat a katonai, a politikai és jogszolgáltatási hatalommal összekötő: „féodalité dite *banale*"-hoz hasonlítva, fölveti azt a hipotézist, hogy a bizánci, arab és török társadalmakat nem lehetne-e „féodalités de commendement"-nek tartani (i.m.: 170). Összehasonlítván az európait ezzel a típusú – szerinte leginkább a „germán" formával rokon – „feudalizmussal", hipotézise logikájából világosan következik, hogy az utóbbi típus a valóban erős és „kifejlett" feudalizmus, hiszen az tartja kezében a városi fejlődést, szemben a nyugat-európaival, amely éppen a kapitalizmus fejlődésének egyik motorja lett. A nem-polgári, hanem katonai városként funkcionáló muszlim települések a környező vidéket, a *maḫzan*-t uralmuk alatt tartják, s az utóbbit nem engedik kapitalizálódni (i.m.: 170–4).

Gallissot nyilvánvalóan habozó és bevallottan hipotetikus álláspontját a többi résztvevő több oldalról bírálta. Egyrészt hangsúlyozták, hogy az ökológiai viszonyok sokfélesége, másrészt a történeti út során jelentkező különféle hatás (főníciai, római, bizánci, arab, stb.) miatt igen változatos közösségi formával, tulajdonviszonnyal és szorosan vett „termelési móddal" kell számolni (ld. A. Nouschi, i.m.: 181–187; J. Poncet, i.m.: 188–210). Másrészt rámutattak, hogy a falu-város viszony e történeti mozgással egyáltalában nem jellemezhető, vagy nemcsak azzal jellemezhető (ld. Gallissot idézett véleménye mellett A. Prenant hasonló álláspontját, i.m.: 218–220), hogy a város nem csak mintegy parazitája a vidéknek (ahogy azt Marx is képviseli a *Grundrisse*-ben: „a tulajdonképpeni nagy városok itt csupán fejedelmi táboroknak tekinthetők, túlburjánzásnak a tulajdonképpeni gazdasági konstrukción" *MEM* 46/1: 362–3), hanem valóságos cserefolyamatok aktív fele, új termények (cukornád, déligyümölcsök, gyapot, eperfa, banán), új indusztriális célú, specializált mezőgazdasági ágazatok (festőanyagok céljára: festőbuzér, sáfrány, indigó; illatszerekhez: henna, rózsa; továbbá: gyapot, cukornád stb.) kialakítója, szervezője a termelési technikák – bizonyos határok közötti – fejlesztője is (ld. főleg J. Poncet álláspontját i.m.: 211–7). E hozzászólások között utolsó adalékként megemlítem L. Valensi társadalmi forma-javaslatát, amely a tulajdonviszonyok, közösségformák, „termelési módok" nyilvánvalóan heterogén mozzanatait Marx: Zaszulics fogalmazványaiból kölcsönzött „archaikus termelési mód" közömbös kategóriájában próbálja összefogni (i.m.: 223–232 – ezt az elképzelést egy külön munkában

bővebben kifejtette: Valensi 1969). Ennek a terminusnak megvan az az előnye, hogy nem abszolutizál egy mozzanatot a többi hasonló súlyú mozzanat rovására.

Az észak-afrikai történelem vizsgálatát a magam részéről különösen fontosnak tartom a termelési mód-problematika elméleti vizsgálata szempontjából, hiszen itt a tulajdonviszonyok, vagy a közösségformák önmagukban nyilvánvalóan elégtelenek a formáció-meghatározáshoz. Ezt az előbbiek hallatlan sokfélesége mellett ugyanis még az a körülmény bonyolítja, hogy e térségben létrejött erős államalakulatok alapvetően nem a mezőgazdaságra, hanem a mediterráneum és a transz-szaharai területek közötti kereskedelemre támaszkodtak – vagyis a többé vagy kevésbé „despotikus" államiság korrelatívuma itt egyáltalában nem a faluközösség (ld. Amin 1970a, 1973, 1976; al-Mahdāwī 1979: 86).

c) Rodinson problémafelvetése

M. Rodinson az iszlám és a kapitalizmus viszonyát vizsgáló művében foglalkozott alaposan az iszlámra alkalmazható termelési mód problémájával (1966: 73–83. ld. hozzá: Sofri 1972: 156–8; Turner 1974: 125), s véleményem szerint ez eddig a legfigyelemreméltóbb kísérlet egy „céhbeli" marxista arabista tollából. A feudalizmusnak az iszlámra való kiterjesztését pusztán a sztálini unilineáris, sematikus és történetietlen séma mozzanatának tartja (1966: 73–76), részletesebben és mélyebben foglalkozik az „ázsiai termelési mód" kategóriájának egyrészt kategóriális konzisztenciájával, másrészt annak az iszlámra való alkalmazhatóságával. Alapvető ellenvetése az – ez könyvének különben egyik vezérgondolata –, hogy a szorosan vett termelési mód és a gazdasági társadalomalakulat meg nem különböztetése súlyos elméleti károkat okoz. Hangsúlyozza, hogy a termelési mód alapjának tekintett földműves közösség valóban megtalálható a világon szinte mindenütt, s ezt a maga részéről hajlamos is elfogadni mint „primitív közösségi termelési módot" („mode de production communautaire primitif", i.m.: 77), de – mondja – erre a speciális „termelési módra" egy egész társadalmi formációt (az állammal mint a többletterméket elsajátító magasabb közösséggel) építeni történeti-elméleti képtelenség. Jelzi, hogy a „primitív közösségi termelési mód" éppenséggel nem az egyetlen, amelyet egy „felsőbb közösség" kizsákmányolhat. Marx, mondja – és ebben gondolatmenete lényegében megegyezik Hobsbawm-éval és Melotti-éval 1977: 25–27 – nyilvánvalóan

variáns értékkel különböztetett meg számos más – belső kizsákmányolás nélküli – termelési módot, így az antikot, a germánt, a szlávot, stb. amelyeket egy többé-kevésbé állami struktúrájú „felsőbb közösség" kizsákmányolhat, anélkül, hogy beleavatkozna a termelés folyamatába (i.m.: 77–79). A lényeg szerinte az, hogy egy prekapitalista államalakulatban az egyes termelési módok gazdag sokféleségével találkozunk, s csak ritkán – tiszta formában föltehetően csak a kapitalizmusban – esik egybe az uralkodó termelési mód a gazdasági társadalomalakulattal. Az iszlámot illetően érdemes idéznünk in extenso Rodinson véleményét: „Az a gazdasági rendszer, amelyen nyugodott a középkori muszlim társadalom, helytől és időtől függően változott. Azt mondhatnánk, hogy a különböző termelési módok összehangolásában létezett. Vidéken faluközösségeket találunk, amelyeket egyes személyek, vagy az állam zsákmányolt ki – Marx hindu közösségeinek sémája: az „ázsiai termelési mód" modellje szerint. Ám, egyrészt, éppenséggel nincs arról szó, hogy ezek mind az ősi közösségek maradványai lennének, s számos jel mutat arra, hogy sok közülük legalábbis friss alakulat. Másrészt ezek – kortól és időtől függően – más-más irányban együtt léteztek olyan jól körülhatárolt parcellákkal, amelyek tulajdona vagy használata egyéni parasztok kezében volt. A kizsákmányolás ennélfogva úgy fest, hogy a többlettermeket a különböző jogi szabályozások alapján adóként behajtja egy adott tulajdonos, az állam, vagy bármilyen más jogosult (néha egy közösség). A parasztművelőt és a bárminő jogú földművest megillető jogok is rendkívül változatosak voltak a paraszti röghözkötéstől, tehát a jobbágyságtól egészen – különösen bizonyos földfajták, így a kertek, szőlők esetében – a római joghoz viszonylag közeli tulajdonfogalomig. Látnivaló, hogy nem osztályozhatjuk ezt a rendszert sem „ázsiainak" sem „feudálisnak". Bizonyos földeket az egyes korokban rabszolgákkal műveltettek meg, mint Alsó-Irakban a 8–9. században; itt tört ki a híres *zanǧ* rabszolgalázadása, amely 868–883 között megrengette a kalifátust – ám ez kivételes eset volt. A mezőgazdasági bérmunka mindig létezett, noha a kizárólag bérmunkásokkal dolgoztató kapitalista mezőgazdasági vállalkozás-típus bizonyosan nagyon ritka volt, ha egyáltalában előfordult. A különböző jogokkal bírók egymással vagy az államal kialakított kapcsolataiban jelentkeznek olyan struktúrák, amelyek bizonyos időszakokban hasonlítanak az európai „feudalizmusukhoz". Mindehhez járulnak még a város talán még változatosabb termelési módjai (az egész idézetet ld. i.m.: 81–82).

Rodinsonnak éppen kitűnő iszlám-társadalom elemzése, s ezen belül az iszlám és az endogén kapitalista fejlődés kérdésének történeti-történetel-

méleti vizsgálata támasztja alá leginkább formációelméleti álláspontját. Rodinson vizsgálataiban implicite az is benne van, hogy az iszlám-társadalmak esetében a társadalmi formáció lényegében az uralmi/kizsákmányolási viszonyokban ölt testet, mégpedig az iszlám közegében, vagyis a társadalmi formáció *ebben az esetben* „felépítmény" jellegű kategória, amely a maga részéről elősegíthet, megtűrhet vagy ellenezhet vele *nem-gazdasági* viszonyban álló „termelési módokat", így adott esetben az iszlámon belül mindig fontos szerepet játszó kereskedelmi-kézműves tevékenységet.

d) Samir Amin formációelmélete

Az, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikája nemcsak az előbbi dominanciáját jelenti, – hanem főleg a pre- és posztkapitalista alakulatokban – az utóbbi nagyon is aktív és meghatározó szerepét, nos, ez a kérdés már átvezet a mai marxista újbaloldal egyik eredeti alakjának, az egyiptomi származású, de 1970 óta Dakarban élő Samir Aminnak sok vonatkozásban nagyon is megfontolandó formáció-elméletéhez.

Amin munkásságával kapcsolatban megjegyzem, hogy Szentes Tamás és Marton Imre, s a körülöttük kialakult fiatal kutatók dicséretes módon számos alapvetően fontos nyugati és harmadik világbeli fejlődős-koncepciót tettek magyarul hozzáférhetővé – közöttük néhány jelentős S. Amin szöveget is (F.T. 1, 1979: 239–294; F. T 2, 1981: 437–485, 487–521, 523–554, ld. még tárgyunkhoz szorosan nem tartozóan: F.T. 4, 1980: 217–271). Az első FT kötetben Béládi László tollából megjelent már az első kísérlet is Amin nemzet- és formációelméletének értékelésére (FT 1, 1979: 89–118), majd Szentes Tamás a tőkés világgazdaság új értelmezéseit megkísérlő polgári és újbaloldali elméletek között mélyrehatóan elemzi Samir Amin nézeteit az egyenlőtlen cseréről és az imperialista kizsákmányolásról (1980: 242–288). Ezek a minden sematizmustól ment, ám kritikus kezdeményezések meggyőzően jelezték, hogy nagyon is fontos lenne S. Amin munkássága egészének kritikai elemzése, hiszen az – minden vitathatósága dacára, néha éppen annak révén – számos olyan alapvető kérdést vet fel, amelyek a marxizmus „neuralgikus pontjai"-t jelzik.

Ő maga egyik legutóbbi munkájában így foglalja (foglaltatja) össze munkássága sokféle szálát: „Egy japán olvasó megfigyelte, hogy műveim három kérdéskörre vonatkoznak: *a.* a harmadik világ országainak (Egyiptom, Maġrib, Nyugat-Afrika, Kongó) konkrét helyzetelemzésére; *b.* a világméretű

tőkefelhalmozás elméletére; *c.* a történelmi materializmus értelmezésére. Valóban, ez az osztályozás megfelel munkám egyféle előrehaladásának is." (1979: 7). E három szál egymáshoz való viszonya érthető. Az első problémakört egy ponton túl mélyrehatóan lehetetlen elemezni a par excellence *történeti átmenet:* az első valóságos világrendszer, a kapitalizmus kialakulása nélkül, s ebből a vizsgálatból logikusan következett az *egyenlőtlen fejlődés,* mint a történeti mozgás nem rész-szerinti, hanem egymással különböző módon (hódítás, csere, majd világpiac) összefüggő szemlélete, továbbá a centrális kategória történelmi megjelenési formája: a *centrum-periféria* problematika. Ezek a vizsgálódások viszont megkívánták a történelmi materializmus számos problémájának (történelmi *fejlődés*, a fejlődés-formák közötti *átmenet*, s ezekből következve a *termelési mód* és a *formációk*) újragondolását. Az előbb említett elemzések közül Szentes Tamás – tárgyából adódóan – Amin második problémakörét vizsgálja; s ez talán, ha nem is könnyen, de viszonylag egyértelműen megragadható mozzanat. Béládi L. elemzésének tárgya sokkal bonyolultabb. Ebben ugyanis sajátosan keveredik az első és a harmadik problémakör, mégpedig úgy, hogy az első problematika mintegy a jéghegy vízben levő részeként rejtve marad s a harmadikra vonatkozó – a jéghegy csúcsaként kiálló – polémikusan kihegyezett tételszerű „tézisek" – Amin kedvenc kifejezési formája – kerülnek reflektorfénybe, s csábító ilyenkor a spekulatívnak tekintett elmélet spekulatív bírálata. Ezt a problémát Béládi is látja (1979: 109), ám valószínűleg nem két *egymás mellett* levő („önmagában vett" és „helyi értékű") értéktételezésről van szó, hanem *egymás utáni* transzformációról, ami azt jelenti, hogy először egyes jelenségeket vizsgálva vont le Amin általános tanulságokat, majd a történelmi materializmus centrális kategóriáinak „perújrafelvételénél" ezeket (a nagyon is meghatározott egyes jelenségekre vonatkozó) általánosságokat általánosította még tovább (vagyis egyes → általános 1 → általános 2), azaz a második transzformációnál már csak „hozzárendelt" példák gyanánt jönnek elő a történeti különösök. Eképpen Amin maga kínálja a támadási felületet: legalábbis látszatra éppen úgy lehet őt bírálni a spekulatív sémák felől (amiket éppen ő támad a legjobban) mint a történeti különösök felől. A *különös* történetelméleti kategóriák (termelési mód, formáció, termelő erők, termelési viszonyok) így minden elméleti éleselméjűség ellenére továbbra is elmosódott-általánosok maradnak. E nemcsak S. Aminra jellemző spekulatív, történetileg kevéssé releváns kategória-használat kapcsán persze fölvethető az a fundamentális kérdés, hogy egyrészt az eddig használt kategóriákkal, ill. a ma rendelkezésünkre álló történeti, etnológiai, antropológiai módsze-

rek segítségével egyáltalában megragadható-e az egyes társadalomalakulatok *sui generis* jellege, másrészt ha ez megtörténhet, akkor abból konstruálható-e egy *közös alapú* formációelmélet. Noha sokszor kitűnően tudja bírálni az ellenfeleket, saját koncepciója egyelőre érdekes hipotézisnek tekinthető.

Vázlatomnak természetesen nem lehet tárgya Amin munkásságának elemzése. Röviden érintem az első problémakört, továbbá a harmadik néhány – tárgyunkra vonatkozó – elméleti megfogalmazását. S. Amin alapvető prekapitalista termelési mód kategóriája „az adóztató termelési mód" („mode de production tributaire"). Ezt feltehetően az arab, s azon belül is elsősorban az egyiptomi fejlődésből alakíthatta ki. Egyiptom jellemzésénél egyébként is lényegében az I. ᶜĀmir – A.Ş. Saᶜd vonulatot folytatja (itt alapvető a mezőgazdaság és ennek adója, az államiság erre épül; a kereskedelem és a városi élet itt jelentéktelen, stb.: *FT* 2, 1981: 464, 491–2, 517; 1974: 30–1, 36–8, stb.). Ugyanakkor Maġrib tanulmányozásából (1970a) azt szűrte le – egybehangzóan az Észak-Afrika kutatás korábban jelzett eredményeivel –, hogy itt a kialakuló államalakulatok adóbázisa nem, vagy csak nagyon kevéssé a mezőgazdaság, sokkal inkább a távolsági kereskedelem. Ugyancsak a klasszikus iszlámból, s ezen belül is elsősorban az észak-afrikai fejlődésből vonta le azt az általános következtetést, hogy ennek az adóztató termelési módnak a formációmeghatározó eleme „a kereskedő-harcosok osztálya" (*FT* 2, 1981: 491–3, 496), amely a prekapitalista korszakban „az arab nemzet" egységesítője (1973: 22; *FT* 2, 1981: 496). A két fejlődés (Egyiptom, ill. a rajta kívüli területek) törvényeinek közös nevezőre hozásából a következő ellentmondás adódik: *a.* „A prekoloniális arab világ kereskedelmi formációi valójában nem feudálisak, hanem kereskedelmiek voltak, vagyis az a többlet, amelyen a császári állam és az uralkodó osztály anyagi élete és civilizációja alapult, nem e terület parasztjainak mezőgazdasági termeléséből, hanem a távolsági kereskedelem hasznából származott." (*FT* 2, 1981: 496, ld. még uo.: 465). Ebből logikusan adódik, az állam és a kereskedelem kapcsolata: „... a kereskedelmi hanyatlás elegendő ahhoz, hogy az államok, az alapjukat képező városokkal együtt elpusztuljanak..." (*FT* 2, 1981: 491, ld. még i.m.: 469); *b.* „A prekoloniális arab formációkat kereskedelmiként jellemezve, szándékosan használtunk provokatív nyelvet. Hiszen nyilvánvaló, hogy a világnak ezt a régióját, mint minden prekapitalista régiót, főként földművelők, mégpedig kizsákmányolt földművelők lakják. A mi tézisünk a következő: először, hogy az agrár jellegű termelési módok itt ... adóztató módokat ... jelentenek ..., másodszor, hogy a piaci viszonyok mintegy beleolvadnak az agrár jellegű módokba..." (*FT* 2, 1981: 513). Eb-

ből természetesen következik az állam meghatározottsága: „De azért tézisünk nem jelenti azt, hogy az állam megjelenése a világnak ebben a régiójában a kereskedelemből következik. Az állam itt is a belső osztálytagozódással és a kizsákmányolással – amelyből részesedik – szoros kapcsolatban jelenik meg. A termelő erők fejlődésének ezen a fokán pedig az anyagi termék lényegileg mezőgazdasági. A kizsákmányolás tehát, amelyen az állam alapul, nem lehet más, mint a paraszti termelők valamilyen formában történő kizsákmányolása." (*FT* 2, 1981: 516).

Vajon melyik verziónak higgyünk? A két verziót történetileg nyilvánvalóan nem lehet közös nevezőre hozni. Ám *elméleti* és *ideológiai* fontosságuk nyomban érthetővé válik, ha tudjuk, hogy Amin a kapitalizmus keletkezésének vitájában lényegében a Sweezy által képviselt álláspontot osztja. Úgy véli tehát, hogy a feudális termelési módot (tudjuk, hogy az Aminnál „az adóztató termelési mód", különös, pontosabban „periférikus" formája) a távolsági kereskedelem s a vele kapcsolatos városi élet bomlasztja föl, rombolja le (*FT* 2, 1981: 457–463), míg a virágzó arab távolsági kereskedelemre, amely a különböző „adóztató termelési módok" között – a periférikus rabszolgatartóhoz és feudálishoz képest – fejlettségét tekintve a „centrum" lehetett, nos erre a távolsági kereskedelemre a kereskedelmi utak áttevődése halálos csapást mért, s éppen ekkor alakult ki Keleten „a szegény feudalizmus". Így, ha történetileg nem is elfogadhatóan (hiszen legalábbis két minőségileg különböző történeti fejlődésről van szó), ám saját elméletén belül nagyon is koherensen foglalja össze a két álláspontot: „Röviden összefoglalva: az arab mezőgazdaság uralkodó termelési módja az adóztató termelési mód, de nem feudális formájában, mert az csak a hanyatlással kapcsolatban bukkan föl. A piaci viszonyok ebben a formációban különösen feltűnő, meghatározó hatást fejtenek ki, akár mint a fejlődés hajtóerői, adóztató agrár fejlődést indukálva, akár a hanyatlás szakaszaiban, átültetve egy szegény feudalizmusba." (*FT* 2, 1981: 521)

Az előbb vázoltak lényegében a *Le développement inégal* (1973) és a *La nation arabe* (1976) c. művek álláspontja volt, amelynek lényegében még az első két problémakörre koncentráltak, vagyis az értelmezések mögött még – ha nem is a történész szemével nézve – ott vannak a történeti különösök. Általam ismert utolsó jelentős műve, a *Classe et nation* (1979) már egyértelműen a történelmi materializmus néhány alapkategóriájának újragondolásának jegyében született, s itt szükségképpen sarkítottabb, élesebb s ennélfogva vitathatóbb megfogalmazások vannak. Formáció elméletileg az egyik lényeges különbség a korábbi művek és az utóbbi könyv között az, hogy ott a

szerző még súlyt vetett a prekapitalista termelési módok viszonylag gazdag tagolására (ott még négyről beszél: 1. ősközösségi; 2. „adóztató", azon belül *a.* korai és *b.* kifejlett, mint a feudális; 3. „rabszolgatartó"; 4. „egyszerű árutermelő mód", ld. *FT* 2, 1981: 439), természetesen „az adóztató" formációcsoporton belül az „adóztató-kereskedő" alcsoport kiemelése érdekében, míg új művében az adóztató termelési módot mint a prekapitalista osztálytársadalmak legáltalánosabb formáját (*FT* 2, 1981: 507) főleg a kapitalizmus szempontjából jellemzi (1979: 54–73). Itt megfogalmazott „téziseiből" csak néhányat emelnék ki. E munkájában különösen élesen fogalmazza meg azt a Hobsbawm-tól megalapozott nézetet, hogy *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavának híres passzusa „a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakairól" (*MEM* 13: 7) valójában alternatív lehetőségek, amit ő eltúlozva egy közös (az elsajátítás szempontját érvényesítő) „adóztató termelési mód" variánsainak tekint.

Végül, Amin két továbbgondolásra érdemes „tézisével" zárom beszámolómat. Az egyik a termelő erők és termelési viszonyok dialektikájának újszerű alkalmazása a prekapitalista társadalmakra: „Az adóztató mód egyszerre jelent uralmi (kormányzó állami osztály és kormányzott parasztok) és kizsákmányolási viszonyokat (a többletnek adó formájában való összegyűjtését). A kizsákmányolási viszonyok áttekinthetősége az uralmi viszonyok – az ideológizált politikai szféra – dominanciáját eredményezi. Egy ilyen termelési mód, kiteljesedett formájában, rendkívül szilárd. Képes tehát – a termelési viszonyok (az uralmi és kizsákmányolási viszonyok együttese) változása nélkül – magába olvasztani a termelőerők fejlődését; ez arra figyelmeztet bennünket, hogy a termelési viszonyoknak a termelő erők fejlettségi szintje által való mechanikus meghatározottsága nem marxista, hanem vulgáris ökonomista tétel..." (*FT* 2, 1981: 507). Ez például az úgynevezett „durchaus self-sustaining" faluközösségek és a „despotikus" államiság vonatkozásában nagyon is azt jelentheti, hogy a különben olyannyira változó, fejlődő földközösségi viszonyokat (amiket Marx a Zaszulics nyersfogalmazványokban olyan meggyőzően mutat be) éppenséggel a jól fejlett bürokratikus államiság uralmi-elsajátítási struktúrája merevíti meg, esetleg reprimitivizálja a maga adóalapjaként.

Egyebek között ez alapozza meg Amin második termékeny gondolatát, ami a „centrum" és a „periféria" szerepére vonatkozik a *fejlődésben*, ill. az *átmenetben*. A prekapitalista fejlődést illetően ezt így fogalmazza meg: „Az uralkodó, alapvető vonalban először közösségi formáció, azután adóztató formációk váltakoznak, de ez a fő vonal viszonylagosan elakad abban

az értelemben, hogy a technológiai fejlődés az adóztató formáción *belül* megy végbe, még ha lassan is. A második, marginális vonalban közösségi formációk, azután feudális formációk – ezek az adóztató formációk határesetei – váltakoznak árujellegűekkel: ezek lehetnek rabszolgatartó-árutermelők és/vagy nem-rabszolgatartó-árutermelő típusúak; e fejlődési sorban a termelőerők fejlődése ismételten konfliktusba kerül a társadalmi viszonyokkal, és a kapitalista formáció kialakulása felé mutat." (*FT* 2, 1981: 447). E felfogás lényege, hogy a történetileg már lehetséges új termelési mód nem a centrumban jön létre, ahol a meghaladandó a legerősebb, hanem a periférián, ahol a működő termelési mód gyengébb (*FT* 2, 1981: 503). Nem kell hangsúlyozni, hogy „ez a tézis" nemcsak Leninre támaszkodhat, hanem Marxra is, aki hasonló okokból várta a forradalom kitörését Oroszországban, s támaszkodhat az Októberi forradalomtól az összes azóta lezajlott forradalomra, s argumentum ex silentio-ja a fejlett tőkés országok nem-forradalmasodása. E meggondolás mindenesetre új módon veti fel a fejlettség és a fejlődésképesség, a termelőerők és termelési viszonyok egyáltalában a termelési mód(ok) és a társadalmi formációk problematikáját, természetesen más módon a prekapitalista „magában való" egyenlőtlen fejlődésen belül, mint a kapitalizmus „magáért való" egyenlőtlen fejlődésében.

Bibliográfia I.

Abdel-Malek, A. (1963): *L'orientalisme in crise: Diogène*, nr. 44: 109–142.

Abdel-Malek, A. (1972): *La dialectique sociale*, Paris, Ed. du Seuil.

Abdel-Malek, A.–Belal, A.A.–Hanafi, H. (eds.) (1972): *Renaissance du monde arabe. Colloque arabe interarabe de Louvain*, Duculot-SNED.

Abdel-Malek, A. (ed.) (1975): *L'armée dans la nation (Asie, Afrique, Amérique latine)*, Alger, SNED.

Alavi, H. (1972): *The state in the post-colonial societies: Pakistan and Bangladesh: New Left Review*, no. 74: 59–81 (franciául): *L'État dans les sociétés post-coloniales: Les temps modernes*, CCCXIV–V: 684–708.

Amin, S. (1970): *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 2. k.

Amin, S. (1973): *Le développement inégal. Essai sur les formes sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Éd. du Minuit.

Amin, S. (1976): *La nation arabe. Nationalisme et luttes des classes*, Paris, Éd. du Minuit.

Amin, S. (1979): *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Paris, Anthropos.

Anderson, P. (1974): *Lineages of the Absolutist State*, London, NLB.

Cleveland, W.L. (1971): *The Making of an Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satiʿ al-Ḥuṣrī*, Princeton, N.J.

Cook, M.A. (ed.) (1970): *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, London. Oxford Univ. Press.

Coury, R. (1975): *„Why can't they be like us ?": Review of* the Middle East Studies, no. 1,: 113–133.

Durkheim, É. (1967): *De la division du travail*, Paris, PUF.

Duvignaud, J. (1965): *Classe et conscience de classe dans un pays du Maghreb: la Tunisie: Cahiers internationales de sociologie, v.* 38: 185–200.

Gallissot, R. (1976): *Marx, Marxisme et Algérie. Textes de Marx-Engels*, présentés par R. Gallissot avec la collaboration de G. Badia, Paris, Union Générale d'Éditions.

Hegel, G.W.F. (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hermassi, E. (1975): *État et société au Maghreb*, Paris, Anthropos.

Hindess, B. – Hirst, P. Q. (1975): *Pre-capitalist modes of production*, London – Boston, Routledge and Kegan Paul.

Hobsbawm, E.J. (1974): *Karl Marx: The Pre-Capitalist Economic Formations. Introduction*, 9–65, London, Lawrence and Wishart.

Hodgson, M.G.S. (1974): *The Venture of Islam*, Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 3 k.

Lacheraf, M. (1965, 1976[2]): *L'Algérie: nation et société*, Paris, Maspéro.

Laroui, A. (1970: *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, Maspéro.

Laroui, A. (1973a): *For a methodology of Islamic studies: Diogène*, no. 83: 12–39 (kötetben megjelent: Laroui 1974: 59–102).

Laroui, A. (1973b): *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspéro.

Laroui, A. (1974): *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris, Maspéro.

Mahmoud Hussein (1969): *La lutte de classes en Egypt de 1945 à 1968*, Paris, Maspéro.

Mahmoud Hussein (1975): *L'Egypte, Lutte de classe et libération nationale*, II. 1967–1973, Paris, Maspéro.

Parry, V.J. – Yapp, M.R. (eds.) (1975): *War, Technology and Society in the Middle East*, London, Univ. Press.

Rodison, M. (1966): *Islam et capitalisme*, Paris, Ed. du Seuil.

Rodinson, M. (1972): *Marxisme et monde musulman*, Paris, Ed. du Seuil.

Said, E.W. (1978): *Orientalism*, New York, Pantheon Books (franciául: *L'orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Ed. du Seuil. 1980).

Sawer, M. (1977): *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, The Hague, M. Nijhoff.

Simon R. (1980: *Marx, néhány marxista irányzat és az orientalisták történelemfelfogása a Közel-Keletről. Megjegyzések Bryan S. Turner: Marx and the End of Orientalism c. könyvéről:* MFSz, XXIV: 809–817.

Smith, A.D. (1973): *Nationalism and religion: the role of religious reform in the genesis of Arab and Jewish nationalism: Archives de sciences sociales de religion*, v. 35: 23–43.

Tibi, B. (1971): *Nationalismus in der dritten Welt am arabischen Beispiel*, Frankfurt a. M.

Tibi, B. (1973): *Militär und Sozialismus in der Dritten Welt. Allgemeine Theorien und Regionalstudien über arabische Länder*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Tibi, B. (1979): *Internationale Politik und Entwicklungsländer-Forschung. Materialen zu einer ideologiekritischen Entwicklungssoziologie*, Frankfurt a. M. Suhrkamp.
Turner, B.S. (1974): *Weber and Islam. A critical study*, London, Routledge and Kegan Paul.
Turner, B.S. (1974a): *The concept of social „stationariness": utilitarianism and Marxism: Science and Society*, v. 38: 3–18.
Turner, B.S. (1978): *Marx and the End of Orientalism*, London, Allen and Unwin.
Wallerstein, I. (1980): *Modernization: requiescat in pace*, in: *The Capitalist World-Economy*, Cambridge Univ. Press 132–137.
Zghal, A. – Karoui, H. (1973): *Decolonization and social research: the case of Tunisia: Middle East Studies Association Bulletin*, v. 7: 11–25.

Bibliográfia II.

ʿAbd al-Fattāḥ, F. (1973–5): *al-Qarīya al-miṣrīya* („Az egyiptomi falu"), al-Qāhira, Dār aṭ-ṭaqāfa al ǧadida.
Abdel-Malek, A. (1962): *Égypte, société militaire*. Paris, Ed. du Seuil (amerikai kiadás: 1968, német fordítás: 1971).
Amin, S. (1970): *L'accumulation à l'échelle mondiale*, I–II, Paris et Sfan Dakar, Anthropos. (Ennek Bevezetése – I: 11–69 – jelent meg – *FT* 1, 1979).
Amin, S. (1970a): *Le Maghreb moderne*, Paris, Ed. du Minuit.
Amin, S. (1973): *Le développement inégal. Essai sur les formes sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Ed. du Minuit (ennek Bevezetése és első fejezete – pp. 7–48 (és nem 49) – jelent meg: *FT* 2, 1981: 437–485).
Amin, S. (1976): *La nation arabe. Nationalisme et luttes des classes*, Paris, Ed. du Minuit (ennek több részlete – 7–11, 26–31, 108–136 – jelent meg: *FT* 2, 1981: 487–521).
Amin, S. (1979): *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Paris, Ed. du Minuit (ennek első fejezete – 13–45 – jelent meg: *FT* 2, 1981: 523–543.).
ʿĀmir, I. (1957): *Tawra Miṣr al-qawmīya* („Egyiptom nemzeti forradalma"), al-Qāhira, Dār an Nadīm.
ʿĀmir, I. (1958): *al-Arḍ wa'l-fallāḥ. al-Mas'ala az-zirāʿiya fī Miṣr* („A föld és a fellah. A földkérdés Egyiptomban"), al-Qāhira, Maṭbaʿa Dār al-miṣrīya.
Anderson, P. (1974): *Lineages of the Absolutist State*, London.
Ashtor, E. (1976): *A Social and Economic History of the Near East in the Middle East*, Berkeley-Los Angeles Univ. of Calif. Press.
Béládi, L. (1979): *Egy prekapitalista elmélet tanulságai* (Samir Amin a termelési módról és a nemzetről): *FT* 1, 1979: 89–119.
C. Cahen: L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval: Studia Islamica, fasc. 3, 1955:93–115.
CERM (1969): *Sur le mode de production asiatique*, ed. R. Garaudy, Paris, Ed. sociales.
CERM (1971): *Sur le féodalisme*, Paris, Ed. sociales.
Constas, H. (1978): *Lewis H. Morgan in the light of Modern Anthropological Theory*, in: *Society and History. Essays in Honor of K.A.* Wittfogel, ed. by G.L. Ulmen, The Hague – Paris – New York, Mouton.

FT (1978–1981): *Fejlődés – Tanulmányok*. Szöveggyűjtemény I–IV, Budapest, MKKE, majd ELTE, ÁJTK.

Gallissot, R. (1976): *Marx, Marxisme et Algérie*, Paris, UGÉ.

Gunder Frank, A. (1968): *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.

Krader, L. (1974): *The Ethnological Notebook of Karl Marx (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)* Assen, Van Gorcum.

Krader, L. (1975): *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum.

Krader, L. (1976): *Agrarian Communism.* in: Krader, L.: *Dialectic of Society:* 123–159, Assen, Van Gorcum.

Lacoste, Y. (1966): *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, Maspéro.

Laroui, A. (1974): *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme*, Paris, Maspéro.

Lucas, Ph. – Vatin, J.-C. (1975): *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspéro.

Mahdāwī, K. (1979): *Maġrib al-qarn at-tāsi[c] [c]ašara bayna namaṭay al-intāǧ al-asyawi wa'l-ḫarāǧi* („A 19. sz. Maġrib az ázsiai és az adódó termelési módok között"): *Dirāsāt [c]arabīya* XVI/1: 83–92.

Masszon, V.M. (1978): *Egy kőkori település Közép-Ázsiában: Dzsejtun. A termelő gazdálkodás kezdetei.* Gondolat Kiadó.

Melotti, U. (1977): *Marx and the Third World*, New Jersey, Humanities Press.

Poliak, A.N. (1937): *Some Notes on the Feudal System of the Mamlūks: JRAS:* 197–207.

Poliak, A.N. (1938): *La féodalité islamique: REI* X: 247–265.

Poliak, A.N. (1939): *Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and Lebanon, 1250–1900*, London.

Recherces internationales à la lumiere du marxisme, no. 57–58, Paris, Ed. de *la Nouvelle Critique: Premières sociétés de classes et mode de production asiatique.*

Rodinson, M. (1966): *Islam et capitalisme*, Paris, Ed. du Seuil.

Sa[c]d, A.S. (1943): *Muškilat al-fallāh* („A parasztprobléma"), al-Qāhira.

Sa[c]d, A.S. (1945): *Ma'sat at-tamwīn* („Az ellátás nyomorúsága"), al-Qāhira.

Sa[c]d, A.S. (1979): *Ta'rīḫ Miṣr al-iǧtimā[c]ī al-iqtiṣādī* („Egyiptom társadalom és gazdaságtörténete"), Beyrūt, Dār Ibn Ḫaldūn.

Sa[c]d, A.S. (1979a): *Sitt dirāsāt fī'n-namaṭ al-asyawī li'l-intāǧ*, („Hat tanulmány az ázsiai termelési módról") Beyrūt, Dār at-Ṭalī[c]a.

Sa[c]d, A.S. (1891): *Taṭawwul at-takwīn al-miṣrī min an-namaṭ al-asyawī ilā'n-namaṭ ar-ra'sumālī* („Az egyiptomi alakulat mozgása az ázsiai termelési módtól a tőkés termelési módhoz") Bayrūt, Dār al-ḥadāṭa.

aš-Šafī[c]ī, Šuhdī [c]Atīya (1957): *Taṭawwur al-ḥaraka al-waṭanīya al-miṣrīya* 1882–1956, al-Qāhira.

Ṣālih, M.Ṣ. (1978): *Ḥawla uslūb al-intāǧ al-asyawī* („Az ázsiai termelési módról"), Bayrūt, Dār Ibn Ḫaldūn.

Ṣālih, M.Ṣ. (1979): *al-Iqṭā[c] wa'r-ra'sumālīya fī Miṣr min [c]ahd Muḥammad [c]Alī ilā [c]ahd [c]Abd an-Nāṣir* („A feudalizmus és a kapitalizmus Egyiptomban Muhammad [c]Alī korától Nasszerig"), Bayrūt, Dār Ibn Ḫaldūn.

Sawer, M. (1977): *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, The Hague, M. Nijhoff.

Sofri, G. (1972): *Über asiatische Produktionsweise. Zur Geschichte einer strittigen Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.

Szentes, T. (1980): *Polgári és „újbaloldali" elméletek a tőkés világgazdaságról*, Budapest, Kossuth Kiadó.

Turner, B.S. (1974): *Weber and Islam. A critical study*, London, Routledge and Kegan Paul.

Turner, B.S. (1978): *Marx and the End of Orientalism*, London, G. Allen and Unwin.

Valensi, L. (1969): *Le Maghreb avant le prise d'Alger* (1790–1870), Paris, Flammarion.

Wittfogel, K.A. (1957): *Oriental Despotism. A Comparativ Study of Total Power*, New Haven, Conn. Yale Univ. Press.

Wolf, E.R. (1973): *Parasztok*, in: Service E.R. – Sahlins, M.D. – Wolf, E.R., *Vadászok, törzsek, parasztok*, Kossuth Kiadó.

A KORÁN

(részletek)

Tudjuk, hogy a Korán (*Qur'ān*, a szir *qeryānā*-ból = „recitálás", „előadás", és *nem olvasás*, ahogy elterjedt) nemcsak az iszlám, egy világvallás születésének alapdokumentuma, hanem a kialakuló iszlámközösség társadalmi- és magánéletének szabályozója, zsinórmértéke, ami a kialakuló – a prófétára visszavezetett, vele legitimizált – „szokással", a *szunna*-val a ma is élő muszlim jog (*šarīʿa*) alapja lett. A Korán tanulmányozása ezért nem szorítkozik a vallástörténészre, hanem a történésztől a gazdaságtörténészen át a politikusig, mindenki előbb-utóbb találkozik vele, ha a muszlim népek múltjával, vagy jelenével foglalkozik.

Tudományosan felhasználható, teljes magyar nyelvű Korán fordításunk nincsen, a különböző kísérletek közül még a legfelhasználhatóbb Somogyi József 1947-ben megjelent szemelvényes fordítása, amelynek azonban alig van magyarázó apparátusa, az is zömében elavult. Egy korszerű, tudományos, alapos és megbízható kommentárral ellátott magyar fordításra nagy szükség lenne, ám ennek feltételeit a magam részéről még nem látom körvonalazódni. Ám addig is, jobb híján néhány olyan részletet bocsátunk közzé, amelyek egyrészt képet adnak a Koránnak a későbbi *jogi* és *gazdasági* életet szabályozó-meghatározó mozzanatáról, másrészt megpróbálják érzékeltetni azt, hogy miképpen használható fel a Korán mint *történeti forrás*. Az előbbit illusztráló 2. és 4. szúra részleteit Somogyi József fordította és magyarázta, az utóbbi bemutató 105. és 106. szúrát Simon Róbert fordította és kommentálta.

2. szúra. A tehén (Medinia)

Ez a könyv – nincs kétség benne – vezetés az Istenfélőknek.
Azoknak, akik hisznek az elrejtettben, elvégzik az imát és költenek a
Mi adományunkból. Azoknak, akik hisznek abban, ami neked lebocsájtatott és ami előtted lebocsájtatott s a másvilágban ők biztosan
hisznek. Azok követik Uruk vezetését és jól megy a soruk.
Bizony, a hitetleneknek mindegy, hogy meginted-e őket vagy
nem inted meg őket; nem hisznek. Lepecsételte Alláh szívüket és hal-

lásukat, tekintetükön lepel van és nagy büntetés a részük. Vannak emberek, akik így szólnak: „Hiszünk Alláhban és az ítélet napjában" s ők mégsem hivők. El akarják ámítani Alláhot és a hivőket, de csak önmagukat ámítják el és nem tudják azt. Szívükben betegség van. Alláh pedig megszaporítja a betegségüket és fájdalmas büntetésben lesz részük, mert hazudtak.

16 Hasonlók ők ahhoz, aki tüzet gyújtott s midőn az megvilágított mindent körülötte, Alláh elvette világosságukat és olyan sötétségben hagyta őket, hogy nem látnak semmit. Süketek, némák és vakok ők, tehát nem térnek vissza. Vagy mint a felhőből áradó bőséges eső, benne sötétség, mennykő és villám, – ők pedig újjukat fülükbe dugják a mennydörgés miatt, a haláltól félve; de Alláh körülveszi a hitetleneket. A villám csaknem elveszi a látásukat; amikor rájuk világlik, benne járkálnak, mikor pedig elsötétedik fölöttük, megállnak. Ha Alláh úgy akarná, elvenné hallásukat és látásukat. Bizony, Alláhnak hatalma van mindenen!

33 Ó Izráél gyermekei! Emlékezzetek jótéteményemre, amelyet nektek ajándékoztam! Tartsátok meg Velem a szövetséget, Én is megtartom veletek a szövetséget s csak Engem féljetek! És higyjetek abban, amit leküldöttem hozzátok, megerősítvén azt (az írást), ami veletek van! Ne legyetek az elsők, akik nem hisznek benne és ne adjatok csekély árat az Én jeleimért s csak Engem féljetek! És ne öltöztessétek az igazságot a hamisságba s ne rejtsétek el az igazságot tudtotok ellenére!

40 És végezzétek el az imát, adjatok alamizsnát és hajoljatok meg a meghajlókkal! Hát jámborságot akartok parancsolni az embereknek, saját lelketeket pedig elhanyagoljátok, holott olvassátok az írást? Hát nincs belátástok? Keressetek menedéket a türelemben és az imában; bizony, nehéz dolog az, csak nem az alázatosoknak, Akik tudják, hogy találkoznak Urukkal és Hozzá térnek vissza!

73 Vannak közöttük (t.i. a zsidók között) tudatlanok, akik nem ismerik a Könyvet, csak hiábavalóságokat s csak sejtenek egyetmást. De jaj azoknak, akik a Könyvet a kezükkel írják és azután így szólnak: „Ez Alláhtól van", hogy kis árat adjanak érte! Jaj nekik a kezük írásáért és jaj nekik a keresetükért!

139 Láttuk, amint orcád az ég felé fordul; de Mi (imádnál) olyan irányba akarunk fordítani téged, amely tetszik Neked. Fordítsd orcádat a szent mecset[1] irányába, s bárhol vagytok, fordítsátok orcátokat

annak az irányába; és bizony, azok, akiknek a Könyv adatott, tudják, hogy ez az igazság Uruktól! S Alláh nem figyelmetlen arra, hogy mit cselekesztek.

187 Ó ti, akik hisztek! Egyetek a jó dolgokból, amelyekkel ellátunk titeket és köszönjétek meg Alláhnak, ha Hozzá imádkoztok! Csak a hullát, a vért és a sertéshúst tiltotta meg nektek és (az olyan áldozati állatot), amelyet nem Alláhnak, hanem másnak áldoztok. Aki azonban rákényszerül, anélkül, hogy megkívánná és anélkül, hogy törvényellenesen cselekednék, azon nincsen bűn. Bizony, Alláh megbocsátó és irgalmas.

172 Nem az a jámborság, hogy orcátokat keletre és nyugatra fordítjátok, hanem az a jámbor, aki hisz Alláhban, az ítélet napjában, az angyalokban, a Könyvben és a prófétákban, s aki vagyonát Iránta való szeretetből a rokonokra, az árvákra, a szegényekre, a vándorra, a koldusokra és a rabszolgákra költi, s aki elvégzi az imádságot és megadja a szegényadót, s azok, akik megtartják szerződésüket, ha szerződést kötöttek s állhatatosak a szerencsétlenségben, az ínségben és a szükség idején, – ők az igazmondók és az Istenfélők. Ó ti, akik hisztek! Elő van írva számotokra a megtorlás a meggyilkoltakért: a szabad ember a szabad emberért, a rabszolga a rabszolgáért, s az asszony az asszonyért. Akinek pedig fiútestvére megbocsát valamit, azzal szemben méltányosan kell a követeléseket érvényesíteni, kártalanítás neki azonban bőséges legyen! Könnyítés az Uratoktól és könyörületesség. Aki pedig azután vétkezik, annak fájdalmas büntetés az osztályrésze.

155 S a megtorlásban élet van számotokra, ó értelmes emberek, talán istenfélők lesztek. Előíratott számotokra, ha a halál közeledik valamelyiketekhez, és ha jószágot hagy hátra, hogy méltányosan örökséget hagyjon a szülőkre és a rokonokra; kötelességül az Istenfélőknek. Aki pedig változtat azon (a végrendeleten), miután hallotta azt, annak vétke azokon van, akik változtatnak rajta. Bizony, Alláh hall és tud (mindent). Aki pedig az örökhagyó részéről méltánytalanságtól vagy bűntől tart és rendet teremt közöttük, nem követ el bűnt. Bizony, Alláh megbocsátó és irgalmas. Ó ti, akik hisztek! Előíratott számotok-

180 ra a böjt, amint előíratott azoknak, akik előttetek voltak – talán Istenfélők lesztek – Megszámlált napokon keresztül. Ha pedig valaki közületek beteg vagy úton van, ugyanannyi (napon át böjtöljön) más napokon! Akik azonban megtehetik ezt (s nem teszik), azok váltságul adjanak enni egy szegénynek! S aki önként tesz jót, az javára lesz neki.

S ha bőjtöltök, javatokra lesz, ha megértitek azt. Ramadhán hava az, amelyben lebocsájtatott a Korán, helyes útmutatóul az embereknek s a helyes útmutatás és az isteni kinyilatkoztatás bizonyságaiul. Aki közületek otthon van abban a hónapban, bőjtölje végig! Aki pedig beteg vagy úton van (ugyannyi) számú napig (bőjtöljön) más napokon! Alláh könnyíteni akar nektek s nem nehezíteni s hogy töltsétek ki (a napok) számát, s hogy magasztaljátok Alláhot, amikor a helyes útra vezérel benneteket; talán hálásak lesztek!

S ha szolgáim Felőlem kérdeznek téged, Én közel vagyok; válaszolok a hívó szavára, ha hív Engem; de hallgassanak Rám és higyjenek Bennem; talán helyes úton járnak! Meg van engedve nektek, hogy a bőjt éjszakáján érintkezzetek asszonyaitokkal. Ruhák ők nektek s ti ruhák vagytok őnekik. Alláh tudja, hogy önmagatokat ámítottátok s kegyelmével ismét felétek fordul és megbocsát nektek. Most tehát érintkezzetek velük és törekedjetek arra, amit Alláh előírt nektek! S egyetek és igyatok, míg csak szürkületkor a fehér cérnaszálat a fekete cérnaszáltól meg nem tudjátok különböztetni! Akkor végezzétek be a böjtöt éjszakáig s ne érintkezzetek velük, amíg a mecsetekben tartózkodtok! Ezek Alláh rendelései; ne közeledjetek feléjük! Így magyarázza meg Alláh az Ő jeleit az embereknek; talán Istenfélők lesznek.

185 Megkérdeznek téged az újholdak felől. Mondd: „Megállapított időpontok azok az embereknek és a zarándoklatnak. Nem az a jámborság, hogy hátulról mentek a házakba,[2] hanem az a jámbor, aki Istent féli! Menjetek tehát a kapukon keresztül a házakba és féljétek Istent; talán jól megy majd sorotok!

És harcoljatok Alláh ügyéért azokkal, akik veletek harcolnak s ne kövessetek el kihágást;[3] bizony, Alláh nem szereti a kihágókat!

És öljétek meg őket, ahol csak találjátok és űzzétek el őket, ahonnan ők elűztek benneteket; a kísértés rosszabb az ölésnél! De ne harcoljatok velük a Szent Mecsetnél, hacsak ők nem harcolnak abban veletek. Ha azonban ők kezdenek harcolni veletek, öljétek meg őket; olyan a hitetlenek megtorlása! De ha abbahagyják, Alláh megbocsátó és irgalmas. S harcoljatok velük, míg csak meg nem szűnik a kísértés és a vallás nem lesz Alláhé! De ha abbahagyják, nincs ellenségeskedés,
190 csak az igazságtalanokkal szemben. A szent hónap a szent hónapért és a szentségek is megtorlás (alá esnek).[4] Aki erőszakosan lép fel veletek szemben, azzal szemben ti is erőszakosan lépjetek fel, az ő fellépésé-

hez hasonlóan! Féljétek Alláhot s tudjátok meg, hogy Alláh az Istenfélőkkel van! Adakozzatok Alláh ügyéért s ne adjátok oda magatokat a romlásnak! Tegyetek jót; bizony, Alláh szereti a jótevőket! Végezzétek el a zarándoklatot és a kis zarándoklatot.[5] Alláhért! Ha akadályozva vagytok, kis áldozatot ajánljatok fel! Ne borotváljátok meg fejeteket, míg az áldozati állat az áldozati helyre nem érkezett oda! Aki beteg közületek, vagy kára van a fején, az váltság gyanánt bőjtöljön, vagy adjon alamizsnát, vagy hozzon áldozatot! Úgy biztonságban vagytok; – aki pedig a zarándoklat előtt a kis zarándoklatot végzi el, kis áldozatot ajánljon fel, aki azonban semmit sem talál (áldozatul), bőjtöljön három napig a zarándoklat alatt és hét (napig), ha visszatértek; tíz teljes (nap) az! Azt (tegye az is), akinek családja nincs ott a Szent Mecsetnél! Féljétek Alláhot és tudjátok meg, hogy Alláh keményen büntet! A zarándoklat (ideje) az ismert hónapok.[6] Aki elhatározza azokban a zarándoklatot, tartózkodjék a zarándoklat alatt a nemi érintkezéstől, a jogtalanságtól és a perpatvartól! Alláh tudja, mi jót cselekedtek. Lássátok el magatokat útravalóval; de a legjobb útravaló az Istenfélelem! Féljetek Engem, ó értelmesek! Nem bűn nektek, ha Uratoktól nyereségre törekesztek.[7] S ha lefuttok Arafátról[8] emlékezzetek meg Alláhról a Szent Helyen[9] s em-
195 lékezzetek meg Róla, amint benneteket a helyes útra vezérelt, bár előbb tévelygők voltatok! Azután fussatok, ahonnan az emberek futnak és kérjetek bűnbocsánatot Alláhtól! Bizony, Alláh megbocsátó és irgalmas! Ha azután elvégeztétek szertartásaitokat, emlékezzetek meg Alláhról, úgy ahogy atyáitokról emlékeztek meg, vagy még buzgóbb megemlékezéssel! Vannak olyan emberek, akik így szólnak: „Urunk, adj meg nekünk (mindent) a világon" – ezeknek nem lesz osztályrészük a másvilágon.

211 Megkérdeztek téged, mit adjanak (alamizsna gyanánt). Mondd: „Ami jót adtok, legyen az a szülőké, a rokonoké, az árváké, a szegényeké és az utasé! S ami jót tesztek, Alláh tudja azt. Előíratott nektek a harc, de az kellemetlen nektek. De lehet, hogy nem szerettek valamit, holott az jó nektek, s lehet, hogy szerettek valamit, holott az rossz nektek; és Alláh tudja (azt), ti pedig nem tudjátok. Megkérdeznek téged a harcról a szent hónapban. Mondd: „Harcolni abban rossz s elfordulás Alláh ügyétől s hitetlenség Őbenne és a Szent Mecsetben; s az Ő népét kiűzni abból, még rosszabb Alláh előtt; s a kísértés roszszabb az ölésnél. S mindaddig harcolni fognak veletek, míg csak el nem

térítenek benneteket a vallástoktól, hacsak képesek erre. Aki azonban közületek elpártol a vallásától, s hitetlenként hal meg, azoknak a cselekedetei hiábavalók e világon és a másvilágon; a tűz társai ők és örökké abban maradnak. Bizony akik hisznek, s akik kivándorolnak[10] s akik harcolnak Alláh ügyéért, azok remélhetik Alláh irgalmát, mert Alláh megbocsátó, irgalmas. Megkérdeznek téged a borról és a szerencsejátékról.[11] Mondd: „Azokban nagy bűn van és haszon az embereknek. Bűnös voltuk azonban nagyobb a hasznuknál". S megkérdeznek téged, hogy mit adjanak (alamizsna gyanánt). Mondd „A felesleget". Így magyarázza meg nektek Alláh a jeleket; talán elmélkedtek Evilágról és a másvilágról. S megkérdeznek téged az árvák felől. Mondd: „Segíteni rajtuk jó". S ha dolgotok van velük, testvéreitek ők. S Alláh meg tudja különböztetni a gonosztevőt a jótevőtől. S ha Alláh akarná, keményen, bánna veletek; bizony Alláh hatalmas és bölcs! S ne vegyetek feleségül bálványimádó nőket, míg csak igazhívőkké nem lesznek! Bizony, jobb a hivő rabszolgaleány, mint a bálványimádó nő, még ha tetszik is nektek. S ne menjetek férjhez bálványimádókhoz, míg csak igazhivőkké nem lesznek! Bizony, jobb a hivő rabszolga, mint a bálványimádó, még ha tetszik is nektek. Azok a tűzhöz hívnak, Alláh azonban a paradicsomba és a megbocsátásra hív el engedelmével s megmagyarázza jeleit az embereknek; talán elmélkednek rajta. S megkérdeznek téged a nők havi tisztulása felől. Mondd: „Kár az". Tartózkodjatok tehát asszonyaitoktól tisztulás alatt és ne közeledjetek hozzájuk, míg csak nem tiszták! Ha azonban megtisztultak, keressétek fel őket, amint Alláh megparancsolta nektek! Bizony, Alláh szereti a vezeklőket és szereti a megtisztulókat.

Asszonyaitok szántóföld nektek. Menjetek szántóföldeitekre, amikor akartok, gondoskodjatok magatokról, féljétek Alláhot és tudjátok meg, hogy találkozni fogtok Vele! S vigyetek örömhírt a hívőknek! S ne tegyétek Alláhot esküitek tárgyának, hogy jámborok és istenfélők legyetek s békét teremtsetek az emberek között! S Alláh (mindent) halló és tudó. Nem büntet meg benneteket Alláh, ha esküitekben meggondolatlant mondtok; de megbüntet benneteket azért, amivel szívetek foglalkozik. S Alláh megbocsátó és szelid. Azok, akik megesküsznek, hogy asszonyaiktól távoltartják magukat, várjanak négy hónapig! Ha azután visszatérnek (házastársi kötelességükhöz), Alláh megbocsátó és irgalmas. Ha pedig elhatározzák a válást, Alláh halló és tudó. S az elválasztott asszonyok várjanak három tisztulás

idejéig! S nincs megengedve nekik, hogy eltitkolják, mit teremtett Alláh a méheikben, ha hisznek Alláhban és az ítélet napjában. S férjeiknek illendőbb visszavenni őket abban az állapotban, ha vissza akarják állítani (a közöttük volt helyzetet). S az asszonyok kötelessége, hogy úgy viselkedjenek (férjeikkel szemben), mint azok ő velük szemben, illő előzékenységgel. A férfiaknak azonban elsőbbségük van velük szemben. Bizony, Alláh hatalmas és bölcs. A válás kétszer van megengedve, akkor azonban vagy méltányossággal meg kell tartani, vagy ajándékkal kell elbocsájtani (az asszonyt). S nincs megengedve, hogy valamit is elvegyetek abból, amit nekik adtatok, ha csak nem félnek mindaketten, hogy nem követik Alláh rendeléseit. S ha attól féltek, hogy egyikük sem tartja meg Alláh rendeléseit, ők ketten nem követnek el bűnt, ha az asszony valamivel megváltja magát.[12] Ezek Alláh rendelései; át ne hágjátok azokat, mert akik áthágják Alláh rendeléseit,
230 jogtalanságot cselekszenek! Ha a férfi elvált az asszonytól, utóbb nincs neki az asszony törvényesen megengedve, míg csak más férfihoz nem ment feleségül. S ha ez azután elválik tőle, nem követnek el ők ketten bűnt, ha visszatérnek egymáshoz, ha úgy vélik, hogy megtarthatják Alláh rendeléseit. Ezek Alláh rendelései; megmagyarázza azokat értelmes embereknek. S ha elváltok az asszonytól s azok végére érnek várakozási idejüknek, vagy tartsátok meg őket méltányossággal, vagy bocsássátok el őket méltányossággal; de ne tartsátok meg őket erőszakkal, hogy törvénytelenséget ne kövessetek el! Aki azt cselekszi, vétkezik önmaga ellen. S ne űzzetek gúnyt Alláh jeleivel s emlékezzetek meg Alláhnak irántatok tanúsított kegyelméről, a Könyvről és a bölcsességről, amelyet lebocsájtott hozzátok, hogy megintsen azzal benneteket! S féljétek Alláhot és tudjátok meg, hogy Alláh mindent tud! S ha elváltok az asszonyoktól s ők végére érnek várakozási idejüknek, ne akadályozzátok meg őket abban, hogy (újból) férjhez ne menjenek, ha efelől egymás között méltányosan megegyeznek! Intelmül szolgál ez annak, aki közületek hisz Alláhban és az ítélet napjában. Ez illendőbb nektek és jogosabb. S Alláh (mindent) tud, ti pedig nem tudtok. S az (elvált) anyák szoptassák két teljes éven át gyermekeiket, ha valaki (a férj) úgy akarja, hogy teljes legyen a szoptatás! S az atya kötelessége az asszonyok ellátása és felruházása méltányosság szerint. De senki sem kötelezhető többre, mint amennyit megbír. Szülőanya nem károsodhat gyermeke miatt, sem pedig atya a gyermeke miatt. Ugyanez (áll) az örökösre.[13] Ha pedig ők ketten kölcsönös megegyezéssel és tanácskozással el akarják választani a gyermeket,

nem követnek el bűnt. Ha dajkával akarjátok szoptatni gyermekeiteket, nem követtek el bűnt, amennyiben megfizetitek, amiben méltányossággal megállapodtok. Féljétek Alláhot s tudjátok meg, hogy Alláh látja, hogy mit cselekesztek!

Akik elhunynak közületek és asszonyokat hagynak maguk után, ezek várjanak négy hónapig és tíz (napig)! Ha azonban végére érnek várakozási idejüknek, nem követnek el bűnt azért, amit ők a méltá-
235 nyosság szerint önmagukkal cselekesznek. S Alláh tudja, mit cselekesztek. Nem követtek el bűnt, ha célzást tesztek eljegyzésre az asszonyoknak,[14] vagy ha ezt eltitkoljátok magatokban. Alláh tudja, mit gondoltok róluk. De ne igérjetek nekik titokban találkát, ha csak nem szóltok illedelmes szavakat! S ne határozzatok el házasságkötést, míg le nem jár a Könyvben előírt határidő! S tudjátok meg, hogy Alláh tudja, mi van a szívetekben! Vigyázzatok tehát s tudjátok meg, hogy Alláh megbocsátó és szelid! S nem követtek el bűnt, ha elváltok az asszonyoktól, mielőtt érintettétek őket vagy hozományt adtatok nekik. Váláskor pedig ajándékozzátok meg őket, a jómódú a maga tehetsége szerint a szűkölködő a maga tehetsége szerint, méltányosan; kötelességük ez a jótevőknek! De ha elváltok tőlük, mielőtt érintettétek őket vagy hozományt adtatok nekik, akkor legyen a fele annak, amit megállapítottatok, hacsak el nem engedik, vagy el nem engedi az, akinek a kezében van a házassági szerződés! S közelebb van a jámborsághoz, hogy elengedjétek. S ne feledkezzetek meg a jóságról egymás között! Bizony, Alláh látja, mit cselekesztek. S végezzétek el lelkiismeretesen
240 az imádságot, (különösen) a középső imádságot[15] és álljatok Alláh tiszteletére alázatosan! S ha féltek, gyalog vagy lovagolva (is imádkozhattok), s ha biztonságban vagytok, emlékezzetek meg Alláhról, amint Ő megtanított benneteket arra, amit nem tudtatok! S akik elhunynak közületek és feleségeket hagynak maguk után, végrendeletileg gondoskodjanak feleségeik ellátásáról egy évig, anélkül, hogy elűznék őket! Ha azonban eltávoznak, nem ér benneteket bűn azért, amit ők (az asszonyok) a méltányosság szerint magukkal tesznek. S Alláh hatalmas és bölcs. S az elvált asszonyoknak ellátás van megállapítva a méltányosság szerint; kötelességük ez az Istenfélőknek. Így magyarázza meg nektek Alláh az Ő jeleit; talán megértitek.

256 Alláh az, akin kívül nincsen Isten. Ő az élő, az örökkévaló. Nem vesz rajta erőt sem szendergés, sem álom. Az Övé az, ami a mennyekben van és az, ami a földön van. Ki járhat közben Nála, ha csak nem az Ő engedelmével? Ő tudja, mi van előttük és mi van mögöttük. Tu-

dásából semmit sem érthetnek meg, csak azt, amit Ő akar. Trónszéke kiterjed a mennyekre és a földre s nem fárasztja Őt mindakettőnek a megtartása sem. S Ő a Magas, a Nagy![16]

285 S hisz a küldött abban, ami lebocsájtatott neki Urától. S a hivők mind hisznek Alláhban, az Ő angyalaiban, könyveiben és küldötteiben. S nem teszünk különbséget eggyel sem küldöttei közül. S így szóltak: „Hallottunk és engedelmeskedünk; bocsánatodat (kréjük), ó Urunk! S Hozzád van a visszatérés!"

4. szúra. Az asszonyok (Medinai)

1 Ó emberek! Féljetek Uratokat, aki egyetlen lényből teremtett benneteket és teremtette abból életepárját és kettejükből sok férfit és asszonyt származtatott! S féljétek Alláhot, akinek nevében egymástól kéritek (jogaitokat) és (ügyeljetek kötelességeitekre) rokonságotok iránt! Bizony, Alláh őrködik felettetek! S adjátok meg az árváknak vagyonukat és ne cseréljetek értéktelen dolgokat jókért és ne emésszétek meg az ő vagyonukat (ráadásul) a ti vagyonotokhoz! Bizony nagy bűn az. S ha féltek, hogy nem tudtok méltányosok lenni az árvák iránt, vegyetek feleségül olyan asszonyokat, amilyeneket jónak láttok, (de csak) kettőt, hármat vagy négyet; de ha attól tartotok, hogy nem tudtok igazságot tenni közöttük, akkor csak egyet vegyetek el, vagy amit a jobbkezetek birtokol.[17] Ez megfelelőbb, hogy le ne térjetek a (helyes útról)! S adjátok meg az asszonyoknak hozományaikat önként! De ha úgy tetszik nekik, hogy egy részét nektek adják, fogyasszátok el azt jóegészséggel!

12 Gyermekeiteket illetően Alláh (ezt) teszi kötelességetekké: a fiúnak annyi örökrész (jusson), amennyi két leány részére. Ha azonban kettőnél több leány van, örököljék kétharmadát annak, amit (az elhunyt) hagyott; s ha csak egy van, legyen övé a fele. A szülők közül pedig mindegyiknek jusson egyhatoda annak, amit hátrahagyott, ha gyermeke van neki; de ha nincs gyermeke és csak szülői örökölnek tőle, anyjáé legyen egyharmad; s ha fivérei vannak, anyjáé legyen egyhatod, örökülhagyott hagyaték vagy adósság törlesztése után. Szüleitek és fiaitok közül nem tudjátok, melyik van közelebb hozzátok hasznosságban. Rendelés ez Alláhtól. Bizony, Alláh tudó és bölcs.

27 Tiltva vannak számotokra anyáitok, leányaitok, nővéreitek,

atyai és anyai nagynénéitek, fivéreitek leányai és nővéreitek leányai, szoptató anyáitok és szoptató nővéreitek, anyósaitok, mostohaleányaitok, akik gyámságotok alatt vannak és olyan asszonyaiktól születtek, akikkel érintkeztetek. De ha még nem érintkeztetek velük, nem bűn, (ha feleségül veszitek őket). Fiaitoknak, akiket ti nemzettetek, a feleségei. Két nővér sem lehet nálatok feleségként, hacsak nem történt ez már régebbi időben. Bizony, Alláh megbocsátó és könyörületes.[18] És tiltva vannak számotokra a férjes asszonyok, kivéve azokat, akiket jobbkezetek birtokol. Alláh rendelése ez nektek. S meg van engedve nektek ezeken kívül, hogy vagyonotokkal (más) asszonyokat kívánjatok meg, házasságot kötvén s nem paráználkodván velük. Azoknak pedig, akiket élveztetek, adjátok meg hozományukat! Előírás ez; de nem vagytok vétkesek abban, amiben az előírás (teljesítése) után kölcsönösen megállapodtok. Bizony, Alláh tudó, bölcs. Az pedig közületek, aki (anyagilag) nem tehetős, hogy szabad, hívő asszonyokat vegyen feleségül, (elvehet valakit azok közül), akiket jobbkezetek birtokol, hívő rabszolgaleányaitok közül. Alláh a legjobban tudja a ti hiteteket. Egyikötök a másikától van. Vegyétek hát feleségül őket uruk engedélyével s adjátok meg nekik hozományukat méltányosság szerint!
30 Tiszták legyenek és ne paráznák s ne tartsanak szeretőket. Ha azonban házasságra lépnek és házasságtörést követnek el, érje őket a házas (szabad) asszonyokra kirótt büntetés fele. Ez (a rendelés arra vonatkozik), aki közületek fél a bűnbeeséstől. De ha tartózkodtok, jobb nektek. S Alláh megbocsátó, könyörületes.

74 Hadd harcoljanak Alláh ügyéért azok, akik eladják az evilági életet a másvilágért! Annak, aki Alláh ügyéért harcol, akár megölik, akár győztes lesz, hatalmas jutalmat adunk. És milyen okotok lehet, hogy nem harcoltok Alláh ügyéért és a gyengékért a férfiak közül és az asszonyokért és a gyermekekért, azokért, akik így szólnak: „Urunk! vezess ki bennünket ebből a városból, – elnyomó a népe – s adj nekünk Magad mellől oltalmazót, s adj nekünk magad mellől segítőt!" Akik hisznek, Alláh ügyéért harcolnak, akik pedig nem hisznek, az ördög ügyéért harcolnak. Harcoljatok hát a sátán barátai ellen! Bizony, a sátán csele gyenge.

78 Akárhol is vagytok, utolér benneteket a halál, még ha magas tornyokban vagytok is. Ha jó éri őket, így szólnak: „Az Alláhtól van". S ha rossz éri őket, így szólnak: „Ez tőled van". Szóljatok így: „Minden Alláhtól van". De mi van ezekkel az emberekkel, hogy egy beszédet is alig értenek meg jól?

86 Harcolj csak Alláh ügyéért! Csak te vagy kényszerítve rá. S ösztönözd a hívőket! Meglehet, hogy Alláh megfékezi a hitetlenek vitézségét. S Alláh a legerősebb a vitézségben és a legerősebb a példás büntetésben.

Óh, a Könyv népe! Ne lépjétek túl a határt vallásotokban! S ne szóljatok Alláh ellen, hanem (mondjátok) az igazságot! Bizony, a Messiás, Jézus, Mária fia csak Alláh küldötte és szava (is), amelyet Máriának mondott. S lélek (is van) Tőle. Higyjetek tehát Alláhban és küldötteiben s ne mondjátok: „Három!" Hagyjátok! Jobb (úgy) nektek! Alláh csak egyetlen Isten! (Távol legyen) az Ő dicsőségétől, hogy Neki fia lenne! Övé, ami a mennyekben van és ami a földön van. Alláh elegendő oltalmazónak!"[19]

Jegyzetek

1. Mekka szentélye.
2. Célzás egy pogány arab szokásra, amely Mekkából hazatértükben dívott közöttük.
3. Azaz: ne kezdjétek ti a harcot!
4. Azaz: a vallásháborúban még a szent hónapban és a szent helyeken is meg van engedve a megtorlás.
5. A „kis zarándoklat" ('umra) kevés szertartással jár és a zarándokhónapok kivételével bármikor elvégezhető; a zarándoklat (haddzs) sokkal ünnepélyesebb, csak a két zarándokhónapban végezhető el s minden muszlimnak életében egyszer kötelessége megtenni.
6. Azaz Dhul-Qa'da és Dhul-Hiddzsa.
7. Azzal, hogy a zarándoklat alatt kereskedtek.
8. Arafát helység Mekkától keletre van 4 órányira; onnan a zarándoklat alatt futva térnek vissza.
9. A Szent Hely (al-Mas'ar al'Harám) Muzdalifa és Kuzah hegye, Mekkától keletre.
10. Azaz: akik a prófétával együtt Mekkából Medinába vándoroltak ki.
11. Ez a szerencsejáték a pogány arab majszir. Hegy- és tollnélküli nyílvesszőkkel játszották tevére, amelyet azután levágtak, feldaraboltak és szétosztottak a szegények között.
12. Úgy, hogy férjének visszaad valamit a házassági ajándékból, amelyet a férj ő érte adott.
13. Azaz: az örökös atyjára. Ez a hely a gyámra vonatkozik.
14. Azaz: özvegyasszonyoknak a négy hónap és tíz nap eltelte előtt.
15. A déli imádságot.
16. Ez a híres „trónvers", az iszlám Istenfogalmának legszebb összefoglalása.
17. Azaz: rabszolgaleányt.
18. V.ö. III. Mózes 18:6–18.
19. A Szentháromság tanának tagadása ez a vers.

Somogyi József fordítása

105. (Az elefánt szúrája)

1. Vajon nem láttad, hogy cselekedett Urad az elefánt gazdáival? 2. Vajon nem fordította-e cselüket visszájára? 3. És küldött rájuk madarakat seregestől. 4. Akik megdobálták őket égetett agyag-kövekkel. 5. És tette őket féregrágta levélhez hasonlóvá.

Magyarázat

Noha ez az esemény viszonylag a közelmúltban játszódott le, toposzszerű felépítése, nyelvi szerkezete és funkciója szerint a hajdankor – a prófétáknak nem hívő népek pusztulását felidéző – büntető történetei közé tartozik (ld. pl. 89: 6–13), vagyis elmosódik a különbség a valóságos közeli esemény és a legendássá vált régmúlt között. Ez az esemény valójában a 6. század közepetájt – legvalószínűbb dátuma: 547 – zajlott le, amikor Jemen abesszin helytartója, Abraha – a bizánci császár, Iustinianus gyakori sürgetésére – hadjáratot indított az Iránnal szövetséges Lahmida ütközőállam, ill. annak beduin szövetségesei ellen. Valójában tehát nem Mekka ellen irányult, amely akkor még viszonylag a kezdetén állt – az Arab félszigeten átmenő „tömjénutat" monopolizáló – sivatagi „kereskedelmi kapu" szerepének a megalapozásában. Az eseményről van elsőrendű fontosságú, magát a hadjáratot rögzítő dél-arab feliratunk (Ry506), kortárs bizánci közlésünk (Procopius), továbbá észak-arab forrásunk (Hudaylita dīwān), s a végülis valóban sikertelenül, vagy legalábbis a statusquot rögzítő hadjáratot viszonylag jól tudjuk rekonstruálni. Az esemény elemzéséhez ld. R. Simon, *L'inscription Ry506 et la préhistoire de la Mecque: Acta Orientalia Hungarica*, v. XX/1967: 325–337; ua., *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege*, Értek. a tört. tud. köréből, Bpest, 1975: 75–85. E passzussal kapcsolatos problémákhoz a szakirodalomból ld. különösen J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1926: 96–8; R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, W. Kohlhammer, 1971:522. A negyedik versben előforduló *siǧǧīl* föltehetően a perzsa *sang-e gel* = agyag-kő összetételből származhat. A képhez ld. Józsué Könyve 10, 11: „Mikor pedig futnak vala ők Izrael előtt a bethoroni lejtőn, az Úr nagy köveket (*'ebānīm*) hullata rájok az égből egész Azekáig, és meghalának." Valószínűleg járványra – talán feketehimlőre – utal a kép.

106. (Az egyezség szúrája)

1. A Quraysˇ egyezsége/egyezsége végett. 2. A nyári és a téli utazást (biztosító) egyezségére/egyezsége végett. 3. Azért, hogy tiszteljék a ház (i.e. a Kaᶜba) Urát, 4. Aki ellátta őket táplálékkal az éhség ellen és biztonságot adott nekik a félelemmel szemben.

Magyarázat

E szúra szorosan kapcsolódik az előbbihez. Ṭabarī (megh. 390/923/ Korán kommentárjában (*Tafsīr*) két hagyományt is említ, ami erre utal; Bayḍāwī (megh. 695, 692, vagy 710/1286, 1293, vagy 1310/1/ pedig kommentárjában elmondja, hogy Ubaiy Korán-verziójában össze is tartoztak, s az előző szúra végével mintegy célhatározói mondatot alkotott (*li-īlāf* helyett *li-ya'lafa* állt). E két szúra hajdani egységéhez valóban fontos adalék, hogy a hivatalos Korán-redakció előtti egyik legfontosabb verzióban, Ubaiy ibn Ka^{c}b kódexében a kettő összetartozott (ld. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, Leiden, E.J. Brill, 1937:179). E szúra – Allahnak a Quraysˇ törzs iránt gyakorolt különleges kegyeként – éppen azt a mozzanatot – az *īlāf*-ot – emeli ki a mekkai távolsági kereskedelem geneziséből és működéséből, ami valóban „a kereskedelmi kapu" kialakulásának conditio sine qua non-ja volt. Az *īlāf* – a Quraysˇ kitűnő szervezőkészségéről tanúskodva – eladdig ismeretlen, új típusú szerződés – egyféle gazdasági előnnyel kompenzált meg nem támadási egyezség – volt, amelyet a Quraysˇ kötött a kereskedelmi útvonal mellett nomadizáló beduin törzsekkel. A szerződés érzékeltetésére idézzünk egy jól értesült forrást. Miután Hāšim – Muḥammad nemzetségének héros eponymosa – megkapta a bizánci császár menlevelét (*kitāb amān*): „visszaindult Hāšim ezzel a menlevéllel, és valahányszor elhaladt egy beduin törzs mellett, a (törzsek) előkelőitől *īlāf*-ot vett – és az *īlāf* azt jelentette, hogy biztonságban vannak (a törzsek) területén szövetség nélkül, vagyis az (*īlāf*): úti biztonság, annak ellenében, hogy a Quraysˇ hoz nekik árukat, és biztosítják nekik (i.e. a törzsek előkelőinek) az áruk szállítását és kifizetik nekik tőkéjüket és nyereségüket (i.e. az áruikért)." (al-Qālī, *al-Amālī*, Beyrut, 1964. III: 199–200.) A kérdéshez ld. R. Simon, *Ḥums et īlāf ou commerce sans guerre (Sur la genèse et le caractère du commerce de la Mecque)*: Acta Orient. Hung. v. XXIII/1970/: 205–235, u.a., *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege:* 102–114. A szúrához a szakirodalomból ld. különösen: H. Birkeland, *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam*, Oslo, 1956: 102–130: ld. Birkeland értelmezésének – véleményem szerint is szükséges bírálatához R. Paret, i.m.: 523. Az első vers különböző értelmezési lehetőségeihez ld. T. Nöldeke – F. Schwally, *Geschichte des Qorans*, I. Teil, Leipzig 1909^{2}: 91, Anm. 3; Paret, i.m.: 522–3.

Simon Róbert fordította és kommentálta

SIMON RÓBERT:

IBN ḤALDŪN-hoz

Abū Zayd ᶜAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammed Ibn Ḫaldūn Tuniszban született 732/1332-ben és Kairóban halt meg 808/1406-ban. Ő a legjelentősebb muszlim történetfilozófus, akinek munkássága az utóbbi másfél évszázadban az orientalisztika berkeiből kilépve az egyetemes történeti, történelemfilozófiai, szociológiai, politikaelméleti, stb. kutatások integráns része lett. Nagyszabású elméletének egyes mozzanatai révén hasonlították őt Machiavelli-hez (az *ᶜaṣabīya* és a *virtù* vélt hasonlósága, ill. az államrezon valóságosan közös hangsúlyozása miatt); a ciklikus történeti mozgás miatt Vicohoz; a földrajzi környezet, a milieu hangsúlyozása miatt Montesquieuhöz; utánzáselmélete miatt Tarde-hez; fejlődéskoncepciója miatt Darwin-hoz; a munkaértékelmélet csírája miatt Marxhoz stb. Ezek a felszínes analógiák persze inkább megnehezítik, semmit megkönnyítik ennek az eredeti, a muszlim Keleten belül is alapvetően Észak-Afrika középkori viszonyait elméletileg feldolgozó munkásságnak a megértését. A. Zghal, tuniszi kutatónak – e számban közölt – mélyen szántó tanulmánya bizonyítja, hogy ugyanazt hányféleképpen lehet olvasni. Ibn Ḫaldūn (történelemfilozófiai) Bevezetését, az *al-Muqaddima*-t, remélhetőleg a közeljövőben, a Filozófiai Írók Tárában fogom kellőképpen bemutatni (ott fog megjelenni a mű kb. kétharmada, tudományos kommentárral és alapos utószóval). Az itt bemutatott „ízelítő" mintegy az Ibn Ḫaldūn-i gondolatrendszer vezérgondolatait próbálja bemutatni. E munkásság elméleti értékelésére itt természetesen még vázlatszerűen sem vállalkozhatunk – ezúttal csak a kiadásokat mutathatjuk be, s az érdeklődő olvasó számára közöljük a legfontosabb bibliográfiai eligazítást.

a) Ibn Ḫaldūn „felfedezése", kiadásai

Ibn Ḫaldūnt, a nagy 14. századi (1332–1406) északafrikai politikai gondolkodót – a legnagyobb muszlim történelemfilozófust – a 19. századi Európa, pontosabban az Algériát kolonizáló Franciaország „fedezi fel" igazán, s próbálja kiaknázni a maga céljaira. Ibn Ḫaldūn igazi nagysága, a muszlim *birodalmi államiság* „természetrajza" az arab Keleten a politikai széthullás, majd – az oszmán-török hódítás után – a politikai önállóság megszűné-

se után, érthető módon, rejtve maradt. A magas Portánál már inkább érdeklődtek iránta (1730-ban Pirizade Effendi az első öt fejezetet lefordította, ám a szöveg csak 1275/1859-ben jelent meg Kairóban). Jeleznünk kell, hogy 1830, Algéria meghódítása, nem annyira egy folyamat kezdetét, mint inkább egy, 17. századtól elkezdődő folyamat lezárását, új szinten folytatását jelentette. Tudjuk, hogy a francia kereskedők a 17. századtól alapítanak királyi támogatással Észak-Afrikában fattoriákat, s a Francia Királyi Társaság – az olasz és a spanyol kereskedők mellett – óriási volúmenű kereskedelmet alakít ki e területtel, amely elsősorban Marseilles, Bordeaux és Nantes kereskedőinek a zsebét hízlalta. 1791-ben a francia forradalom fölszámolja a Társaságot, ám csak azért, hogy még tágabbra tárja a kaput a polgárai számára e területek felé, s már ekkor megszületik Maġrib meghódításának terve (1808-ban Boutin hadmérnök kidolgozza Napoleonnak Algéria meghódításának tervét – ennek megfelelően járnak el majd 1830-ban). Amíg a merkantilista expanzió során a tájékozódás céljára elegendők voltak a statisztikai kimutatások, a háborús és a földrajzi leírások, a gyarmatosítás első nagy katonai-politikai-gazdasági baklövései nyomban jelezték, hogy ezeknél többre van szükség. Szükségessé vált a meghódított „Barbarie" viszonyainak alaposabb ismerete. Lényegében ekkor lépett nászra a francia gyarmati politika és a francia orientalisztika nagy része. Szükségessé vált az alapvető források kiadása és lefordítása. Természetesen az elsők között merült fel Ibn Ḫaldūn monumentális történeti művének, a *Kitāb al-ᶜibar*-nak a munkába vétele. 1840-ben a hadügyminisztérium jelölte ki Mac Guckin de Slane-t, a nagy Silvestre de Sacy (1758–1838) tanítványát, hogy fordítsa le e munka Észak-Afrikára vonatkozó részét. Hamarosan kinevezték főtolmácsnak az algériai főparancsnok stábja mellé. 1847–52 között adta ki a *Kitāb al-ᶜibar*-nak ezt a részét (*Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par... Ibn Khaldūn*, Alger, 2 kötet), majd 1852–6 között közölte annak fordítását is (Alger, 4 kötet). Nem sokkal ezután pedig 1858-ban megjelent e történeti mű – külön írt, s már Ibn Ḫaldūn-tól is külön munkának tekintett – Bevezetése, az *al-Muqaddima* Étienne Marc Quatremère (1782–1852) kiadásában a Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale XVI, XVII, XVIII. köteteként (*Prolegomènes d'Ibn-Khaldoun*, Firmin Didot). E négy kéziratra támaszkodó kiadás legfőbb érdeme az, hogy Quatremère alapvető kézirata a *Muqaddima* szövegének Ibn Ḫaldūn által „autorizált" végső – kairói-szövegére megy vissza, amely a híres mamlūk szultán al-Malik az-Ẓāhir al-Barqūq (1382–1399) könyvtára számára készült, s amelyet maga a szerző dedikált. Ezt a kiadást jelölöm a for-

dításomban *Q* jellel. (Megjegyezzük, hogy a *Muqaddimát* ugyancsak de Slane fordította franciára: Prolegomène historiques d'Ibn Khaldoun, Paris, 1862–8, 3 kötet).

Már nyomdában volt Quatremère kiadása, amikor megjelent a.H. 1274. ṣafar hónapban (1857. szeptember-októberben) Kairóban a Būlāq-i nyomdában Naṣr al-Hūrīnī egyiptomi tudós kiadása két kézirat alapján. Ő nem közölt variánsokat, s az olvasás megkönnyítése végett néha önkényesen emendált. A kiadás értékét az adja, hogy az alapul szolgáló (ún. *fārisī*: a ḥafṣida Abū'l-Fāris ᶜAbd al-ᶜAzīz szultán neve után) kézirat a *Muqaddima* egyik korai változata, amit Ibn Ḫaldūn maga dedikált a ḥafṣida szultánnak.

E két kiadás előnyeit próbálja egyesíteni az egyiptomi tudós, ᶜAlī ᶜAbd Al-Wāḥid Wāfī kritikainak tekinthető kiadása (al-Qāhira, 1957–1962). Szövege lényegében – új kéziratok figyelembevételével – al-Hūrīnī kiadásának javított változata, a *Q* kiadásban levő mintegy 75 oldal többlet átvételével. Kiadását fordításomban *W* jellel jelöltem. A források előtt álló római és arab szám az *al-Muqaddima*-n belüli fejezetre (*bāb*) s ezen belül az alfejezetre, vagy szakaszra (*faṣl*) utal.

b) Az Ibn Ḫaldūn kutatás bibliográfiájához:

Gabrieli, G.: *Saggio di bibliografia e concordanza della Storia d'Ibn Ḫaldūn: RSO* 10/1924/: 169–211.

Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar-Berlin, 1898–1902, II: 242–5; *Supplementbände* (Leyden, 1937–1942), II: 342–4.

Pérès, H.: *Essai de bibliographie sur la vie et l'ouvre d'Ibn Ḫaldūn:* Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida, Roma, 1956, II: 324–329.

Fischel, W.J.: Selected Bibliography, in: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, translated by F. Rosenthal, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, III: 485–512.

Fischel, W.J.: *Ibn Khaldūniana: a bibliography of writing on and pertaining to Ibn Khaldūn* in: Fischel, W.J.: *Ibn Khaldūn in Egypt. His public functions and his historical research* (1382–1406), Berkeley and Los Angeles, Univ. of Calif. Press, 1967: 171–212.

Az utóbbi bibliográfia óta megjelent néhány jelentős mű:

Labica, G.: *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, thèse de doctorat de troisième cycle, Alger, SNED, 1968.

Megherbi, A.: *La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun*, Alger, SNED, 1977².

Nassar, N.: *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, PUF, 1967.

Rabīᶜ, M.M.: *The political theory of Ibn Khaldūn*, Leyden, 1967.

Talbi, M.: *Ibn Ḫaldūn et l'histoire*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Edition, 1973.

IBN ḤALDŪN:

Részletek

A steppelakók ősibbek a városlakóknál és korábbiak azoknál.
A steppei élet a civilizáció és a városok alapja, s erőforrása

Említettük, hogy a steppelakók életmódjukban a nélkülözhetetlenül szükségesre szorítkoznak és nem képesek ennél többre, míg a városlakók életmódjukban és szokásaikban a luxus és a fényűzés (által kialakított) szükségletekkel törődnek. Nem kétséges, hogy a nélkülözhetetlenül szükséges megelőzi és korábbi annál ami a kényelmet és a fényűzést szolgálja, mivel az előbbi a gyökér, s az utóbbi a belőle sarjadó ág. A steppelakók (ezért) a városok és a városlakók kiindulópontja és korábbiak azoknál, mivel az ember elsődlegesen megoldandó feladata a nélkülözhetetlenül szükséges (előteremtése), s csupán akkor kerül sor a kényelemre és a fényűzésre, ha az előbbit biztosította magának. Eképpen a steppei élet keménysége megelőzi a városi élet elpuhultságát. Emiatt láthatjuk azt, hogy a városiasodás a steppelakó célja, amely felé törekszik, igyekezete révén megteremti azt. Mihelyt olyan javak birtokába jutott, amelyek lehetővé teszik számára a fényűzés feltételeit és szokásait, áttér a könnyű életmódra, és hagyja magát a város(i lét) kötőféke (által vezetni). Ez a helyzet minden steppei törzzsel. A városi emberben ellenben nincsen semmi hajlandóság a steppei életmód iránt, kivéve, ha a szükség készteti erre, vagy ha lemarad városa lakóinak az életformájától.

Hogy a steppelakóknál keresendő a városi népesség eredete, s az utóbbiaknál régebbi múltjuk van, azt az is tanúsítja, hogyha bármelyik nagyváros lakosságát megvizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy lakóinak túlnyomó része a város környékének, vagy a hozzá tartozó falvak népességéből kerül ki; mikor jobban ment nekik, letelepedtek a városban, s rákaptak a városi népesség között dívó kényelemre és fényűzésre. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a városi életmód a steppeiből nő ki, az utóbbi annak alapja. Így értendő ez!

Minden steppei és városi népesség különbözik életmódjuk jellegében. Egyes nemzetségek (*ḥaiy*) nagyobbak másoknál, egyes törzsek nagyobbak más törzseknél, (úgy) egyes városok tágasabbak másoknál, bizonyos városok népesebbek (*aktar ᶜumrān^{an}*) más városoknál.

Világos lett, hogy a steppelakók létezése megelőzi a kis- és nagyvárosok létezését, s azok alapjául szolgálnak, továbbá az, hogy a kis- és nagyvá-

rosok létezése a fényűzés és a kényelem szokásaiból ered, amelyek későbbiek a megélhetés szűkösségének a szokásainál.

(II 3): Q I,223–5; W 413–4)

A legyőzött kész örökké utánozni a győztest (mindenben), ami megkülönbözteti őt (fī šiʿāri-hī): a külső megjelenésében, a vallásában, s minden egyéb állapotában és szokásában

Ennek az az oka, hogy (a legyőzött) mindig hisz annak a tökéletességében, aki legyőzte őt, s akinek engedelmességgel tartozik. Akár azért tartja őt tökéletesnek, mert mélyen beléivódott a tisztelete, akár azon téves vélekedésért, hogy engedelmessége nem vereségének természetes velejárója, hanem olyasvalami, ami kijár a győztes tökéletességének. Ha tévedése eluralkodik rajta, akkor meggyőződéssé válik, s a győztes minden megnyilvánulását átveszi és megpróbál hasonulni hozzá. Ez az utánzás.

Vagy úgy véli a lélek – Allah tudja –, hogy a győztes nem csoportszolidaritása, s nem is erőssége révén szerezte meg fölötte az uralmat, hanem az általa vallott szokások és vélemények miatt. Ez ugyanolyan hibás vélekedés az uralom megszerzéséről, s ez is a korábbi következményekkel jár. Emiatt figyelhető meg, hogy a legyőzött állandóan hasonlítani akar a győzteshez a ruházkodásban, az utazás módjában, s a fegyverzet használatában és különböző fajtáiban, de mindenféle egyéb állapotában is.

Ez figyelhető meg abban is, ahogy a gyerekek az apjukhoz viszonyulnak. Látható, mennyire igyekeznek mindig hasonlítani hozzájuk. Ezt azért teszik, mert úgy vélik, hogy bennük testesül meg a tökéletesség. Vegyük szemügyre továbbá bármelyik vidék népességét: mennyire uralja őket általában az őrségnek és a központi uralom katonaságának a viselete (pusztán) azért, mert ők vannak fölöttük.

Ez odáig terjedhet, hogy ha egy nép fölött az egyik szomszédja szerzi meg a hatalmat, akkor a hasonulás és az utánzás nagymértékben elterjed közöttük is. Így van mainapság Andalusziában a galiciaiakhoz (*al-ǧalāliqa:* < Galicia, vagyis *pars pro toto* gyanánt: Andaluszia keresztény népessége – ford.) való viszonyulás terén. Az (andalusziai arabok) szemmel láthatóan hasonulni akarnak hozzájuk a ruházkodásukban, megkülönböztető jegyeikben, s számos szokásukban és állapotukban. Odáig mennek ebben, hogy képeket festenek épületeik és házaik falára is. Aki a tudomány szemével szem-

léli ezt, az azt a következtetést vonja le, hogy mindezek az uralom jegyei. Allahé a parancsolás (Korán, 13:31, 30:4, 83:19 – ford.).

Ennek alapján gondolkodjunk el e mondás értelmén: „A köznép királya vallását követi." Ez ugyanis (szorosan) idetartozik, mivelhogy a király uralkodik azokon (mindenben), akik alatta vannak. Az alattvalók pedig éppúgy utánozzák őt tökéletességének tudatában, mint a fiúk az apjukat, s a tanulók a tanítóikat.

(II 22): Q I,266–8; W 450–1)

A beduin (arabok) csak a sík vidéket tudják uralni

Ez amiatt van, mert vad természetüknél fogva rabló és garázdálkodó népség. Elrabolnak mindent, amire csak rá tudják tenni a kezüket, közben kerülik a harcot és a veszedelmet, és sietve visszavonulnak legelőikre a sivatagra. Nem kezdenek támadást és nem harcolnak, csak akkor ha magukat kell megvédeniök. Minden erődítményt, vagy nehezen megközelíthető helyet otthagynak a könnyebb kedvéért, s nem támadják meg. Azok a törzsek, amelyeket nehezen megközelíthető hegyek védenek, biztonságban vannak pusztításuktól és garázdálkodásuktól. Ők ugyanis nem másznak meg miattuk dombokat, nem vállalnak nehézségeket, s nem teszik ki magukat veszedelmeknek. A sík vidékek azonban ha rátehetik a kezüket, nem védi katonaság, vagy gyenge a dinasztia, akkor az biztos zsákmány és szabad préda a számukra. Gyakorta intéznek rablóportyát és vonulnak (e vidékek) ellen, mivel ez könnyű a számukra. Végül e vidékek lakói meghódolnak nekik, s aztán állandóan gazdát cserélnek a hatalom és a politikai vezetés ár-apályainak megfelelően, mígnem civilizációjuk elpusztul.

(II 24: Q I,269–270; W 453)

A (beduin) arabok csak a prófétaság, a szentkultusz, vagy egyáltalában valami jelentős vallásos jelenség vallási színezetével jutnak királyi hatalomhoz

Ennek az az oka, hogy vad nép lévén, ők hajlamosak legkevésbé arra, hogy egymásnak engedelmeskedjenek, mivel durvák, rátartiak, nagyravágyók és vetélkednek a vezetésben. Egyéni vágyaik ritkán esnek egybe. Ha azonban

a prófétaság, vagy a szentkultusz révén vallás(uk) van, akkor az lesz közöttük a határtszabó hatalom. A gőg és versengés tulajdonságai eltűnnek, és könnyen engedelmeskednek és egyesülnek (társadalmi szervezetben). Ez pedig amiatt van, mert összeköti őket a vallás, amely durvaságukat és rátartiságukat megszűnteti, s irigységeiknek és vetélkedéseiknek határt szab. Ha támad közöttük egy próféta, aki buzdítja őket arra, hogy teljesítsék be Allah parancsát, megtisztítja őket a gyalázatos tulajdonságoktól, és ráveszi őket a dicsérendők követésére, és összegyűjti erejüket az igaz ügy kivívására, akkor (szilárd társadalmi szervezetben) egyesülnek, s megszerzik az uralmat és a királyi hatalmat. A beudinok ugyanis mindennek ellenére a legkészségesebbek az igaz ügy és a helyes út követésére, mivel természetüket nem csúfítják el torz szokások és mentesek a gyalázatos jellemvonásoktól – ha nem tekintjük vad jellegüket. Ez (azonban) könnyen kezelhető és kész a jó befogadására, mivel megmaradt a kezdetleges velükszületett hajlamnál (*al-fiṭra al-ūlā*), és ment még a rút és a rossz szokásoktól, amelyek kitörölhetetlen nyomokat hagynak a lélekben. „Minden gyermek természetes hajlammal születik" – ahogy ezt a korábban idézett *ḥadīṯ* megállapítja.

(II 26: Q I,273–4; W 456)

A királyi és az általános dinasztikus hatalmat csak a törzs/csoport és a csoportszolidaritás révén lehet megszerezni

Ennek, mint az első fejezetben megállapítottuk, az az oka, hogy a támadó és a védekezési készség a csoportszolidaritás révén van, lévén, hogy ebben lelhető fel az együttérzés, a harcra való készség, s az, hogy bárki vállalja a halált a másikért.

Aztán meg a királyi hatalom az nemes és kellemes tisztség, amely minden világi jót, testi gyönyörűséget és lelki élvezetet egyesít magában és (emiatt) általában vetélkedés forrása. Ritkán esik meg, hogy bárki átengedné (önként) a társának – ehhez az kell, hogy legyőzzék őt, viszály támad tehát, amely háborúhoz vezet, összecsapáshoz, s az uralmat harccal döntik el. Mindebből semmi nem megy csoportszolidaritás nélkül – mint ezt már korábban említettük.

Ez azonban már egyáltalában nem érthető a hatalomért vetélkedő tömeg számára, mivel elfelejtették azt az időt, amikor a dinasztiát kezdetben megalapították. Hosszú idő óta városi civilizációban nevelkednek, és számos

nemzedékük váltotta fel ott már egymást. Nem tudják, hogy mit cselekedett Allah, amikor a dinasztia kezdetét vette. Ők a dinasztia tagjait már úgy ismerik, hogy királyi hatalmuk aurája elválaszthatatlan tőlük, mindenki engedelmeskedik nekik, és hatalmuk egyengetése során nincs szükségük a csoportszolidaritásra. Az (emberek) nem tudják, hogyan volt kezdetben és a (dinasztia) alapítójának milyen nehézségekkel kellett szembenéznie. Különösen Andaluszia lakói feledkeztek meg a csoportszolidarátsról és hatásáról, mivel már hosszú idő telt el, s általában nincsen szükségük rá, lévén, hogy országuk megszűnt létezni, s a (törzsi) csoportok eltűntek belőle.

(III 1: Q I,278–9; W 461–2)

Minden dinasztiának meghatározott mennyiségű tartománya és területe van, amelyet nem léphet túl

Ennek az az oka, hogy azt a csoportot amelyhez a dinasztia tartozik, és azokat az embereket, akik mellette álltak és segítették a létrejöttében, azokat mindenképpen szét kell osztani a tartományokba és a határterületekre, amelyeket megszereztek, s uralmat nyertek fölöttük, mert ők védelmezik meg ezeket az ellenségtől s ők foganatosítják a dinasztia törvényeit, amelyek az adóbehajtásra, a korlátozos(ok)ra és egyebekre vonatkoznak. Ha pedig a csoportokat mind szétosztották a határvidékeken és a provinciákban, akkor szükségszerűen elfogynak. Ekkor érték el a provinciák végső kiterjedésüket, amely a dinasztia számára a határvidéket, területének a határt, s a királyi uralom központjának a szegélyét jelenti. Ha a dinasztia ezután még területgyarapító vállalkozásokba fog, akkor katonai védelem nélkül marad és helyzetét (bármikor) kihasználhatja az ellenség, vagy a szomszédja. Ennek káros következménye visszaüt a dinasztiára, mivel felháborodnak ellene, s kezdenek kevésbé tartani tőle. Ha pedig a (dinasztia) csoportja igen népes és maradnak még akkor is, ha jutott belőlük a határvidékekre és a tartományokba, akkor a dinasztiának még van ereje ahhoz, hogy a határán túl terjeszkedjen, míg csak a (határ)övezete el nem éri a végső kiterjedését.

Ennek az a természetes oka, hogy a csoportszolidaritás ereje a természetadta erők közé tartozik. Bármilyen cselekvés fakad egy erőből, abban (mindig) az erő (valóságos) jellege mutatkozik meg. A dinasztia a központjában erősebb, mint a határterületeken. Ha elérte a lehető legvégső határát, akkor nincs ereje és hatalma semmihez, ami azon túl van. Olyan ez, mint a

központjukból kiáradó fénysugarak, vagy ha valaki megérinti a vizet, akkor a felszínén egyre szélesedő körök. Ha (a dinasztia) kivénhed és elgyengül, akkor határai kezdenek összezsugorodni. Csupán a központja marad meg neki, míg nem Allah megengedi uralmának teljes pusztulását. Ekkor a központ is elpusztul. Ha pedig a dinasztiát a központjában fosztják meg hatalmától, akkor már mit sem használ az, hogy megmaradtak a határvidékek, mivel azok nyomban semmivé válnak. A központ olyan mint a szív, belőle árad a (vitális) lélek. Ha a szívet (a központot) legyőzték és erőt vettek rajta, akkor a szélek veresége elkerülhetetlen.

Megfigyelhetjük ezt a perzsák dinasztiája esetében, amelynek a központja al-Madā'in (Seleucia-Ctesiphon) volt. Amikor a muszlimok bevették összeomlott mindenestől a perzsa uralom, s mit sem használt (uralkodójuknak) Yazdagird-nak az, hogy még a kezében voltak a határmenti tartományok.

Ennek az ellenkezője történt a bizánciak dinasztiájával Szíriában. Az ő központjuk Konstantinápoly, s amikor a muszlimok győzelmet arattak fölöttük Szíriában, visszavonultak központjukba, Konstantinápolyba, s nem ártott nekik az, hogy Szíriától megfosztották őket. Uralmuk mindaddig összefonódott vele, amíg Allah nem engedte meg annak megszűnését.

Figyeljük meg az arabok esetét is az iszlám kezdetén! (Törzsi) csoportjaik népesek lévén, igen rövid idő alatt meghódították a velük szomszédos Szíriát, ᶜIrāq-ot és Egyiptomot. Aztán túlléptek ezen, (meghódítván) Nyugat-Indiát (*Sind*), Abesszíniát, Ifrīqīya-t, Maġrib-ot, majd Andalusziát. Miután szétszóródtak a tartományokban és a határterületeken, s mint katonák letelepedtek ott, a szétosztás során számuk teljességgel megfogyatkozott. Később már képtelenek voltak (további) hódításokra, s az iszlám uralma eljutott végső határáig, amelyet immár nem léphettek túl. A dinasztiának (e határoktól) kellett mindinkább visszavonulnia, amíg Allah nem engedte meg pusztulását.

Ez volt a dinasztiák helyzete később is. Mindegyik dinasztia (kiterjedése) azzal arányos, hogy sokan, vagy kevesen támogatják. Amikor ezek száma a szétosztás során kimerül, megszűnnek a további hódítások.

(III 7: Q I,291–3; W 472–4)

A dinasztiának ugyanolyan természetadta életkora van, mint az egyéneknek

Ismeretes, hogy az egyének életkora az orvosok és az asztronomusok szerint 120 év. Ezt az utóbbiak a nagyholdévnek nevezik. Ez az életkor minden nemzedéken belül különbözik a (csillagokkal való) kapcsolatoknak megfelelően. Van úgy, hogy több ennél, van úgy, hogy kevesebb. Bizonyos kapcsolatok (hatása alatt álló) emberek életkora éppen száz esztendő, másoké ötven, nyolcvan, vagy hetven, a szerint, hogy a kapcsolatok a megfigyelők számára mit mutatnak. A muszlim közösség életkora hatvan és hetven év között mozog, mint erről szó van a hadīṯ-ban. A természetes életkort, a százhúsz évet csak az égbolt furcsa helyzetei és ritka alakzatai idején lehet túllépni, mint ez Noé, továbbá az ᶜĀd és a Ṯamūd néhány tagja esetében megtörtént.

Noha (a csillagokkal való) kapcsolat szerint a dinasztiák életkora is különbözhet, mégis az esetek nagyrészében nem lépik túl a három nemzedék életkorát. Egy nemzedék egy átlagos életkorú ember ideje. Ez pedig negyven esztendő, amelynek során a növekedés és az érés eljut a tetőpontjához. Allah szavai szerint: „Amíg elérte ereje teljét és betölti a negyven esztendőt..." (Korán, 46:15 – ford.). Emiatt mondtuk azt, hogy egy ember élete az egy nemzedéknyi idő. Ezt megerősíti az, amit a sivatagban való bolyongásról mondtunk, amely Izrael népét sújtotta: ebben az esetben a negyven esztendő azt a célt szolgálta, hogy elpusztuljon az (akkor) élők nemzedéke, s felnőjjön egy új, amely nem szokta meg a megaláztatást, s tudomása sem volt róla. Ez arra utal, hogy negyven esztendőt, vagyis egy ember életkorát kell számításba vennünk egy nemzedék idejénél.

Azt, hogy a dinasztiák általában csupán három nemzedéket élnek meg (a következő megfontolásból) mondottuk:

Az első nemzedék még őrzi a nomád életforma jellegét, a vadságot, a nélkülözést, a bátorságot, a ragadozó természetet, s a dicsőség megosztását. Emiatt a csoportszolidaritás ereje még csorbítatlan közöttük, harckészségük töretlen, rettegnek tőlük, s a többiek alávetik magukat uralmuknak.

A második nemzedék a királyi hatalom és a fényűző életmód révén áttért a nomád életformáról a városi civilizációra, a nélkülözésről a fényűző és kényelmes életre, a dicsőség megosztásáról annak egyvalaki által történő kisajátítására, míg a többiek már lusták ahhoz, hogy törekedjenek utána; és (felcserélte) a gőgösség teljét a hitvány megaláztatással. A csoportszolidaritás ereje már valamelyest megtörik és hozzászoknak az alázatossághoz és az engedelmességhez. Ám sokminden megmaradt még nekik a (régi jellegből),

mivel még érintkeztek az első nemzedékkel, közvetlen kapcsolatban voltak velük, megfigyelhették büszkeségüket, s azt, hogy törekszenek a dicsőségre, s készek a védelemre és (a támadás) elhárítására. Mindezt nem adhatják teljességgel fel, ha veszendőbe ment is sokminden belőle. Az a remény élteti őket, hogy visszatérnek még az első nemzedék állapotai, vagy úgy vélekednek, hogy azok (valósággal) léteznek is közöttük.

A harmadik nemzedék már elfelejtette a nomád életforma és a kemény élet idejét, mintha az nem is lett volna. Elveszítik az erő és a csoportszolidaritás édességének (az ízét), mivel kemény kézzel uralkodnak fölöttük. A gyönyörökben való tobzódás miatt a fényűzés közöttük ölt végletes formákat. Létük elképzelhetetlen a dinasztia nélkül, olyanok lesznek, mint a nők és a gyermekek, akiket (másnak) kell megvédelmeznie. A csoportszolidaritás teljességgel elvész, s elfelejtik azt, hogyan kell megvédelmezniök magukat, hogyan hárítsák el (a támadást), vagy álljanak elő követeléseikkel. (Megkülönböztető) jelvényeikkel, megjelenésükkel, azzal, hogy lóháton közlekednek és tetszetős (hadi) ügyességükkel megtévesztik az embereket és mást mutatnak, mint a valóság. Mert rendszerint lóháton (is) gyávábbak az asszonyoknál, s ha valaki ellenük vonul, akkor nincs erejük ahhoz, hogy elűzzék őket. Az uralkodónak ilyenkor másokra kell támaszkodnia, olyanokra, akik tudnak harcolni. Növeli a kliensek és a kísérők számát, akik valamennyire segítenek a dinasztián. (Mindez addig megy), amíg Allah nem ad engedélyt a pusztulására, s eltűnik mindazzal együtt, amit magával hozott.

Amint látható, ez az a három nemzedék, amelynek során a dinasztia megöregszik és elhasználódik (W: lemarad). Emiatt vész el a negyedik nemzedékben (a leszármazásból fakadó) tekintély. Erről szó esett azzal kapcsolatban, hogy a dicsőség négy egymást követő nemzedékben található csak meg. Emellett természetes, elégséges és nyilvánvaló érvet hoztunk fel, ami a korábbi bevezetések során mondott előzetes megjegyzésekre támaszkodik. Ha ezt bárki figyelembe veszi, s igazságszerető ember, akkor nem fogja semmibe venni az igazat.

Mint említettük, e három nemzedék élettartama százhúsz év. A dinasztiáknak többnyire nem is lehet több idejük, legfeljebb valamivel több vagy kevesebb – kivéve, ha nem merül föl útján valami akadály, s nem veszejti el őt valaki, aki igényt tart (a hatalomra). Ha az elaggottság erőt vett rajta, s nem támad ilyesvalaki, (akkor nem történik még baj), de ha akad valaki, akkor a dinasztia nem talál már olyat, aki visszaverné őt. „Ha eljött az idejük, akkor sem késleltetni, sem siettetni nem lehet azt, egy órával sem" (Korán, 16:61 – ford.).

A dinasztia életkora eképpen egyezik meg egy ember életével: a növekedéstől a megállásig, majd a visszafejlődésig. Emiatt mondogatják az emberek, mint ismeretes, hogy a dinasztiák életkora százhúsz év. Ez az előbbiek értelme.

Figyelmezzünk hát erre és olyan szabályként alkalmazzuk, amellyel pontosíthatjuk a leszármazási sorban az ősök/nemzedékek számát, ha valaki tudja az eltelt évek számát a kezdetektől, de kétsége támad az előbbit illetően. Minden száz évben három őst lehet számolni. Ha ezen viszonyítási alapon az (évek száma) kimeríti az ősök számát, akkor (az eredmény) helyes. Ha egy nemzedék(nyi idő) hiányzik, akkor a számuk hibás és a leszármazási sorban eggyel többnek kell lennie. Ha ugyanennyivel több időről van szó, akkor egy ős kieshetett. Ugyanígy az ősök számából ki lehet számítani az évekét (ha az előbbi ismeretes. Ha figyelembe vesszük ezt, úgy találjuk, hogy többnyire helyes) (a zárójeles rész csak W 488-ban szerepel – ford.).

(III 12: Q I,305–9; W 485–8)

A dinasztiák fázisai, hogyan változik meg a nomád jelleg a különböző fázisokban

Tudni kell, hogy a dinasztia különböző fázisokon megy keresztül, és állapota meg-megújul. A dinasztia tagjainak minden fázisban olyan a jellegük, amelyet e fázis állapotai megkívánnak és minden másiktól különbözik. A jelleg ugyanis annak a konkrét formát öltött állapotnak a természetszerű következménye, amelyben létezik.

A dinasztia állapotai és fázisai rendszerint nem haladják meg az öt fázist.

Az első fázis a vágy-szülte győzelem, az ellenálló és a védekező legyőzése, s a királyi uralom megszerzése és elragadása a korábbi dinasztia kezéből. A dinasztia képviselője e fázisban a dicsőség megszerzése, az adó behajtása, s a javak megvédése és megőrzése terén egyaránt népe példaképe. Még nem sajátít ki a maga számára előlük semmit, mivel így követeli meg ezt a még meglévő csoportszolidaritás, amelynek révén megragadhatták a hatalmat.

A második fázis az, amikor egyeduralkodó lesz (valaki), kisajátítja a maga számára a királyi uralmat, s megakadályozza a többieket abban, hogy az uralom megosztására, vagy elosztására gondoljanak. E fázisban a dinasztia uralkodója arra törekszik, hogy hozzá hű emberekkel vegye körül magát,

s kliensekre és kíséretre tegyen szert. Mindebben azért buzgólkodik, hogy megtépázza a saját csoportszolidaritását valló nemzetségtársai önbizalmát, akik ugyanabban a leszármazásban osztozkodnak, s akik ugyanúgy részt vettek a királyi uralom megszerzésében, mint ő. Távoltartja őket a hatalomtól, s nem engedi őket annak forrásaihoz, s valahányszor közel kerülnek azokhoz, visszaűzi őket a helyükre. Végülis a hatalom az ő családjában állapodik meg, s egyedül családtagjainak juttatja az általa kiépített dicsőséget. Annak érdekében, hogy népét magától távol és alávetettségben tartsa, legalább annyit, ha nem többet kell fáradoznia, mint elődjeinek, amikor az uralmat megszerezték. Mikor ugyanis elődjei távoltartották az idegeneket, ebben csoportszolidaritásukat osztó népük támogatta őket kivétel nélkül. Ez (az uralkodó) azonban saját rokonait tartja távol, s ebben csupán egy maroknyi idegen támogatja. Nem könnyű vállalkozásba fogott.

A harmadik fázis a pihenés és a kényelem időszaka, amikor (az uralkodó) betakarítja a királyi uralom gyümölcseit, amelyek iránt nagy hajlandóság van az emberi természetben. Ilyenek: a vagyongyűjtés, a halhatatlanságot (biztosító) emlékek (emelése) és a hírnév. Minden energiája kimerül abban, hogy behajtsa az adót, a bevételt és a kiadást egyensúlyban tartsa, a kiadásokat számontartsa, takarékosan gazdálkodjon velük, fényűző építményeket, hatalmas házakat, tágas városokat és messziről látható emlékműveket emeljen, megjutalmazza a különböző népek előkelőinek a küldöttségeit, s a törzsek főnökeit, és adományokat osszon szét az övéi között. További követői és kísérete helyzetét vagyonnal és ranggal erősíti, katonai szemlét tart, a zsolddal nem takarékoskodik, s katonai juttatásait minden hónapban hiánytalanul kifizeti. Ennek van is látszatja a parádé napján ruházatukban, fegyverzetükben és jelvényeikben. Büszkélkedhet velük a békés dinasztiák előtt, az ellenséges dinasztiákat pedig megfélemlítheti. E fázis az utolsó, amikor a dinasztia uralkodóinak korlátlan hatalmuk van, ezekben a fázisokban ugyanis a saját megítélésük szerint járhatnak el, építhetik a maguk hatalmát, s kijelölhetik az utat az utódok számára.

A negyedik fázis az elégedettség és a béke időszaka. Ekkor az uralkodó elégedett azzal, amit elődei felépítettek. Békében él a többi hasonló uralkodóval. Betartja elődei hagyományait, pontosan a nyomdokaikban halad, s az általuk kitaposott utat tartja a követésre legméltóbb útnak. Úgy véli, hogy ha hagyományuktól eltérne, az uralma végét jelentené, mivel ők jobban tudták, hogy minek a révén építették fel a dicsőség (épületét).

Az ötödik fázis a pazarlás és a tékozlás időszaka. Ekkor az uralkodó a nyakára hág mindannak, amit elődei összegyűjtöttek. Elmerül a gyönyörök-

ben és az élvezetekben, s bőkezű a kíséretéhez és összejövetelei alkalmával. Hitvány és kétes eredetű társakkal veszi körül magát, akiket fontos ügyekkel bíz meg, holott önállóan nem képesek megbirkózni azokkal, nem tudván, hogy mit kell (komolyan) elintézni és mit nem. Családja jelentős kliensei és elődjei kíséretének a romlására tör, amíg azok meg nem gyűlölik őt és felhagynak a támogatásával. Elvesztegeti a katonaságát is amiatt, hogy juttatásaikat a saját élvezeteire fordítja és már nem érintkezik közvetlenül velük, s nem ellenőrzi őket. Így aztán rombadönti mindazt, amit elődei megalapoztak, s elpusztítja azt, amit felépítettek. Ebben a fázisban jut el a dinasztia az elaggottság állapotába, hatalmasodik el rajta az a krónikus betegség, amelyből aligha fog felépülni, s amelyből nincsen gyógyulás. Végül elpusztul, amint azt kifejtjük azokkal az állapotokkal kapcsolatban, amelyeket tárgyalni fgounk.

(III 15; Q I,314–7/ W 393–6)

Az adózás. A sok, vagy a kevés adózás oka

Tudnunk kell, hogy az adózás összege a dinasztia kezdetén a kevés adókivetés (*wazā'i*^{c}) ellenére egészében sok, a végén pedig a sok adókivetés ellenére egészében kevés. Ennek az az oka, hogy amikor a dinasztia a vallás hagyományait (*sunan*) követi, akkor csupán a vallásjogilag előírt kötelezettségeket követeli meg, tehát a (muszlimok) „alamizsnáját" (*ṣadaqa*), a földadót (*ḫarāǧ*) és a (nem-muszlimok) fejadóját (*ǧizya*). Ez kevés adókivetést jelent, mivel a vagyonra kivetett alamizsnaadó összege közismerten kevés. Ugyanez a helyzet a gabonára és a lábasjószágra kirótt alamizsnaadóval (*zakāt*), a fejadóval, a földadóval és a vallástörvény által előírt összes kötelezettséggel. Ezeknek megvan a maguk határa, amit nem lehet túllépni.

Ha (a dinasztia) a hatalommal való alávetés (taġallub) és a csoportszolidaritás hagyományait követi, akkor kezdetben, mint erről szó esett, a nomád életforma jellemzi. Ez pedig megköveteli a türelmességet, a nemeslelkűséget, a mások iránti készséget, s az emberek javainak a megkímélését, s azt, hogy ritka esetektől eltekintve nincs bennük hajlandóság a javak megszerzésére. Emiatt csekély az egyes (emberre kirótt) kötelezettség és adókivetés, amely együttesen alkotja az (adó) jövedelmet. Ha pedig az alattvalókra kirótt adókivetések és kötelezettségek alacsonyak, akkor kedvet kapnak a munkára és serényen fognak tevékenykedni. A kevés adó miatt ugyanis a civilizációt gyarapító tevékenységek/népesség (i^{c}timār) megsokasodnak, s az

elégedettség bőségesen meghozza a hasznát. Ha pedig a civilizáció gyarapító tevékenységek/népesség megsokasodnak, akkor az (egyes emberek) kötelezettségeinek és adókivetéseinek a száma gyarapszik, s eképpen lesz sok az adó, amely ezek összessége.

Ha a dinasztia tartós életű lesz, s uralkodói rendre-sorra követik egymást, akkor kifinomult eszesség fogja jellemezni őket. A beduin életforma a maga egyszerűségével, türelmes és elnéző jellegével eltűnik, s átadja helyét a királyi uralomnak, amely zsarnoki, s a civilizációnak, amely kifinomult eszességre ösztönöz. A dinasztia tagjait ekkoriban a rátarti okosság légköre fogja jellemezni. Elmerülnek a bőségben és a fényűzésben, s ennek következtében szokásaik és szükségleteik megsokasodnak. Emiatt aztán szaporítják a kötelezettségeket és az adókivetéseket, amelyekkel megterhelik az alattvalókat: a földműveseket és a parasztokat, s az összes adófizető népességet. Minden egyes kötelezettséget és adóterhet alaposan fölemelnek, hogy nagyobb legyen az adóbevételük. Különböző vámokat vetnek ki a kereskedelmi ügyletekre, s mint megemlítjük majd, még a kapukra is. Aztán ezek az adókivetések fokozatosan növekednek annak megfelelően, ahogy a dinasztia fényűző szokásai sokasodnak, szükségleteik szaporodnak, a kiadás pedig ezek miatt emelkedik. Végül a kötelezettségek súlyosan ránehezednek az alattvalókra és meggörnyesztik őket. Hovatovább kötelező szokássá válnak, mivel a növekedések fokozatosan történtek, s már nem tudja senki sem pontosan, hogy ki emelte föl, vagy vetette ki azokat. Szilárd formát öltenek, s kötelező szokássá válnak az alattvalók számára.

Mikor a növekedés túllépi a méltányosság határát, akkor elmegy az alattvalók kedve a civilizációt gyarapító tevékenységektől, mivel ha összehasonlítjuk a hasznukat és a nyereségüket a kötelezettségeikkel, akkor a csekély haszon miatt elvesztik minden reményüket. Emiatt sokan teljességgel felhagynak a civilizációt szolgáló tevékenységekkel. Az ő adóhányaduk csökkenésével pedig megcsappan az egész adóbevétel is. Ilyenkor, ha látják az adóbevétel csökkenését, akkor felemelik a (megmaradt) kötelezettségek összegét, mert úgy vélik, hogy ezzel helyreáll az egyensúly. Végül a kötelezettségek és a kivetett adók olyan ponthoz jutnak el, hogy ez már lehetetlenné tesz minden hasznot (az alattvalók számára), mivel a civilizációt szolgáló tevékenység sok ráfordítást követelne, ugyanakkor pedig az adók magasak, s a remélt haszon teljességgel kilátástalan. Az adóbevétel összege egyre csökken, ugyanakkor az egyes kötelezettségek és adókivetések folytonosan növekednek, mivel úgy vélik, hogy ez orvosolja az összjövedelem (hiányát). Végül aztán, hogy reménytelenné váltak a civilizációt gyarapító tevékenysé-

gek, rombadől a civilizáció is. Ennek súlyos következménye pedig a dinasztiát sújtja, mert e tevékenység hasznát ő fölözi le.

Ha ezt megértjük, akkor már tudjuk azt, hogy a civilizációt gyarapító tevékenységek leghatékonyabb ösztönzője az, ha amennyire csak lehet, csökkentik a kötelezettségek mértékét azokra nézvést, akik e tevékenységet végzik. Ennek révén jön létre lelkük zavartalan békessége, mert bízhatnak benne, hogy tevékenységüknek meglesz a haszna.

(III 36: Q II,79–81; W 667–9)

Az uralkodó kereskedelme káros az alattvalók számára és tönkreteszi az adózást

Tudnunk kell, hogyha a dinasztiának – mint említettük – megcsappan a jövedelme a fényűző életmód, a sokféle szokás, továbbá amiatt, mert az adózásból származó bevétele már nem fedezi a szükségleteit és a költségeit, ilyenkor, hogy javait és adóbevételét megnövelje, szorultságában vámilletékeket vet ki az alattvalók piacon értékesített termékeire. Erről szó esett az előző részben. Ha pedig már korábban is bevezettek ilyen vámokat, akkor ezeket növeli. Időnkint kínzásnak veti alá a kormányzókat/hivatalnokokat és adószedőket és szerzeményeik egy részét kicsikarja tőlük, miután látja, hogy az adóbevételből sokkal nagyobb haszonra tettek szert, mint amit a kimutatások tartalmaznak.

Előfordul az is, hogy az adóbevétel növelése végett az uralkodó a maga érdekében beleavatkozik a kereskedelembe és a földművelésbe. Látja ugyanis, hogy a kereskedők és a parasztok csekély javaik ellenére haszonra és (jó) termésre tesznek szert, továbbá azt, hogy a nyereség a befektetett pénzvagyonnal (*ru'ūs al-amwāl*) arányos. Elkezd hát állatokat és terményeket szerezni, hogy haszonnal forgassa azokat, s ennek révén árucserébe bocsátkozhasson, s ő is részt vegyen azokkal a piacok forgalmában. Úgy véli, hogy ezáltal bőségesebb (adó)bevételhez jut, s növeli a hasznát. Ez azonban súlyos tévedés, mert többféle módon megkárosítja az alattvalókat.

Először is a parasztok és a kereskedők akadályokba ütköznek az állatok és a termények vásárlása során, s hogy olcsón jussanak hozzá (tevékenységük) tárgyaihoz. Az alattvalók ugyanolyan, vagy majdnem azonos szinten állnak a javakat illetően. Az egymás közötti konkurrencia (*muzāḥama*) teljesen, vagy csaknem teljesen felemészti a készleteiket. Ha pedig az uralkodó

is megjelenik közöttük a színen, mint konkurrens fél a maga sokkal nagyobb gazdagságával, akkor senki nem fogja megvalósítani a célját, ami pedig a szükségből fakad, s ennek következtében csüggedés és elkeseredés lesz úrrá rajtuk.

Aztán pedig az uralkodó (a termények és a termékek) nagyrészére éppenséggel rá is teheti a kezét, ha úgy tartja a kedve, akár erőszakkal, akár alacsonyabb árat szabva. Hiszen senki nem mer versengeni vele a vásárlásban, s így az eladó számára leszorítja az árat.

Ha beértek a földművelés termékei és hozadékai, így a gabona, a selyem, a méz, a cukor, vagy bármi más, s a csere minden egyéb tárgya is összegyűlt, akkor az uralkodó – a dinasztia kiadásai miatt – nem várhatja meg azt a helyzetet, amikor a piacokon legkelendőbbek az áruk, hanem arra kényszeríti e foglalkozások végzőit, a kereskedőt és a parasztot, hogy (nyomban) adják el a termékeket, mégpedig olyan áron, ami számára a legkedvezőbb. Azoknak pedig ennek során kimerül a pénzvagyonuk, s a kezükben maradt árut nem tudják értékesíteni. Tétlenségre lesznek kárhoztatva, s nem forgathatják (a termékeket), amely hasznukat és megélhetésüket biztosította. Előfordul, hogy valamelyes készpénzre van szükségük, s ilyenkor elkótyavetyélik a termékeket a legalacsonyabb áron is, amikor pedig pang a piac. Ha ez a kereskedő és a paraszt számára többször megismétlődik, akkor pénzvagyona elvész, s abba kell hagynia tevékenységét.

Ha ez nem szűnik meg, hanem többször ismétlődik, akkor az alattvalókat nyomorúság és szükség sújtja, nyereségük odalesz, s emiatt kedvükszegetten fölhagynak teljesen a serény munkálkodással. Ez pedig az (adó)bevétel elapadását jelenti. Az adó túlnyomó részét ugyanis a parasztok és a kereskedők szolgáltatják, különösen azután, hogy bevezették a vámilletékeket, s ezek révén növekedett a bevétel. Ha a parasztok fölhagynak a földműveléssel, a kereskedők pedig a kereskedéssel, akkor az adóbevétel vagy teljességgel megszűnik, vagy katasztrófális módon megcsappan.

Ha az uralkodó összehasonlítja az adóbevételét azzal a kevés haszonnal, amit (a saját kereskedelme révén) szerez, akkor az utóbbit a kevésnél is kevesebbnek fogja találni az előbbihez képest. Aztán meg, ha (e tevékenysége) haszonnal járna, akkor is megfosztaná őt adóbevétele egy részétő , attól, ami az adás-vételből származik. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy (a saját tevékenységét is) vámokkal sújtja. Ha viszont ezeket a tevékenységeket más bonyolítaná le, akkor azok nyereségére adózás címén juthatna hozzá.

E jelenség tehát keresztezi a civilizáción munkálkodók tevékenységét, s fogyatkozásuk és pusztulásuk a dinasztia felbomlását okozza. Ha az alattva-

lók ugyanis nem gyümölcsöztetik a javaikat földműveléssel és kereskedelemmel, akkor a kiadásaik megfogyatkoznak és kimerülnek. Ezt jól meg kell értenünk!

A perzsák csak olyasvalakit tettek királlyá, aki a királyi család tagja volt. Továbbá azt választották közülük, aki erényes, hitbuzgó, művelt, bőkezű, bátor és nemeslelkű volt. Ezekután feltételnek szabták neki, hogy igazságos legyen. Nem lehetett semmi mestersége, nehogy megkárosíthassa szomszédait, s nem kereskedhetett, mert akkor kedve kerekedhetne felemelni a termékek árát. Nem fogadhatott rabszolgákat sem szolgálatába, mert azok semmi jót és üdvöset nem tanácsolhatnak.

Tudnunk kell, hogy az uralkodó javait és vagyonát egyes-egyedül az adózás növeli-gyarapítja. Ez pedig csak akkor történhet, ha igazságosan bánik a javakkal bíró emberekkel és tekintettel van rájuk. Ez hozza meg a vállalkozókedvüket és készségüket javaik gyümölcsöztetésére és gyarapítására. Az uralkodó adója pedig ettől hízik. Mindaz, ami ezen kívül van, lett légyen az kereskedelem, vagy földművelés, az az alattvalók gyors romlását okozza, az adózást tönkreteszi, a civilizációs tevékenységet pedig leszűkíti.

Azok az emirek és más hatalmasok, akik kereskedelmi és földműves vállalkozásokba bocsátkoznak, eljutnak odáig, hogy felvásárolják a gabona neműt és a különböző termékeket tulajdonosaiktól, akik felkeresik őket, mégpedig olyan áron, amit tetszésük szerint szabnak meg. Aztán a megfelelő időben ugyancsak ők adják el az alattvalóiknak (megint csak) az őáltaluk megszabott áron. Ez (a tevékenység) még súlyosabb következményekkel jár az előbbinél, s hamarabb tönkreteszi az alattvalókat s bomlasztja fel életfeltételeiket. Gyakorta az bírja rá az uralkodót ilyesmire, aki e mesterségek, tehát a kereskedelem és a földművelés űzői közül érintkezik vele, mivel (az illető) ebben a mesterségben nőtt fel. Ráveszi az uralkodót erre, ám azért, hogy a maga számára kamatoztathassa, s célját, a gyors vagyonszerzést megvalósítsa, mert olyan kereskedelmi haszonra tehet szert, amit semmiféle adó és vámilleték nem terhel. Ez utóbbi miatt gyarapszik kiváltképpen a vagyon, s így lehet leggyorsabban gyümölcsöztetni. Nem is érti, hogy az uralkodót micsoda kár éri az adóbevétel megfogyatkozásával. Az uralkodónak óvakodnia kell az ilyenektől és ügyet sem kell vetnie buzgolkodásaikra, amely az adózásra és uralmára egyaránt ártalmas.

(III 38: Q II,83–7; W 671–4)

A dinasztiák korábbiak a kisebb és nagyobb városoknál, ezek másodlagosak a királyi uralomhoz képest

Ennek az a magyarázata, hogy az építés és a várostervezés a városi civilizáció célkitűzései közé tartozik, amelyre korábbi említésünk szerint a fényűzés és a nyugalom ösztönöz. Ez pedig későbbi a nomád életmódnál és tendenciáinál. A városok továbbá emlékműveikkel, nagy épülettömegeikkel és építményeikkel tömegek és nem egyes emberek számára készülnek. Ehhez munkáskezek tömegére és nem kis együttműködésre van szükség. Ez nem tartozik azon szükségszerű dolgok közé, amelyek az emberek számára általánosan érvényes kényszert jelentenének, s amelyre elűzhetetlen hajlammal kellene törekedniük. Éppen ellenkezőleg, kényszeríteni és hajtani kell őket erre, s vagy az uralkodó botjától űzetve cselekszenek így, vagy a jutalomtól és a fizetségtől ösztönözve, amelyet nagysága miatt csak a királyi uralom és a dinasztia tud előteremteni. Eképpen a kis és a nagy városok megtervezéséhez és felépítéséhez elengedhetetlen a dinasztia és a királyi uralom.

Ha a város annak építője elképzelései alapján – figyelembevéve az éghajlat és a földrajzi környezet követelményét – annak rendje és módja szerint felépült, akkor a dinasztia élettartama szabja meg a városét. Ha a dinasztia rövidéletű, akkor annak elmúltával a városban is megáll az élet, a civilizáció visszafejlődik és elpusztul. Ha a dinasztia hosszúéletű, s van bőven ideje, akkor az épületek egymás után emelkednek a városban, a tágas lakóházak gombamódra szaporodnak, a falak (W: piacok) mind messzebbre nyúlnak. A város alapterülete annyira kiterjedhet, hogy szinte már felmérni sem lehet, ahogy ez Bagdad és más hasonló városok esetében megtörtént.

Al-Ḫaṭīb (al-Bagdādī, a.H.392–463 1002–1071 – ford.) említi (Bagdad) Történetében, hogy Bagdad fürdői al-Ma'mūn korában 65.000-et számoltak. Bagdad (persze) mintegy negyven közeleső kis és nagy várost egyesített magában. Népes lakossága (*ᶜumrān*) miatt nem is lehet egy városnak tekinteni, melyet egy fal vett volna körül. Ugyanez volt a helyzet a muszlim közösség idején Qayruwān-nal, Córdoba-val és Mahdīya-val. Így van ez, értesülésünk szerint, Kairó városával is korunkban.

Ha a várost emelő dinasztiának vége szakad, akkor előfordul, hogy a városkörnyéki hegy- és síkvidékek olyan steppét alkotnak, amely a civilizációt állandó tartalékkal láthatja el. Ez biztosíthatja a város fennmaradását, amely eképpen túlélheti a dinasztiát, miként ez megfigyelhető Maġribban Fez és Biǧāya (Bougie) esetében, s (az arab) Keleten a nem-Arab ᶜIrāq-ban,

amelyekben a civilizáció a környező hegyek révén fennmaradt. Mikor ugyanis a steppelakók életkörülményei elérték a könnyű élet és a javak megszerzésének a határát, akkor állapotuk az emberi természetnek megfelelően nyugalomra és kényelemre ösztönzi őket. Letelepszenek hát a kis és a nagy városokban és (városi) népességgé válnak.

Előfordulhat azonban, hogy az (elpusztult dinasztia által) alapított városnak nincs (tartalék)anyaga, amely támogathatná a civilizációt a steppelakók állandó áramlása révén. Ilyenkor a dinasztia pusztulása megfoszthatja a várost oltalmától, megőrizni immár nem lehet, s civilizációja fokozatosan megszűnik. Végül lakói szétszóródnak, s a város rommá válik. Ez történt Egyiptomban (Fusṭāṭ-tal ?), Bagdadban és Kūfában az (arab) Keleten, s Qayruwān-nal, Mahdīya-val, s a Banū Ḥammād Qalᶜa-jával Maġribban, s a többi hasonló várossal. Ezt jól meg kell értenünk!

Megeshet az is, hogy az eredeti alapítók kipusztulása után egy új uralkodó, s egy másik dinasztia telepszik le. Ezt választják székhelyüknek, s így nincs szükségük arra, hogy letelepedésük számára új várost alapítsanak. A dinasztia eképpen megoltalmazza a várost, és életkörülményeinek és fényűzésének növekedésével a város házai és épületei is gyarapodni fognak. Így a civilizációja segítségével új életre támasztja a várost. Ez történt a korabeli Fez-zel és Kairóval.

(IV 1: Q II,201–3; W 829–831)

Árak a városban

Tudnunk kell, hogy minden piac ellátja az emberek összes szükségleteit, így a létszükségleteket: az élelmiszerek közül a búzát, az árpát, s a hasonlókat, a babot, a különböző borsófajtákat, s a többi ehető szemes növényt, továbbá az egészséges táplálékokat, mint a hagymát, a fokhagymát és más efféle. (Gondoskodik) a kényelmet és a fényűzést szolgáló szükségletekről, így a fűszerfélékről, a gyümölcsökről, a ruhafélékről, a használati eszközökről, az utazási alkalmatosságokról, s mindenféle építményről. Ha egy város növekedni kezd, s népes lakossága van, akkor a létfenntartáshoz szükséges élelmiszer, s a hozzá hasonló dolgok ára alacsony, a fényűzési termékek, mint a fűszerfélék, a gyümölcsök, s minden ezzel járó cikk ára viszont magas. Ha egy város lakossága gyér, s civilizációja fejletlen, akkor éppen ellenkező a helyzet.

Ennek az az oka, hogy a gabonafélék a létfenntartáshoz szükséges táplálékok közé tartoznak. Igen nagy kereslet mutatkozik ezért a beszerzé-

sükre. Nem is hanyagolja el senki azt, hogy (készletet gyűjtsön) a maga és a családja élelme számára egy hónapra, vagy egy évre. Eképpen a gabonafélék beszerzése az egész város népességét, vagy túlnyomó részét általánosan jellemzi a városban éppen úgy, mint a környékén. Ez szükségképpen így van. Mindenki, aki ellátja magát élelemmel, jelentős fölösleget halmoz föl, ami több mint amennyire neki és családjának szüksége van, s a város számos lakójának a szükségletét fedezné. Nem vitás tehát, hogy a város lakosságának élelemfölöslegük lesz. Emiatt ezek ára többnyire alacsony, kivéve azokat az éveket, amikor valamilyen égi csapás sújtja (a gabonaféléket). Ha az emberek efféle csapások miatti félelmüknem halmoznák föl az élelmet, akkor azt ingyen, minden ellenszolgáltatás nélkül lehetne szétosztani, mivel a szapora civilizáció miatt mindez bőségesen áll rendelkezésükre.

A kényelmet szolgáló egyéb dolog, mint a fűszerek, a gyümölcsök és minden ilyesmi nem tartoznak az általános szükségletek közé, s ezek biztosítása nem köti le a város egész lakosságának, de még nagy részének sem a munka(erejét). Ha a város növekszik, civilizációja/népessége bőséges, s a fényűzés nagyban dívik, akkor az efféle kényelmet szolgáló termékek iránt nagy a kereslet, s mindenki igyekszik helyzete szerint minél több efféle dolgot felhalmozni. Ennélfogva a szükségletekhez képest mindezekből nagy hiány fog mutatkozni. Sokan fognak alkudozni ezekért, de kevés lesz a kínálat. Mindenféle elképzeléssel tülekedni fognak (ezekért) az emberek, s akik a bőséghez és a luxushoz szoktak, azok a mértéktelen pazarlástól sem riadnak vissza, csakhogy hozzájussanak, mert nekik mindenki másnál nagyobb szükségük van ezekre. Mint látható, emiatt felszöknek az árak.

A gazdag civilizációval/népességgel rendelkező városokban ugyanez vonatkozik a mesterségekre és a munka(erőre). Ezek drágaságának három oka van. Az első az, hogy nagy a szükséglet irántuk amiatt a jelentőség miatt, amire a kiterjedt civilizáció/népesség következtében a fényűzés szert tett a városban. A második az, hogy a munkavégzők ugyancsak sokra tartják a szolgálatukat és azt, hogy efféle mesterségekre adják a fejüket, hiszen a sok élelem miatt könnyű a megélhetés a városban. A harmadik ok az, hogy sok a fényűzéshez szokott ember, s ezeknek nem csekély igényük van mások foglalkoztatására, arra, hogy a kézművesek kezemunkáját felhasználják. Ennek érdekében többet fizetnek nekik munkájuk/termékük értékénél, mivel versengenek abban, hogy csupán a maguk számára sajátítsák azt ki. A munkások, a kézművesek, s a mesteremberek pedig ugyancsak rátartiak lesznek, s munka(erejük) drága lesz. A város lakói rengeteget költenek erre.

A kicsiny, gyéren lakott városban kevés az élelem, mivel kevés a mun-

ka(erő), s mert a város kicsisége miatt tartanak az élelmiszerhiánytól. Ezért aztán nem adják ki a kezükből azt, amihez hozzájutottak, s fölhalmozzák. Nem egykönnyen lehet náluk ilyesmihez hozzáférni, s aki valamiképpen hozzá szeretne jutni, annak drágán kell megfizetnie. A kényelmet szolgáló dolgok iránt sincs szükséglet, mert kevesen vannak, s életkörülményeik esetlegesek. Emiatt pang náluk a piaci forgalom, s az árak ennek folytán alacsonyak.

Az élelmiszerek árában bennefoglaltatnak azok a vám- és egyéb kötelezettségek, amiket a szultán számára szednek a piacokon és a városkapuknál, továbbá amiket az adószedők rónak ki maguk számára a termékekből/csereügyletekből várható haszonra. Emiatt az árak magasabbak a városban, mint a steppén, mivel ott a vám- és egyéb kötelezettségek csekélyek, vagy nincsenek is. A városokban annál számosabbak ezek, különösen a dinasztia végefelé.

Az élelmiszerek árában szerepelhet a mezőgazdasági megművelés ráfordítása is, s ezt figyelembe vehetik ezek áraiban. Ez történt a korabeli Andalusziában. A keresztények elűzték őket a tengerparti vidékekre, amelyek egyenetlen talaja nem alkalmas földművelésre, s csak igen nagy fáradsággal lehet növényt termeszteni rajta. Mivel elfoglalták tőlük a jó talajt és a könnyen művelhető földet, kénytelenek voltak (nem kis erőfeszítéssel) kezelni ezeket a földeket és területeket, hogy följavítsák növényzetüket és mezőgazdasági művelésüket. E tevékenység költséget, munkaerőt és anyagokat, így trágyát és egyéb ráfordításokat igényelt. Így a földművelésük jelentős költséggel járt és ezt az áraikban is figyelembe vették. Andaluszia vidéke éppen drága lett, amióta a keresztények elűzték a muszlimokat a tengerparti vidékre, amit ők tettek megművelt területté. Ha az emberek azt hallják, hogy az ő vidékükön drágaság van, akkor úgy vélik, hogy ez amiatt van, mert a földjükön kevés az élelmiszer és a gabonaféle. Ez azonban nem igaz. Tudomásunk szerint a civilizált népek között ők törődnek legtöbbet a földműveléssel, s nekik van a legnagyobb jártasságuk is benne. Kevés olyan ember van közöttük – lett légyen a hatalom (*sultān*) birtokosa, avagy tartozzon a köznéphez –, akinek ne lenne egy *faddān* (= 6368 m^2 – ford.) területe, vagy valamennyi szántóföldje, s ne művelné azt. Kivételt képez a néhány kézműves és mesterember, s azok, akik az országba vetődnek, hogy a szent háborúban küzdjenek. A szultán ezért támogatás gyanánt juttatást utal ki számukra, amely élelmiszerből és takarmányból áll. A gabonafélék drágaságának az oka náluk tehát az, amit említettünk.

A berberek vidékén éppen ellenkező a helyzet, lévén, hogy talajuk

könnyen művelhető, s földjük jó. Így aztán egyáltalában nincs szükségük különböző ráfordításokra a föld megművelésében, amelyet nálunk nagyban űznek. Emiatt az ő vidékükön az élelmiszerek ára alacsony.

(IV 12 Q II,239–242; W 863–6)

A vagyonos városlakóknak szükségük van rangra és védelemre

Ez azért van, mert ha egy városlakónak nagy a pénzvagyona, sok ingatlant és birtokot halmozott föl, mindenkinek a szemében a város leggazdagabb embere lett, gondatlan életkörülményeit a fényűzés szokásai jellemzik, s mindebben vetélytársa lesz az emireknek, akkor szálka lesz azok szemében. Miután pedig az agresszió az ember természetében van, szemet vetnek arra, ami a birtokában van, elkívánják azt tőle, s minden lehetséges cselfogást kieszelnek, hogy valamilyen uralkodói döntés csapdájába tudják csalogatni, s kitaláljanak valami nyilvánvaló ürügyet, hogy megbüntethessék, s megfoszthassák vagyonától. A legtöbb uralkodói döntés általában igazságtalan, hiszen a tiszta igazságosság csak a vallásjogtól vezérelt kalifátusban létezett, ami pedig igen rövid ideig tartott. Muḥammad szavai szerint: „A kalifátus harminc esztendeig fog utánam tartani, azután zsarnoki királyi uralommá válik." Ilyenkor tehát a civilizáción/népességen belül feltűnően vagyonos és gazdag embernek mindenképpen szüksége van védelmezőkre, akik megvédik őt és rang(os emberre), akire rábízhatja magát. Ez lehet az uralkodó rokona, bizalmas embere, vagy lehet valamilyen csoportszolidaritás, amelytől a szultán tart. Ennek az árnyékában meghúzhatja magát és biztonságban élhet a váratlan támadásoktól. Ha nem tud ilyenre szert tenni, akkor szabad prédájává válik a különböző cselfogásoknak és az uralkodók ürügyeinek.

(IV 16: Q II,249–250; W 871)

A mindennapi megélhetés (rizq) és a szerzés valósága és magyarázata; a szerzés az emberi munka (ellen)értéke

Tudnunk kell, hogy az embernek természettől fogva szüksége van táplálékra és ellátásra élete minden állapotában és időszakában, felserdülésétől kezdve ereje teljéig és öregségéig. „Allah a mindenben bővelkedő és ti

vagytok a szűkölködők" (Korán, 47:38 – ford.). Allah teremtett az ember számára mindent, s adományozta neki, ami a világon fellelhető, amint ezt könyvének (a Koránnak) nem egy verse (tanúsítja). „Szolgálatotokra rendelte (Q: teremtette) mindazt – mondta –, ami az egekben és a földön található." (Korán, 45:13 – ford.). „Szolgálatotokra rendelte a Napot és a holdat." (Korán, 14:33 – ford.). „Szolgálatotokra rendelte a tengert." (Korán, 45:12 – ford.). „Szolgálatotokra rendelte a hajót." (Korán, 14:32 – ford.). Szolgálatotokra rendelte az állatokat (pontosan így nem, de hasonlóan ld. Korán, 16:5, 36:71; 41:79 – ford.). Az ezt tanúsító verseknek se szeri se száma.

Az ember kiterjeszti kezét a világ fölé, s ami benne van, mivel Allah általa képviselteti magát. Az emberek kinyújtják a kezüket (hogy szerezzenek), s ez alól nem ment egyikük sem. Ami azonban valamelyikük osztályrészéül jut, ahhoz a másik csak ellenszolgáltatás fejében juthat. Ha az ember önmaga ura és maga mögött hagyta a gyengeség korszakát, akkor haszonszerzésre törekszik, hogy abból, amit Allah osztályrészéül adott, kifizethesse – szükségleteit és követelményeit kielégítendő – azok ellenértékét. Allah szavai szerint: „Allahnál keressétek a (mindennapi) megélhetést!" (Korán, 19:71 – ford.).

Ehhez néha erőfeszítés nélkül is hozzájut, mint például a földművelésre kedvező eső és más hasonló (körülmények) révén. Ez azonban csupán segítségszámba megy, s – mint erről szó lesz – elengedhetetlen mellette az ember erőfeszítése is. A különböző szerzemények, amelyekre szert tesz, biztosítják a megélhetését, ha azok arányosak követelményeivel és szükségleteivel, ám felhalmozott javak (*riyāš wa-mutamawwal*) lesznek, ha meghaladják azokat. Ha ennek az elsajátított, vagy megszerzett (javaknak) a hasznára valaki szert tesz, s azok gyümölcsét ő élvezi, elköltvén azt érdekeinek és szükségleteinek megfelelően, akkor azt megélhetésnek (*rizq*) nevezzük. A próféta szavai szerint: „Csupán az a tiéd a javadból, amit megettél és elfogyasztottál, viselted és elnyűtted, vagy alamizsnálkodtál és elköltötted." Ha azonban érdekei és szükségletei érdekében semmiféle hasznot nem húz belőle, akkor nem nevezhető megélhetésnek. Azt, amit valaki igyekezete és erőfeszítése révén birtokol, szerzeménynek/haszonnak (*kasb*) nevezzük. Ilyen például az örökség, amit az elhunyttal kapcsolatban szerzeménynek, nem pedig megélhetésnek nevezünk, mivel nem húzott belőle hasznot. Ám megélhetésnek nevezendő akkor, ha az örökösök hasznát veszik. Ez a megélhetés elnevezésének igazi értelme az igazhitű muszlimok (*ahl as-sunna*) körében.

A mu^{c}taziliták a „megélhetés" elnevezés feltételének azt kötötték ki,

hogy birtoklása jogos legyen. Ha véleményük szerint a birtoklás nem(jogszerű), akkor nem nevezhető megélhetésnek. A jogtalanul szerzett, vagy tilalom alá eső dolgok közül nem is szabad szerintük semmit e névvel illetni. Allah azonban éppenúgy ellátja a hatalmaskodót és azt, aki a jogot semmibe veszi, mint az igazhívőt és a hitetlent, s azt részesíti kegyelmében és útmutatásában, akit akar. A (mu^{c}tazilitáknak) erre vonatkozóan még egyéb érveik is vannak, de ezek kifejtésére nincs helyünk.

Tudnunk kell, hogy a javak megszerzése úgy történik, hogy törekszünk azok birtokbavételére és elsajátítására. A megélhetéshez pedig fáradozás és munka szükségeltetik, bárminő módon is szeretné, vagy kívánkozna bárki is elérni azt. Allah szavai szerint: „Allahnál keressétek a (mindennapi) megélhetést!" Az érte való fáradozás ugyanis aképpen történik, hogy Allah képessé tesz erre és sugallatot ad, mivelhogy minden Allahtól való. Ám minden szerzeményhez és felhalmozott vagyonhoz nélkülözhetetlen az emberi munka. Ha az előbbiek (forrása) maga a munka, mint a kézművességek esetében, akkor ez világos. Ha a szerzett dolog állattól, növénytől, vagy ásványtól származik, akkor is emberi munka kelletik, mint ez megfigyelhető, különben nem lehet szert tenni rá és kihasználatlanul marad.

Allah továbbá létrehozta a két ásványi követ, az aranyat és az ezüstöt, minden felhalmozott vagyon értékmérőjeként. Többnyire ezek jelentik a földilakók számára a kincset és a vagyont. Ha időnként egyébre tesznek szert, ezt azzal a szándékkal teszik, hogy e kettőhöz juthassanak. Rajtuk kívül ugyanis minden a piaci forgalom hullámzásának van kitéve, e kettő azonban független ettől. Ezek adják a haszon, a vagyon és a gazdagság alapját.

Ha mindez bizonyosnak tekinthető, akkor tudnunk kell, hogy mindazok a javak, amelyeket az ember megszerez és birtokba vesz, ha a kézművességekből származnak, akkor az, amit megszerez és birtokba vesz, az munkájának értéke. Ez a szerzemény értelme. Nem létezik ugyanis más, csak a munka, ám nem önmaga a cél a szerzemény esetében.

Egyes kézművességek másokat is magukbanfoglalnak, így például az ács- és a takácsmesterség a fa- és a fonál(megmunkálást). Az (előbbi) két kézművességben több a munka, s értéke (is) nagyobb.

Ha (a megszerzett) javak nem kézművességekből származnak, akkor is a szerzemény és a javak értékébe bele kell számítani az azokat előállító munka értékét. Munka nélkül ugyanis nem lennének megszerezhető javak. Nagyrészük esetében a munkát közvetlenül megfigyelhetjük, s az értékben kisebb-nagyobb résszel szerepel. Előfordul, hogy a munkát nem lehet közvetlenül megfigyelni, mint a forgalomban lévő élelmiszerárak esetében.

Ugyanakkor – mint erről korábban szó esett (ld. II 4, 12) – a bennük (megtestesülő) munkafolyamatokat és költségeket figyelembeveszik a gabonaárak esetében (is), noha ez nem nyilvánvaló azokon a vidékeken, ahol a föld megművelése könnyű, s a (munka)ráfordítás csekély, s csak néhány szántóvetőnek van tudomása róla.

Nyilvánvaló lett, hogy a szerzemények és a javak, teljességgel, vagy zömükben, az emberi munkatevékenységekből származó értékek. Eképpen megvilágosodott a mindennapi megélhetés értelme, ami nem más, mint amiből hasznot húznak. Világos lett a haszon és a megélhetés. Mindkettő elnevezése magyarázatot nyert.

Tudnunk kell azt, hogyha a civilizáció megfogyatkozása miatt a munkatevékenységek megszűnnek, vagy összezsugorodnak, akkor Allah engedélyt ad a javak megszerzésének az elapadására. Megfigyelhető, hogy a gyér népességű városokban a csekély emberi munkavégzés miatt mennyire szűkös, vagy teljességgel elégtelen a mindennapi megélhetés és a javak megszerzése. Ugyanakkor a munkatevékenységekben bővelkedő városok lakóinak – mint említettük – mennyivel kedvezőbbek az életkörülményeik, s mennyivel nagyobb jólétben élnek. Emiatt mondogatja a köznép (*ʿāmma*): ha vidékük civilizációja lehanyatlik, oda van a mindennapi megélhetés is! Még a folyók és a források is elapadnak a steppéken. A források csak akkor buzognak, ha szabadjára engedik a folyásukat és hozzáférnek a vizükhöz, ami csak emberi munka révén történhet – éppenúgy, mint a lábasjószágok tőgyével. Ha (a forrásokat és a folyókat) nem engedik szabadjára és nem férnek hozzá a vizükhöz, akkor kiszáradnak és teljességgel fölszívódnak. Így apad el a tőgy is, ha a fejését abbahagyják. Megfigyelhetjük ezt azokon a vidékeken, ahol a civilizáció (virágzásának) idején törődtek a forrásokkal, mikor azonban pusztulásnak indulnak, teljességgel elapadnak, mintha soha nem lettek volna.

(V 1: Q II,272–6; W 894–8)

A földművelés a gyengék és a szükséget szenvedő beduinok megélhetési módja

Ennek az az oka, hogy a természetben gyökerezik, és egyszerűen végezhető. Emiatt a városi népesség és bőségben élők között általában nem találunk olyanokat, akik effélét űznének. Akik erre adják magukat, azokat az alázatosság jellemzi. Midőn a próféta ekevasat látott valamelyik *anṣār*

(=medinai muszlim – ford.) házában, így szólott: „Nem került még efféle dolog sohasem az emberek házába, csak úgy, hogy az alázatosság is velement." al-Buḫārī (hagyománygyűjteményében) erről a hagyományról a (földműveléssel való) túlzott foglalatossággal kapcsolatban számolt be, s így nevezte el azt a fejezetet, amelyben „Óva int a földművelés szerszámaival való (túlzott) foglalatosságtól, ill. a megállapított határ átlépésétől." Ennek talán az lehet az oka, hogy (e tevékenység) adófizetési kötelezettséggel jár, ami (a földművelők fölötti) uralomhoz és alávetéshez vezet. Akire efféle adófizetési kötelezettség nehezedik, az alázatos és nincstelen amiatt, amit a kényszer és a felsőbbség elvesz (tőle). Muhammad szavai szerint: „Az (utolsó) óra akkor következik be, ha (a muszlim) alamizsnahozzájárulása (*zakāt*) adófizetési kötelezettség lesz." Utalás ez a néppel szemben falánk, zsarnoki uralkodóra, aki korlátlanul és önkényesen gyakorolja a hatalmát, aki elfelejti Allah jogait a birtokolt javakra, és úgy véli, hogy minden jog az uralkodók és a dinasztiák iránti fizetségi kötelezettség (forrása).

(V 8: Q II,296–7; W 914–5)

A kereskedelem értelme, módszerei és fajtái

Tudnunk kell, hogy a kereskedelem nem más, mint kísérlet a tőke gyarapításával elérendő haszonra, mégpedig az áruk olcsón vásárlása és drágán eladása révén, álljanak ezek az áruk rabszolgákból (W: lisztből), gabonafélékből, állatokból, fegyverekből (W: hiányzik), vagy szövetből. Ezt a többletértéket nevezik profitnak (*ribḥ*).

Aki efféle profitra törekszik, az vagy (úgy jár el), hogy felhalmozza az árut és kivárja vele a piac fluktuálását az olcsóságtól a drágulásig, s ekképpen gyarapszik a profitja, vagy pedig más vidékre/országba szállítja, ahol kelendőbb a portékája, mint az ő vidékén, ahol vásárolta – így (is) növekszik a profitja.

Emiatt mondta az öreg kereskedő valakinek, aki szerette volna felderíteni a kereskedelem fortélyát: „Két szóban megtaníthatom azt neked: vásárolj olcsón és árusíts drágán! Ez a kereskedelem nyitja." Arra utalt ezzel, amit az előbb megállapítottunk.

(V 9: Q II,297–8; W 915)

Simon Róbert fordítása

MAXIME RODINSON:

GAZDASÁGTÖRTÉNET ÉS A TÁRSADALMI OSZTÁLYOK TÖRTÉNETE A MUSZLIM VILÁGBAN

(Studies in the Economic History of Middle East, ed. M.A. Cook, London, Oxford University Press 1970. 139–155)

A történészeknek az a körülbelül egy évszázados törekvése, hogy mind nagyobb figyelemmel tanulmányozzák a gazdaság- és társadalomtörténetet, hogy mind nagyobb fontosságot tulajdonítsanak a gazdasági és társadalmi tényeknek a globális történelmi dinamikában, alapos késéssel oda vezetett, hogy a muszlim világ történetének területén is éreztette hatását. Persze az e problémák iránti érdeklődés ezen a területen régi, s hogy felidézzük Claude Cahen szavait, „Sylvestre de Sacy, von Kremer, van Berchem, Becker, Barthold, Mez és még néhányan az elhunytak közül, s egyesek az élők közül annyival járultak hozzá e téren folyó kutatásainkhoz, hogy annak jelentőségét bárki másnál kevésbé vonom kétségbe."[1] De nem régóta, pontosan Claude Cahen 1955-ös programadó cikke[2] óta erősödik a hajlam a nagyobb számú és specifikusabb kutatások és az e kutatásokba mind jobban benyomuló specializáció iránt, és a jelenlegi konferencia ennek félreérthetetlen jele. Ettől a sajátszerű munkák még nagyobb arányú fejlődését remélhetjük. Felkészülhetünk arra is, hogy az iszlámkutatók jóval általánosabb módon ismerik fel a gazdasági és a szociális tényező fontosságát, hogy a muszlim társadalom által korszakokon át felvetett történelmi és strukturális problémákat megértsék. A nézőpont összekapcsolása révén így eljutnak oda, ahová a nyugat történészei már elég régen elérkeztek. Ilyen értelemben a fejlődés fölöttébb biztató.

Ismereteink tehát gyarapodnak és pontosabbá fognak válni. Ennek vitathatatlanul örülni kell. Ennek ellenére jóval nagyobb mértékben szükséges – aminek a specialisták nincsenek mindig tudatában –, hogy a megértésre való törekvést az anyag felhalmozódása és a sajátos problémák megvilágítása kísérje. Ahogy nagyon találóan kifejezte Claude Cahen, „a forrásokat bizonyos mértékig úgy találjuk meg, ahogy keressük, s nem találjuk, ha nem keressük azokat".[3] Sőt, a legsajátosabb problémákat nem tudjuk pontosan felvetni – s következésképpen nincs esélyünk elfogadható megoldáshoz jutni –, míg nem fogalmaztuk meg azokat adekvát fogalmi keretekben. Ezt bi-

zonyítja, hogy azonos vagy hasonló jellegű forrásokból, amelyeket az európai historiográfia fejlődése különböző időszakokban felmutat, egészen eltérő következtetéseket vonnak le. A dokumentumok és tények gyűjtésének, a sajátos problémák megvilágításának és a fogalmi reflexióra való törekvésnek egyforma léptékkel kell haladnia.

Ebben a perspektívában itt arra törekszem, hogy úgy különböztessem meg és pontosítsam azokat a fogalmakat, amelyeket a muszlim világ történészei éppen úgy összekevertek mint a nyugati keresztények történészei, hogy mégis megpróbálok rámutatni kapcsolataikra. Számomra úgy tűnik, ez az állandó zürzavar végzetes következményekkel jár. Lényegében gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti fogalmakról van szó.

A gazdaságtörténetet részesítették a legnagyobb figyelemben. Arra szorítkozom, hogy ezt határozzam meg.

Történelmi viszonylatban ez elsősorban a tisztán gazdasági események, normák és intézmények tanulmányozását jelenti. Ezen azokat kell érteni, amelyek a javak és készletek termeléséhez, forgalmához, elosztásához és fogyasztásához kapcsolódnak, miközben e funkciók a társadalom szükségleteinek kielégítésére irányulnak tagjai erőfeszítéseinek egyesítése révén.[4]

Efféle tanulmányozás tárgyai lehetnek a mezőgazdasági vagy az ipari termelés fluktuációi, szervezési formái: az individuális gazdálkodásra vagy a termelők társulására épülő mezőgazdasági vagy kézműipari „vállalkozás", amit az egyes esetek szerint az egyéni termelő, a társult termelők, a nem termelő tulajdonosok vagy az állam irányít. Az önellátás a gazdasági elemzésből csak negatívan igazolható, súlyának és a megtermelt javak forgalomba belépő részéhez viszonyított fluktuációinak fölbecsülése révén. A forgalom és a redisztribució ott kezdődik, hogy szolgáltatást vetnek ki a termelőre, hogy közvetlen kétoldalú csere jön létre a termelők vagy a termelők és a közvetítők között, hogy végül létrejön a piac általi csere. Tehát olyan intézményekkel van dolgunk, mint az adók (ezért szükséges az állami pénzügyek tanulmányozása), a tulajdonra vonatkozó különböző statutumok, a tulajdonosok és a termelők közötti termékelosztásról szóló szerződések vagy az adásvételi szerződések, végül a piac. Másfelől, a csere történhet közvetítők között: a termékek, a termelőeszközök és a csere szimbólumainak cseréje. Innen származnak az olyan intézmények, mint a kereskedő társaságok, a csekkekhez, kötelezvényekhez és effélékhez hasonló forgalmi módszerek. És végül a fogyasztás céljára szolgáló elosztás végbemehet szolgáltatás vagy csere, közvetlen vagy közvetett eladás és ingyenes elosztás útján. Innen vannak az olyan intézmények, mint az eladási szerződés és még részlegesen a piac stb.

Ebből láthatjuk, hogy a gazdasági jelenségeknek is vannak olyan aspektusaik, amelyek a társadalmi élet más rendszereihez kapcsolódnak, így például a technikához és a joghoz. A mezőgazdasági technika részben meghatározza a szolgáltatások vagy a csere céljaira rendelkezésre álló mezőgazdasági termékek mennyiségét. Megfordítva, a termelés, a forgalom vagy az elosztás módja viszont ösztönzi vagy fékezi a mezőgazdasági technika fejlődését. A statikus vagy dinamikus gazdasági vizsgálatnak, tehát főleg a gazdaságtörténetnek következésképpen figyelembe kell vennie az eltérő szociokulturális jelenségek gazdaságilag fontos aspektusait: a technikát, a jogi viszonyokat, az erkölcsöket, az esztétikát, az ideológiát. Egész speciálisan, a kölcsönös feltételezettséget kell tanulmányozni.[5]

Látjuk annak a területnek a fontosságát és kiterjedését, amit a gazdaságtörténet fog át. Minden iszlámkutató tudja, aki nem szorítkozik szűk szakterületre, hogy e témában fontos munkákat tettek közzé, bár biztosan nem elegendő számban. Világos, hogy a társadalmi csoportok történetének (és ez az, amit általában társadalomtörténeten értünk) elsősorban ezzel a gazdaságtörténettel van fontos kapcsolata, ha azokról a társadalmi csoportokról esik szó, amelyeket gazdasági kritériumok határoznak meg, ám akkor is, amikor a csoportok közötti kapcsolatok gazdasági aspektussal (is) rendelkeznek. Ritka az, hogy e gazdasági mozzanat teljesen hiányozzék. Mégis, világos az is, hogy a társadalmi csoportok története nem helyezhető el teljes egészében a fentebb meghatározott gazdaságtörténet keretei közé. Azt is tudjuk, hogy ez a kutatás jóval nehezebb, szintetikus szemléletet igényel, az elütő tények sokaságát öleli fel. Nem kell rajta csodálkozni, hogy oly kevés művelője akadt. S.D. Goitein fontos művei mellett kevés idézni valót találunk.

Azokat a társadalmi csoportokat, amelyek bizonyos történelmi fontossággal bírnak, gyakran a társadalmi osztályok névvel jelölik, habár ez a megjelölés vitatott. Nyilvánvalóan nem kísérelhetem meg itt a muszlim társadalom struktúrájának elemzését, az azt alkotó társadalmi csoportok szerint. Ennek többrészből álló, azonos irányú munkák tárgyának kell lennie. Egy módszertani közlemény keretei között nagyon általános szinten csak arra tehetek kísérletet, hogy meghatározzam, miként vetődik fel a társadalmi osztályok problémája a modern kor előtti iszlámban.

Azt tartják, hogy az iszlám nem ismeri az osztály fogalmát, sőt, hogy a muszlim nyelvek nem rendelkeznek olyan szóval, ami e fogalom meghatározására szolgálna. Nagy tévedés. A szociológusok, akik ezt a tételt állították, azt akarják mondani, hogy pontos szociológiai értelemben nem létezik az „osztály" terminusnak megfelelő szó. De ezt éppen annyira elmondhat-

juk az európai nyelvekben meglevő „classe" szóról. Olykor arra is rá akarnak mutatni, hogy az arab terminus etimológiai asszociációi különböznek attól, amit a latin *classis* szó felidéz. De a szavak használatát egyáltalán nem korlátozzák etimológiák vagy jelentéstani asszociációik.[6]

Az a terminus, amit a modern arabok és perzsák a társadalmi osztály jelölésére választottak, a *ṭabaqa* szó, amelynek (talán az akkádból kölcsönzött) gyöke a felhalmozás, az egymásra rakott rétegek képzetéhez kapcsolódik; ez a gyök különben alakkeveredésben áll egy másikkal, ami talán azonos eredetű (megvan az észak-sémiben és onnan kerül át az arabba *dbq* formában), s ami a szoros tapadás, a ragasztás és az enyvezés fogalmát fejezi ki. A választás nem önkényes. A szó a középkor óta ténylegesen az időrendi egymásutániság vagy a hierarchikus fokozatosság képzetével jelöli az egyedek kategóriáit. Így, mint jól ismert, az azonos foglalkozású emberek generációit, azonos iskola tagjait stb , s innen van, hogy számos mű címe kezdődik a *ṭabaqāt*-tal, az „...ok osztályainak könyvé"-vel. De a hierarchizált társadalmi kategóriák képzete szintén gyakori. Amikor Muḥammad ibn Aḥmad Abū'l-Muṭahhar al-Azdī azt mondja a 11. században, hogy ábrázolni akarja „a bagdadiak erkölcseit *ṭabaqāt*jaik különbözősége szerint", (i.d. A. Mez. 1. p. 12. sor) akkor e kategóriák sokféleségére gondol.

Ugyanez még világosabb Ibn Ḫaldūn következő passzusaiban „A rang (*ǧāh*) fokozatok szét vannak osztva az emberek között és szabályos fokozatosság szerint vannak elrendezve, osztályról osztályra (*ṭabaqa baᶜda ṭabaqa*). A csúcson a kormányzók rangjánál állnak meg, akik fölött nincs autoritás. Legalul azokig terjed, akiknek semmilyen hatalmuk nincsen sem a jó, sem a rossz fölött. A kettő között osztályok sokasága helyezkedik el..."[7]

És továbbá:

„Minden osztály a városok vagy a civilizált világ különböző zónáinak lakói között hatalmat gyakorol azokon az osztályokon, amelyek alatta helyezkednek el, s egy alsóbb osztály minden tagja támaszt keres valakinél, aki a közvetlenül felette álló osztály autoritásának birtokosa."[8]

A *ṭabaqa* egyik arab szinonímája a *ṣinf* („faj", „fajta", „kategória"), ami eltérő értelemben specializálódott, nevezetesen „korporáció" értelemben. Eredeti jelentése talán a „szél, szegély", tehát a „határ" és a körülhatárolás fogalmához kapcsolódik. A *ṭabaqa*-val szinonim jelentésben használta a 4–10. században ᶜAbd-al Raḥmān b. ᶜĪsā al-Ḥamaḏānī, a szinonímákról szóló értekezésében:

„Mondják: az emberek minden *ṭabaqa*-jának megadtam, ami azt megilleti, és közülük minden *ṣinf*-nek megadtam a részét."[9] Ez a modern törökök

kedvelt terminusa a társadalmi osztály kifejezésére. Találkozunk még a *zumra* szóval, törökül *zümre*-vel, eredeti értelmében „emberek csoportja", valamint olyan szavakkal, amelyek a fokozatosságot fejezik ki: *martaba*, *daraǧa*, „fok, rang". Ez utóbbi terminust már a Korán (43: 31/32) használja, az emberi társadalom hierarchikus rétegei fogalmának kifejezésére.

Következésképpen nem lehet tagadni, hogy a klasszikus iszlám tudatában volt bizonyos, részben hierarchizált társadalmi csoportokba való besorolásnak. Ezeket a társadalmi osztályokat mégis – kettő kivételével – funkcionálisnak és nem státusszerűnek tekintik, úgy, hogy a közöttük levő hierarchizálódást a foglalkozások társadalmilag „természetes" hierarchiájából, nem pedig a születés óta szerzett státusból eredőnek fogják fel. Egy bizonyos értelemben – de csak abban – és a fent említett megszorításokkal azt mondhatjuk tehát, hogy a középkori muszlim társadalom osztályok nélküli társadalom.[10]

Ez jól tükröződik a muszlim jogban. Míg a római jog vagy a középkori európai szokásjog a személyek státusának teóriájából indul ki, addig a muszlim jog a képesség teóriájából. Azt a törvényes, normális képességet, ami a szabad, felnőtt és épeszű muszlimot megilleti, talán korlátozza néhány körülmény. De alapjában nem létezik a személyek merev kategóriákba való besorolása, amelyek közül mindegyik csupán saját képességeinek rendszerével rendelkezik.[11]

Egy társadalmi kategória a jog által rögzített cselekvőképtelenség felhalmozódása révén válik megkülönböztethetővé. Ez a rabszolgák kategóriája. De itt kivételes státusról van szó. „Az alapvető státus a szabadság" (*al-aṣl huwa'l-ḥurrīyya*).[12] Ez eléggé párhuzamos a nő vagy az elmebeteg státuszával. Ami a nem-muszlimokat illeti, őket bizonyos módon a globális társadalmon kívül esőnek tekintik. Röviden, a muszlim társadalmat úgy fogják fel, mint amely elvben egyenlő személyek tömegét foglalja magába, de amelyben a tényleges kategóriákat érintő bizonyos sajátosságok ezek számára a teljes törvényes képesség csökkenésével járnak.

Egyetlen egy kategória – a rabszolgákén kívül – emlékeztet a középkori európai társadalom státuskategóriáira. Ez a nemesség. De itt elméletben ez a kategória még kivétel marad. A próféta eljövetelének ténye maga után von bizonyos kivételes tulajdonságokat, amelyek bizonyos rendkívüli és más tekintetben korlátozott jelentőségű kiváltságokra jelölnek ki egy individumot. Tudjuk, hogy e kiváltságok közül az egyik az a kizárólagos képesség, hogy *imámot* adjanak a közösségnek, amely kiváltságot a hāriǧiták tagadják.

Így fest az a doktrina, amely az igazhitűek Isten előtti egyenlőségén és testvériségén alapul. Ez semmiféleképpen sem akadályoz meg egy tényleges rétegződést. De azzal a fontos következménnyel jár, hogy ezt a rétegződést a jog tartózkodással fogadja el, a törvény pedig csupán véglegesen – a rabszolgák számára – kanonizálja.

A tényleges rétegződést, még ha a jogviszonyok teóriája alig veszi is figyelembe, a társadalmi tudat természetesen konstatálja. Ennek ezernyi kifejezését találjuk meg az irodalmároknál, filozófusoknál, tisztségviselőknél stb. Az emberek közötti viszonyokat ez a rétegződés irányítja – állapítja meg Fārābī (meghalt 339/950) a társadalmi kapcsolatokról szóló kis értekezése elején (*Risāla fī's-siyāsa*):

„Ebben az értekezésben a társadalmi kapcsolatok törvényeit (*qawānīn siyāsīya*) akartuk megmutatni, melyeknek haszna minden olyan osztályra (*ṭabaqāt*) kiterjed, amely felhasználja azokat a saját osztályához tartozó, az alatta és felette levő összes embercsoporttal (*ṭā'ifa*) szemben folytatott tevékenységében".[13]

És nem kevésbé kifejezően így folytatja:

„Mindegyik, amikor önmagába mélyed és elmélkedik a maga és mások helyzetén, egy meghatározott rangra (*rutba*) helyezkedik, amelyet megoszt egy bizonyos csoporttal (*ṭā'ifa*). Rangja fölött találjuk azt a csoportot, amely egy vagy több szempontból jóval emelkedettebb helyzetben van, s ugyanúgy rangja alatt találjuk azt a csoportot, amely egy vagy több tekintetben alacsonyabb helyzetben van... Előnyös, ha az ember ezzel a három osztállyal a társadalmi magatartás (*as-siyāsāt*) szabályait használja. A legmagasabb rangúakkal így az ő szintjükre emelkedik fel; a vele egyenlőkkel szemben bizonyos fölényre tesz szert; az alatta levőkkel kapcsolatban óvakodik attól, hogy lesüllyedjen az ő alacsony rangjukra (*rutba*)."[14]

Az etnikumok az emberek nagy kategóriáit alakítják ki, amelyek egy adott hierarchia szerint helyezkednek el. Tudjuk, hogy ez a hierarchia az ᶜabbászida forradalom előtt az arabokat helyezte az első helyre, mégpedig nem csupán presztizs-szempontból, hanem úgy, hogy fontos előjogokat biztosított nekik és uralkodó kaszttá tette őket. Ezeknek a privilégiumoknak a megszüntetése a hívők egyetemes közösségének a vallásjog által elismert elméleti egyenlővé válása az araboknak néhány kisebb kiváltságot hagyott meg; de mindenekelőtt bizonyos – tér és idő szerint változó – társadalmi presztizst, amely az araboknak a hierarchizáció más tényezői által befolyásolt helyzete szerint is eltéréseket mutat. Az etnikumok hierarchiáját egyébként az egyik vagy másik etnikum tagjai különbözőképpen ítélték meg, és

tudjuk, milyen heves viták folytak erről a problémáról az ᶜabbászida korban. A különböző államokban, amelyek között a közösség megoszlik, az az etnikum, amelyikhez a kormányzó család tartozik, általában ténylegesen privilegizált, és legalábbis bizonyos szempontból, nagyobb presztizst élvez. Az etnikai hovatartozás tehát a rétegződés egyik kritériumát adja, azzal, hogy körülhatárol egy bizonyos arisztokráciát, amely ugyanakkor más kritériumok szerint maga is jelentős eltérésekkel rétegződött.

Az örökség korlátozottabb módon játszik bele a prófétától vagy társaitól eredő leszármazottak kategóriájának körülhatárolásába. Az ᶜabbászida korban bizonyos privilégiumaik voltak, ellátást kaptak és joguk volt a köztiszteletre. De ez nem akadályozta meg, hogy közülük többen eléggé nyomorúságosan éljenek. A későbbi korokban bizonyos országokban a „nemesek" közül egyesek hasznot tudtak húzni dicsőséges elődjük növekvő kultuszából ahhoz, hogy jóval fontosabb privilégiumokat szerezzenek meg és többé nem csupán elméletben, hanem valóságos módon igazi arisztokráciát képezzenek.

Sőt, kialakult egy bizonyos nemesség olyan családok leszármazottaiból, akik fontos politikai szerepet játszottak: arab, berber, türk, kurd törzsfőnökök családjaiból, perzsa földbirtokos nagycsaládokból stb.

A presztizs hierarchiája főleg akkor őrződhet meg – anélkül, hogy a hatalom és a vagyon hierarchiájának megfelelne –, amikor vallási érzelmen alapszik. Ám igazi rétegződéssel csak akkor egyenértékű, amikor az alábbi hatalmi eszközök közül valamelyik megerősíti: a földtulajdon, a katonai hatalom, a pénz – esetleg közülük több is. Figyelembe kell még venni, hogy a katonai erő épp úgy, mint a társadalmi erő, csak a másik két eszköz valamelyike révén realizálódik. Következésképpen a rétegződés nagyjából a földtulajdonon vagy ingó vagyonon nyugszik. De egy gazdasági előnyöket nyújtó réteghez való tartozást, ha ez örökségből vagy kinek-kinek a gazdasági szinten való saját erőfeszítéseiből ered, az erő kényszere révén el lehet veszíteni. Viszont erővel meg is lehet szerezni. Noha az ember előnyhöz jut azzal, hogy olyan réteghez tartozik, amelyben az erő uralkodik, ezt általában kevéssé becsülték, mint ahogy a rabszolgákét, amikor a bizonyos etnikai réteghez tartozó katonai rabszolgákról van szó.

Meg kell azt is jegyezni, hogy a földtulajdon terminust, amit itt a rövidség kedvéért használunk, nagyon széles értelemben kell venni: olyan jogokról van szó, amelyek jogilag bármilyen föld termékének arra a részére vonatkoznak, amelyet a közvetlen termelőtől munkája gyümölcse után vonnak el, röviden, a terminus marxista értelmében, a földművelő kizsákmányolásának jogáról.

A muszlim társadalom tagjai, akik megpróbálják a társadalom struktúráját megérteni, a rétegződést funkcionálisnak fogják fel, annál inkább, mivel „elfelejtik" abba besorolni a rabszolgák kasztját – ez egyébként bizonyíték arra, hogy eltérően attól, ami Arisztotelész korában Görögországban történt, a rabszolgák teljesen jelentéktelen *specifikus* szerepet játszottak a termelésben és az elosztásban. Ezek a szerzők a görögökre visszanyúló társadalmi munkamegosztás teóriájából indulnak ki, s hangsúlyozzák a szükségletek különbözőségét és az egyedek képességeinek egyenlőtlenségét, mint ami kikényszeríti ezt a megosztást. Ezért minden társadalmi kategóriának, minden nem erkölcstelen foglalkozásnak megvan a hasznossága. Az Iḫwān aṣ-Ṣafā hangsúlyozzák az utcaseprők és a szemetesek hasznosságát (I 220): ha ők csak egy hétig leállnának a munkával, a város lakhatatlanná válna. A nagy társadalmi kategóriákat így a funkcionális csoportokkal azonosítják. Már az Iḫwān aṣ-Ṣafā úgy beszélnek az uralkodóról (*malik*), mint akinek hasznossága abban van, hogy biztosítja a törvény uralmát (*nāmūs*) és ezáltal az egyházi és világi szervezet szükséges funkcióinak helyes ellátását (*ṣalāḥ al-dīn wa'l-dunyā*), figyelembe véve a vallási tisztségviselők vagy a filozófusok állhatatlanságát az általuk hozott szabályok alkalmazásában (I. 223).

Ġazālī dolgozta ki ezeket a jelzéseket a funkciók hasznosságáról, amiket harmadfokúaknak fogunk nevezni. Ő három kategóriába osztályozza a foglalkozásokat. Először vannak a termelők, akik az alapvető szükségletek kielégítését biztosítják (élelem, lakás, ruházat), akár úgy, hogy közvetlenül tevékenykednek abban, akár úgy, hogy eszközöket készítenek ezen elsődleges szakmák számára. Ezután következnek a katonák, akik e termelő munkát védik a külső ellenséggel és a tolvajokkal szemben. És végül vannak azok, akik az első két kategória és azok tagjai között a koordinálást szolgálják,[15] nevezetesen a nem közvetlen termelők létfenntartásához szükséges szolgáltatások elosztásában és az adóbehajtásban. Így a hatalom funkcionáriusai (*ʿummāl*), az adóbehajtók, a kataszter biztosok a jog és a politika specialistái (*Iḥyā*, Le Caire, 1352/1933, t. III , 196. skk. = xxvi könyv §5 = elemzi G.H. Bousquet, § 108). Látjuk, hogy Ġazālī itt a funkcionális szükségességgel igazolja azt a katonai hatalmat, amely ekkor kezd meghatározó szerepet játszani.

Eléggé érdekes, hogy Ġazālī nem említi itt a kereskedőket. Természetesen tudatában van koordináló szerepüknek (u.o., t. iv, 102 = xxxii könyv, 2. rész, 2. *rukn* = elemzi Bousquet, § 139E). Kétségkívül a harmadik kategóriájába sorolná őket.

Ibn Ḫaldūn osztályozása a viszonyokról sokkal brutálisabb és kevésbé ideológikus.[16] Nála az ember azoktól a „megélhetési eszközöktől" függ (*maᶜāš*), amelyek létének fenntartásához a szükséges javakat biztosítják, és amelyek a „meggazdagodás eszközeivé" fejlődhetnek (*riyāš*), ha jövedelme meghaladja szükségleteit. A megélhetési eszközök (úgy, mint az ingyen javaknak az a néhány forrása, amit a természet nyújt) rendszeresen biztosítják számára a javakat (*kasb*), amelyek rendeltetésük szemszögéből *rizq*-et, létalapot alkotnak szükségleteit és érdekeit szolgáló kiadásaira. A jövedelmeknek ezeket az eltérő fajtáit különböző módon szerzik meg: vagy az erő alkalmazásával (adóztatás és adók), vagy a természet gyümölcseinek, a szárazföldi és vízi állatok (vadászat és halászat) begyűjtésével, vagy az elsődleges termeléssel (mezőgazdaság és állattenyésztés), vagy a másodlagos termeléssel (kézműves és ipari munka), vasgy végül a csere által (kereskedelem). Miközben szerepének kicsinysége miatt elfelejtkezik a gyűjtésről, Ibn Ḫaldūn csak azokat a mesterségeket ismeri el „természetes" megélhetési eszközöknek, amelyek a termelést (elsődleges vagy másodlagos termelést) és annak elhelyezését (kereskedelem) biztosítják. Mindazt, ami nem a termelő aktivitás hatáskörébe tartozik, Ibn Ḫaldūn mint nem természetest osztályozza, kissé a fiziokraták módjára. Ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy tagadja ezek hasznosságát, mint ahogy kitűnik abból, amit a politikai vagy vallási tisztségviselőkről és a társadalmi élet harmonikus működését elősegítő monarchikus állam abszolut szükségességéről mond.

A jogtudósoknak a muszlim társadalomról mint osztály nélküli társadalomról vallott koncepciója, valamint a szociológusoknak nevezhető teoretikusok elemzése, miszerint az funkcionális társadalmi kategóriákból áll, egyáltalán nem elegendők ahhoz, hogy meggyőzzenek bennünket arról, miszerint ez a társadalom valóban osztályok nélküli. Itt az ideológusoknak (vagy legalábbis bizonyos ideológusoknak) a saját társadalmukra vonatkozó tudatáról van szó, s úgy van rendjén, hogy a tudati megragadás folyamán a társadalmi valóság eltorzul. Mégis megvan a maga érdekessége annak a kontrasztnak, amely azoknál a koncepcióknál áll fenn, amiket a régi keleti birodalmak vagy például a középkori nyugat ideológusai alakítottak ki saját társadalmukról. Megtanít bennünket arra, hogy ha a társadalmi kategóriák többé vagy kevésbé ténylegesen zártak voltak is (ez az, amit igazolni kellene), zártságuk nem volt intézményesítve, mint a feudális Európa államai vagy az indiai kasztok esetében. Ez mindenképpen nagyon fontos.

Fentebb láttuk, hogy e koncepciók mellett létezett egy rétegződésre vonatkozó nagyon tiszta elképzelés is. Fölösleges lenne szövegeket idézni

annak bemutatására, hogy tudatában voltak az Ossowski által jól megvilágított három klasszikus dichotómiának: kormányzók és kormányzottak, szegények és gazdagok, közvetlen termelők és a marxista értelemben vett „kizsákmányolók" (ez azokat a nem közvetlen termelőket jelenti, akik a termelőkre kivetett adókból élnek) dichotómiájának.[17] De föltűnnek jóval finomabb rétegződések. Ezt látjuk a többrétegű hierarchiáról vagy *ṭabaqāt*-ról fentebb idézett szövegekből. Ugyanez jelenik meg az R. Brunschvig által tanulmányozott szövegekben, amelyek az alantas mesterségekről szólnak, beleértve azokat is, amik azoktól a jogtudósoktól származnak, akik igyekeztek rehabilitálni ezeket a mesterségeket. Igaz, kivételes kategóriákról van szó. De ugyanez a szerző mutat rá, hogy a fogalom generalizálódik, amikor a jogtudósok a házastársak közötti egyenlőségről (*kafā'a*) értekeznek és azoknak az egyéneknek a becsületességéről (*ᶜadāla*), akiknek tanuságát jogilag el lehet fogadni. Főleg a házassággal kapcsolatban, a foglalkozásokat alacsonyrendűeknek, alantasoknak (*danī'a, ḫasīsa*) és magasabbrendűeknek vagy magasztosaknak (*rafīᶜa, ǧalīla*) minősítik.[18]

Miközben áttekintettük a funkcionális kategóriák fogalmát, amelyek következtében minden ember kiegészítő módon ugyanúgy hozzájárul a társadalom megfelelő működéséhez, már láttuk, létezik a *ǧāh*, a „tiszteletbeli rang" fogalma, épp úgy, mint egy gazdasági hierarchia elismerése a gazdaság által, és – legalábbis Ibn Ḫaldūn részéről – annak a ténynek a realista elfogadása, hogy a „kizsákmányoló" pozícióját erővel meg lehet szerezni.

Ez utóbbi tézis egyenértékű annak elismerésével, hogy legalább egy – de nagyon fontos – esetben nem a szabadon választott funkció az, amely egy privilegizált és hierarchikusan felsőbb kategóriába besorol, hanem ellenkezőleg, egy kaszthoz (ilyen vagy olyan módon) való hozzátartozás határozza meg a privilegizált funkciót.

Sőt, a *ǧāh*-ot, nem kizárólag a funkció határozza meg, de a *ǧāh* hierarchiájában magasabb rangra sorolt emberek előtt nyitva áll az út a privilegizált funkciókhoz. A korai ᶜabbászida korban Fārābī szerint a vagyon külön nem szolgálja e magasabb rang elérését. „Az embernek minden törekvését saját rangjának megőrzésére kell fordítania. Mivel két lehetőség kínálkozik számára, az egyik megengedi neki jövedelmei növelését (*manāfiᶜ*), a másik pedig rangjának emelését, azt igyekszik kiválasztani, ami a legkedvezőbb neki rangjának emeléséhez. Valójában, egy bizonyos nagyságu rang (*al ǧāh al-ᶜarīḍ*) szükségszerűen vagyont hoz magával, amíg a vagyon nem szükségszerűen engedi meg egy adott rang megszerzését."[19]

Ugyanezt a gondolatot fejti ki Ibn Ḫaldūn, aki *Muqaddima*-jában egy

fejezetet szentel neki. Az az ember, aki magasabb rangot élvez (*ṣāḥib al-ǧāh*), hasznot húz az alatta álló emberek ingyen munkájából, s ez gyorsan gazdaggá teszi. „Ilyen értelemben van az, hogy a hatalom a megélhetési eszközök egyike (*maʿāš*)."[20]

Ugyanakkor a gazdagság, bizonyos esetekben, magasabb rang elérését hozhatja magával, a szegénység pedig lesüllyedést idézhet elő. Itt teljesen speciálisan legfeljebb a történelmi szituációt kellene számon tartani. Mez hívja fel a figyelmet arra, amit ő Ibn Rusta (3./9. század vége) pletykálkodásának nevez kora nagy családjainak alacsony származásáról. Az *Aš'at*-ok egy perzsa varga leszármazottai lennének, akinek nagynénje egy gyermektelen, gazdag zsidóhoz ment feleségül; a Muhallabidák őse egy perzsa takács lenne; Ḫālid ibn Ṣafwān háza egy ḥīrai parasztasszonytól származna, aki vándorsán esett az arabok fogságába; az al-Ǧahm család egy szökésben levő rabszolgától eredne, akinek hamisan tulajdonítanak quraysita eredetet; az Abū Dulaf fejedelmi ház egy ḥīrai keresztény bankártól származna; ar-Rabīʿ udvarnagy egy befolyásos tisztségviselő család őse, holmi semmirekellő lett volna, egy céda rabszolganő zabigyereke.[21]

Sőt, Ibn Ḫaldūn, aki szociológusként felismerte minden mesterség egyenlő hasznát, de aki arisztokrataként a közönséges kereskedők hitvány jellemét hangsúlyozta, eltekint azoktól a kereskedőktől, akiknek kezdőtőkéje nem kereskedelmi gyakorlatból származik. Ezek a pillanatnyi szerencséből, például egy örökségből tudtak hasznot húzni. Nem alacsonyította le őket a kereskedelmi gyakorlat és mentesek maradtak azoktól a hibáktól, amiket e gyakorlat hoz magával azzal, hogy kinevezett ügynökükre bízzák cégük működtetésének gondját. Így *ǧāh*-juk megvédte őket attól a gondtól, hogy maguk űzzék ezeket a praktikákat. Vagyonuk megengedi nekik, hogy egy követ fújjanak a kormányzók rétegével (*ahl al-dawla*) fényűző állást szerezzenek (*zuhūr*) és jó hírnévre tegyenek szert kortársaik között.[22] Jogosan vethetjük föl a kérdést, hogy efféle emelkedés még a közönséges kereskedőknek sem volt lehetetlen, s bármilyen kevés életstílusra tettek szert is, mihelyt nagy vagyon gazdái lettek, a legkevésbé sem vetették meg őket az arisztokraták.

Röviden, megfigyelhető – legalábbis a klasszikus korban –, hogy a társadalmi kategóriák hiearchiáját aszerint határozzák meg, amit Ossowski szintetikus lépcsőzetességnek nevez, több összekapcsolt eltérő kritériumra hivatkozva. Ez láthatóan ugyanaz a többsíkú fokozatosság, ami nevezetesen Ibn Ḫaldūn egyik fentebb idézett szövegéből kitűnik.

Ám sok modern szociológus egyetértene azzal, ha ezektől a társadalmi

kategóriáktól megvonnánk a „társadalmi osztályok" nevet. Nekik ezekről eltérő koncepcióik vannak, de valamennyit az európai kapitalista társadalom realitásai modellálják. Mint Raymond Aron világosan kimutatja, az osztály összes meghatározásai a „hangsúlyt arra fektetik, ami a koherenciát, a globális vagy teljes egységet egy adott együttes lét- vagy tudati közösséget létrehozza".[23] A G. Gurvitchéhez[24] hasonló, fölöttébb komplex definíciók elősorjáztatása után jogosan mutat rá a lényeges jellemvonásokra: 1. „egy objektíve megfogható közösség (a munka természete, jövedelem nívója) vagy a gondolkodásmód, értékrend közössége..."; 2. „a stabilitás e kollektív létezések tartósságán keresztül"; 3. „E kollektív létezések saját maguk általi tudati megragadása és kinek-kinek a saját akarata, hogy ellásson egy feladatot".[25] Itt alá kell húzni, hogy egy olyan szociológus, mint G. Gurvitch, aki a társadalmi osztályokról rendkívül pontos és komplex meghatározást ajánl, maga hangsúlyozza azt a tényt, hogy ezek a következtetések „csak az osztályok tendenciózus jellegzetességeit domborítják ki, megengedve a változó erősség $n + 1$ fokát."[26]

Márpedig fentebb láthattuk, hogy azok, akiket a középkori muszlim társadalom szociológusainak nevezhetünk, nem érték be azzal, hogy hangsúlyozták számos réteg létezését. Megpróbálták csoportosítani azokat – hogy átvegyük G. Gurvitch meghatározásának bizonyos terminusait – csoportosulások és egyedek makrokozmoszaiba, amelyek hasonló társadalmi funkciókkal és a presztizs nagy vonalakban hasonló pozícióival rendelkeznek. E nagy együtteseknek bizonyára „tartós fennállás általi szilárdságuk" volt, mint azt mutatja a nagyjából-egészéből analóg osztályozások ismétlődése és azoknak a terminusoknak a visszatérése, amelyek századokon át jelölik azokat. Kétségkívül közös megnyilvánulásokat, közös véleményeket igyekeztek alkalmazni, mint azt az idézett szerzők közlései mutatják eme osztályok tagjainak tulajdonságairól és hiányosságairól. A legnagyobb mértékben valószínű, hogy ezek a közös vélemények főleg azokra vonatkoztak, amik közelebbről vagy távolabbról a társadalmi termék elosztását és a hatalom előnyeit érintették. Másfelől ezeket a „csoport-makrokozmoszokat" a hatalmat gyakorlók úgy tekintették, mint amelyek legalább is közös elemi reakciókkal rendelkeznek, mivel az irányukban folytatott politika bizonyos nagy, legalábbis negatív elveket követ, amelyek azt célozzák, hogy e reakciók közül egyeseket, mint például a lázadást megelőzzék.[27]

De úgy látszik, ritkán lehet nekik közös tudatot és akaratot tulajdonítani, ill. csak nagyon helyhez kötött területi határon belül és rövid időszakokban. Nagyon kiterjedt összehasonlító történeti vizsglatra lenne szükség

ahhoz, hogy szilárd következtetésekhez jussunk el. De az iszlám történelem többé-kevésbé alapos ismerete alapján inkább az a benyomás alakul ki, hogy amikor az érdek- és törekvés-csoportok hatóerőkként megjelennek a történelem színpadán, kiterjedésben legtöbbször bizonyára felülmúlják az olyan kisebb csoportokat, mint amelyek egy adott foglalkozást alkotnának, de csak nagyon ritkán terjednek ki egy egész jelentékenyebb rétegre, úgy, hogy annak tudata és a közös akarat révén a modern társadalom szociológiai elemzései értelmében elérnék az osztály státusát. Az etnikumok vagy vallási közösségek szerinti „vertikális" felosztások, miközben átszabják a horizontális kategóriákat, nyilvánvalóan nagy szerepet játszanak ebben a fragmentációban.

Vissza lehet utasítani, hogy a nagy érdek- és törekvés-csoportokhoz az „osztály" terminust kapcsoljuk, és e kategóriát az ipari társadalomnak azokra a nagy egyesített rétegeire tartsuk fönn, amelyek közös tudathoz és akarathoz jutottak el. Ám pontosítanunk kell azt is, hogy magában a modern kapitalista társadalomban is gyakran hiányzik ez az egyesített tudat, s hogy a rétegeket gyakran más felosztások szabják át, mindenekelőtt az etnikai felosztások. Tudjuk, hogy a szociológusok nyomatékosan hangsúlyozták ezt, különösen ami az Egyesült Államokat illeti, ahol még a közönséges megfigyelés is közvetlenül fölfedezi egyrészt a munkásosztály közös akaratának és öntudatának hiányát, másrészt a fehérek és feketék közötti vertikális megosztás fontosságát, ami átszabja az osztályrétegződést.[28]

A helyzet bonyolultsága, amivel szembetaláljuk magunkat, nézetem szerint nem szabad, hogy két túlzásba kényszerítsen bennünket. Egyfelől abba, hogy a gazdasági-jogi helyzet által meghatározott nagy társadalmi kategóriákat, amiket a muszlim szociológusok megkülönböztetnek, *a priori* ellássuk osztálytudattal és egyesített akarattal. Másfelől abba, hogy a történelmi bizonysággal ellentétben megtagadjunk az érdek- és törekvéscsoportoktól minden fontosságot, s csak akkor tekintsük őket a történelem hatótényezőinek vagy passzív elszenvedőinek, amikor egy szélsőséges fregmentációs folyamat révén például egy foglalkozás dimenziójára redukálódnak. Főleg a muszlim szociológusoknak és politikusoknak a társadalmi kategóriákra irányuló érdeklődése tiltja meg nekünk, hogy csak az etikumokat vagy az életmód (beduin és letelepedett) által megkülönböztetett csoportokat tekintsük a társadalmi – történelmi dinamika érdeklődésünkre méltó képviselőinek.

Terminológiai szempontból szükség van olyan terminusra, amely azoknak a társadalmi csoportosulásoknak a makrokozmoszait jelöli, amelyek túl-

haladják a foglalkozási, helyi stb. csoportok látókörét, és amelyeket – miközben gazdasági vagy társadalmi funkción alapulnak úgy, hogy kereszteződnek az etnikai eredet, a vallási közösség vagy az életmód általi differenciáció kritériumaival – viszonylag tartósaknak tekinthetünk, s olyanoknak, mint amelyek a közös megnyilvánulások készletével rendelkeznek és képesek közös reakciókra. Adott körülmények között, nevezetesen feszült időszakokban nem kizárt, hogy ezek az együttesek részlegesen és átmenetileg közös tudatig és akaratig juthassanak el. Számomra úgy tűnik, hogy az egyedül rendelkezésre álló „osztály" terminus tökéletesen megfelelhet ezeknek olyan feltétellel, hogy kibővítik azokat a túl megszorító definíciókat, amiket gyakran fogadnak el a kortárs kapitalista társadalom elemzői. Ez a kibővítés egyébként ez utóbbi analíziséhez is érdekes lenne. Még azok is ténylegesen gyakran éltek vele, akik elméletileg e szűkreszabott definíciók valamelyikét fogadták el.[29]

Így a hagyományos iszlám társadalomban meg lehetne különböztetni a termelő parasztokat, a parasztokkal hol szembenálló, hol részlegesen egyesülő állattenyésztőket, a városi kistermelőket, kézműveseket vagy kiskereskedőket, és kapitalisztikus nagykereskedelmet, amely általában magában foglalja a pénzügyi tevékenységet, a házi rabszolgákat, az ültetvények rabszolgáit, a katonákat, akikre vissza kell majd térni, az időtől és tértől függően többé-kevésbé összekeveredő funkcionáriusokat, értelmiségieket és vallási tisztségviselőket, a nagy földbirtokosokat és végül az irányító osztályt, amely Marx és Tocqueville jellemzése szerint a hatalmat, a presztizst és a vagyont összpontosítja kezében. Ez a felsorolás nem kizárólagos. Ahogy mondtuk, feltételezi a kereszteződést azokkal a felosztásokkal, amelyek más kritériumokon alapulnak. Így az efféle etnikai csoport földtulajdonosai külön osztályt alkotnának. Ezt közelebbről meg kellene magyarázni (amit nem tehetek meg itt), mert például a katonai osztály a rabszolgák között is rekrutálódhat és hatalmát általában – ahogy mondtuk – a földtulajdonosok privilegizált osztályába való beilleszkedésével látja biztosítottnak (a tulajdon fogalmának a legszélesebb értelmet tulajdonítottuk). Többé-kevésbé társul a hatalomba és esetenként monopolizálhatja azt.

Az uralkodó osztály, bármi legyen eredeti származása, olyképpen intézményesíti uralmát, vagyis hatalmát és azokat az előnyöket, amiket ebből szerez, hogy monopolizálja az állam irányítását, ami anyagi előnyöket biztosít neki, akár az ellátásra szétosztott adóbevételekből, akár a termelőkre kivetett szolgáltatásokból, akár – végül – e két „kizsákmányolási" mód kombinálásából.

Kialakulhat bizonyos társadalmi mobilitás. Az állami kiváltságok hozzáférhetősége biztosítható bizonyos feltételek között más osztályok tagjainak, például a vallás képviselőinek. De ezek csak akkor tekinthetők teljes részben az uralkodó osztály tagjainak, ha ezt az emelkedést például földtulajdonra vonatkozó javadalom erősíti meg. Mivel ezek a javadalmak visszavonhatók, tekintetbe kell majd venni, milyen mértékben marad kétséges az emelkedés. Másfelől, a kereskedelem révén megszerzett gazdagság általában megengedi a földtulajdon elérését. Azt is fontos tudni, hogy az ily módon szerzett tulajdon milyen mértékben teszi lehetővé az irányító osztály hatalmában való részvételt.

Látjuk, hogy e mobilitás mennyire korlátozott. A kereskedelmi haszon korlátozódásával csökkenhetnek azok a lehetőségek, hogy hasznot húzzanak belőle a társadalmi emelkedés érdekében. Bizonyos korszakban és bizonyos országokban (nevezetesen a mamlūk államban) azt is látjuk, hogy az irányító osztály elzárkózik, egy bizonyos társadalmi-etnikai réteg tagjaira korlátozódva kasztot alkot.

Az így értelmezett társadalmi osztályokat nem kizárólag a marxista séma szerinti termelési viszonyok határozzák meg, amit tovább keményített a lenini osztályfogalom, mint amely egyedül a kizsákmányolás viszonyán alapul. Egyébként meg kell jegyezni, hogy Marx maga is többször vett figyelembe más tényezőket történelmi tanulmányaiban. Mégis, a termelési viszonyok és a kizsákmányolás lényeges szerepet játszanak, amit rendkívül téves lenne tagadni vagy lekicsinyleni. Az osztályokat, mint a muszlim szociológusok jól látták, a teljes társadalmi szervezet szükségletei határozzák meg, ahol a termelés és az újraelosztás követelményei jelentős, lényeges szerepet játszanak. A teljes társadalmi szervezetben eltérő módon más eltolódások fogják átszelni a funkcionális szerep ezen alapvető eltolódását; másfelől bármi is legyen az osztály szerepe a társadalmi szervezetben, és ha ez a szerep nem alapvetően gazdasági szerep is, a társadalmi termék elosztásában magának követel egy adott részt, amit bizonyos jogi természetű szabályok szerint osztanak el, de amelyek bizonyos helyet jelölnek ki számára a javak termelésének és újraelosztásának gazdasági rendszerében. Az etnikai vagy más eltolódások csökkenthetik vagy növelhetik ezt a részt, főleg jogot adhatnak ilyen vagy olyan funkcióra, ami maga ad jogot ilyen vagy olyan jövedelemfajtára, de mindig egy adott rész élvezetéhez érünk vissza.

A társadalmi fejlődés ellentétes fázisok révén valósul meg. Vannak olyan fázisok, amelyekben a termelés és a társadalmi termék elosztása tartós és intézményesített módon van megosztva meghatározott osztályok között.

A társadalmi mechanizmus szabályos működése ekkor kiválthat bizonyos társadalmi mobilitást, vagyis bizonyos számú egyén osztályából való kilépését és új osztályba sorolását. Sőt, elvezethet bizonyos osztályok globális emelkedéséig vagy teljes hanyatlásáig, azaz a hatalomnak és a társadalmi előnyöknek az általuk élvezett részében bekövetkező változásokig.

Máskor, lényegében hódítások idején, bizonyos osztályok más osztályok általi brutális, teljes vagy részleges felváltása következik be; vagyis az ilyen vagy olyan funkció, a társadalmi termék adott részére vonatkozó ilyen vagy olyan jog új rétegek céljára lesz igénybe véve. Az ilyen ugrásszerű változások gyakorisága bizonyára nagy történelmi szerepet játszott azzal, hogy egy adott osztályt, a kereskedők osztályát – amelynek szabályos, tartós működése tendenciaszerűen állandóan a hatalmát is gyarapítja – megakadályozta abban, hogy szűntelen emelkedést érjen el, mint a keresztény nyugaton.

Van-e osztályharc? Legalábbis állandó versengés, lappangó elégedetlenség van egyfelől, másfelől törekvés egy előnyös rendszer folyamatosságának és szabályos működésének biztosítására. Mivel nem létezik olyan mechanizmus, amely által a különböző osztályok törekvései és érdekei kifejezhetnék követeléseiket, ez bizonyos osztályokat brutális lázadásba taszít. Ezt gyakran olyan formában ideológizálják, hogy lényegében a vallási attitűd szempontjából leleplezik az irányító osztály fogyatékosságait és bűneit. De egyetlen szervezet sem fog a világi követelések programjaként mást megjelölni, mint a közösség és az irányító réteg fejének kicserélését. A kivételektől eltekintve, semmiféle strukturális változtatást nem vesznek célba.

A társadalomtörténet az osztályok versenyének, váltakozásainak története, abban az értelemben, amit fentebb a hatalommal és annak előnyeivel kapcsolatban meghatároztunk.

Látjuk, hogy a társadalomtörténetnek bizonyos kapcsolatai vannak a gazdaságtörténettel, de távol áll attól, hogy arra redukálódjék.

A szabályos fejlődés szakaszaiban lehet tőle a legkevésbé megkülönböztetni. A különböző osztályok rendelkezésére álló gazdasági aggregátumok változásai tehát fő szerepet játszanak feszítőerőik növekedésében vagy csökkenésében. Ám, még akkor is a puszta erő közbelépése, a politikai döntések stb. jelentősen módosíthatják a puszta gazdasági tényezők játékát. Jegyezzük meg azonban, az előbbiek hajlamosak arra, hogy gazdasági terminusokban jussanak kifejezésre.

A zürzavar időszakában viszont, éppen ellenkezőleg, a gazdaság saját hatóereje fontosságban elmarad a brutális erő, a politikai-katonai kényszer

hatása mögött. Azonban nem kell elfelejteni, hogy még akkor is a termelés és az újraelosztás szükséglete nagyon lényeges marad.

Az elmondottak alapján láthatjuk, hogy a gazdaságtörténet és a társadalomtörténet kapcsolatai összetettek, következésképpen súlyos hiba lenne egyiket a másikkal azonosítani, egyiket a másikra leegyszerűsíteni.

A társadalomtörténet, ha a nagy társadalmi csoportok történetét és azok kapcsolatait értjük azon, alapjában véve a gazdasági aktivitás legfontosabb szükségszerűségeitől függ. Ezeket a nagy csoportokat nagy részben valóban a termelés követelményei és valamiféle forgalmi és elosztási mechanizmus létének szükségletei határozzák meg. Így ezek a gazdaságtól függnek, de csupán egyetlen, igaz, alapvető értelemben. Másrészt nem kell elfelejteni, hogy e nagy csoportok közül néhányat tágabban a teljes társadalmi aktivitás szükségszerűségei határoznak meg egy adott kultúrában. Épp úgy, a termelés, a csere és az elosztás viszonyai által determinált társadalmi kategóriákat gyakran olyan jogi szabályok határozzák meg, amelyek maguk is olyan helyzetet kodifikálnak, ami politikai természetű eseményekből vagy ideológiai követelményekből származik.

A gazdaságtörténetet nem lehet a termelés, a csere és az újraelosztás alapmechanizmusának, a társadalmi élet általános alépítményének leírására leegyszerűsíteni, mivel ez a mechanizmus nagy vonalaiban ugyanaz maradt az évezredek alatt. A gazdasági aggregátumok mennyiségének változásai (elsősorban mezőgazdasági és kézműipari termelés) technikai tényezőktől, politikai és társadalmi tényezőktől függnek (hódítás, pusztítások, áttelepítések, a szolgáltatásokat emelő vagy csökkentő törvénykezés stb.). Ez ugyanúgy vonatkozik a gazdasági intézmények történetére, ami igen nagy mértékben függ a társadalomtörténettől.

Ugyanakkor a gazdasági aggregátumok mennyiségében bekövetkező változások, például az ipari termelés figyelemre méltó emelkedése vagy ellenkezőleg, drasztikus csökkenése igen nagy jelentőségű következményekkel járhat a társadalomtörténet területén, például az osztályok közötti kapcsolatok helyreállításával. De egy ilyen rendkívüli fontosságú „forradalom" csak ritkán következik be.

Látjuk, mennyire felemás a gazdaság szerepéről beszélni, vitatkozni anélkül, hogy tisztáznánk és megvilágítanánk a fogalmakat. Mindenekelőtt meg kell különböztetni a termelés, a forgalom, a csere és más gazdasági jelenségek alap-mechanizmusát. Aszerint, hogy az egyik vagy másik területről beszélünk, a problémák igen eltérő módon jelentkeznek, főleg amikor a társadalomtörténettel való kapcsolatokról esik szó.

Az iszlámkutatóknak alapvető érdekük, hogy tudatára ébredjenek ezeknek a szükséges megkülönböztetéseknek, és oly módon, hogy nagy vonalakban kirajzolódjanak az eltérő társadalmi jelenségek kapcsolatai Szerencsétlen dolog lenne például arra gondolni, hogy egy gazdaságtörténettől sarkallt kutatás önmagában megoldaná a társadalomtörténet problémáit. Nem kell hinni, hogy az alapvető gazdasági mechanizmus elsőrendű fontossága az összes gazdasági jelenségre áttevődik. Másrészt, nem kell azt gondolni, hogy egy társadalmi osztály történeti tanulmányozása ne lenne fontos a gazdasági fejlődés megértéséhez.

Jegyzetek

1. *L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval: Studia Islamica*, 3, 1955, 97.
2. id. m.: *Studia Islamica*, 3, 1955, 93–115.
3. Ibid., 98.
4. M. Godelier: *Objets et méthodes de l'antropologie économique: L'Homme*, 5, 1965, 32–91.; olyan meghatározást ad, amit nyilvánvalóan ki kell egészíteni az erőfeszítések egyesítésének megemlítésével (vö. 39.). Ez egyébként felbukkan pl. a 45. oldalon található érdekes fejtegetéseiben.
5. A gazdasági szempontnak ezt a leírását – néhány eltéréssel – nagyban inspirálta Max Weber.
6. Itt a magam cikkére utalnék, ld. *Dynamique interne ou dynamique globale? L'exemple des pays musulmans: Cahiers Internationaux de Sociologie*, 42, 1967.
7. *Muqaddima*, éd. Quatremère, t. II., 289; éd. Wāfī, t. III., Le Caire 1379/1960, 909; trad. De Slane, t. II., Paris 1936, 339; trad. F. Rosenthal, t. II. New York 1958, 328.
8. Ibid., éd. Quatremère, t. II., 290; éd. Wāfī, t. III., 910; trad. De Slane t. II., 341; F. Rosenthal, t. II., 330.
9. *Kitāb al-alfāẓ al-kitābīya* éd. L. Cheikho, 9ème éd., Beyrouth 1913, 222.
10. Vö. H.A.R. Gibb: *Government and Islam under the early ᶜAbbasids, the political collapse of Islam*, in: *L'élaboration de l'islam*, Paris, 1961, 115–127, különösen 119.
11. Vö. J. Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, 124 skk.; L. Milliot: *Introduction a l'étude du droit musulman*, Paris 1953, 221.; R. Brunschvig: *Théorie générale de la capacité chez les Hanafites médiévaux*, in: *Mélanges Fernand de Visscher* [= *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 2/1949, 157–172.
12. Vö. R. Brunschvig: *ᶜAbd*, in: *EI*^{2}, éd. française, t. I. 27.
13. Fārābī: *Risāla fī's-siyāsa*, éd. L. Cheickho, in: *Traités inédits d'anciens philosophes arabes...*, kiadja L. Malouf, C. Eddé és L. Cheickho, Beyrouth 1911^2, 18.
14. U.o., 19.
15. Az „al-mutaraddidūn bayna't-ṭā'ifatayn fī'l-aḥd wa'l-ᶜaṭā'" kifejezésnek „azok az

emberek, akik az első két kategóriába lépnek be" formában való fordítása bizonyára téves G.H. Bousquet, *Analyse*-ében (Paris 1955, 263).

16. *Muqaddima*, éd. Quatremère, t. II. 272.; trad. De Slanet, t. II. 319.; éd Wāfī, t. III. 893.; trad. F. Rosenthal, t. II. 311.
17. Stanislaw Ossowski Struktura Klassowa w spoleczney świadomości, Lodź 1957.; trad. Die Klassenstruktur in sozialen Bewusstsein, Neuwied am Rhein 1962, 38.
18. R. Brunschvig: *Métiers vils en Islam: Studie Islamica* 16 (1962), 41–60.
19. Fārābī: i.m. 30.
20. Éd. Quatremère, t. II. 287.; éd Wāfī: t. III. 907 trad. De Slane, t. II. 336. trad. Rosenthal, t. II. 326.
21. Ibn Rusta, 207., ld. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922 151.
22. *Muqaddima*, éd Quatremère, t. II. 305.; éd. Wāfī, t. III. 922.; trad De Slane, t. II. 356.; trad. Rosenthal, t. II. 344.
23. R. Aron: *La classe comme représentation et comme volonté*, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 38 (1965), 14.
24. G. Gurvitch: *Le concept des classes sociales* (sokszorosított előadás), Paris, *Centre de documentation universitaire*, 1954, 133.; uő: *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1955, 178. stb.
25. R. Aron: i.m. 14.
26. G. Gurvitch, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 38 (1965), 6.
27. Vö például Nizām al-Mulk: *Siyāsat-nāme*, éd. Ch. Schefer, Paris 1891. 144.; trad. Ch. Schefer, Paris 1893, 214.; trad. B. N. Zakhoder, Moscou-Léningrad, 1949, 167.; trad. H. Darke, New Haven 1960. 170.
28. Vö. St. Ossowski: i.m., passim és még L. Reissman: *Class in American Society*, Glencoe 1959; francia ford: *Les classes sociales aux États Unis*, Paris 1963.
29. Nevezetesen Marx, vö. fentebb idézett cikkemmel (6. jegyz.).
30. R. Aron idézett cikke, 17.
31. Vö a 6. jegyzetben idézett cikkemmel.

Fodor Pál fordítása

CLAUDE CAHEN:

NÉHÁNY SZÓ A MUSZLIM VILÁG KERESKEDELMÉNEK HANYATLÁSÁRÓL A KÖZÉPKOR VÉGÉN

(Studies in the Economic History of Middle East, ed. M.A. COOK, London, Oxford University Press, 1970. 31–36.)

Bármi is volt az árugazdaság tér és idő szerint változó helye a középkori muszlim világban,[1] bizonyos, hogy a korai középkorban – ha összehasonlítjuk Európával – az jellemzi. A késő középkorban viszont,[2] és méginkább a modern időkben, Európa az, amely előnyre tesz szert és egyre jobban felülmúlja a muszlim világot Gyakran teszik fel a kérdést, mik lehettek e fordulat okai. Anélkül, hogy túllépném a számomra megszabott időt, néhány gondolatot vetek fel a témával kapcsolatban.

Meghatározásánál fogva az árugazdaság nem tanulmányozható egyetlen zárt területen belül,[3] anélkül, hogy utalnánk arra, ami körülveszi. Ami a muszlim területet illeti, megállapíthatjuk egyfelől, hogy azok a jelenségek, amelyek érintik, közösek más társadalmakéval, másfelől, hogy ezek nem egyedül belső fejlődésnek köszönhetők, hanem a körülötte végbemenő fejlődés visszahatásainak is. Anélkül, hogy elmennénk a Távol-Keletig, ugyanaz a hanyatlás sújtotta Bizáncot,[4] majd magát a nyugati mediterráneumot, amely nem tudja időben megváltoztatni gazdaságát: a modern gazdaság központja többé nem Velencében vagy Firenzében, hanem Északnyugat-Európában lesz.[5] Tehát egy egész rendszer hanyatlik le, melynek a muszlim világ csupán egy része, még akkor is, ha ez a rész néhány eredeti vonással rendelkezik. És másfelől, bármik is voltak e muszlim világ gyengeségének belső okai, ezeket súlyosbította maga az európai túlsúly, ami visszafejlesztette a nem modernizált országok gazdaságát arról a szintről, amelyen önmagától megmaradt volna.[6] Ebből a szempontból a valódi probléma nem annyira a Kelet hanyatlása, mint inkább a Nyugat fellendülése;[7] és a Kelettel foglalkozó történész számára az alapvető kérdés annak megismerése, miként lehetséges az, hogy egy adott periódusban – a középkor végén, a modern idők kezdetén[8] – ellenkező irányú tendencia lép fel, ami annak köszönhető, hogy Európa első lépéseit a Kelet többé nem tudta követni.

Gyakran mondják, hogy a fő eseményt, ami maga után vonta a muszlim gazdaság hanyatlását, a nagy földrajzi felfedezések jelentik. Amerika fel-

fedezése, aminek gazdasági hatásai csak a 16. század közepe felé váltak érezhetőkké, természetesen kívül esett a muszlim világ lehetséges reakcióinak területén. De a Jóreménység fokánál átvezető út felfedezése, ha közelebbről megnézzük, sokkal inkább a dráma utolsó felvonásának, mint előjátékának tűnik.[9] Mert végül is hogyan van az, hogy Egyiptom, amely úgy helyezkedett el, mint korábban, az indiai-óceáni portugál expanziót nem volt képes sem katonailag[10] elhárítani, sem gazdaságilag semlegesíteni? E tekintetben Vasco de Gama és követőinek vállalkozásai, mielőtt súlyosbítanák, csak felfedik a benne már korábban meglevő gyengeséget.[11] Ennek a gyengeségnek a megértésére kell törekednünk.

Az iszlám világ igen kiterjedt, és őszintén szólva, ha a 15. századig kelt is bizonyos illúziót az Egyiptomon keresztül bonyolódó kereskedelmi tevékenység, a muszlim országok többsége gazdaságilag már e dátum előtt meggyengült.[12] Az iszlám vallásnak és jognak ebben nincs semmiféle szerepe.[13] Bizonyos alkalmi okok szerepet játszottak – ezeket azonban nem szabad sem eltúlozni, sem alábecsülni: a relatív bányaszegénység; bizonyos telepítetegek kimerülése[14] egy olyan korban, amelyben Európa felfedezi a sajátjait, de amelyben a szükségletek mértéke mégis alacsony marad; a Fekete Pestis és más járványok, amelyek ugyanakkor nem kevésbé érintették Európát;[15] a belső inváziók, mint a Banū Hilāl Észak-Afrikában, vagy a kívülről jövők, mint az ázsiai mongolok jóval nagyobb méretű inváziója – ezek az inváziók többé-kevésbé közvetlenül lerombolták a mezőgazdaságot és bizonyos városokat, mindazonáltal, mielőtt súlyosbították volna, inkább felszínre hozták a gyengeségeket:[16] a muszlim világ semmiképpen sem képez egységes piacot, és Közép-Ázsia leromlásának[17] egyáltalán nem kellett sújtania Egyiptomot. Nehéz meghatározni az egyes összetevők hatását; ezeknek az kölcsönzött viszonylagos fontosságot, hogy az adott pillanatban kihangsúlyozhatták a Kelet eltolódását Nyugathoz viszonyítva, és ennek következtében sokkal inkább megnehezítették a konkurrenciát és a kiegyenlítést; de nem szabad elfelejteni, hogy a 14–15. században Európa maga is válságban volt.

Különösen Egyiptomban és másutt, hivatkozni lehet társadalmi okokra, a katonai arisztokrácia állam feletti uralmára, amely egyfelől részt vett a gazdaság különböző formáiban, másrészt viszont, ha a legkisebb szükség felmerült, kényszerítő intézkedéseket tett, amelyek összeegyeztethetetlenek voltak a gazdaság érdekeivel.[18] De azonkívül, hogy az efféle politikai rendszerek megmutatják az árugazdaság korlátait, az államok interferenciája, amit a kereskedő osztály nem uralt, hasonlóképpen okozta már a Fekete Pestis előtt az itáliai pénzvilág csődjét.[19]

Anélkül, hogy bármiféle kizárólagosságot sugallnék, helyénvaló felderíteni annak a viszonylagos gyengeségnek az elemeit, amelyek magában az árugazdaság struktúrájában fennállhatnak.[20] A sommás felsorolás helyett inkább megpróbálok két tényezőről beszélni, amelyek számomra bizonyos jelentőséggel bírnak, s amelyeket eddig nem domborítottak ki kellőképpen.

A muszlim világ kereskedői az egész középkor folyamán Kelet-Európától Kínáig és az Indiai-óceán egész térségében keresték azokat a termékeket, amelyekre máshol folytatott kereskedelmükhöz vagy fogyasztásukhoz volt szükségük. Ugyanazok a közel-keletiek, és ezúttal a bizánciak is, mielőtt valamiképpen kényszerültek volna arra, túl korán hagyták, hogy az itáliaiak biztosítsák maguknak a földközi-tengeri szállítások quasi-monopóliumát. Nem vizsgálhatom meg itt egy ilyen kontraszt indítékait,[21] amelyről úgy tűnhetett, pillanatnyilag bizonyos pénzügyi előnyöket biztosít;[22] elég arra utalni, hogy ez – szemben Európával – részben passzív magatartáshoz vezetett akkor, amikor a konkurrencia nehézségei az összes kezdeményező energia kibontakoztatását követelték volna meg. És természetesen – bár csak jóval később –, a Jóreménység fokánál átvezető út felfedezésének egyidejűleg le kellett rombolnia a rendszer mindkét ágát.

Azt hiszem ugyanakkor vannak még mélyebb okok is. A muszlim középkor árugazdasága, hasonlóan az antikvitáséhoz, elsősorban üzérkedő és szerző gazdaság volt. A spekulációról azt mondanám el, hogy a kereskedők tudatos célja az volt, hogy valahol alacsony áron vásárolják fel a termékeket, amiket azután másutt nagy haszonkulccsal tudnak továbbadni.[23] A szerző gazdaságról azt szeretném mondani, hogy az államok, valamint a kereskedelem javait fogyasztó arisztokrácia célja az volt, hogy a hatalmuk vagy a jólét elemeit megszerezzék, amennyiben saját országaikban azokhoz nem juthattak hozzá, s nem az, hogy termékekeket bocsássanak áruba. Természetesen az árucikkek megszerzése érdekében, ha nincs rá elegendő pénzeszköz, kompenzálásképpen a hazai gazdaság termékeit kell értékesíteni; de a muszlim világ, amely hosszú időn át pénzbőségben élt, nem fordított különösebb figyelmet a dolgoknak erre az aspektusára. Mindenesetre a belső termelés kiáramlása soha nem jelentkezett úgy, mint amit magáért valónak tekintettek, és gyakran elbátortalanították[24] mint olyat, ami megfosztja az államot presztizsének tanúbizonyságaitól, vagy – tekintettel a termelékenység technikai korlátaira – azoktól a készletektől, amelyek nélkülözhetetlenek alattvalói szükségleteihez. Az az eszme, hogy termékfölöslegre épülő kereskedelmet fejlesszenek ki abból a célból, hogy biztosítsák vagy fokozzák a munkát és a termelők erőforrásait, vagy egyszerűen azért, hogy egyensúly-

ban tartsák kereskedelmi értékben a kivitelt és behozatalt, ez az eszme, – amely alapvető minden modern állam számára, – valószínűleg soha nem hatott át egyetlen középkori közel-keleti államot sem,[25] mivel azon a szinten, ahol álltak, a belső értékesítés lehetőségei leggyakrabban felülmúlták a termelés lehetőségeit,[26] mégpedig azzal a reciprok eredménnyel, hogy a termelést nem bátorították technikai színvonalának és termelékenységének túlhaladására.

De ki tudhatja, talán Nyugat-Európa is alig törekedett tudatosan arra, hogy végigvigye ezt a fordulatot. Először bizonyára ő is arra gondolt, hogy többet vásároljon mint eladjon; de pénzügyileg olyannyira kedvezőtlen helyzetben volt, hogy bár célja az importálás maradt, gyakorlatilag arra kényszerült, hogy súlyt fektessen a rendelkezésére álló áruk exportálására, azok termelésére és saját erejéből történő szállítására. A középkor derekán az egyiptomi kereskedelem még egészséges teret engedett termékei eladásának, de a középkor végén a hajdanában textiliparáról nevezetes Egyiptomot elárasztották a flamand és a firenzei ipar szövetei,[27] nem beszélve a fegyverek és egyéb cikkek importjáról. A kereskedelem itt ezután nem volt más, mint passzív asszisztencia annál a cserénél, amely saját területén bonyolódott a távol-keleti és a nyugati tranzitáruk között. Hasonló volt a mongol birodalom kereskedelmének már majd két évszázados példája, amelyben az itáliaiak részvételének nem kell illúziókat keltenie,[28] s amely semmiképpen sem volt állandó: áthaladt az országon és nem tartozott hozzá. Bizonyos, hogy a Távol-Kelet importőrei még pénzügyi haszonra és saját nyereségre tehettek szert a 15. század végén Egyiptomban; de ekkor történik a portugál felfedezés, s mivel a tranzit volt minden, minden összeomlik egy nap alatt. Tudom, hogy az újkorban újjászerveződik egy „levantei kereskedelem", de most már az európai szupremácia keretei között[29], és túl későn ahhoz, hogy a Levante bármiféle valódi hasznot húzott volna belőle. Ha a nagy földrajzi felfedezések nem lettek volna, a hanyatlás sokkal lassabban és tán kevésbé teljesen következett volna be; de nem kétséges, hogy már ezek előtt mélyrehatóan megkezdődött, s az eredmény nagyjából ugyanaz lett volna.

Jegyzetek

1. Óvakodni kell egy bizonyos romanticizmustól, amely hajlamos a világot szüntelenül bejáró muszlim kereskedők flottáit vagy karavánjait látni csak. Valószínűleg majdnem mindenütt a föld marad a gazdagság alapvető forrása, és a kereskedelem nem uralkodik a gazdaság minden területén. De az árugazdaság fontossága nyilvánvaló, ha összehasonlítjuk a muszlim társadalmat azokkal, amelyek őt térben és időben körülveszik.

2. Nehéz és tárgyunk szempontjából eléggé érdektelen lenne meghatározni egy olyan kronológiát, amely nemcsak a területek, hanem a figyelembe vett tényezők szerint is különbözne. Nincsenek statisztikáink, és ez arra kísértene, hogy bizonyos szubjektivizmusba tévedjünk. Ugyanakkor nem kell túlzásba vinni az idővel szembeni közömbösséget, és általában tanulságos aláhúzni a szinkretizmusokat a különböző természetű tények között éppen úgy, mint az eltérő gazdasági területek között.
3. Az iszlám területe nem mentes e szabály alól: viszonylag hasonló területiumok csoportjából áll, amelynek külkereskedelme mindig nagyobb fontosságú, mint belkereskedelme, ha ugyan felül nem múlja volumenben.
4. Már jóval azelőtt, hogy a törökök meghódították, amit e hanyatlás elősegített. A válság előjelei a 11. századra mennek vissza, azaz arra a korszakra, amelyre a muszlim hanyatlás is. Igaz, részben véletlen folytán, 1082-ben írták alá a bizánci flotta kapitulációjáról szóló aktát Velence előtt; ez nem lett volna ilyen meghatározó, ha csupán ezek lettek volna az okok.
5. A kereskedelmi tengelyek eltolódása azzal fejeződik be, hogy majd Genovának is kárt okoz, de ez utóbbi egy bizonyos ideig még meg fogja őrizni pénzügyi hatalmát, mivel anyagi részesedést vállal a nyugati országok új vállalkozásaiban, beleértve magukat a nagy felfedezéseket is; így vagy úgy, sorsa Velencénél kevésbé kizárólagosan volt összekötve a Keletével, és Velencével ellentétben más dolgot keresett.
6. Módszertani hiba tehát – hogy ezúttal másról ne essék szó – a középkori közel-keletiek gazdasági viselkedéséről aszerint ítélni, amit ezekről az attitűdökről jelenkori, vagy újabb gazdaságuk hagyományos szektoraiból megállapíthatunk.
7. Módszertanilag természetesen sokkal könnyebb a nyugaton végbement fejlődést és annak okait, mint a keleti fejlődés hiányát és annak okait tanulmányozni.
8. Van ugyan eltolódás az oszmán birodalom, vagy legalábbis központi tartományai javára, de lehet, hogy csak azért, mert az erőviszonyok megengedték, hogy oda összpontosítsák a másutt megmaradt gazdasági aktivitást. Az új hatalom éppen úgy nem tudta megőrizni az iszlám Indiai-óceán feletti uralmát, mint a mamlűk Egyiptom.
9. Nem tehetünk ugyanakkor szemrehányást a nyugati muszlimoknak, hogy miért nem valósították meg ezt a felfedezést, amikor még ők voltak a tenger urai. Ők felderítették Afrika észak-nyugati partvidékét, de semmiféle gazdasági indítékuk nem volt ahhoz, hogy megpróbálják más irányba fordítani keleti hittestvéreiket. Nem kell eltúlozni a politikai-vallási ellentétek gazdasági jelentőségét.
10. Kitűnően ismerteti a kérdést D. Ayalen: *Gunpowder and firearms in the Mamluk Kingdom* (London, 1956) c. könyvében.
11. Egy sajátos pontot illetően: a Vasco de Gama-t segítő jemeni révkalauz, Ibn Mādjid viselkedése az adeni tengerészeknek az egyiptomi monopolisztikus törekvésekkel szembeni ellenállásából ered. Arra gondoltak, hogy ők lehetnek az új kereskedelmi út közvetítői és haszonélvezői.
12. A muszlim Ázsiát egyebek között az szegényítette el, hogy megnőtt az egyiptomi konkurrencia az indiai-óceáni – földközi-tengeri tranzit-forgalomban. Észak-Afrikát pedig egyebek közt az, hogy az itáliaiak és ibériaiak növekvő mértékben részesednek a szudáni arany megszerzésében.
13. Ami a vallást illeti, ezt az utóbbi időben határozottan leszögezte Maxim Rodinson:

Islam et Capitalisme (Paris, 1966) c. könyvében. Meg kell jegyezni, még ha akarnak is látni az iszlámban fatalista vonást (amely ebben az értelemben nem fejlődött ki, csak amikor a modern időkben bizonyos „fatalitás" nehezedett az iszlámra), a kálvinista protestantizmusnál fatalistább vallás nem létezett, amelynek ugyanakkor vitathatatlan szerepe van a kapitalizmus fellendülésében. Ami a jogot illeti, az iszlám jog néhány pontban előbbre tartott mint a római, bizánci és a kora középkori európai jog; ld. például A. Udovitch: *At the Origins of the Western Commenda ' Speculum*, 37, 1962. Viszont azt mondják, a késő középkori itáliai commenda előbbre tartott az iszlámnál abban, hogy azt árukra is köthették és nemcsak pénzben. De azonkívül, hogy ténylegesen ismerünk példákat árukra vonatkozó muszlim commendákról (ld. H.R. Idris, *JESHO*, IV, 1961.), a szembeállítás sokkal inkább formális mint reális. A muszlim szerződés pénzértékben köti ki az előleget, figyelembe véve a visszaadandó összeg meghatározásának gondját, de ha az előleget ténylegesen készpénzben nyújtották is, a távolsági kereskedő annak egy részét általában nyomban áruban realizálta. És bár az itáliai aktákban az előleget gyakran áruban állapították meg (de nem mindig), annak értékét mindig meghatározták; tehát gyakorlatilag az előbbi esethez értünk vissza.

14. Különösen Nubia aranytelepei, amelyek gyakorlatilag már a 12. század végétől kimerültek; Egyiptomban a timsót kellett vagy csökkenteni, vagy összehasonlítva kevésbé jövedelmezően kitermelni; Egyiptomnak mindig importálnia kellett a vasat.
15. Ld. Lopez, Miskimin és Udovitch erre vonatkozó közleményeit.
16. A Banu Hilāl szerepét Észak-Afrika lerombolásában két cikkben tárgyalta J. Poncet (*Cahiers de Tunisie*, 1954 és *Annales (Economies, Sociétés, Civilizations)*, 1967); ld. az én megjegyzéseimet: *JESHO* XI, 1968. 130–133. A mongolokat illetően éppen úgy mint az előbbiek esetében minden esetben különbséget kell tenni magának az inváziónak a körülményei és a létrejövő társadalomban később elfoglalt gazdasági-társadalmi hely között.
17. Nehezen vitatható, de nehezen datálható és határozható meg pontosan; a timurida birodalom kialakulása mesterségesen hozza vissza oda az aktivitás bizonyos formáit.
18. E tekintetben újabban nagyon találóan elemezte a helyzetet I.M. Lapidus: *Muslim Cities in the later Middle Ages*, Cambridge Mass., 1967.
19. Egyebek között például az, hogy háborújukat követően a francia és az angol kormány leállt a fizetésekkel a firenzei Bardi és Peruzzi bankházak számára.
20. Ez a kérdés képezte tárgyát a párizsi egyetem Institut d'Études Islamiques-jában 1962-ben rendezett vitáknak; sajnos a jegyzőkönyvet csak belső használatra osztották szét.
21. Erről már beszéltem röviden a *Quelques problèmes concernant l'expanison économique musulmane au Moyen Age* c. közleményemben (in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del centro italiano sull'alto Medioevo, XII, Spolète 1965, főleg 423. skk.). Maurice Lombard: *Le Navire, Travaux du Deuxième Colloque International d'Histoire Maritime* 1957-ben (az *Arsenaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane VII–XII^{e} siècles* c. cikkben) hangsúlyozta a hajóépítéshez szükséges fa növekvő elégtelenségét a Mediterráneum muszlim országaiban; bár az érv figyelmet érdemel, jelentősége csupán korlátozott lehet, tekintettel a szükségletek, a lehetséges ellátás szerény mértékére Kis-Ázsiában és a keresztény országokban, s főleg – egyfelől – Bizánc egyidejű hanyatlásának tényé-

re és másfelől – legalábbis bizonyos periódusokban – a tengeri kalózkodás folyamatosságára.

22. És presztizsből. A „barbároknak" el kell jönniük, hogy helyben tapasztalják a Császári Város gazdagságát, mondták Bizáncban. És azonkívül okosabb, ha ők jönnek megfizetni a vámilletékeket és helyben elköltik azt a pénzt, amit keresnek, ahelyett, hogy a mieinket küldenénk el, hogy ugyanazt csinálják náluk.
23. Ez éppen olyan kitűnően megfogalmazódott Abū'l-Faḍl al-Dimašqī (fāṭimida korszak és terület) *Maḥāsin at-tiǧāra*-jában, mint a *Tabaṣṣur fī t-tiǧāra*-ban, amit (tévesen) tulajdonítanak Ǧaḥiẓ-nak (ʿabbászida Irak). Ez a „raison d'être"-je azoknak a leveleknek, amelyeket a Geniza által ismert zsidó kereskedők, valamint az olasz kereskedők írnak stb. A Tengerész Szinbád sem tett semmi mást...
24. Ez ékesszólóan kiderül az al-Maḫzūmī Minhāǧ-ában (Egyiptom, 13. század) tanulmányozott rendszabályokból. Lđ. *Douanes et Commerce dans les ports méditerranéens de l'Egypte médiévale: JESHO*, VII, 1964, főleg 262. skk.
25. Természetesen nem állítom, hogy ne lett volna egyetlen külföldi vevőkörrel rendelkező ipar vagy termék sem, így például timniszi textilipar, amely úgy tűnik, szabályosan exportált Konstantinápolynak; de ez kivételes eset marad.
26. Az élelem tekintetében az éhínségtől való félelem uralkodott.
27. Igaz, a nyugatiak még pénzt hoznak be, de azért, hogy a tranzitáruk vásárlását finanszírozzák; és ez a pénz lesz forgalomban ekkor az egész Keleten, amitől a belső pénzverés tönkremegy, ami azt jelenti, hgoy a kereskedelmi kör egészét tekintve, az itáliaiak elegendő nemesfémre tesznek szert saját kereskedelmi terük túlhaladásához.
28. Ez a részvétel, ha a kereskedelemre vetítjük azokat a bizonyítékokat, amelyekhez hasonlókkal a korábbi időből nem rendelkezünk, azzal a kockázattal jár, hogy illúziókat kelthet: ezek önmagukban nem elegendőek annak megállapításához, hogy a kereskedelem, néhány kézen átmenve, növekedett volna volumenben, s hogy a közvetítő népességek több hasznot húztak volna belőle. Ugyanakkor vannak olyan esetek, amikor a kereskedelem fejlődése az arisztokrácia szükségletei érdekében kompenzálja a belső termelés hanyatlását, vagy amikor ezzel ellentétesen kárt okozhat ennek a termelésnek.
29. Az északnyugat-európaiak kezén, és főleg a „koloniális" típusban, az elsődleges anyagok megvásárlásáért.

Fodor Pál fordítása

A. LAROUI

TRADÍCIÓ ÉS TRADICIONALIZÁCIÓ – MAROKKÓ

(Renaissance du monde arabe. Colloque interarabe de Louvain, Duculot – SNED, Alger, 1972. 265–275)

I. A probléma

A szociológiai irodalomban igen gyakran összetévesztik a hagyományt mint társadalmi tényt, és a hagyományt mint értéket, és azt hozzák föl, hogy hiszen éppen ez jellemzi a hagyományos társadalmat. De ebből az következik,

– hogy a hagyomány mindenfajta szociológiai elemzése valójában „negatív". És mikor földosztó politikával, parasztisággal, passzivitással, történetietlenséggel azonosítják, valójában az úgynevezett „modern", vagyis 18. század utáni társadalom jellemvonásainak negatívjaként jellemzik.

– hogy ha nem határozzuk meg e hagyomány társadalmi magját, akkor egy változtatási politika stratégiai pontját sem tudjuk meghatározni, és csak olyan külső beavatkozással számolunk, ami a „hagyományosok" részéről feltételezi a hitelesség hiányát és a részvétel-nélküliséget.

Ha viszont szigorúan elválasztjuk a hagyomány-struktúrát a hagyomány-ideológiától, akkor a következő két kérdéshez jutunk:

– az elsővel kapcsolatban elgondolkoztató, hogy logikus-e, ha a modern társadalmakban kialakult társadalomtudományok kérdéskörét erőszakoljuk rá.

– a másodikkal kapcsolatban pedig azon kell eltünődnünk, hogy milyen társadalmi csoporttal kell azt kapcsolatba hoznunk.

Erre a kérdésre szeretnék Marokkó példáján keresztül kitérni.

II. Marokkó

Mikor Marokkó szerkezeti képét történelme különböző korszakaiban ábrázolni akartuk, mindig a szögfelezővonal képét használtuk.

A gyarmatosítás előtti korban a szultáni hatalom, mondták, társadalmi-politikai szögfelezőként szerepelt két csoport, a városi lakosság és a tör-

zsek között, amelyek gazdasági, társadalmi, kulturális és vallási vonatkozásban különböztek.

A protektorátus idején a szultán hatalmát a franciáké váltotta fel, akik hasonló szerepet játszottak a városi nacionalizmus és a vidéki tradicionalizmus között.

A függetlenség óta a mai királyi hatalom hasonló helyzetben van, középen a pártok, szakszervezetek, a városi ifjúság baloldalisága és a vidéki tömegek konzervativizmusa között.

Mindhárom esetben azt az – avitt fejlődéseszmétől meghatározott – benyomást keltjük, hogy legalább a városi lakosság egy része a haladás hive, a parasztság pedig az archaizmus és konzervativizmus fészke, és éppen ez teszi a hagyományt.

Az elemzésről a tett mezejére lépve majd elválik, hogy kire kell a felelősséget hárítani.

A történelemtől azonban egy egészen más képet kapunk. A fenti gondolkodásnak az az egyik premisszája, hogy a gyarmatosítás előtti modell érvényes az egész korábbi időszakra, mivel a hagyományos társadalom, per definitionem, nem ismer változást. A valóságban azonban egészen más a helyzet.

A. A politikai szervezet

A leírások szerint már maga a *maḫzan* hatalom is újdonság; különböző fejlődési hullámok eredményeként alakult ki, és a maḫzān hatalom csak a 18. században vált hagyományossá, vagyis csak ettől kezdve találta meg legitimitását a múlthoz való hűségben. Persze korábban is tettek ezirányú lépéseket, de azok mindig zátonyra futottak. Már maga az a tény, hogy először a 18. században, III. Muḥammad uralkodása idején fogadta el a társadalom egésze vagy csak egy része a legitimitás elégséges okának egy elmúlt modell iránti hűséget, holott azelőtt mindig elutasította, már ez is magyarázatra szorul, és minden esetre ellentétben áll azzal a meghatározással, hogy a hagyomány a múlthoz való puszta hűség (M. Weber). Azt is mondhatnánk, hogy hagyomány csak akkor létezik, ha a múlthoz való hűség leple alatt elfogadjuk az újítást, de akkor a hagyomány nem egy minden további nélküli elfogadás, hanem olyan elfogadás amely számunkra, történészek számára, számos kérdést vet föl.

B A kultúra

Nem foglalkozunk a folklórral, a szóbeli hagyományokkal, mert ezek másfajta problémát jelentenek. De ha a 19. és 20. században hagyományosnak nevezett írott arab kultúrát vesszük, amelyet egyfajta tartalom, sajátos hagyományozási mód és használat határoz meg, máris láthatjuk, hogy ezek a jellegzetességek nem magából a kultúrából fakadnak, hanem abból az új helyzetből, amely a 15–16. század során alakult ki. Korábban – mondhatnánk – egy „vízszintes" szolidaritás létezett, amely inkább az iszlám világ nagy városait kötötte össze egymással közvetlen környezetük rovására. Fez intellektuálisan közelebb volt Tuniszhoz és az andalúz városokhoz, mint a környező falvakhoz. Az iskolai könyvekkel ellentétben, e városi kultúrában a profán elem, a tudományos vagy irodalmi szemlélet uralkodott. A gazdasági életben beállt változás és a kereskedelmi kapcsolatok lazulása következtében, ezt a horizontális szolidaritást egy vertikális összetartozás váltotta fel, a szomszédos vidék és a hegyek között. E gazdasági válság miatt a kulturális elit arra kényszerült, hogy oktató személyzet legyen. De mivel az a falusi népesség, amelynek kultúrát kellett „adni", hosszú időn át elszigetelten élt, a városi kultúrát nem tudta a maga egészében befogadni. A falusi társadalom szemében teljes értéket egyedül az képviselt, ami a közösséget erősítette, ezért van az, hogy a jogi-társadalmi vonatkozást kell vizsgálni és ez magyarázza minden profán kultúra hanyatlását is.

A fejlődő hagyomány tartalma lesz a közös nevező a városi elit között, amelynek minden kapcsolata megszakadt a külvilággal, és azon társadalmi test között, amely nem tudta követni az arab kulturális fejlődés minden állomását: e hagyomány meghatározása egyébként ezen elit munkájának gyümölcse.

C. Vallás

Gyakran állítják szembe a városok jogi-teológiai, intellektuális Iszlámját a vidék misztikus-naturalista Iszlámjával, és az utóbbiban a régi paraszti vallások revansát látják. De meg kell állapítanunk, hogy a legértelmiségibb hitvallás, az Almohadoké, hegyi lakók műve, amelyet a városi lakosság nem fogadott el, miképp a vallásos társaságok is egyformán alakultak a városokban és a vidéken.

A vallásosság típusának változása is gazdasági változások, illetve a 15.

század társadalmi következményeinek az eredménye. Egy elszegényedett és tagolatlan társadalomban a központi hatalom és a városi elit politikai kényszerből látja be, hogy egy absztrakt törvényre alapuló vallást olyannal kell fölcserélni, amelyben az irányítás alatt álló egyén szerepe nagyobb hangsúlyt kap. A társadalom már nem volt elég egységes ahhoz, hogy egyszerűen a jogi előírások biztosíthassák kohézióját és fennmaradását; egy olyan látható közvetítő erős befolyására is szükség volt még, aki maga is kapcsolatban áll múltbeli és jelenvaló közvetítőkkel, akik mind a közösségi folytonosság biztosítói.

A marabu-vallás tehát egyáltalán nem egy városi törvénytisztelet ellenszere, hanem olyan újfajta vallási forma, amelyet egy válsághelyzet hívott elő.

Milyen következtetések adódnak ezen gyorsan elsorolt tényekből?

Amennyiben a hagyomány a közösség számára magatartásbeli modellt fejez ki, és mint ilyen kötelező érvényű, Marokkó példáján keresztül meghatározhatjuk, hogyan fogalmazódik meg ez a hagyomány:

– *a feltételek:* olyan erős külső nyomás, amely gazdasági lebénuláshoz és a társadalom széttagolódásához vezet (a 15–16. századi ibériai támadások).

– *a közeg:* az elit és három összetevőjének, a politikai-katonai, kulturális, vallási tényezőnek a megléte; e három csoportot Marokkó esetében pontosan el tudjuk különíteni.

– *az intellektuális eszközök:* ugyanazok, mint az előző időszakban, csak a tanár-diák kapcsolatnak jobban megfelelő pedagógiai és dogmatikai változtatásokkal.

– *a társadalmi következmények:* erősebb kohézió megteremtése oly módon, hogy maga ez a kohézió is cél és érték legyen; az egész társadalmi élet befelé irányul; valamennyi szinten tehát valamiféle visszatekintésről van szó.

Ha a tradícióról mint a modernizmus negatív megfelelőjéről beszélünk, mint a változás, a haladás akadályáról, szükségszerűen tudatos hagyományról van szó; egy öntudatlan, megfogalmazatlan hagyomány nem állhat szemben semmivel, vagy pedig néma, makacs, a történelmen kívüli szembenállásra gondolunk, amely persze semmiféle „modern" politikai vagy szociológiai tudománynak nem képezheti tárgyát.

Ily módon tehát a hagyomány: hagyományteremtést jelent, amelyet egy önvédelemre szorult és megtérő elit képvisel. Így már érthető, hogy ez a hagyomány miért jelent ellenállhatatlan erőt, midőn az idegennel szemben

az egész társadalmat összefogja, ugyanakkor miért olyan bizonytalan, ingatag, mihelyt a hagyományt megfogó és támogató elit valamilyen konkrét nyitás előtt áll.

Szükség esetén a Marokkó történelmében felbukkant két másik jelenség elemzésével is alátámaszthatók e következtetések.

a. A nacionalizmus

A marokkói nacionalista mozgalom azért is olyan nehezen elemezhető, mivel akkoriban mint elkésett, idegengyűlölő, theokratikus mozgalmat állították be... (pusztán azért, mert ragaszkodott V. Muḥammad királyhoz), míg a vallási társaságokra, a sejkekre, a déli főkaidokra támaszkodó gyarmati közigazgatás a modernség zászlóvivőjeként szerepelt. A szociológusok mindazonáltal többnyire úgy határozzák meg a nacionalistákat mint a modern élet mindenre elszánt harcosait, akik hagyományhű polgártársaikkal szemben fölveszik a harcot.

Valójában azonban, ha megvizsgáljuk a protektorátus korabeli marokkói társadalmat a maga egészében, valamint a nacionalista mozgalmat a maga folyamatában, azt kell látnunk, hogy minden (ideológiai, szervezeti, taktikai) szinten kétféle nacionalizmus létezik: az egyik a múlt és az ország belseje felé forduló visszautasítás, a másik pedig a nyitásé és a kompromisszumoké, amelyik tehát a gyarmatosítók ésszerűségének kártyájára tesz. Az első a válságpillanatokban volt igen erős, ez volt a függetlenségi harcok igazi motorja, a második a párbeszéd időszakaiban került előtérbe, s végsősoron ez húzott hasznot a függetlenségből. Az elnyomás időszakaiban (1936–1939, 1951–1955) a nacionalista mozgalom „elmélyült", erősebben ragaszkodott a hagyományokhoz; nemcsupán a politikai kompromisszumot utasítják el, hanem a modern gazdasági szervezetet is, a múltat pedig visszahelyezik jogaiba, a társadalmi kohézió pedig új erőre kap. A tárgyalások és barátságos megegyezések időszakaiban a helyzet megfordul. De társadalmi vonatkozásban mindkét esetben egyazon vezető réteggel állunk szemben.

A liberalizmust mint politikai filozófiát csak akkor fogadták el és fejlesztették tovább, amikor a nacionalisták előtt két nagy perspektíva nyílt meg a jövő felé; különben inkább hajlottak arra, hogy a népet egy múltból származó credo fogja össze, semmint arra, hogy társadalmuk meghasonuljon egy bizonytalan jövő reményében.

b. A függetlenség utáni politika

Hasonló következtetésre jutunk az 1960–1970 közötti politika elemzése során is, jóllehet a témával foglalkozók többsége ezt a politikát a marokkói helyzet tudomásul vételével igazolja. Azt is gyakran hallani, hogy a jelenlegi rendszer valójában a protektorátus előtti rendszerhez való visszatérés, éppen azért, mivel a marokkói társadalom nem elég fejlett, és ez éppen ellenkezője annak, amit azok a politikusok és diákok állítanak vagy akarnak, akik csupán a városi lakosság fejlődésével számolnak. Az eddig követett politika így tehát tökéletes kifejezője lenne a marokkói társadalmi struktúrának. Ezen „objektív" elemzés mögött sok naivitás vagy pedig tetszelgés rejlik.

– Először is azt kell látnunk, hogy a nyilvánvalóan mindent eldöntő lényegi választás az volt, hogy ne változzanak a gazdasági struktúrák; ennek az lett az eredménye, hogy a dolgok igazgatása továbbra is az idegenek hatáskörébe tartozik; az őshonosok csupán az embereket kormányozzák, vagyis az egyéneket ilyen vagy olyan irányban manipulálják: ezzel a társadalom, de különösen az elit visszasüllyedt egy régi életközegbe, de ebben a politikában mégsem a hagyomány jut kifejezésre, hanem a politika teremti újra a hagyományt és kényszeríti az embereket, hogy a hagyománynak megfelelően viselkedjenek.

– A jelenlegi rendszer nem egy gyarmatosítás előtti rendszer feltámadása, hanem a protektorátus alatti folytatása. Márpedig az utóbbi „olvasta" Marokkó 19. századi történelmét, és olyan politikát alakított ki, amelyet ugyan ez a történelem megpróbált a valósággal összhangban tartani, de úgy, hogy a gyarmatosító kapitalizmus által létrehozott új társadalomtól a lehető leghosszabb ideig elszakította a marokkói társadalmat (dualizmus minden szinten). Ez a politika a gyakorlatban azért lehet hatásos, mert az új rezsim fenntartotta a társadalmi-gazdasági kettősséget, amely alapjául szolgált, de szó sincs arról, hogy rátalált volna valamilyen gyarmatosítás előtti szubsztrátumra.

– Ha lenne valamilyen hagyomány, amelyet a jelenlegi rendszer csupán feltárt volna, akkor nyilván nem a hagoymány három megfogalmazásával (a 19. századi, a protektorátus alatti nacionalizmusé és a mai) állnánk szemben, és amelyek közül még ki kellene választanunk azt, amelyik a hagyományhoz leginkább hű maradt.

– Ha a hagyomány valami olyasmi lenne, amit megtaláltak, akkor nem beszélhetnénk a nacionalizmussal kapcsolatban már említett fluktuációról: a hagyomány annál erősebb, minél sötétebbek a jövőt illető kilátások.

A hagyománynak ezt a megújulási, feltámadási, rehabilitációs útját követve és azon közjáték láttán, amikor a győzedelmes nacionalizmus elfelejtkezik tradicionalista hivatásáról, és mikor azt látjuk, hogy a legkülönbözőbb gazdasági, társadalmi és kulturális mozgásokkal hozzák kapcsolatba, lehetetlen nem észrevennünk, hogy a szerepek és a csoportok az idő során nem változtak: van egy politikai-katonai elit (mahzan), egy gazdasági (a városi középosztály) és egy kulturális elit (városi kispolgárság). Az új helyzetben és az új eszközök közepette változatlan a külső nyomás, a vezető rétegeknek kudarca, újra megtérés, magába fordulása, befelé- és a múlt felé fordulása. Új helyzetnek új hagyomány felel meg; mindent átfogalmaznak, átértelmeznek, a lényeg azonban az, hogy az elit egy kifelé és a bizonytalan jövő felé irányuló cselekvéssel szemben inkább választja a múltat, amelynek célja és a belőle következő politikai és gazdasági hatalom biztosítottnak látszik. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy azok, akik elé a hagyomány tükrét odatartjuk, hogy benne magukra ismerjenek, soha nem játszanak aktív szerepet.

Ebből a rövid áttekintésből a következő következtetések adódnak:

– A hagyomány, ahhoz, hogy kialakuljon és továbbéljen, ugyanannyi aktivitást kíván, mint a „haladás": a két esetben csupán a cselekvés iránya tér el. Az örök hagyomány fogalma, amely magától fennmarad, a liberalizmus és negatív meghatározásainak illúziója.

– A hagyomány ápolása egy olyan politikai-kulturális elit munkája, amelynek tevékenysége mások számára deviánsnak tűnhet, de ezen elit számára ugyanannyi kielégülést szerez, mint bármely más modernista tevékenység.

– Azt állítani, hogy a hagyomány ereje a tehetetlenségé, puszta szójátéknál nem több, mivel a megfogalmazott hagyomány nem fejezi ki azok realitását, akik mint tradicionalisták szerepelnek, és semmilyen erőt sem meríthet belőlük; annak ereje az elit számára, amelyik ilyenkor megmozdul, hogy továbbjátssza szerepét, minden konkrét alternatíva hiányából ered. Mihelyt azonban valamilyen alternatíva tűnik fel a távolban, a hagyományt már senki sem ápolja, és azt látjuk, hogy önmagában igencsak gyenge. (A túlzott ütemű modernizációs korszak után, amikor a központi hatalom képtelen megtartani minden igéretét, a továbbélés egészen más, és külön problémákat vet fel.)

III. Módszertani következtetések

Amennyiben a marokkói történelemből vett példák nem túl egyediek, ha találhatni hasonló eseteket az Iszlám óriási területén, akkor vitapontokként a következő észrevételeket ejtenénk meg:

1. Ha van megfelelés hagyomány-struktúra és hagyomány-érték között, és ha homogén társadalommal állunk szemben (a szociológusok valójában mindig beleértik e két föltételezést), akkor bizonyára olyan társadalmakról van szó, amelyek tagadják a történelmet, és akkor általános szociológiai modellek felállításában használatuk szükségszerűen ideológikus; az összehasonlítások tisztán szemléltetések és a meghatározások annyira absztraktak, hogy a következtetések jobbára már benne vannak a premisszákban.

2. Amennyiben, és ez igen gyakori eset, van megfogalmazott hagyomány, ahol tehát az átélt hagyomány elválasztható a hagyomány-értéktől, közvetlenül ezen utóbbi vizsgálható.

Olyan strukturált, történelmi társadalmakkal van ez esetben dolgunk, amelyek vonatkozásában jogosak a humán tudományok kérdései, de ilyenkor a hagyomány mindenek előtt olyan hagyományteremtő folyamat, amelyet valamely elit történelme különböző állomásain megindít. A hagyomány mint struktúra mindig beépül a megfogalmazott hagyomány elméleti alapjába. E hagyománynak pontos fogalmakkal történő elemzése még sehol sem történt meg; az a hagyomány, amelyet a szociológiai munkák ilyen jogcímen tárgyalnak, pusztán a modern ipari társadalom negatívja; ha pedig azonosítjuk magunkat az úgynevezett hagyományos társadalmak egyes szempontjaival, ha követjük történelmi fejlődésüket, azonnal belátjuk, hogy mindegyiknek van egy fennmaradó struktúrája, amelyet ugyanolyan jogon nevezhetünk hagyománynak, ahogyan ezeket a társadalmakat a maguk egészében mint hagyományosakat írják körül azok, akik az iparilag fejlett Nyugat perspektívájából végzik vizsgálódásaikat.

3. A passzivitás, tehetetlenség, statika, lebokkoltság, mozdulatlanság, homogeneitás fogalmai, amelyekkel e társadalmakat meg szokás határozni, éppen ennek a negatív, maradékszerű értelmezésnek a következménye; egy módszer, és nem a közvetlenül megragadott valóság szülöttei. Ebből következik, hogy tagadják önkéntes, ideológikus jellegét, akárcsak azt a magatartásbeli különbséget, amelyet magán a hagyományos társadalmon belül megfigyelhetünk a megfogalmazott hagyománnyal szemben. A tradicionalizmus és parasztság vagy törzsi élet között létesített álszociológiai kapcsolat szintén módszertani *a priori.* Mihelyt azonban dinamikus szempontot követünk,

hagyomány és újítás, hagyományhűség és haladás-eszme, mind az esetek többségében egyazon városi elit műveként jelenik meg, amely elit a helyzetnek megfelelő irányban fejti ki tevékenységét.

4. E körülmények megvilágításával felmerül az elit választási szabadságnak a kérdése. A szociológusok ezt elvből tagadják. Negatív meghatározásuk annak állítására kényszeríti őket, hogy a hagyomány sors, hogy a haladás szükségszerűen külső beavatkozás. Valójában éppen az ellenkezője az igaz: a hagyomány választás kérdése, mégpedig idegen beavatkozás következményeképpen. Ha ezt nem látjuk, akkor egyúttal a hegemóniai helyzeteket is tagadjuk. Egy társadalomnak a hagyományok felé való fordítása gyakran, de lehet hogy mindig együttjár egy külső hegemonikus fenyegetéssel; ennek nem oka, de mentsége sem lehet.

5. Ez az elemzés a dialektikus fejlődés új elemét vezeti be. Hagyományos társadalomban a haladás gátja nem kizárólag belső gát; külső hatás összetett eredménye is, hiszen ez a hatás mindig fenyegetésként jelenik meg és a kérdéses társadalomra való sajátos reagálásként. Ha fennmarad vagy erősödik a külső akadály, a hagyományhűség is fokozódik, ez az oka annak, hogy a külső nyomást (gyakran) zárójelbe tevő szociológiai statikus modellek a hagyományt szükségképpen úgy állítják be, mint legyőzhetetlen akadályt, amivel persze meg is erősítik, mivel táplálja az elit jövő iránti szkepszisét egy olyan világban, amelyben úgyis mások uralkodnak. A hagyomány egyetlen ellenszere a remény, vagyis egy nyílt jövő távlata, és végül is ez minden forradalom legmélyebb értelme.

Ezen elemzés segítségével a fordított helyzetet is könnyebben megérthetjük: a szociológusokat mindig zavarba ejtő gyors fejlődést. Az általuk használt statikus modellek, amelyek rendkívüli jelentőséget tulajdonítanak a hagyománynak, érthetetlenné tesznek mindenfajta fejlődést. A perspektíva nélküli időszakokban a hagyomány az elit ideológiája, érthető azonban, hogy ha az ég egy kicsit is kiderül, az elit újra elfoglalja helyét a történelemben, vagyis megváltoztatja tevékenysége irányát.

Bibliográfia

A kérdés történelmi vázolásához lásd:
LACOSTE, Y., *Ibn Kaldoun*, Párizs, Maspero, 1966.
Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam,
BRUNSHWIG, R. és VON GRUNEBAUM, G.E. (eds.), Párizs, Librairie Maisonneuve, 1957.
A kérdés szociológiai vonatkozásaihoz lásd:

GELLNER, E., *Tribalism and social change in North Africa in French speaking Africa*, W.H. Lewis (ed.), New York, 1965.
GELLNER, E., *Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain, Annales Economies, Sociétés, Cultures*, Párizs, Armand Colin, 1970. május-június.
Azon művek, melyeknek végkicsengését cikkünk hallgatólagosan kritizálja:
ASHORD, D., *Political change in Marocco*, New Jersey, Princeton Unviersity Press, 1961.
APTER, D.E., *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, 1965.
GEERTZ, Clifford, *Islam observed.*
KAUTSKY, John H., *Political change in underdeveloped countries*, New York, John Wiley et Sons, 1962.
LERNER, D., *The Passing of Traditional Society...*, New York, Free Press, 1958.
ZARTMANN, W., *Problems of New Poer*, New York, Atherton Press, 1964.

Horváth Ágnes fordítása

A. ZGHAL:

NEMZETÉPÍTÉS A MAGRIB ORSZÁGAIBAN

(Renaissance du monde arabe. Colloque interarabe de Louvain sous la direction de A. Abdelalakk, A. – A. Bela et H. Hanafi, Duculot – SNED, 1972. 136–166.)

Ha feltesszük, hogy a különböző társadalomtudományi diszciplináknak van bizonyos önállóságuk, akkor azt is be kell látnunk, hogy elsősorban a politikai tudomány feladata a nemzeti alakulatok vizsgálata. Az antropológusok, képzettségük jellegénél fogva inkább hajlanak arra, hogy a helyi közösségek modernizálódási folyamataira irányítsák figyelmüket, és nemigen kísérlik meg, hogy a helyi közösségek szintjén tett megfigyeléseiket kiterjesszék a társadalom valamennyi szektorára. Mivel a szociológia szakterülete igencsak körülhatárolatlan, e tudomány művelői nemcsak az olyan társadalmi csoporttípusok viselkedési formáit vizsgálják, amilyen a család vagy a társadalmi osztályok, de gyakran szakterületükhöz csatolják valamennyi társadalmi jelenség vizsgálatát is. A szociológusoknak ez a mindenre kiterjedő intellektuális imperializmusa azonban nem csupán a szaktudomány bizonytalan határainak következménye. Leginkább talán azzal a nehézséggel magyarázható, amelybe politológusok és antropológusok egyre gyakrabban ütköznek, amikor korunk néhány olyan jelenségét igyekeznek megérteni, amelyeket sem a politikai tudomány klasszikus teóriái nem képesek megmagyarázni, sem az antropológia. A nemzetépítési folyamat vizsgálata azokban az államokban, amelyek a gyarmati birodalmak felbomlása következtében nemrégiben nyerték el függetlenségüket, egyike azon jelenségeknek, amelyek a különböző társadalomtudományi ágak közötti határok megszűnéséhez vezetnek. Az antropológiai adatok, a történelem és a politikai tudomány egyes fogalmainak használata nélkül lehetetlenség megtalálni a logikát ezen államok nemzetépítésének némely, egymásnak látszólag ellentmondó megnyilatkozásai mögött.

Ilymódon a Magrib nemzetépítésének tanulmányozása során nemcsak azt látjuk bizonyítva, hogy bizony több tudományág felől közeledve kell megértenünk néhány olyan korunkban uralkodó jelenséget, mint a nemzeti államok vagy az új nemzetek születését, de ez a kutatás fontos tényezőket is szolgáltat a nemzetépítés általános elméletének kidolgozásához is. A Mag-

rib, akárcsak az egész arab világ tipikus esetet képvisel abban az értelemben, hogy valamiképpen egyenlő távolságra van a törzsi alapon nyugvó nemzeti államok és azon társadalmak között, amelyekben ha nem is véglegesen kialakult nemzet van – ahogyan ezt Franciaország esetében egy francia szociológus állítja[1] –, de mondjuk, olyan társadalmak között, ahol a társadalmi osztályokra bizonyos kulturális homogeneitás a jellemző, és amelyek rendelkeznek az azonos nemzeti egységhez való tartozás tudatával. De minthogy a nemzetépítés fogalmát a kollektív szenvedélyek kisajátították, ez is ugyanolyan kétértelmű lett, mint a nemzeti burzsoázia vagy a szocializmus fogalma. Az olyan fordulatoknak, mint a Franciaországra alkalmazott „erős nemzet", vagy „a nemzetiségek ébredése" az Osztrák-Magyar Monarchia bukása után alakult államokkal kapcsolatban, vagy a háború után az arab világra alkalmazott „nemzeti megújulás", ezeknek a fogalmaknak tehát megvan az az előnyük, hogy a nemzetépítés érzelmi és indulati oldalát hangsúlyozva is kiemelik e fogalom kétértelműségét és azt, hogy mennyire alkalmas ideológiai manipulációkra. Mégsem vonhatjuk kétségbe e fogalom hasznos voltát, munkahipotézisnek minden esetre bevált, különösen a harmadik világ országaiban és történelmük ezen szakaszára. Én nem hiszem, mint egyesek hinni vélik, hogy ezen angolszász eredetű kifejezés használata kikerülhetetlenül oda vezet, hogy túlbecsüljük a nemzeti konszenzus kialakításához szükséges elemeket a társadalmakon belül meglevő feszültségek és ellentmondások rovására. Egyes szerzők[2] már vállalkoztak arra, hogy a nemzetépítés folyamatát a társadalmi csoportok szembenállásán és összefogásán keresztül vizsgálják.

A nemzetépítés fogalmát munkahipotézisként fogjuk használni, így kívánjuk felfedni a társadalmi szintű társadalmi változások irányát, tudván tudva, hogy a társadalomtudomány egyéb fogalmaihoz hasonlóan – modernizálódás, fejlődés stb. – e fogalom mögött is rejlik bizonyos „társadalmi valóság", ennek vizsgálata azonban még gyerekcipőben jár.

A Maġrib nemzetépítésére vonatkozó kutatás helyzete

Első megjegyzésünk, hogy a nemzetépítésre vonatkozó francia publikációk lényegében nem léteznek. A probléma iránt elsősorban angolszász politológusok érdeklődtek,[3] nem meglepő tehát, ha mind a mai napig nem találunk a volt francia gyarmatok, és különösen a Maġrib nemzetépítésére vonatkozó átfogó tanulmányt. Ki kell azonban emelnünk Balandier profesz-

szor azon igyekezetét, hogy a témát meghonosítsa a francia ajkú szociológusok körében. Így fordulhatott elő, hogy a Francia nyelvű szociológusok Nemzetközi Társasága VI. kollokviumának (Rayaumont, 1965. október 28–30) témája „az új államok nemzetépítésének szociológiája" volt[4] és hogy a Balandier által a VI. Nemzetközi Szociológiai Kongresszuson (Evian, 1966) szervezett munkacsoporton belül született egyes munkák többé-kevésbé közvetlenül érintették a nemzetépítés kérdését. De mindkét találkozón a nacionalizmus ideológiai problémája állt a viták középpontjában. A Francia nyelvű szociológusok Nemzetközi Társasága VI. kollokviumán elhangzott és az arab világgal foglalkozó nyolc munka közül mindössze kettő volt, amely érdeklődése homlokterébe nem a nacionalista elitek ideológiáját állította. Az egyik fogalmi problémákat kíván tisztázni. Szerzője azt javasolja, hogy szélesítsük ki „a nemzet fogalmát az ókor nem-európai társadalmi formációira: ez a kiszélesítés... az (európai) klasszikus nemzetfogalom átstrukturálását követeli; így a *nemzeti formációk* több szintjét különböztethetjük meg, többféle nemzettípust; a nemzeti formáció kapitalista szintje, a modern európai és észak-amerikai nemzetek mellett helyet találnak a nemzeti formáció prekapitalista, ókori szintjei, az ázsiai, afrikai, latin-amerikai nemzetek szintjei is."[5] A másik szerző, aki már címadásával is messze túlmegy az elitek ideológiai problémakörén, nem szabadul az ideológiai szempont varázsától.[6] Az államnak és a pártnak az algériai nemzetépítésben játszott szerepét elemző néhány sortól eltekintve az egész cikk, amely egyébként „a jelen sűrűjét" kívánja megérteni, „az aktuális történést", annak bemutatásával foglalkozik, hogy a gyarmatosítás utáni Algériában a nemzetépítésben milyen „látszólagos törekvések" figyelhetők meg, és melyek ennek „be nem vallott elemei".[7]

Vagyis a nemzetépítés tanulmányozásához az ideológiai síkon keresztül is lehet közelíteni. Mondjuk ki világosan, a nemzetépítés folyamatában számtalan problémát felvető parasztság létezéséről mindezek a közlések nem vesznek tudomást, vagy legföljebb csak futólag, célzásképpen utalnak rá. A vita középponti eleme a művelt társadalmi osztályok által képviselt ideológiai áramlatok voltak.

Persze igaz, hogy a nacionalizmus, mint a művelt osztályok által kifejtett ideológia igen fontos tényezője a volt gyarmatok nemzetépítési folyamatának. Korunk megismeréséhez vagy a tudomány fejlődéséhez mindamellett egyáltalán nem jó, ha az értelmiség ideológiák explicit formáira érzékenysége elfojtja az egyéb kutatási irányokat. Egyébként még a művelt nacionalista osztályok ideológiája összetevőinek megismeréséhez is jó, sőt szükséges,

hogy ismerjük a művelt osztályoknál kevésbé beszédes társadalmi tényezők által a nemzetépítés folyamatában játszott szerep pontos körvonalait. Ha bizonyos társadalmak – így az arab világ – ideológiáját megismerendő a művelt osztályok szavára hagyatkozunk, ezzel mellőzzük a paraszti éthosz jelentős hatását a művelt osztályok explicit ideológiájának kialakulására és megfogalmazására.[8] Ezért választottuk a Maġribet kutatásunk színhelyéül, nem pedig az egész arab világot, vagy egyetlen Maġrib-országot. Ha az egész arab világot vizsgáljuk, könnyen túlbecsüljük, éppen az arab országok változatossága miatt, a kérdés ideológiai vonatkozását, a muszlim reformátorok és a kulturális megújhodási mozgalmak szerepét. Ha ezzel szemben egyetlen arab államra szorítkozunk, akkor lényegében a háttérben hagyjuk némely szomszédos ország közös alapstruktúráját, és egyedül a gyarmati időszak többé-kevésbé önkényes határai között zajlott nemzeti felszabadítási mozgalmak tanulmányozásának szenteljük magunkat.

Tanulmányunk keretéül a Maġribet választva az volt a célunk, hogy egy viszonylag egységes területi egységnél (a Maġrib három volt francia gyarmatánál, Marokkó, Algéria, Tunisz) keressük meg a nemzetépítés (társadalmi-történeti) valamiképpen tehát strukturális alapjait, és úgy hiszem, hogy egy ilyen jellegű megközelítéshez az anyag is rendelkezésre áll. Ehhez olyan szerzőkre kell hivatkoznunk, akik a nemzetépítés modern fogalma nélkül próbálták megvilágítani a Maġrib társadalmának a mi kutatásunkhoz igen közel eső problémáit.

A Maġrib és a mediterrán világ

Az arab világ számára a Maġrib a Nyugatot jelenti. Természetesen az arab világ Nyugatát. Mivel az arab világ számára a Közel-Kelet az Kelet: al-Mašriq. Európa szemében a Maġrib Afrika északi része. Innen a viszonylag új szóhasználat: Észak-Afrika. Én azonban úgy vélem, hogy igencsak nehéz megérteni a Maġrib társadalmát és történelmét, ha nem helyezzük természeti környezetébe, ami a Földközi-tenger és a mediterrán világ. Igaz, hogy a Maġrib a mediterrán világ jól körülhatárolt földrajzi egysége, amelynek megvannak a mediterrán világ többi részétől élesen megkülönböztető jegyei: a Maġrib természetileg ugyanúgy körülhatárolható, akár egy sziget. A Maġribet nyugaton az Atlanti-óceán, északon és keleten a Földközi-tenger határolja, délről pedig a Szahara. Az arab földrajztudósok pontosan fogalmaztak, mikor „a Nyugat szigetének" „*Gazīrat al-Maġrib*"-nak nevezték el. De olyan

sziget, amely a kora középkortól állandó kapcsolatban állt a Szaharától délre fekvő Afrikával, a Közel-Kelettel és a Mediterráneum európai országaival. Csakis e földrajzi keretbe helyezve érthetjük meg a Maġrib nemzetépítési folyamatának viszontagságos útját.

Azzal kell tehát kezdenünk, hogy újra feltesszük a gyarmati hódítás óta olyannyiszor ismételt kérdést: Mi az oka annak, hogy a Maġrib társadalmai, amelyek az európai feudális társadalmakhoz képest a középkorban egyáltalán nem voltak késésben, sem a nyugat-európai reneszánsz idején, sem pedig az újabb korokban nem voltak képesek átformálni középkori struktúráikat, sem pedig megteremteni a klasszikus értelemben vett nemzet vagy nemzetek alapját?

Ibn Ḫaldūn, a 14. századi maġribi szociológus munkája szolgált kiinduló pontul mindazok számára, és ezek nem voltak kevesen, akik válaszolni akartak erre a kérdésre. Ibn Ḫaldūn központi gondolata az, hogy Maġrib stagnálása a hagyományos maġribi állam strukturális ingatagságával magyarázható elsősorban, valamint a Maġrib államaikban lezajlott változások ciklikus és nem-fölhalmozó jellegével. A középkorban a hatalmon levő dinasztiák törzsi eredetűek. Városi megtelepedésükkel elvesztik a nagy törzsekre jellemző eredeti kohéziójukat, így fordulhat elő, hogy erős törzsi kötelékeiket, és egy bizonyos testületi szellemet megőrzött egyéb törzsek lépnek a helyükbe. A dinasztiákat kibocsátó törzsek gyakran a szélső peremvidékeken helyezkednek el, amelyek kiesnek a központi hatalom ellenőrzése alól. A korábban marginális helyzetben lévő törzsek, mihelyt hatalomra kerültek és beköltöztek a gyakran teljesen új fővárosba, elvesztik azt, ami korábban erejüket adta, testületi szellemüket, és ezek helyét is más törzsek foglalják el.[9]

A maġribi hagyományos államiság eme értelmezéséből kiindulva próbálták megérteni a 20. századi európai szerzők annak mély okait, hogy a Földközi-tenger déli partján levő – elsősorban maġribi – államok a nemzetépítést tekintve miért voltak fáziseltolódásban a Földközi-tenger északi partján fekvő államokhoz képest. Természetes dolog, hogy minden szerző a maga módján értékeli ezt a jelenséget. Annyit mégis kijelenthetünk, hogy nagy vonalakban kétfajta értelmezés létezik:

1. a klasszikus orientalistáké a gyarmati rendszer fénykorában keletkezett.
2. az antikolonialista marxistáké a gyarmati korszak vége felé.

Az orientalisták szerint: a nomádok hibájából

Föltehetően E.F. Gautier a legtipikusabb képviselője a második világháború előtti orientalista irányzatnak.[10] Gautier az európai tapasztalatra támaszkodva azt mondja, hogy egy nemzet a parasztság és a városi lakosság együttműködésének gyümölcse. Márpedig Gautier szerint a Maġrib országaiban ez az együttműködés csak úgy lehetséges, hogy a Maġrib parasztságán belül a letelepült parasztok egy csoportjának, vagy csoportjainak sikerül fölülkerekedniük a nomád törzseken, akik állandóan veszélyeztetik a városi életet. Így hát a kabil Ṣanhāǧa (letelepedett parasztok) és a nomád Zanata (nomád parasztok) közötti ádáz harc képezi Gautier számára „a maġribi történelem homályán átvezető vezérfonalat". „A Maġrib országaiban, még mindig Gautier szerint, nemcsak az egyének, a törzsek, a dinasztiák csapnak össze, hanem két, egymással kibékíthetetlen társadalmi és életfelfogás... A kabilok (letelepedett parasztok) csaknem városi szintű, kisebb demokratikus agglomerációkban élnek. A nomád pedig arisztokratikus szellemű, katonai szervezetben élő kommunista." Gautier kifejezésével élve, „a nemzeti koncentráció a Maġrib vidékén e két antagonisztikus erő közötti egyensúlyi állapottól függ. Az arab hódítástól kezdve egészen a 10. század elejéig egyik erő sem tudott tartósan hatalmon maradni, a másik, a vele ellentétes erő mindig megdöntötte hatalmát. De a 10. század elején, amikor a – kabiliai – Kutāma törzs letelepült parasztjai megalapították a Fāṭimidák birodalmát, a Maġrib számára először nyílt alkalom arra, hogy maga formálja magát, hogy maga ássa vagy ne ássa elő, valahonnan a mélyből, egy nemzet alkotóelemeit." „Ez a teljes Maġrib meghódítása volt, amelyet Egyiptom elfoglalása tett teljessé. Először fordul elő, hogy egy berber törzs lép az arabok örökébe, és nem csupán a Maġrib vidékén, de az egész Keleten." ... „A Maġrib történetében páratlan esemény ez. Kétezer év során első ízben került sor arra, hogy maguknak az őslakosoknak sikerült kikergetniük az idegeneket." A letelepedett paraszt-dinasztia sikeresen áll ellent a ḫāriǧita (szamaras ember lázadása) szakadár mozgalom számára megnyert nomád parasztok támadásainak. De ez az európai mintára történt nemzetépítési kísérlet – a letelepedett parasztok és a városlakók közötti együttműködés – zátonyra futott a nomád arab Banū Hilāl törzs betörése következtében, akik a 11. század közepe táján Felső-Egyiptom felől áradtak be.

Ezt követte a nomád berberek, a zanāták reneszánsza. A Ṣanhāǧa-dinasztia (letelepedett parasztok) összeomlása után *„a Maġrib fejlődési görbéje meredeken és véglegesen lesüllyed. A középkor vége a visszafordíthatatlan nagy felbomlási folyamat kora."*

A Banū Hilāl betörés egy másik következménye az volt, hogy az arab nomádokkal való érintkezés folytán meggyorsult a nomád berberek arabizálódási folyamata. Gautier nyomán így már érthető, hogy az Újkorban, akárcsak az Ókorban „a mediterrán vidékek fehér fajai közül miért éppen a maġribi ember lesz az örök hátul kullogó." Ez az akkori nyelvezet remekül visszaadja azt a realitást, amit a második világháború óta sokkal fakóbb szavakkal fejezünk ki.

Összefoglalva, Gautier hipotézise a következő: a Földközi-tenger északi és déli nemzetépítési folyamatai között a törés a 11. század során következett be, amikor is az arab nomádok (Banū Hilāl) megbuktatták a berber letelepült parasztok azon kísérletét, hogy létrehozzák a városlakók és a falusiak szövetségére alapuló autochtón nemzeti államukat. „A beudinoktól kifosztott Maġribban láthatóan túlságosan késő volt megteremteni az államot"... „Marokkóban vagy Algériában a zanāta (nomádok) győzelme a vég kezdete. Vége a győzedelmes spanyolországi hadjáratoknak, a Gibraltár-szoros két partján több évszázados uralmuknak... Közeledik az idő, amikor spanyolok és portugálok szállnak ki marokkói partokon." Ami pedig Ifrīqīyat (Tunézia) illeti: „ő az örök Karthágó, büszkeségébe és szokásaiba kövülve, minden vihart átvészelt, de sem meghalni nem tud, sem élni, legalábbis nem kibomló életet. Örök és romolhatatlan magként, amely nem tud szárba szökkenni."

A marxisták szerint: a hűbérurak és a városi polgárság hibájából

Gautier egyik érdeme, hogy logikát keresett a Maġrib történelmének egyes, első pillantásra képtelennek tűnő eseményeiben. De még ha eltekintünk is a Gautier korában igen elterjedt néhány fajvédő kifejezéstől, akkor is meglep, hogy – marxista kifejezéssel élve – mennyire „idealista" módon értelmezi a maġribi társadalom azon erőfeszítéseinek zátonyra futását, amelyeket ez a társadalom olyan társadalmi struktúrák létrehozására fejtett ki, amelyek kedvezően hatnának – a Földközi-tenger északi partvidékének európai társadalmaihoz hasonlítható – modern nemzet megszületésére. Gautier azzal, hogy értelmezésében egyetlen aspektusra, a két életmód (letelepedett és nomád parasztok) összeütközésére szorítkozik, könnyű támadási felületet nyújtott a marxista kritika számára, amely azt veti a szemére, hogy „elfelejtkezett" a gazdasági tényezőknek a társadalmi változások irányszabásában betöltött szerepéről.

Gautier-hoz hasonlóan a marxisták is megkísérelték megérteni – Ibn

Haldūn művéből kiindulva –, hogy „a történelem miért topogott egy helyben" Maġrib-ban és igyekeztek föltárni „egy ragyogó társadalom megrekedésének, s gazdasági, társadalmi és kulturális megfeneklésének" mély okait.[11] Egy marxista számára természetesen a gazdasági élet viszontagságai jelentik „egy valaha ragyogó társadalom merevségének" megértéséhez a kulcsot.

Egy 1954-ben írott cikkében, de újabb írásaiban is,[12] J. Poncet, majd nyomában más marxisták, köztük Yves Lacoste a Banū Hilāl inváziójának mítoszát „a történelem fajüldöző és kolonialista felfogása által diktált történelmi hamisításnak és durva arabgyűlöletnek" minősítik. E gondolatmenetet egyre inkább magukévá tevő marxista és nem marxista történészek szemében a hilālida nomádok szerepe nem is volt olyan katasztrofális, mint amilyennek Gautier beállítása szerint hihetnők. Másrészt pedig a középkori maġribi társadalomban nem is volt olyan éles ellentét a nomádok és a letelepültek között, mivel a félnomádok igen jelentős arányban szerepeltek, valamint Maġrib törzsei már nem voltak önellátóak, állandó árucsereforgalmat bonyolítottak le, minthogy a Maġrib északra fekvő tell-vidékei, és a tőle délre fekvő sztyeppék termékei kiegészítették egymást.

Valójában nem ezek a leghelyénvalóbb kritikák, jól lehet nem vonhatjuk kétségbe jogosságukat. Fontosabb azonban, hogy a marxista szerzők jogosan hangsúlyozzák azt a két alapvető vonatkozást, amelyek nélkül Maġrib társadalmi életének összetettségét mítosszá alakítjuk, amelyek, jóllehet csábítóak, mégis csak mítoszok. Ez a két szempont:

1. a termelőerők szintje, vagy mondjuk a gazdaság általános szintje,

2. Maġrib valamennyi történeti szakaszában e terület politikai és gazdasági kapcsolatai a szomszédos országokkal, különösen Szudánnal, Közel-Kelettel és a Földközi-tenger északi országaival, valamint e kapcsolatok természete és hatásuk.

Ha a „Gautier kontra marxista szerzők" vitáját témánk, Maġrib nemzetépítésének, szempontjából el akarjuk helyezni, azt látjuk, hogy Gautier úgy gondolkodik, mintha Maġrib a külvilágtól tökéletesen elzárt sziget lett volna, de amelyet állandó mozgásban tartott volna a két antagonisztikus társadalmi erő (letelepedett és nomád parasztok), és hogy a 11. században az arab nomádok bejövetele örökre felborította volna a belső egyensúlyt, persze a letelepedett parasztok kárára, és egyidejűleg megszűntette annak lehetőségét, hogy a maġribi társadalom fokozatosan olyan modern nemzetté váljék, amely a városlakók és a letelepedett parasztok szövetségén alapul.
A marxista szerzők elvetik ezt a gondolatmenetet és Maġribot valódi geopolitikai keretébe helyezik: a mediterrán világba. Ebben a jól körülhatárolt tér-

ségben a külkereskedelem volumene és rendszeressége, valamint a kereskedelmi útvonalak jelentős befolyással vannak a Földközi-tenger északi és déli partján fekvő országok belső társadalmi szerkezetére. Földrajzi helyzeténél fogva Maġrib a középkorban a mediterrán Európa és Fekete-Afrika között játszott szükségszerűen közvetítő szerepet és ellenőrizte az aranykereskedelmet Szudán és a vidék két „legfejlettebb" területe, a Közel-Kelet és a mediterrán Európa között. Maġrib tehát komoly hasznot húzott abból, hogy a közvetítő szerepét játszotta olyan tájegységek között, amelyek még nem jutottak el ugyanerre a technológiai fejlettségi fokra, és ahol a leggyengébb olyan keresett javakkal rendelkezett, amilyen az arany, a fűszer, az elefántcsont vagy a rabszolga, és kész volt arra, hogy sót és textíliát vásároljon Európából, vásznat és gyapotszövetet Egyiptomból, és egyre több vasárut, így például fegyvert importáljon.[13]

A maġribi államok hatalma így közvetlenül függött a nemzetközi (vagy talán inkább mediterrán és Szaharán túli) kereskedelemben betöltött szerepétől. A maġribi dinasztiák közötti konfliktusok és háborúskodások oka nem az etnikai vagy faji eredetű antagonizmus volt, inkább az az óhajuk, hogy ellenőrzésük alá vonják a legfontosabb aranyutakat vagy az olyan kereskedelmi csomópontokat, mint Sigilmāsa volt, ez a sivatagi kikötő és a hatalom megszerzéséért vívott harcok nagy tétje.

Ilyen körülmények között a maġribi társadalomnak modern nemzetté válását nagy mértékben befolyásolták a Földközi-tenger térségének politikai erőviszonyai. A 11. században „az olasz köztársaságok; Pisa, Genova, Amalfi, Velence stb... virágzása, valamint Szicíliában a normann hatalom megnövekedése,"[14] mindez csak fokozta Maġrib belső nehézségeit. Úgy látszik azonban, hogy Maġrib a 15. században „veszítette el ellenőrzését az aranyutak fölött. Valóban, már nem volt szükségszerű közvetítő Szudán és Egyiptom között."[15]

Amikor a mamlūk dinasztia 1316-ban meghódítja Kairót és a nubiai keresztény királyságot, lehetőség nyílik arra, hogy „Kelet nagy kereskedelmi központjai... kapcsolatba lépjenek az aranyszállító szudáni királyságokkal a maġribiak megkerülésével.

Lacoste szerint az igazi törést Maġrib és a Földközi-tenger északi országainak fejlődése között nem a 11. századra kell tenni, mint Gautier hitte, vagyis a hilālida nomádok betörését követő időkre, hanem három évszázaddal későbbre, amikor is az aranyutak Egyiptom fönnhatósága alá kerültek. „A 14. században kitört válság, amely akkor úgy tetszett, hogy nem több, mint az előző évszázadok során felmerült ideiglenes nehézségek újra kiadása,

ma valóságos természete szerint jelentkezik: a válság nem egyszerű ismétlődés volt; hosszas hanyatlási folyamat kezdetét jelenti." (Lacoste)

De ha feltesszük, hogy a „válság" a 14. században tört ki, és nem a 11.-ben, a kérdés akkor is nyitott marad: a maġribi társadalom vajon miért nem volt képes arra, hogy a kereskedelemből (arany és egyéb termékek) származó hasznot olyan gazdasági tevékenységbe fektesse be, amely azután anyagi bázisát képezheti a nemzetépítési folyamatnak, ahogyan ez a Földközi-tenger északi partvidékén történt, és ahol a technológiai színvonal a középkorban még nem volt egyértelműen magasabb, mint a Maġrib országaiban?

Nem állítható, hogy ez a kérdés sok marxista szerzőt foglalkoztatott volna. A marxista történészek (és gyakran a nem marxisták is) általában és még a közelmúltban is a középkori Maġrib társadalmi struktúráit az európai feudalizmus szerkezetével azonosították.[16] De ha a fogalmakat pontos jelentésük szerint használjuk, a feudalizmus mint „társadalmi típus", hogy Marx Bloch kifejezésével éljünk,[17] a maġribi társadalomtól idegen valóság. Persze vannak helyi despotikus főnökök, parasztok, akiknek társadalmi státusa bizonyos szempontból hasonlít a jobbágysorban élő parasztokéhoz. De ez önmagában még nem elégséges egy feudális társadalmi rendhez, vagy, hogy a marxista kifejezést használjuk, feudális termelési mód létéhez. A feudalizmus mint társadalmi rend két alkotóeleme hiányzik a középkori Maġrib társadalmából, holott ezek megléte nélkül a feudalizmus elveszíti alapvető jellegzetességét, vagy pontosabban fogalmazva, társadalmi tartalmuk strukturálisan ellentmond a feudalizmusénak. Ez a két elem a következő:

1. A családi szolidaritás mint az egyének számára védelmet nyújtó intézmény igen gyenge a feudális társadalomban, annál erőteljesebb viszont Maġrib országaiban. Marc Bloch szerint „a személyi függőségi viszonyok mintegy pótlékként, a *már nem eléggé hatékony* családszolidaritás kiegészítőjeként[18] léptek be a történelembe... *A rokonság még a korafeudális korban sem jelentett elégséges védelmet* az erőszak légkörében élő egyén számára.[18] Éppen ezért akkori formájában túlságosan bizonytalan és változó körvonalai voltak, s a férfi és női ágon való származás kettőssége túlságosan is kikezdte belülről.[19] Ezért az embereknek más kötelék után kellett nézniük vagy alávetniük magukat."

2. A másik összetevő a parasztoknak azon lehetősége, hogy – a korabeli hagyomány és katonai technika alapján – saját maguk erejéből katonákká legyenek. Még mindig Marc Bloch könyvéből kiindulva, azt mondhatjuk, „ott, ahol a szabad embert bármikor be lehetett hívni katonai szolgálatra, és akit a felszerelését tekintve semmi sem különböztette meg az elit alakula-

toktól, ott a paraszt könnyen kivonhatta magát a hűbéri fennhatóság alól." Ez történt Maġrib-ban is, ahol bármelyik paraszt bármely pillanatban katona lehetett. Míg a feudális Európára inkább a lovag-vazallus viszony csaknem teljes monopóliuma a jellemző, mivel a harcmezőn a gyalogos eddigi helyét átveszi a komoly támadó- és védőfegyverrel felszerelt lovasság... Ezen kívül pedig sokáig kellett tanulniuk, hogy bánni tudjanak a harc közben csatamén-jükkel, s hogy a nehéz lószerszám dacára ügyesen tudják forgatni a kardot... Ez magyarázza meg, hogy miért folyamodtak a hivatásos harcosokhoz, akiket hagyományosan kiképeztek, és akik elsősorban lovasként szolgáltak." (Marc Bloch)

Így már érthető, hogy az európai paraszt megfelelő családi védelem és elégséges anyagi eszközök híjján ahhoz, hogy hivatásos harcosként éljen, miért kerül olyan helyzetbe, hogy személyi biztonsága és megélhetési eszközei tekintetében elsősorban olyan hűbéres védelmének függőségében élt, aki elég hatalmas volt, hogy megvédje, s egyúttal kizsákmányolja. Maġrib országaiban a parasztokat családjuk védte, akikben pedig a szolidaritási érzés rendkívül nagy volt. Ezen felül pedig minden férfi, társadalmi helyzetének megváltoztatása nélkül, elmehet harcosnak. Maġrib-ben a ló és a puska nem képezte egy harcos osztály privilégiumát. A maġribi társadalmat a feudalizmussal azonosítani annyit jelent, mint a feudalizmus fogalmát megfosztani minden társadalmi tartalmától. Első pillanatra ez a magatartás érthetetlennek tetszhet olyan szerzők részéről, akik marxistáknak vallják magukat. De e súlyos zavar eredete mindjárt világosabbá válik, ha kiderül, hogy marxista történészek e téves értelmezést olyan területekre alkalmazták, amelyek szintén nem ismerték a szó klasszikus értelmében vett feudalizmust, így Indiára, Vietnamra, Fekete-Afrikára.[20] Az igazat megvallva inkább politikai okai voltak annak, hogy az ortodox marxisták 1931 után, amikor is Leningrádban nagy vitát szerveztek az „ázsiai termelési módról" és e fogalom hivatalos elvetéséről, tehát hogy e marxisták minden társadalomban föllelni véltek egy feudális stádiumot, amely a kapitalista szakaszt megelőzte. Sztálin halála, de elsősorban a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. Kongresszusa után kirajzolódnak egy olyan marxista elméleti irányzat körvonalai, amely a nem európai területeken, szinte mindenütt tételez egy prekapitalista, most már azonban nem feudális termelési módot. A marxisták így térnek újból vissza az „ázsiai termelési mód" fogalmához,[21] egyes szerzők pedig a középkori Maġrib társadalmi berendezkedését minden további nélkül „az ázsiai termelési mód tökéletlen – sic ! – formájának"[22] nevezik, ami legalább olyan súlyos tévedés, mint azon szerzőké, akik mechanikusan alkalmazták a hűbéri-

ség fogalmát. Ha az ázsiai termelési mód fogalmát nem terjesztjük ki minden olyan prekapitalista társadalmi rendre, amely a hűbériséget mint olyat nem ismerte, ha tehát hűek maradunk Marxhoz, aki szerint a kapitalizmus, a feudalizmus és az ázsiai termelési mód olyan társadalmi rendet jelent, amelynek megvannak a maga külön tulajdonságai, akkor nincs más hátra, mint hogy elvessük az ázsiai termelési mód fogalmának egy olyan társadalomra való alkalmazását, amilyen a Maġribé. Az ázsiai termelési mód fogalmának központi elemét az a szerep teszi, amelyet a központi hatalom játszik a szervezésben, valamint a termelés ellenőrzésében és ahol a termelés alapját gyakran olyan öntözéses mezőgazdaság képezi, amely nem nélkülözheti a helyi közösségek erejét sokszor meghaladó nagy közmunkák elvégzését. Ebben a társadalmi rendszerben a parasztság helyzete, Marx kifejezésével élve, „az általánossá vált rabszolgaságának" felel meg. Márpedig a Maġrib országaiban egészen a gyarmatosításig, az államok soha nem rendelkeztek megfelelő anyagi eszközökkel ahhoz, hogy helyi közösségi szinten irányítsák a gazdaságot, hanem szinte mindig kénytelenek voltak kész ténynek tekinteni azt, hogy a törzsek egy jelentős része megtagadja az adófizetést. Míg az ázsiai termelési módot egyebek között a központi hatalom szilárdságával és e hatalom tevékenységi körének mélységével jellemeztük, a középkori, de még a gyarmatosítást közvetlen megelőző idők maġribi társadalmi rendszerét is inkább a központi hatalom gyöngesége és korlátolt tevékenységi szférája jellemzi.

Vagyis nincs se feudalizmus, se ázsiai termelési mód.[23] De akkor hogyan jellemezhetnénk ezt a maġribi rendszert, amely mivel a gyarmatosítást megelőző időkig nem élt át radikális változásokat, képtelennek bizonyult arra, hogy környezete, de különösen a Földközi-tenger északi országainak strukturális és kulturális változásaihoz alkalmazkodjék?

A marxisták – gyakorlatilag egyedül ők vetik fel úgy a kérdéseket, ami elég közel áll a maġribi értelmiség jelentős hányadának problémaérzékenységéhez – még ma sem tudnak szabadulni az emberiség fejlődésének általános sémájától és a Marx és Engels által idestova több mint egy évszázada meghatározott termelési mód-elképzeléstől. E magatartás következményeként azok a marxisták, akik joggal vetik el a feudális vagy az ázsiai termelési mód társadalmi modelljének a középkori maġrib társadalomra való vetítését, mintha mindent elkövetnének mégis azért, hogy a maġribi társadalmat „besorolják" a Marx és Engels által kicsit elhamarkodva meghatározott prekapitalista társadalmi módok valamelyikébe. Ezért olvashattuk nemrégiben is, hogy a középkorban Maġrib „katonai demokrácia" volt,[24] vagy hogy a gyarmatosítást megelőző időkben Maġrib társadalmi rendszerét az

„archaikus termelési mód" jellemezte.[25] E két formula, vagy mondjuk inkább e két nagyon is sebtiben készült öntőforma, amely már több mint százéves, egyesekben azt az illúziót keltheti, hogy rendelkeznek a magribi társadalmi rendszer tudományosan megalapozott ismeretével, viszont távolról sem segíti elő sem a térség hagyományos struktúráinak ismeretére vonatkozó ismereteink elmélyítését, sem annak helyes felmérését, hogy e struktúrák milyen hatással voltak a gyarmatosítás utáni magribi társadalom nemzetépítési folyamatára.

Véleményem szerint a marxista szerzők ezen zavaró irányzatának eredete (amely irányhoz a magrib értelmiség többsége is csatlakozik) abban keresendő, hogy – enyhén szólva – bizalmatlanok az etnológiai kutatásokkal szemben és hogy túlbecsülik a modern szektor szerepét, vagy pontosabban alig érdeklődnek a hagyományos paraszti világ iránt.

A francia etnológusok és az angolszász antropológusok eredményei

Ha a marxista szerzők szívesen vázolják föl a társadalom általános fejlődésének körvonalait, s keresik a „fokokat" és „termelési módokat", akkor az etnológusok szívesen iktatják ki az idő-tényezőt, s inkább a változásoknak kevésbé kitett kutatási területeket választanak, mivel az a céljuk, hogy az idő eróziójának leginkább ellenálló társadalmi intézményeken és kulturális magatartásokon keresztül rátaláljanak a hagyományos magribi társadalmi rendszer alapstruktúráira. Ha munkahipotézisként elfogadjuk, hogy a nemzetépítést értelmezhetjük úgy is, mint egy nemzetnek definiált meghatározott egészen belül a különböző vidékeket és társadalmi csoportokat elválasztó távolság csökkentésére irányuló folyamatot, akkor valóban különös figyelmet érdemel az etnológusok munkássága. A modernizálódási folyamat által legkevésbé érintett területek tanulmányozásával az etnológusok rekonstruálják számunkra a hagyományos társadalmi rendszer bizonyos alkotóelemeit és segítenek nekünk azon társadalmi szegmentumok nagyságának, földrajzi és társadalmi eloszlásának megismerésében, amelyek viszonylagos marginalitása jelzi, hogy milyen erőfeszítésekre van szükség a társadalmi szegmentumok közötti távolság csökkentéséhez, vagy mondjuk, a nemzetépítési folyamat felgyorsításához.

Közös kultúrkincs

A hagyományos Maġrib egyik legjelentősebb sajátsága, hogy a Bled Sziba (*balad sibā'*^{c}) gyakorlatilag mindig együtt él a Bled Makhzen-nal (*balad maẖzan*). E két kifejezés a helyi maġribi közösségek kétfajta viszonyulását jelöli a gyarmatosítást megelőző központi hatalmaihoz. A Bled Makhzen közösségei beletörődnek, vagy pontosabban képtelenek megtagadni a központi hatalmak hatóságainak (Makhzen) az adófizetést. A peremvidékek vagy a központi hatalom számára nehezen megközelíthető területek képezik a Bled Sziba-t (elszakadó zóna). Általában nem húzható meg pontos határ e két zóna között. A nagy dinasztiáknak erőszakkal és fortéllyal sikerül jelentősen megkurtítaniuk az elszakadó zónát. De a válságidőszakokban a Bled Makhzen csupán a városokból és e városokhoz igen közeli síkságokból áll. Az elszakadó zóna változtathatatlan magjait a hegyes vidékek adják, Marokkóban az Atlasz és a Rif, Algériában Kabylia és Aurès, valamint a sivatag előtti vidékek, amelyek a nomád törzsek kezében vannak: ezek mozgékonysága a legjobb biztosíték a központi hatalom bármilyen intézkedésével szemben.

A gyarmatosítás előtti Maġrib ezen hármas felosztása városokra, meghódított síkságra és peremvidékekre lényeges elem a maġribi nemzetépítés helyi és tartományi sajátosságainak a megértéséhez.

A Bled Sziba (elszakadó zóna) az etnológiai kutatás számára ideális területet biztosít. Városi élet nincs. A külvilággal való kapcsolatok igen gyengék. Az archaikus intézmények a gyarmati hódításkor, de még évekkel később is érintetlenül fennmaradtak. De ezen túlmenően is, ezeken a vidékeken többnyire olyan emberek laknak, akik megőrizték a berber anyanyelvüket és akiknek nem voltak állandó kapcsolataik az arab vagy arabosított lakossággal. Ezért olyan fontos a berber világra vonatkozó etnológiai irodalom és ezért olyan ritkák az arab vagy elarabosított lakossággal foglalkozó etnológiai munkák.

Ezekből az etnológiai munkákból egy másik fontos tény is kiderül, aminek a maġribi nemzetépítés szempontjából van jelentősége. A berbereket és arabokat elválasztó partikularizmusok mellett és túl a nomád és a letelepedett parasztság életformája közötti különbségeken, ha szemügyre vesszük Maġrib paraszti közösségeinek családi és politikai szervezetét, akkor végső soron azonos strukturális formákkal találkozunk. A nagycsaládban az agnát (apai leszármazás)-csoport túlsúlya vitathatatlan tény. A nemzetségi szinten a párhuzamos unokanővérrel (az atyai nagybácsi lányával) való házasság ér-

vényben van, még ha nem tartják is be automatikusan. Maġrib valamennyi paraszti közösségének alapvető politikai egységét az apaági öröklés adja, és ez egyben a nagyobb politikai csoportok strukturális modellje is. A fontos politikai döntéseket a felnőtt férfiak gyűlésen, a jelenlevők egyhangú szavazatával hozzák. Ezen alapcsoportokon túl, a genealógiai modell tudatos vagy öntudatlan manipulációja révén adott esetben lehetőség nyílik ezen egységek felbomlására vagy nagyobb egységekbe való tömörülésükre. A mindennapi életben e strukturális modell neve és megvalósulása vidékenként, csoportonként és a körülményektől függően változik. De a lényeges mégiscsak az, hogy a csoportok partikularizmusán túl létezik egy közös kultúrkincs. Ez a magyarázata annak, hogy még az elszakadó zóna (Bled Sziba) sem kérdőjelezi meg a szultán szellemi főségét és e zóna parasztjai azért nem fizetnek adót, mert megtagadhatják azt, lévén, hogy vidékük a központi hatalomhoz képest marginális.[26] Témánk szempontjából egy másik döntő tényező a politikai alapszervezet (apai származás) szintjén érvényben lévő és a gyűléseken egyhangúlag hozott döntések, mivel ez szolgál példaként és hivatkozási pontként az összes többi politikai csoport számára. Ennek a helyzetnek a következményeként nincs törvényes státusa egy kisebbségi politikai magatartásnak, és nincsenek normák egy közösségi főnök utódlási problémájának gyors elintézéséhez, vagyis nem lehet figyelmen kívül hagyni e közösség képviselőinek egyhangú döntését. A közösség fogalmát itt demográfiai nagyságuktól függetlenül, az összes politikai csoporttípus jelölésére használjuk. Jól tudjuk, hogy az apai származáson túl, a politikai csoportok határai igen bizonytalanok és létezésük is alkalmi. Ez rendkívül fontos a maġribi nemzetépítés módjának szempontjából, de nem elhanyagolható általában az egész arab-muszlim világban sem. A politikai alapszervezet, az apai származás és az *umma* (a muszlim közösség) között nincs az arab nyelvben szó egy állandó és stabil politikai egység jelölésére. Így a szó modern értelmében egy nemzethez vagy egy nemzeti államhoz való tartozás érzését két azonosulástípus igencsak megkérdőjelezi:

1. a rokonsági csoporttal való azonosulás;
2. az egész muszlim közösséggel (az *ummával*) való azonosulás.

Mindazonáltal e két pólus (rokonsági csoport és az *umma*) közötti átmenetet képező politikai csoportok a Maġrib országaiban fontos szerepet játszottak. A francia etnológusok kutatásai szerint Kabyliában (Algéria)[27] és az Atlaszon (Marokkó)[28] ezek az átmeneti politikai csoportok és e csoportok berendezkedési módjai felelnek a rendfenntartásért az elszakadó zónákon (Bled Sziba), ahol a helyi közösségekben nincsenek a rendfenntartás-

ra specializálódott intézmények. Elsősorban R. Montagne foglalta rendszerbe az elszakadó zónákon, így a marokkói Atlasz vonatkozásában a helyi politikai élettel kapcsolatos megfigyeléseket, és ezen a vidéken a rendfenntartást azzal magyarázta, hogy a helyi csoportok közötti politikai szövetségek soha nem a véletlen gyümölcsei, hanem bizonyos strukturális rend eredményeként kötődnek: ezért valamely vidék alapszervezetei két liga vagy politikai párt (a leffek = *liff*, és a szofok = *saff*) között úgy oszlanak meg, mint a sakktáblán a fekete és fehér kockák. Az elszakadó zónák anarchiája éppen ezért olyan anarchia, amelyet a politikai szövetségek egyensúlya szed rendbe. Minden csoport körül vele egyenlő erejű ellenséges csoportok vannak. A Felső-Atlasz vidékén végzett alapos kutatások[29] mindazonáltal nem erősítették meg Montagne hipotézisét. A Szekszawák vidékén „az azonos egységhez tartozó taqbiltok = konföderációk vonatkozásában a sakktábla figuráihoz hasonlóan, egyenként megosztó kiegyensúlyozott dualizmus aligha érzékelhető."

Egyes vidékeken megvan ez a duális szervezési forma. De nem ez az egyetlen módja a szegmentációnak. Igen gyakori jelenség, hogy a csoportok nagyszámú alcsoportokra oszlanak. Néha három, néha öt csoportra is, mint például bizonyos nagyobb törzsek esetében. Mint Gellner kiemelte,[30] „a berberek politikai életére vonatkozó francia kutatást igencsak megbénította a szegmentáris törzsi struktúra fogalmának hiánya." Az angolszász antropológusok mélyitették el és rendszerezték ezt a régi Durkheim-féle fogalmat.[31] A szegmentáris társadalmakkal foglalkozó tudomány viszonylat fiatal.[32] De nem áll szándékomban, hogy leírjam ezen a helyen e társadalmi szervezeti modell valamennyi szociológiai vonatkozását. Pusztán csak annyit jegyeznék meg, hogy a szegmentáció fogalmával általánosabb választ adhatunk az elszakadó zónákban a rendfenntartás kérdésére, semmint azt R. Montagne felezés-koncepciója (a leffek) tette. Ez a magyarázat csak olyan csoportok konfliktusánál érvényes, amelyek két egymással szemben álló ágazat alapegységeit képezik. De a konfliktusok bármely szinten kitörhetnek s bármekkora csoportot mozgósíthatnak. Itt most a szegmentáris szerveződési formának csupán néhány alapelvét szeretnénk kiemelni. Az egyik az, hogy „valamely csoporthoz való hűség és az odatartozás a kérdéses konfliktus és az adott csoport nagyságának a függvénye" (Gellner). Ezt illusztrálja az arab közmondás: „Én a testvéreim ellen, a testvéreim és én az unokatestvéreink ellen, az unokatestvéreink, a testvéreim és én a világ ellen." A körülmények alakulásától függ, hogy valamely csoport egy intézményessé vált ellenséges helyzetben megmarad-e csoportnak, vagy ideiglenes szövetséget köt s így har-

col egy neki megfelelő csoportosulással. Szegmentáris társadalomban „azonos ágból származó és azonos csoportok szemben állnak egymással, de a közvetlen fölöttük levő egységen belül szövetkeznek és szolidaritást vállalnak egymással; ez a magasabb egység pedig szintén ellenséges viszonyban áll a vele párhuzamos egységgel."[33] Ám témánknál maradva, a szegmentaritás fogalmából azt az alapeszmét szűrhetjük ki, hogy „valamely törzs sejkje nem rendelkezhet semmiféle abszolut hatalommal, mikor egy törzsi szervezet alapelve a szegmentumok közötti szembenállás... A hatalom a törzsi struktúra különböző pontjai között megoszlik, a politikai hatalom pedig pusztán azokra a helyzetekre korlátozódik, amelyekben egy törzs vagy szegmentum csoportként lép föl."[34]

A szegmentáris társadalom ezen eszmei modellje milyen mértékben hasonlít a Bled Sziba (elszakadó zóna) gyarmatosítás előtti reális politikai életére? Gellner szerint nagyon is, és bizonyára ebben igaza is van. De ki kell emelnünk, hogy megintcsak ezen elszakadó vidékeken, vagy a rendezett anarchia eme zónáin jelentek meg az Atlasz urai, azon személyek tehát, akiknek despotikus viselkedése volt az egyik ok, ami felbátoríthatta a Maġrib egyes vizsgálóit arra, hogy e társadalmakkal kapcsolatban olyan fogalmakat használjanak, mint hűbériség vagy ázsiai termelési mód.

E jelenség megértéséhez figyelembe kell vennünk, hogy egészen a 19. századig az elszakadó zónák szegmentáris szervezete elég hatékonynak bizonyult ahhoz, hogy kétessé és ingataggá tegye a despotikus főnökök azon kísérletét, hogy hatalmukat megszilárdítsák. Eme becsvágyó személyeket gyakran eltávolították olyan szövetségi változások után, amelyeknek egyetlen céljuk az volt, hogy megakadályozzák egy adott politikai csoport hatalmi monopóliumának kialakulását vagy azt, hogy állandó hatalmat élvezzen a többi csoportok fölött. De a 19. században néhány család a lakosság elég széles rétegére ki tudta terjeszteni hatalmát. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy ez a despotizmus nem egyéb, mint egyetlen csoport despotizmusa a többi csoporttal szemben, és hogy a despota saját csoportján belül a kohézió fenntartása érdekében „demokrataként" kénytelen viselkedni. „Khomszban, ahonnan származik, az idaw talilt-oknál a nagy Abdel Malek Mtugga pusztán *amghar*, vagyis a főnökök között az első. A mtuggáknál ő a patriarkális központosító. Az alárendelt törzsek egészének vonatkozásában ellentmondást nem tűrő kizsákmányoló és *madri*... Dél-Marokkóban már a nemzetközi élet cselszövényeiben vesz részt. De politikai súlya végeredményben saját *gamā'a*-jának hűségére korlátozódik.[35]

Így tehát a gyarmatosítás előtti Maġrib országaiban az Atlasz urai

saját *gamā*^{c}*a*-ik (az apai származás valamennyi felnőtt férfitagjának gyűlése) ellenőrzése alá tartoztak.

A Bled Sziba meghódítása után a nemzetépítés új lendülete

Alger meghódításakor (1830) Maġrib, Marokkó kivételével, az ottomán birodalom fennhatósága alatt állt. Marokkó csak úgy tudta megőrizni egészen a 20. század elejéig függetlenségét, hogy magába zárkózott, s valamiképpen visszaállította hagyományos intézményeit.

Amikor a 15. század közepén az ottomán birodalom meghódította Algériát és Tuniszt, ez nem járt a két ország hagyományos szervezeteinek radikális megváltozásával. Azt is mondhatjuk, hogy Maġrib országaiban a középkor egészen a 19. századig folytatódott. Mindazonáltal e három ország társadalmi szervezete különbségekről árulkodik. Tunisz a francia gyarmatosítás előtt, akárcsak a római hódoltság alatt Maġrib legmagasabb urbanizációs fokát képviselte, ezen a vidéken találjuk a legkevesebb elszakadó zónát (Bled Sziba). A városi lakosság és a letelepült parasztok közötti kapcsolatok és az árucsereforgalom élénkebb volt Tuniszban, mint Maġrib többi országában. A régi városi családok és a törzsi előkelők részvétele a hatalomban Tuniszban sokkal nagyobbfokú volt, mint Algériában, ahol a törökök úgy viselkedtek, mint az idegenek egy meghódított országban. Ám olyan muszlim idegenek, akiknek van bizonyos rokonságuk az őslakókkal és akik megpróbálják megvédeni az *umma* (muzulmán közösség) ezen részét a katolikus hatalmakkal szemben.

A francia gyarmatosítás előtt már megvoltak a szó modern értelmében vett nemzet alkotóelemei, csak szétszórtan. A nemzeti eszme nem egyetlen tengely körül formálódott. A 19. század hatvanas éveiben kialakult helyzetet egy jellemző ténnyel lehet könnyen jellemezni.

Maġrib legjobban urbanizált országában, Tuniszban, ott tehát, ahol a nemzetépítési folyamat a legelőrehaladottabb volt, az akkori bej ellen fellázadt (1864) ország két jelszava rávilágít a lakosság különböző kategóriáinak gondolkodására: a lázadó mozgalom vezetőjét, aki egy hagyományosan elszakadó vidékről (a Felső Steppék) származó paraszt volt, a parasztok megtették az arab bejnek (vagyis a beduinok bejének) szemben a törvényes bejjel, akit a törökök és a mamlukok (a török családoknál nevelkedett rabszolgák) jelöltek ki.

Bizonyára nem véletlen, hogy a föllázadt parasztok önkéntelenül is az

„arabok beje" kifejezést választották, és nem a sokkal hazafiasabb „tunisziak beje" kifejezést. Ezzel szemben viszont Sfax (Tunisz második legnagyobb városa) fellázadt lakossága a következő jelszót adta ki. Sfax lakosai így fejezték ki a központi hatalommal való szembenállásukat: „Le a bejjel! Éljen az ottomán szultán!" Ez a két jelszó szépen rávilágít arra, hogy a 19. század közepén a Maġrib legurbanizáltabb vidékén mennyire inkonzisztens volt a nemzet eszméje. Mit mondhatunk akkor a gyarmatosítás előtti Algériáról vagy Marokkóról, tudván azt, hogy itt hatalmas területek estek ki hagyományosan a központi hatalom fennhatósága alól.

Persze az vitathatatlan, hogy a hagyományos struktúrák felrobbantásával éppen a gyarmatosítás teremtette meg, mégha önkéntelenül és érdekei dacára is, a nemzetépítés új dinamikájához a feltételeket. Az egyik ilyen lépés Algériában a Központi Maġrib határainak kijelölése volt, s az, hogy a területet Alger városának arab nevével nevezték el. De a három országban a döntő esemény mégiscsak az volt, hogy a hagyományos elszakadó zónákat (Bled Sziba) a francia gyarmati rendszer politikai-katonai közigazgatás hatalmas gépezetének alárendelték. Ami nem jelenti azt, hogy ezeket a zónákat beépítették volna a modern gazdasági szerkezetbe. De a biztonság megteremtésével, ami még a peremvidékekre is kiterjedt, valamint a különböző tartományokat egybekapcsoló kommunikációs eszközök kifejlesztésével a gyarmatosítók megszüntették a nemzet öntudatra ébredésének gátjait. A három maġribi ország függetlensége elnyerése pillanatában a nemzetépítési folyamat alakulása mégsem volt azonos a három országban, holott a gyarmatosítás előtt azonos ütemben haladt.

Ezt két tényező egybekapcsolódása teszi érthetővé:

1. Az országok belső helyzete a gyarmatosítás pillanatában.
2. A gyarmati rendszer stílusa és időtartama a függetlenség kivívásakor.

Algériában, amelyik Maġrib első francia gyarmata és leigázása idején (1830) a legkevésbé urbanizált területe, a gyarmatosítás hatása a nemzetépítés folyamatára a legbonyolultabb és a legellentmondástelibb volt. Algéria hivatalosan az egyik francia megye volt. A francia gyarmatosítók itt csaknem otthon érezték magukat. A két másik országban sokkal többet tettek egy modern állam megteremtéséért, itt azonban annál inkább megakadályozták, hogy a nemzetépítési folyamat során nemzet szülessen. Ez a magyarázata annak is, hogy miért tér el annyira az algériai városi elit helyzete a tunisziétől és marokkóiétől. Marokkóban és Tuniszban, amelyek protektorátusok voltak, és nem gyarmatok, a városi elit (a polgárság és kispolgárság) a gyarmatosítók tárgyalópartnerei voltak, még akkor is, ha egy-egy rövid idő-

szakban üldözték is őket. Algériában viszont a városi elit olyan helyzetben volt, hogy vagy az összes fizikai veszéllyel járó marginalitást választja, vagy az asszimilációt, annak minden megaláztatásával együtt. Ezért nem volt Algériában a városi elitnek hitele, ezért nem volt nemzeti párt a függetlenség elnyerésekor (ahogyan Marokkóban ott van az *Istiqlāl*, Tuniszban pedig az *Uj-Dastūr*), és így érthető az is, hogy miért tört ki olyan elemi erővel az algériai forradalom.

Tuniszban, ahol a városi élet sokkal fejlettebb és megállapodottabb, mint Maġrib többi részén, a függetlenség kivívása valamiképpen a nemzeti felszabadítási mozgalom érlelődésének megkoronázásaként értelmezhető. Ezt a mozgalmat eleinte a mamlūk elit (az asszimilacionisták) irányították, majd a nemzeti burzsoázia elitje (a hagyománypártiak), végül pedig, 1934-től kezdve a (modernista) kispolgárságból kikerült értelmiségiek.[36] Tuniszban a fegyveres harc kirobbanása előtt ez a három irányzat létezett.

Marokkóban a gyarmatosítás rövidsége, valamint az autochton hagyományok tiszteletbentartását hirdető hivatalos ideológia megakadályozta egy olyan nagyszámú, kispolgári származású értelmiségi réteg kialakulását, amilyen Tuniszban volt. A marokkói függetlenség kivívása előtti nemzeti felszabadító mozgalmat a városok hagyományhű polgársága irányította.

A három országban a gyarmatosítók magatartása vidéken sem volt egyforma. A gyarmatosítók leghőbb vágya az volt, hogy a lehető legnagyobb földterületet foglalják el. De a parasztság gyökértelenné válása Algériában volt a legszembetűnőbb.[37] Részben ez magyarázza a parasztság tömeges részvételét az algériai forradalomban. Tuniszban a gyarmatosító hatalom csupán a gyarmati hódítás előtt megkezdett mozgás vonalát követte. Marokkóban pedig nem is állt szándékában, hogy módszeresen felborítsa a parasztság hagyományos struktúráit. Sőt, a hagyományos elszakadó területek (Atlasz) parasztságát arra használta fel, hogy az meghiúsítsa a nacionalista városi mozgalmak terveit.

Mégis, Maġrib három országában a parasztság és a városi kiváltságos osztályok közötti kapcsolat alakulása folytán vált a nemzeti felszabadító mozgalom visszafordíthatatlanná.

A függetlenség és a szegmentáris struktúrák helyreállítása

Akárcsak a gyarmatosítást megelőzően, e három ország a függetlenség kivívásakor sem volt egyöntetű az országépítés szempontjából. De megma-

radt a 19. századi közös kulturális alap, amely végső soron a muszlim vallásra és a mālikita ritus alig vitatott egyeduralmára épül . De ezen túl is, e három ország egyazon gyarmati rendszer alatt élt, csupán néhány sajátság különbözteti meg őket egymástól. De a lényeget tekintve egyazon gyarmati uralomról volt szó.[38]

Mindazonáltal a három országot elválasztó különbségek is fontosak. Tuniszban gyakorlatilag nincs berber kisebbség. Algériában és Marokkóban a berber lakosság általában a hegyes vidékeken (a régi elszakadó zónákon) lakik. Az arabok és berberek közötti különbség nem etnikai jellegű, lévén, hogy Maġrib vidékén azok többsége, akiket araboknak nevezünk, valójában elarabosodott berberek. A gyarmatosítás a tömegkommunikációs eszközök terjesztése révén meggyorsította a berberek elarabosodásának folyamatát. A berber dialektust beszélők, becslések szerint, a lakosság egyötödét teszik ki (e dialektusnak nincs ábécéje). Maġrib-ban nincs abban az értelemben berber-probléma, ahogyan Irakban van kurd-probléma. Arra azonban van lehetőség, hogy egyes városi elitek manipulálják a berber lakosságot.

A függetlenség kivívásával a három országban a valóságban megnyílt a lehetősége annak, hogy a hagyományos elszakadó zónákban a hajdani „Szibа" megjelenésével újra teret nyerjenek a régi szegmentáris struktúrák. Tuniszban azonban a jelenség (a Ben Yussef vezette mozgalom) nem öltött olyan arányokat és nem volt olyan regionalista jellege, mint Algériában a kabyliai vagy aurèsi lázadásoknak,[39] vagy Marokkóban az Atlasz- vagy a Rif-beli mozgalmaknak.[40] Noha e lázadások formája fölöttébb hasonlít a régi hagyományos Szibáéra, tartalmuk egészen más. Régen a hagyományos elszakadó zónák parasztjai a központi hatalom beavatkozása ellen lázadt föl. A függetlenség kivívása után, ugyanezen vidékek parasztlázadásainak a fő célkitűzése, hogy felhívja a központi hatalom figyelmét a rossz helyi közigazgatásra és arra, hogy milyen kevés új állást és beruházást létesít a „főnök-állam".

A szegmentáris struktúrák helyreállítását Tuniszban nagymértékben fékezi egy nagyon régi és az országban mélyen meggyökeresedett politikai párt léte. Az a jelenség, hogy Algériában nincs egy olyan politikai párt, amilyen Tuniszban az *Új-Dastūr*, az érthetővé teszi a klánok közötti belviszályokat a függetlenség elnyerése pillanatában (amely harcoknak semmiféle ideológiai alapja nem volt), valamint a hadsereg hatalomátvételét, mivel a hadsereg az egyetlen szervezet, amelynek viszonylag stabil szerkezete van.

Marokkóban az alawita dinasztia hagyományos legitimitása, valamint a szegmentáris struktúráknak egészen a politikai vezető rétegekig hatoló visz-

szaállítása[41] meggátolja az intézmények felbomlását és hosszú vagy középtávon robbanáskész helyzetet teremt.

A modern politikai hatalommal rendelkező szegmentáris struktúrák visszaállításának jelenségét azzal magyarázhatjuk, hogy a maġribi társadalmakban nincs strukturális egyensúly a néptömegen belül, amelyet úgy szakítottak ki hagyományos környezetéből, hogy közben a modern szektor nem biztosította a számára az új helyzethez való alkalmazkodás eszközeit. A modern típusú gazdasági tevékenység gyümölcseként létrejövő társadalmi rétegződés ilyen helyzetben elveszti értelmét, olykor logikáját is. Nem tudni, ki kit képvisel, hogy kik egy-egy politikai személyiség igazi támaszai vagy igazi ellenségei, akik tíz éve még barátok voltak, öt év óta ellenségek lettek, de akik azért a hagyományos ünnepek alkalmával továbbra is fenntartják a társadalmi érintkezés látszatát.

A függetlenség kivívása után a hagyományos szegmentáris struktúrák visszaállítása nem korlátozódik csupán a politikai életre. A maġribi államok közötti kapcsolatot még mindig a szegmentáris logika határozza meg. Vajon a Nagy Maġrib, hogy a három országban egyaránt használatos kifejezéssel éljünk, a közeljövőben a modern értelemben vett nemzet lesz, nemzeti államok konföderációja, vagy csupán három egyszerű állam?

Jelenleg az a benyomásunk, hogy a kollektív tudatban mindhárom nemzet külön nacionalizmusa eresztette a legmélyebb gyökereket. De az is lehet, hogy ez pusztán optikai csalódás, és hogy csak e három ország kiváltságos osztályainak ideológiája téveszt meg bennünket. Mindazonáltal azt mondhatjuk, hogy a regionalista érzelmek (helyi szintű) felélesztése és a pánarabság között vannak átmeneti megoldások, és hogy, Maġrib-ban még minden, vagy csaknem minden előfordulhat.

Jegyzetek

1. E. SICARD, *Eléments principaux de constructions nationales, L'Année Sociologique*, Troisième série, Vol. 18 1967, P.U.P. 19.
2. BARRINGTON MOORE Jr. *Social origins and dictatorship and democracy: Lord and paysant in the modern word*, Boston, Beacou Press, 1966.
3. A témával foglalkozó művek kitűnő ismertetését lásd STEIN ROKKAN, *Models and Methods in the Comparative Study of Nation-Building, Acto Sociologico*, 12, 1969. n° 2. A cikk az UNESCO rendezésében megvalósult szimpózium számára készült, és címe: Módszerek és modellek az országépítéssel foglalkozó komparatív tudományban (Gottenburg, 1968. augusztus 28 – szeptember 2).
4. A kollokvium legfontosabb előadásait a *Revue de l'Institut de Sociologie* közölte, Université de Bruxelles, 1967–2/3.

5. A. ABDEL-MALEK, *Sociologie de développement national: problème de conceptualisation, Revue de l'Institut de Sociologie*, Université de Bruxelles, 1967–2/3, 259.
6. E. SICARD, *Essai d'analyse sociologique schématique sur la construction nationale algérienne.*
7. E be nem vallott tényezők egyike „a gyarmatosítás emléke és a gyarmatosítás tényének alapvető elfogadása, amely a gyarmatosíthatóság fokozódását eredményezte." Ez a megfogalmazás élénk tiltakozást váltott ki a kollokvium résztvevői körében.
8. Erre az irányzatra példának lásd A. LAROUI könyvét, *L'ideologie arabe contemporaine, Essai critique*, Párizs, Maspéro, 1967. Lásd még Laroui elméletének G. Labica-féle kritikáját, amely a *Revue algérienne des sciences juridiques politiques et économiques*-ban jelent meg, Alger-i Jogi és Közgazdaságtudományi Egyetem, 1967. december, n° 4.
9. Egy másik cikkemben megkíséreltem kicsit közelebbről megvizsgálni a hagyományos maġribi állam Ibn Ḫaldūn-féle koncepcióját. Vö. Abdel-kader ZGHAL, *La participation de la paysannerie maġhrébine à la construction nationale, Revue Tunisienne des Sciences sociales*, n° 22, 1970. július.
10. E.F. GAUTIER, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Párizs, Payot, 1952.
11. YVES LACOSTE, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire du passé au Tiers monde*, Párizs, Maspéro, 1966.
12. J. PONCET, *L'évolution „des genres de vie en Tunisie". Autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun, Les cahiers de Tunisie*, 3–4 negyedév, 1954. n° 7–8.
D'Ibn Khaldoun au sous-développement. Une démystification de l'histoire maġhrébine, La Pensée, n° 131, 1967. február.
Le mythe de la catastrophe hilalienne, Annales (Economie, Sociétés, Civilisations), 1967. szeptember – október, n° 5.
13. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Párizs, 1959.
M. LOMBARD, *L'or musulman du VII^e au X^e siècle, Annales*, 1947.
14. J. PONCET, *Le mythe de la catastrophe hilalienne, op. cit.*
15. Y. LACOSTE, *Ibn Khaldoun, op. cit.*
16. A. AYACHE, *Le Maroc, Bilan d'une colonisation*, Párizs, Éditions sociales, 1956.
Y. LACOSTE, A. NOUSCHI és A. PRENANT, *L'Algérie, Passé et Présent*, Párizs, Editions Sociales, 1960.
M. LACHERAF, *L'Algérie, nation et société*. Párizs, Maspéro, 1965.
P. SEBAG, La Tunisie: *Essai de monographie*, Párizs, Editions sociales, 1951.
17. MARC BLOCH, *La Société féodale*, Párizs, Editions Albin Michel.
18. Aláhúzás tőlem.
19. Szemben az arab rokonsági rendszerrel, ahol a párhuzamos unokanővérrel, az atyai nagybácsi lányával kötött házasság van érvényben. Vö. J. CUISINIER, *Le mariage arabe, L'homme*, 1962. május – augusztus.
20. P.A. DANGE, *India from primitive communism to slavery*, Bombay, People's Publishing House, 1949.
J. CHESNEAUX, *Contribution a l'histoire de la Nation vietnamienne*, Párizs, Éditions sociales, 1955.

J. SURET-CANALE, *Afrique noire*, Párizs, Éditions sociales.

21. E fogalommal és a nem európai területeken való használatával kapcsolatban lásd a Marxista Kutatóközpont kiadványát: *Sur le mode de production asiatique*, Párizs, Éditions sociales, 1969.
22. R. GALLISSOT, *Essai de définition du mode de production de l'Algérie précoloniale, La Pensée*, n° 142. 1968. december.
23. Meg kell jegyeznünk, hogy KARL WITTFOGEL könyvének, *Le Despotisme oriental*, Párizs, Éditions de Minuit, 1945. francia fordításában található térképek némelyike úgy ábrázolja a Magribot, mintha ez is az ázsiai termelési mód vagy a keleti despotizmus által uralt területek részét képezné. Pedig a Magrib öntözéses mezőgazdasága, akárcsak a középkori Spanyolországé, nem igényel komoly munkálatokat és nem teszi szükségessé az állam állandó beleavatkozását.
24. Y. LACOSTE. *Ibn Khaldun, op. cit.*
25. LUCETTE VALENSI, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*. Párizs, Flammarion, 1969.
26. Ahogyan Mohamed LAHBABI értelmezi a helyzetet, nekem túl ideálistának tűnik. Vö. könyvét *Le Gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Rabat, Éditions techniques nordafricaines, 1968.
    Vö. még Mehdi Ben Barka ezzel kapcsolatos megjegyzéseit Lahbabi könyvének előszavában.
27. A. HANOTEAUX és A. LETOURNEAUX, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, 3. vol. Párizs, 1872–73.
28. R. MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires* (Groupe Chleuh), Párizs, Alcan, 1930.
29. J. BERQUES, *Structues sociales du Haut Atlas*, Párizs, P. U. F., 1955.
30. E. GELLNER, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
31. E. DURKHEIM, *De la division du travail social, Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Párizs, Alcan, 1893.
32. GELLNER idézett tanulmányán kívül Marokkóról az alábbi műveket lehetne idézni:
    a. EVANS-PRITCHARD, *Les Nueurs*, Párizs, Éditions Gallimard, 1968. Oxford University Press, 1944.
    b. IAN GUNNISON, *Baggara Arabs*, Oxford University Press, 1949.
    c. J. MIDDLETON és D. TAIT, *Tribes without rulers, Studies in Africain Segmentary systems*, London, Routleddge és Kagan Paul, 1958.
    d. S.M. SALIM, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, London, The Ahtlone Press, 1962.
    És tegyük hozzá még J. FAVRET: Magribra vonatkozó tanulmányait.
    a. *La segmentarité au Maghreb, L'homme*, Revue française d'anthropologie, Vol. VI. n°2, 1966. április–június.
    b. *Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie, L'homme*, Revue française d'anthropologie, vol. VIII, n° 4, 1968. október–december.
33. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Párizs, P.U.F., collection S.U.P.
34. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyronaica*, Oxford, 1949.
35. J. BERQUE, *Structures sociales du Haut-Atlas, op. cit.*
36. C.H. MOORE, *Politics in North Africa*, Boston, Little Brown and Co. 1970.

A. ZGHAL, *Construction nationale et nouvelles classes sociales en Tunisie, Revue de L'institut de Sociologie*, Université de Bruxelles, 1967, 2/3.
37. B.P. BOURDIEU, *Le déracinement*, Párizs, Éditions de Minuit.
38. Éppen ezért nem tanulmányozták Líbiát, amelyet éppúgy lehet a Magrib részének tekinteni, mint a Közel-Keletének.
39. J. FAUVET, *Le Traditionalisme par excès de modernisme, Archives Européennes de Sociologie*, VIII, 1967.
40. E. GELLNER, *Patterns of Rural Rebellion in Marocco: Tribes as minorities, European Journal of Sociology*, Vol. 3, n° 2, 1962.
41. J. WATERBUEY, *The commander of the Faithful, The maroccan political elite. A study of segmental politics.* London, Weidenfeld and Nicolson, 1970.

Horváth Ágnes fordítása

SIMON RÓBERT:

J. WELLHAUSEN AZ ARAB ANTIKVITÁS LEGNAGYOBB TÖRTÉNÉSZE

(A Das arabische Reich und sein Sturz megjelenésének 80. évfordulója kapcsán)

1. Julius Wellhausen (Hameln, Westphalia, 1844 – Göttingen, 1918) a 19. század német tudományos élet – úttörő tudományos teljesítményei, példamutatóan önkorlátozó sokoldalúsága, tudományos ethosza és az emberi tartása révén – egyik legnagyobb és legeredetibb alakja. Lutheránus lelkész fia volt, s Göttingenben a nagyhatású – az Ó- és Újtestamentum kutatójaként, továbbá nyelvészként W. v. Humboldt és F. Bopp követőjeként föllépő – H. Ewald (1803–1875) tanítványa lett, akinek nagyszabású Izrael története (*Geshichte des Volkes Israel*, 7 kötet, 1843–1875, 1864–1870) megjelenése után vagy három évtizedig alapkönyvnek számított. Wellhausen – minden tanítványi tisztelete dacára – a Bibliakritikának de Wette-től Vatkén át Grafig és Kuenenig tartó ragyogó előrehaladásában mesterét „a nagy feltartónak" (*der grosse Aufhalter*) nevezi: „Aki a Vatke-tól megfogalmazott kardinális kérdést nyilvánvalóan nem értette meg. Ezt (Izrael népének) Történetében sem tette meg, amiért is annak alapzata a levegőben lebeg. Sem a Pentateuchuszról, sem a vele szorosan összefüggő Krónikáról nem tudott semmiféle világos képet kialakítani magának... Hajlama van arra, hogy az Igen és a Nem között holmi kiskapukon kicsusszanjon... A kritika megsínyli a pátoszt." (1901: 74, 75).

Wellhausen 1872-től a teológia professzora Greifswaldban, ám hamarosan megjelenő kritikai művei miatt tarthatatlan lesz a helyzete a lutheránus konzervativizmus eme fellegvárában, s ezért 1882-ben lemondott. Érdemes idéznünk a kultuszminiszterhez írt – 1882. ápr. 5-i keltezésű – leveléből: „Teológus lettem, mivel érdekelt a Biblia tudományos tárgyalása, ám lassankint rá kellett jönnöm, hogy egy teológus professzornak az a gyakorlati feladata is van, hogy a hallgatókat az evangélikus egyház szolgálatára felkészítse, és hogy én eme gyakorlati feladatnak nem felelek meg, sőt bármenynyire is tartózkodóan viselkedem a magam részéről, hallgatóimat csak annál alkalmatlanabbá teszem tisztük ellátására. Azóta teológiai professzurám súlyosan ránehezedik lelkiismeretemre." (közli: Jepsen 1956: 54). Ezután különböző egyetemeken sémi filológiát ad elő, először mint Privatdozent, majd hamarosan mint professzor. Az állomások: 1882–5, Halle; 1885–1892, Marburg, végül 1892-től Göttingen.

2. Wellhausen három területet művelt: a. az ókori Izrael történetét az Ótestamentum kritikai vizsgálatával; b. az arab „antikvitást"; a 6–7. sz. vallási és politikai történetét, továbbá c. az Újtestamentum exegézisét. E három terület közül – jellemzi munkásságát a jelentős összehasonlító vallástörténész, H.H. Schaeder (1896–1957) – „kettőben, az izraelita zsidó és az arab történelem kutatásában, a filológia, a történeti érzék és az ábrázolás mesteri tökélyét – mint azt Mommsen tette volt a római történelem terén – olyan egységben szervesítette, amilyenre sem előtte, sem utána nem talá-

lunk példát. Főművei nem csupán történetírásunk klasszikus teljesítményei közé tartoznak, hanem nyelvünk maradandó értékeihez is." (1960: 416).

Wellhausen kivételesen nagy formátumát szinte kezdettől fogva elismerték, s számos országban megkezdődött az ún. Graf-Wellhausen-i iskola diadalútja (Németországban pl. H. Holzinger, C. Steuernagel és B. Baentsch kutattak nyomban ennek szellemében, Hollandiában a nagy vallástudós, A. Kuenen már valamivel korábban K.H. Graf – a „wellhauseni bibliakritika társalkotója" – szellemében munkálkodott, P. Haupt pedig C.A. Briggs-szel és C.C. Torrey-val egyetemben Amerikába plántálták át az új felfogást. Franciaországban E. Reuss, A. Loisy és A. Lods állt Welhausen oldalára, Angliában pedig olyan jelentős tudósok, mint Robertson Smith, S.R. Driver és T.K. Cheyne biztosították az új „iskola" sikerét. 1901-ben az utóbbi kérésére maga Wellhausen írta az Encyclopaedia Biblica „Hexateuchus" cikkét). Az értő kortársak véleményét talán ne is a „szakmabeli" T. Nöldeke (1857–1936) véleményével érzékeltessük, aki elhárítva a nagy iszlámkutató C. Snouch-Hurgronje dicséretét, hogy ő lenne „a jelenkor legnagyobb orientalistája", Goldzihert és Wellhausent tartja valóban zseniális kutatóknak (*ZDMG* 1931: 281), vagy a nagy bibliakutató és irodalomtörténész H. Gunkel (1862–1932) értő summázatával (Gunkel 1906: 99), hanem „kívülállóként" is talán a wellhauseni munkásság legkompetensebb megítélője Max Weber szavaival: „Ma minden ótestamentumi munkálkodás – ott is, ahol mégoly messze eltér tőle – J. Wellhausen nagyszabású munkáira támaszkodik (*a Prolegomena zur Geschichte Israels*-re, az *Israelitische und jüdische Geschichte*-re és többi műve közül mindenekelőtt a *Komposition des Hexateuchs* -ra), amelyek felülmúlhatatlan rendszerű tökélyre vitték és virtuóz módon alkalmazták azokat a módszereket, amelyeket de Wette, Vatke és Graf óta immár soha nem hagytak veszendőbe és Dillmann, Reuss és mások továbbfolytattak." (Weber 1920, III:2. Anm.).

3. Feladatunk természetesen nem a hebraista Wellhausen bemutatása, ám arabista munkásságának vázolásához is érintetnünk kell röviden azt a sajátos és éles polémiát, ami – bibliakritikai és zsidó történeti munkáihoz kapcsolódva – Wellhausen történelemszemlélete, pontosabban Wellhausen vélt vagy valóságos hegelianizmusa ellen irányult. Már 1896-ban „védelmébe veszi" őt B . Baentsch (előadásának jellemző címe: „Geschichtskonstruction oder Wissenschaft") ellenfelei vádjai ellen, amelyek szerint hegelianus, ill. darwini koncepciók alapján holmi filozófus dilettáns módjára a priori konstrukciókkal dolgozna (Baentsch 1896:1,21). Weber az előbb idézett passzust így folytatja: „A zsidó vallás fejlődésmódjáról kialakított elképzelését leginkább „immanens evolucionizmussal" jellemezhetnénk. A fejlődés menetét – természetesen a nép általános sorsának befolyásával is számolva – a Jahve-vallás saját, belső fejlődéstendenciái határozzák meg." E felfogás betetőzéseképpen W.F. Albright, az utóbbi idők egyik legjelentősebb ókori Kelet-kutatója így jellemzi Vatke és Wellhausen Biblia-képét: „Az *Ótestamentum* irodalmát három korszakra osztották: korai költészet és mondaanyag, prófétai írások és törvénykönyvek. Izrael vallása három fejlődési fokozatot képviselt: polüdémonizmust, henotheizmust és monotheizmust. Wellhausen számára Izrael teljesen kibontakozott vallása benne rejlett annak korábbi fejlődési fokaiban; szellem és törvény váltotta fel a természetet és az elrendelt normáktól mentes őseredeti szabadságot. Mindez a fejlődés szigorú hegeli dialektikát követett: tézis (a próféták előtti korszak), antitézis (a prófétai ellenhatás), szintézis (a törvény korszaka)." (Albright 1964: 137). Közben a „szakmában" J. Pedersen intézett ennek alapján heves támadást a well-

hauseni „konstrukciók ellen („Vatke eszmetörténetet ír, s közben megvilágítja a forrásokat; Wellhausen meghatározza a forrásokat, s ezáltal eszmetörténetet is lel" 1931: 171), s követeli a kutatás új – a nép életéből kibontott – irányának megkezdését. A kérdés alapos, noha elfogultságtól nem mentes elemzését a teológus L. Perlitt végezte el (1965), aki Wellhausent mint *német* tudóst és teológust igyekszik megvédeni a „hegelianizmus" és a „darwinizmus" vádjától, és sajátos módon Hegel helyett szívesebben hozza Wellhausennel kapcsolatba a különböző irracionalista áramlatokat is („historische Romantik", Schleiermacher, Nietzsche, stb.) (ld. 1965:200, továbbá 183, 227–8).

Wellhausen viszonyulását a Hegel-tanítvány Vatke-hez jól ismerjük. Ehhez csak néhány adalék. Már 1878-as műve előszavában így nyilatkozik annak művéről: „Vatke könyve a legjelentősebb hozzájárulás, amit csak az ókori Izrael történetében produkáltak." (1978:4). *Prolegomena*-jában jóval később is így ír: „Vizsgálatom köre tágabb, mint Grafé, és Vatke módszeréhez közelít, akitől, megvallom, én is a legtöbbet és a legjobbat tanultam." (Világosság, 1977:644). Vatke halála után annak fiához, Theodorhoz írt részvétlevelében ezeket írja: „Senki emberfiától többet, senkitől oly sokat nem tanultam, mint az ön atyjától. Vannak csodálatos árvagyerekek, akik a teológiában és az Ótestamentumban őhelyette vitték és viszik a hangot; ám mivel ő maga szenvtelenül szemlélte a dolgot, mi is eképpen kívánjuk felfogni azt. Hegeliánus, vagy nem: egyremegy nekem – ám az ön atyjának csodálatraméltóan finom érzéke volt a dolgok individualitása iránt." (idézi Perlitt 1965:152).

Anélkül, hogy belemehetnénk a részletes elemzésbe és bizonyításba, megállapítható, hogy Wellhausen természetesen nem volt hegelianus abban az értelemben, ahogyan Vatke, vagy a tübingeni iskola tagjai voltak. Hegel óriási hatása az egész 19. századi német gondolkodásra (ld. hozzá K. Löwith alapművét: *Von Hegel zu Nietsche* 1964) éppen abban is megragadható, hogy *közvetlen* hatás, vagy bizonyítható „tanítványi" viszony nélkül is a wellhauseni „immanens evolucionizmus" világlátása, e világlátás vezérgondolatai (a nemzeti-vallási fejlődés kapcsolata egyfelől, az individualitás kibomlása másfelől) *lényegüket tekintve* Hegelre utalnak vissza. Idézzük csak korai munkájának, a *Die Pharisäer und die Sadducäer* (1874) zseniális elemzését a két jelenség történeti kialakulásáról és lényegéről, ahogy a szadduceusokat politikai szuverénitással bíró *Gemeinwesen*-nek, a farizeusokat politikai szuverénitás nélküli *szektának* jellemzi (ld. 1874:26–43). Egész munkássága ugyanazon alapvető történeti jelenségek különböző egymásután következő *fokozatainak* a genetikus kibontására irányult (ld. saját megfogalmazását, 1906:2–7). Izrael esetében: a szívének kedves „pogánykortól", a „természetes szervezettől" a próféták etikus monotheizmusán át a papi dogmatizmusig, ami egyúttal megfelel az állami, szerves népélettel jellemezhető Izrael átváltozásának a lélektelen, a törvény betűjét rágó írástudók judaizmusává. Ezeknek a történeti elemzéseknek zseniális korrelativuma az adekvát forráselemzés. A mélyreható történeti elemzés (az *egész* fejlődés együttlátása) és az adekvát forráskritika – Wellhausenre oly egyedülállóan jellemző egysége – éppen ennek a hegeli-történeti látásmódnak a lényegét fejezi ki.

4. Láthattuk, hogy Wellhausen ótestamentumi és zsidó történeti munkássága éppenséggel nem szűkölködik méltatásokban. Arabisztikai munkásságának mélyreható elemzése azonban még várat magára. E téren néhány vázlattal és egy megbízható leltárral rendelkezünk csak. Az előbbiek közül kiemelkedik a kiváló és kiváló elméleti érzék-

kel rendelkező iszlámtudós és gyakorlati politikus, C.H. Becker (1876–1933) – Wellhausen szellemi tanítványa – nekrológja (1918), amelyben találóan vázolja Wellhausennek, mint az „arab birodalom" történetírójának módszerét. Megemlítendők továbbá H.H. Schaeder szellemtörténeti megjegyzései (1960: 416–420) és J. Fück – Wellhausen „nemzet-állam" posztulátumát föltehetően jogosan, európacentrizmusát nyilvánvalóan jogtalanul hangsúlyozó (gondoljunk csak a még organikus zsidóság, vagy a törzsi arabság szinte lírikus dicséretére!) – utalásai (1962:309). Arabisztikai munkásságának leltározása Fücknek köszönhető (1955:223–5).

Az arabsággal eredetileg azzal a szándékkal foglalkozott, hogy „megismerje azt a vadoncot, amelyre a papok és a próféták a Tóra oltóvesszejét ráoltották" (1882:5), vagyis hogy Izrael ama legkorábbi korszakát megvilágítsa, amelyet a Deuteronómium és főleg a Papi kódex már-már felismerhetetlenül bevont. Később természetesen már önmagáért is érdekelte a tárgy, noha előszeretettel hasonlította össze a két fejlődést. Mély rokonszenvvel közeledett az arabsághoz, legalábbis annak korai korszakához (iszlámelőtti kor: 1887; a muhammadi iszlám problematikája: 1882: Wāqidī mint alapforrás rövidített német fordítása; 1889, a *Skizzen und Vorarbeiten* 4. füzete: Muhammad medinai korszakának történeti problematikája; a Muhammad halála után kialakuló arab impérium történeti és vallási-politikai problematikája: 1899, *Skizzen und Vorarbeiten* VI: a kor történeti szintéziséhez alapvető zseniális forráskritikai előmunkálat; 1901a: a kora iszlám vallási-politikai „pártjainak" a kialakulása és jellege, s mindezeket az előmunkálatokat szintézisbe foglaló opus magnum, a *Das arabische Reich und sein Sturz* 1902, amelynek – a kialakuló arab impérium gazdasági és társadalmi viszonyait olyan mélyrehatóan elemző – ötödik fejezetét fordítottuk le: (166–194).

Az omajjáda kalifátus korszakának kedvelése és oly nagy szeretettel történő ábrázolása lényegében Wellhausennek azon értékítéleteiből adódott, amelyeket a zsidó történelem ábrázolásából is ismerünk. E korszak egyesítette az állam szuverénitással rendelkező politikai közösséget és a morális – egyéni felelősségre épülő – vallásosságot (éppen e mozzanatok széthullása miatt nem szerette az 'abbasida kort). E ritka konstellációt így jellemzi: „Az iszlám politikai közössége a vallásiból sarjadt. Muhammad megtérése csaknem egybeesett apostoli elhivatottságával... Hamarosan egy kis közösséget alapított Mekkában. E közösséget bensőleg a láthatatlan Egy istenben, a világ teremtőjében és a lélek bírájában való hit tartotta össze, s az ebből fakadó morál, hogy csak néki és senki más úrnak ne szolgáljanak, önnön lelküket, s ne a világot nyerjék meg, s iparkodásuk tárgya a jog és a könyörületesség, s ne a földi javak legyenek. A monotheizmus a Korán legrégebbi szuráiban teljességgel morálisan jelentkezik, nem kisebb nyomatékkal, mint Ámosnál, vagy a Hegyi beszédben. A teremtőről való gondolkozás nyomban felidézi a halál után az előtte tanúsítandó személyes felelősség gondolatát. A teremtő teljesen áthatja a lelket, s akarata megtételére is ösztönöz, nem pusztán az akaratában való megnyugvásra. Az eredeti iszlám egyáltalában nem fatalizmus a szó közönséges értelmében, s istene nem az abszolutum, vagyis egy vallási semmi. Mindenható voltával inkább a morál, az igazságosság fonódik szorosan össze." (1902:1). Eme szavaknál nyomban eszünkbe jut a farizeus betűrágó törvényt felváltó, egyéni felelősséget hirdető jézusi küldetés lelkesült dicsérete Wellhausentől (1884 bef. rész; 1894: 358–371).

A különböző vallási-politikai „pártokat" is annak megfelelően jellemzi, hogy azok mennyire gyökereznek, vagy térnek el e ritka egységtől. Így az ᶜAlī és Muᶜāwīya konfliktusa során kialakuló ḫāriǧitákat így jellemzi: „A ḫāriǧiták tehát, mint nevük is

utal erre, kifejezetten forradalmi párt, még pedig egy hitbuzgó forradalmi párt. Nem az arabságból sarjadtak, hanem az iszlámból, s a muszlim hitbuzgóság virtuózaihoz, a (Korán)recitálókhoz úgy viszonyulnak formálisan, mint a zsidó zélóták a farizeusokhoz. Valójában persze az a különbség köztük, hogy a zélóták a hazáért harcoltak, míg a ḫāriǧiták az istenért (1910a:13). A ḫāriǧiták tehát a theokrácia szükségképpen politikailag fellépő szélsőgées képviselői voltak. Az ugyanakkor kialakuló šiᶜa ezzel szemben a próféta körül már kialakuló, s az első két kalifa (Abū Bakr és ᶜUmar) uralkodását nagyon is jellemző „islamischer Verdienstadel" képviselői voltak, tehát a theokrácia, egyféle hitbéli régiségük, a prófétához való közelségük által „nemességre" szert tett legitimációs vonulat „pártja", amelyet létében fenyegetett annak az iszlámelőtti, pogány hagyományokkal rendelkező plutokrata nemességnek a hatalomrajutása, amelynek képviselője Muᶜāwīya volt (i.m.:56). Ám, folytatja Wellhausen, azzal, hogy a šiᶜa az elnyomott néprétegekkel szövetkezett, továbbá elfogadta a próféta-uralkodó eszméjét, elszakadt a régi, eredeti iszlám talajától, s az eredeti arab-muszlim mozgalom iráni, ill. zsidó elemeket szívott föl magába (i.m.: 89, 91–2).

5. Ami a lefordított részt illeti, ahhoz röviden csak annyit fűzök hozzá, hogy főleg D.C. Dennett kutatásai (1950) több ponton lényegesen módosították Wellhausen kutatásait (kezdettől bizonyítható a capitation-*ǧizya*- és a iugatio – *ḫāraǧ* – megléte, továbbá vidékenként a helyi – korábbi gyakorlatból átvett – uzus és a hódítás során kialkudott feltételek teljesen kizárják az egységes kincstári gyakorlat, stb. feltételezését), továbbá a H.A.R. Gibb által elemzett – Wellhausentől még nem ismert – fontos arab forrás (az a.H. 214/i.sz. 829-ben meghalt Ibn ᶜAbd al-Ḥakam: *Sīra ᶜUmar b.* ᶜAbd al-ᶜAzīz, al-Qāhira 1346/1927, 93–100) megőrizte II. ᶜUmárnak az egyes kormányzókhoz – adóösszeírás végett – elküldött leiratát, amelyből kiderül, hogy valóban elrendelte az áttért nem-arab muszlimok (*mawālī*) muszlimokkal való jogegyenlősítését, továbbá nem csak a ḫāraǧ-földek, de a ṣawāfī-földek, elidegeníthetetlenségét is, stb. (Gibb 1955:1–16). Egyébként a nagy művészi erővel, mély rokonszenvvel és zseniális történeti érzékkel megfestett kép lényegében ma is érvényes.

Bibliográfia

Albright, W.F. (1964): *History, Archeology and Christian Humanism.*

Baentsch, B . (1896): *Geschichtsconstruction oder Wissenschaft*, Halle.

Becker, C.H. (1918): *Julius Wellhausen, Der Islam*, Bd. IX: 95–9.

Boschwitz, F. (1938): *Julius Wellhausen. Motive und Masstäbe seiner Geschichtsscreibung.* Diss. phil. Marburg.

Dennett, D.C. (1938): *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass., Harvard Historical Monographs 22.

Fück, J. (1955): *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, O. Harrasowitz.

Fück, J. (1962): *Islam as an Historical Problem in Europaen Historiography since 1800, in: Historians of the Middle East*, ed. by B. Lewis-D.J. Holt, London, Oxford Univ. Press: 303–314.

Gibb, H.A.R.: *The fiscal rescript of ᶜUmar II:* Arabica II: 1–16.

Gunkel, H. (1906): *Die israelitische Literatur.* in: *Die Kultur der Gegenwart.* T.I. Abt. VII. Berlin–Leipzig: 51–102.

Jepsen, A. (1956): *Wellhausen in Greifswald*, Festschrift z. 500. Jahrfeier d. Univ. Greifswald, II:47–56.

Pedersen, J. (1931): *Die Auffassung vom Alten Testament: ZAW:* 161–181.

Perlitt, L. (1965): *Vatke und Wellhausen, Geschichtsphilosophische und Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch W. Vatke und J. Wellhausen*, Berlin, A. Töpelmann.

Schaeder, H.H. (1960): *Die Orientforschung und das abendländische Geschichtsbild*, in: *Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte*, München, R. Piper: 397–423.

Weber, M. (1920): *Das antike Judentum*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen, J.C.B. Mohr (1971^5).

Wellhausen, J. (1874): *Die Pharisäer und die Sadduzäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald, L. Bamberg.

Wellhausen, J. (1878): *Geschichte Israels*, 1. Bd., Berlin.

Wellhausen, J. (1878a): Bleck, Fr.: *Einleitung in das Alte Testament*, 4. Aufl. bearbeitet von J. Wellhausen, Berlin.

Wellhausen, J. (1882): *Muhammed in Medina, das ist Vakidi's Kitab alMaghazi* in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin.

Wellhausen, J. (1883): *Prolegomena zur Geschichte Israels (Zweite Ausgabe der Geschichte Israels*, Bd.1.), Berlin.

Wellhausen, J. (1884): *Abriss der Geschichte Israels und Juda's (Skizzen und Vorarbeiten*, 1. Heft: 3–102, Berlin). Ennek a munkának van egy (az Encyclopaedia Brittanica 9. kiadásának, XIII. k.-ben, 1880-ban megjelent első változatán alapuló) magyar fordítása: *Izráel népének története Jeruzsálem pusztulásáig*, Ford. Kardos Albert, Budapest, Athéneum, 1996, 1892^2.

Wellhausen, J. (1894): *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin.

Wellhausen, J. (1887): *Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten*, 3. Heft), Berlin.

Wellhausen, J. (1889): *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 4. (Medina vorm Islam, Muhammeds Gemeindeordnung von Medina; Schreiben Muhammeds und der Gesandschaften), Berlin.

Wellhausen, J. (1899): *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 6. (*Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*), Berlin.

Wellhausen, J. (1901): *Heinrich Ewald.* Festschrift zur Feier des 150 jährigen Bestehens der königl. Ges. der Wiss. zu Göttigen, Berlin: 61–88.

Wellhausen, J. (101): *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam:* AGWG NF. V. Nr. 2.

Wellhausen, J. (1902): *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin.

Wellhausen, J. (1906): *Israelitisch-jüdische Religion*, in: *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. IV. Berlin–Leipzig.

J. WELLHAUSEN:

II. ʿUMAR ÉS A MAWĀLĪ

1. II. ʿUmar az Egyiptomot hosszú ideig kormányzó ʿAbd al-ʿAziz b. Marwānnak volt a fia. Anyai részről – s erre nagy súlyt vetett – I. ʿUmartól származott. Medinában született, még Yazid idején (Tab. 1361), s ifjúsága nagyrészét ott töltötte el. A próféta városának hagyományain nevelkedett. Atyja halála után (a.H. 84, vagy 85) i.sz. 703, vagy 704) ʿAbd al-Malik Damaszkuszba hívta, és hozzáadta a leányát feleségül. I. Walīd Ḥiǧāz helytartója gyanánt Medinába küldte; célja az volt, hogy elődei rossz emlékét eltörölje, s a medinaiakat kiengesztelje. Közeli kapcsolatba lépett az ott virágzó írástudó körök és hagyománytudomány mestereivel és nem ütközött meg azon, hogy azok az omajjáda kormányzás – nevezetesen al Ḥaǧǧāǧ – gyakorlatában nem kevés kivetnivalót találtak. Ennek az lett a következménye, hogy az ʿirāqi forradalmárok Ḥiǧazban kerestek menedéket. Ez természetesen nem tetszett Ḥaǧǧāǧnak. Nyomására visszahívták ʿUmart Medinából. Emiatt azonban nem lett kegyvesztett, hiszen Walīd sógora volt, aki is fölöttébb kedvelte őt. Sulaymān is hasonló nagyrabecsüléssel övezte őt.

Az iszlám, mint láttuk, egyre mélyebb gyökereket eresztett az uralkodó családban: Muʿāwīya, ʿAbd al-Malik, Walīd, Sulaymān ennyiben emelkedő sort mutatnak – e sor végén áll ʿUmar. Az ő jámborsága azonban nem hasonlítható elődjeiéhez; vallásos buzgalma teljesen másképpen hatotta át az ő életét, s határozta meg nyilvános tevékenységét. Sulaymān egy kéjenc korhely volt, ʿUmar csaknem aszkéta. Az előbbinek az uralom az élvezet korlátlan eszközét jelentette, az utóbbira súlyos felelősséget rótt. Bármit tett, szeme előtt (Allah) ítélete lebegett, és örökké attól félt, hogy isten követelményeinek nem felel meg.

A hódító háborúk nem voltak ínyére: jól tudta, hogy azokat nem az istenért, hanem a zsákmány végett folytatták. Mégis, nem vehető biztosra az, hogy a muszlim sereget ő vezette volna először vissza Konstantinápoly alól. Elvi okokból nem vethetett véget a császár elleni szent háborúnak. Az előretolt katonai állomásokat mindazonáltal föladta, és a csapatokat hátrébb összpontosította. Szívesen feladta volna Transzoxániát is, ha az iszlám néhány városban nem vert volna már szilárd gyökeret. Ám legalább megtiltotta azt, hogy a határokat tovább terjesszék.[1] Figyelme főképpen a bepolitikára irányult. Vele egy másféle és sokkal jelentősebb fordulat következett be, mint ami Sulaymān és Walīd között történt.

A legfontosabb hivatalnoki helyeket kicserélte. A számára ellenszenves Yazīd b. Muhallabot adósfogsággal sújtotta, mivel a Káspi-tenger melléki zsákmány ötödét nem volt képes kifizetni – e zsákmány összegét, kérkedve, túlságosan magasan adta meg. Ḫurāsān élére Ǧarrāḥ b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥakamī került, Baṣra-ba ʿAdī b. Artāt al-Fazārī, Kūfa-ba ʿAbd al-Ḥamīd b. ʿAbd ar-Raḥmān al Quraẓī, aki I. ʿUmar családjából származott; Mezopotámiába ʿUmar b. Hubayra al-Fazārī ment, Indiába Qutayba egyik testvére: ʿAmr b. Muslim. Ǧarrāḥ (Tab. 1354) és ʿAmr: Ḥaǧǧāǧ iskolájából kerültek ki, ʿAdī és Hubayra pedig qaysiták voltak. Ám ezeket az embereket nem azért nevezte ki, mert elődjeivel szemben pártot akartak cserélni, nem is a qaysiták és Ḥaǧǧāǧ iránti elő-

szeretetből, hanem mert derék és igazságos embereknek tartotta őket (Ṭab. 1383,3). Andaluszia kormányzójának Samḥ b. Malik al-Ḫawlānī-t, egy jemenit nevezett ki, Afrikába Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh-ot küldte, mivel tudta, hogy nem hajlanak egyik párthoz sem, s van bennük együttérzés az elnyomottak iránt. Ám nem elégedett meg azzal, hogy kiválassza a neki alkalmasnak tetsző személyeket, hanem csupán akkor hagyta őket kormányozni tetszésük szerint, ha a szükséges pénzt beszolgáltatták. Minden téren magát érezte felelősnek. Nem a hatalom gyarapítását, hanem a jog helyreállítását érezte a legfontosabbnak. Vele jutottak befolyáshoz az írástudósok – ez a kormánytól független és eladdig meglehetősen ellenséges vallásjogi párt. Valószínűleg ezzel függ össze az, hogy a qāḍī, a bíró, az ő idején tett szert önállóbb és fontosabb pozícióra. A ḫurāsāni ʿUqba b. Zurʿa-hoz intézett levelében a kormányzás oszlopai gyanánt a következőket jelöli meg: 1. A wāli-t, a végrehajtóhatalom birtokosát, 2. a bírót, 3. az adótisztviselőt, 4. a kalifát. A híres Ḥasan az ő idejében volt qāḍi Baṣra-ban, ʿĀmir aš-Ša ʿbī pedig Kūfa-ban. Abū Zināḍot, a jogtudóst ő adta irnoknak ʿAbd al-Ḥamīd helytartó mellé.

A muszlim birodalomban a tartományok kormányzása azok pénzügyi kiaknázását célozta, s ennek a reformja állt II. ʿUmar törekvéseinek a homlokterében. Ám az adózás területén foganatosított intézkedéseit illetően nem egykönnyen vergődünk zöldágra. Azokat az elképzeléseket ugyanis, amelyeket Alfred von Kremer vázolt föl, August Müller pedig átvett, nyilvánvaló tévedések jellemzik.

Kremer és Müller szerint II. ʿUmart adóreformjai bevezetésére csupán valami ideális repristinatio szándéka indította volna.[2] Az első ʿUmar lett volna a példaképe, az ő rendszeréhez szándékozott volna visszatérni, s azokat a torzulásokat szerette volna megszüntetni, amelyek az addigi omajjáda uralkodók és hivatalnokok hibájából eredtek volna. Eképpen adódik egy előzetes kérdés, nevezetesen minő is volt az a példa, amit ő le akart másolni. Különösen két rendelkezést kell szemügyre vennünk, amiket az első ʿUmarra vezetnek vissza. Nem engedte volna meg, hogy az arabok földbirtokot szerezzenek a meghódított tartományokban; továbbá elrendelte volna, hogy az alattvalók, vagyis az alávetett nem-arabok áttérése esetén csupán a fejadótól szabadulnának meg az újonnan áttértek, a földadó azonban a földhöz kötve megmaradna. A valóságban azonban sem az egyiket, sem a másikat nem rendelte el.

Isten és jog szerint tulajdonképpen az egész meghódított földet szét kellett volna osztani az arab harcosok között, akiket az a zsákmányjog alapján megilletett. Gyakorlati okokból azonban felosztatlanul maradt, s vagy a kincstár, vagy a muszlimok földje lett. A kincstárra, vagy az uralkodóra szálltak át azok a birtokok, amelyeket régi birtokosaik elhagytak és harc nélkül szereztek meg, vagyis: a dinasztia, a nemesség és a holtkéz – pl. a posta és a tűzkultusz templomainak – földbirtokai; ezek a koronauradalmak (sawāfi) főként abban a tartományban voltak nagy kiterjedésűek, amely a pénzügyek terén a leginkább jött számításba,[3] vagyis Irāqban (Sawād). Amit viszont az arab harcosok szereztek meg harccal, azt olybá tekintették mint a muszlimok köztulajdonát. Ez utóbbit adó fejében az alávetettek birtokában hagyták. Az adót pedig tulajdonképpen évenkint mint járadékot kellett volna szétosztani a tőke jogos tulajdonosainak. Ám az állam erre is rátette a kezét és a muszlim harcosoknak – tetszése szerint – csupán meghatározott penziókat fizetett. Ezáltal elmosódott a különbség a korona- és az adóbirtok között: a bevételek mindkettőből egyképpen az államkasszábafolytak. Ez a fejlődés a nagy hódítások időszakában zajlott le – I. ʿUmar utólag vezette, vagy

legitimizálta azt. Olyan messze azonban nem ment, hogy az adóköteles földön nem engedett volna meg egyáltalán igazi földmagántulajdont. Az arabok számára a tartományokban soha nem létezett valamiféle általános földbirtok-tilalom.[4] Magához a prófétához hasonlóan utódai – s e téren Abu Bakr és ᶜUmar sem voltak kivételek – szabadon rendelkeztek az állami tulajdonnal, s különböző részeket (qaṭā'iᶜ) ajándékoztak abból különböző érdemes és előkelő férfiaknak nem hűbér, hanem allodium gyanánt: ᶜAlī, Ṭalha és Zubayr ennek következtében nagy gazdagságra tettek szert.[4a] A táborvárosokban (muṣūr) továbbá természetszerűleg minden arab harcos földbirtokos volt – a környező falvakban nemcsak házuk és gazdasági udvaruk, hanem földbirtokuk is volt. I. ᶜUmar uralkodása idején persze elsősorban harcra és zsákmányra gondoltak. Az azt követő nyugodalmasabb időkben azonban más szelek fújtak; a föld és a birtok szerzésére irányuló hajlandóság már a pogány korban feltámadt bennük, s ezt Mohamed és az iszlám nem elnyomta, hanem éppenséggel pártolta, s a hódító háborúk során vitathatatlan szerepet játszott. Ama régi jog, mely szerint a már elfoglalt föld annak a tulajdonába megy át, aki azt megműveli, nemcsak Arábiában volt érvényben, hanem a tartományokban is, ahol derekasan éltek is ezzel a joggal. Ám a földszerző mohóság az alávetett parasztok adóköteles földjeit sem kímélte – ezek gyakorta kerültek adás-vétel útján, vagy fondorlatosabb módon az arab urak birtokába. Sehol nincs nyoma annak, hogy a törvényhozás eleve meggátolta volna őket ebben. I. ᶜUmarnak semmi indoka nem volt, hogy fellépjen egy olyan folyamattal szemben, amely éppen csak hogy elkezdődött az ő idejében és egyáltalában nem vezetett még káros következményekhez.

Éppoly kevéssé hozta már I. ᶜUmar azt a szabályt, hogy a ḫarāǧ a földhöz kötődik, s egyre megy, hogy a birtokos muszlim, avagy nem, s az áttérés az iszlámra csupán a ǧizya-tól mentesít, mivel ez mint fejadó a rendi hovátartozás szerint igazodik, s a muszlimmal ellentétben az alávetett személyes megkülönböztető jegye lenne. Eredetileg mindkettő egyformán *adót* jelentett, amelyet a szolgáknak kellett fizetniük a theokrácia polgárainak, a birodalom gyermekeinek (Máté, 17, 25); ez utóbbiak sem személyük, sem megművelt földjeik után nem adóztak, hanem csupán aratásuk *tizedét* szolgáltatták be, ám nem az embereknek, hanem az istennek. Ismeretlen volt az a gondolat, hogy csupán a személyre nehezedő adó lenne a muszlim számára szégyenletes, a földbirtokot sújtó adókötelezettség pedig nem. A régebbi nyelvhasználatban nem is tettek különbséget a ḫarāǧ és a ǧizya között, mindkettőt ugyanazt: vagyis a nem-muszlimok adóját jelentette. Gyakran esik szó a föld ǧizya-járól, ám nem ritkábban egy személy ḫarāǧ-áról.[5] Az araboknak különösen abban az esetben számított édeskeveset, hogy az egyes adókötelesek milyen címen teremtik elő a maguk hányadát, ha az adót szigorúan megállapított átalányösszegként rótták ki az egymás iránt felelősséggel tartozó közösségre – ami kezdetben, úgy látszik, inkább szabály, mint kivétel volt.

Az eredeti gyakorlat tehát az volt, hogy az iszlám minden adókötelezettségtől mentesített, és egy ḫarāǧ-föld adómentes lett, ha egy muszlim szerezte meg,[6] vagy a nem-arab birtokos muszlim lett. Emiatt azonban éppúgy előnyös volt az, ha az arabok a parasztokat a földhöz kötötték, mint az, ha az adófizetők áttértek az iszlámra. Mindkét esetben elmosódott a különbség a rendek és birtoktípusok között, ami I. ᶜUmar pénzügyi rendszerének előfeltétele volt; így aztán nehézségek és visszás állapotok adódtak. Ha az adó az iszlámra való áttérés révén kiesett hozzájárulások miatt mérséklődött, úgy annak az államkassza látta kárát. Ha viszont az adóátalányt a régi összegben hajtották be továbbra is, akkor az áttérés miatt kisebb adóteherviselésre képes közösség

terhe súlyosbodott. Az sem volt előnyös, ha az újonnan áttértek – s ez volt a nagyon is szokványos és sokszor előforduló gyakorlat – cserben hagyták közösségüket és földjüket és áttelepültek az arab városokba. Ezáltal a földeken megcsappant a munkaerő, úgyhogy egyes területeket a parlagosodás veszélye fenyegetett. A városba való özönlést azonban nem nézték jó szemmel. Kūfában és Baṣrában – e viszonyokat illetően Irāqról vannak a legjobb, úgyszólván a kizárólagos értesüléseink – már különben is elegendő új-muszlim, vagy mawlā (t.sz.- mawālī) találtatott: ezek eredetileg többnyire iráni eredetű szabadonbocsájtott hadifoglyok voltak. Középütt álltak az arab urak és a nem-arab alattvalók között, nem fizettek sem föld-, sem fejadót, ám nem vették fel őket a muqātila (=harcosok) dīwān-jába (= jegyzékébe), s nem kaptak penziót, noha háború esetén korábbi uraik kíséretében harcoltak, akik iránt morálisan mindenféle szolgálattal tartoztak. Eme köztes helyzetük természetszerűleg nem elégítette ki őket; az iszlám igényessé tette őket. Céljuk a teljes egyenjogúság volt. Felkelésük Muḫtār vezetésével megmutatta, hogy minő veszedelem fenyegeti részükről az arab birodalmat. E felkelést persze vérbe fojtották. Ám a rést, amit a kard soraikból kihasított, könnyen betapasztották ismét a falvakból és a vidéki városokból elvándorló új-muszlimok, akik noha talán békésebb érzületűek voltak, rendki érdekeik azonban nem változtak. Az is rést ütött I. ᶜUmar rendszerébe, hogy a katonai városok és az igazgatási székhelyek igen hamar elvesztették sajátosan arab jellegüket.

I. ᶜUmarnak eme kezdetleges és csupán kontúrokra szorítkozó közigazgatási rendszere olyan fejlődésnek adott teret, amely e rendszer fölszámolásával fenyegetett, amit azonban e kalifa nem látott előre. A kárhozatos jelenségek az ő idején még nem voltak szembetűnőek; az arabok szerzési hajlandósága akkoriban még általában másfelé irányult, nem falusi javak és nagybirtokok felé; az adóköteles nem-arabok még nem tértek át olyan arányokban az iszlámra, hogy az államkassza ezt megsínylette volna, amelyet akkoriban a soha el nem apadó zsákmány csurig megtöltött, s e kasszának még messze nem kellett olyan igényeket kielégítenie mint később. A következő nemzedékben, tehát az Omajjádák idején, mindez másképpen alakult. A hagyomány szerint első ízben Ḥaǧǧāǧ szánta el magát, hogy beleavatkozzon a kialakult gyakorlatba, elhárítandó azokat a károkat, amelyeket e gyakorlat a kincstárnak okozott. Azokat az arabokat, akik ḫarāǧ-földön földbirtokot szereztek, nem mentesítette a ḫarāǧ-tól, azoktól, pedig akik korábban mentességet élveztek, újra megkövetelte annak fizetését. Hasonlóképpen bánt az újonnan áttértekkel is adókötelezettségüket illetően, amennyiben a falujukban maradtak és megtartották földjeiket. A hiǧra-t pedig – az iszlám és az arab uralom székhelyeire történő bevándorlást – megtiltotta nekik; alkalmankint pedig erőszakkal telepítette vissza őket szülőhelyükre. Eljárása új volt, s nem felelt meg annak ami eladdig általánosan elismerve jogosnak számított és az érintett arabok és mawlák egyhangú felhördülését váltotta ki mint olyasmi, ami az iszlámot sárba tiporja. Ám ő jottányit sem engedett emiatt.

II. ᶜUmart gondolkodásmódja arra késztette, hogy más utat próbáljon ki. A célt illetően persze nem sokat különbözött. Ḥaǧǧāǧ-tól; csupán oly módon kívánta azt elérni, hogy az ne ütközzék a muszlim jogtudatba. A régi gyakorlatra való tekintettel meghagyta tehát, hogy sem fej-, sem földadót nem kell fizetnie a muszlimnak, lett légyen az első, vagy másodrendű, tehát akár arab, akár mawlā. Ám – következtetett a történeti múltból, bizonyára a medinai írástudókkal egyetértésben – az állami bevételek csökkenését elkerülendő: a ḫarāǧ-földnek elsősorban a muszlimok köztulajdonának kell len-

nie, másodsorban pedig az érintett közösségek közös birtokának kell tekinteni, amelyeknek a muszlimok adó fejében haszonélvezetre átengedték, hogy tehát nem szabad részeket elvenni abból az összesség rovására, s nem lehet a muszlim birtokba való átmenet révén adómentes magántulajdon. Ennek megfelelően elrendelte, hogy a.H.100/i.sz. 718–9-től tilos a ḫarāǧ-föld eladása arabnak, vagy muszlimnak, anélkül azonban, hogy e tilalmat visszamenőleg is érvényesítette volna. Amennyiben egy adóköteles földbirtokos áttér az iszlámra, akkor – a kalifa föltehető rendelkezése értelmében – birtoka a faluközösséget illeti. A birtokos ebben az esetben mintegy haszonbérlőként ott maradhatott – a földbér különbözött az adótól. Ám – s ezt Ḥaǧǧāǧ nem akarta megengedni – felkerekedhetett a városba is, s bizonnyal ez volt a tipikus. Arra azonban nem lehet egyértelmű választ adni, hogy a hiǧra révén penzióra is jogosult lett-e.

Amíg a muszlimoknak az alattvalókat illető adóktól való mentességének az elismerése csupán a régi, fölszámolni még nem sikerült szokást juttatta ismét érvényre, az adóköteles föld további elidegenítésének a tilalma olyan új törvényhozói rendelkezésnek számított, amely ugyancsak eredetében gyökerezett, s annak volt a következménye, hogy a hódítás idején a földet nem kezelték zsákmány gyanánt, hanem osztatlanul megmaradt; ám akkoriban ezt a gyakorlati következményt még nem vonták le.

II. ᶜUmar nem érte el a célját. Az általa megkísérelt módon a pénzügyek megkárosodásán nem lehetett segíteni. Az adóköteles földek elidegeníthetetlenségének elvét nem lehetett megvalósítani, s a birtokcserét éppen olyan kevéssé lehetett megakadályozni, mint a hitcserét. A későbbi gyakorlat Ḥaǧǧāǧ eljárásához tér vissza – egy változtatással, ami anyagilag keveset, formálisan azonban annál többet jelentett. Különbséget tettek ugyanis a ḫarāǧ és a ǧizya között, ami korábban nem állott fönn. A ǧizya ezek után a személyre vonatkozott, csupán a nem-muszlimokat érintette, s ha áttértek, megszabadultak e fejadótól. Ezzel szemben a ḫarāǧ a földhöz tartozott, és nem jelentett szégyent a személyre nézvést; azoknak a muszlimoknak is meg lehetett és meg kellett fizetnie, akik adóköteles földet birtokoltak. Mivel mindenképpen a megművelt föld volt az adózás fő tárgya, így a fejadóval a valóságban keveset áldoztak föl.[7] Eképpen az állampénztár olcsón egyezett ki az iszlám igényeivel. Jogi körmönfontságról, kiskapuról volt szó, amire a szükség kényszerített: hiszen az egyszerű józan ész szerint mégis csak a tulajdonos fizette az adót és nem a föld.

Tudomásunk van Ḫurāsān utolsó omajjáda kormányzójának, Naṣr b. Saiyārnak az adóreformjáról. Egy olyan intézkedést foganatosított, hogy az egyes adókörzetek számára egyszer s mindenkorra egy meghatározott összegben kivetett adó csupán a földadóból gyűljön össze. Ehhez minden földtulajdonosnak – lett légyen muszlim vagy nem-muszlim – birtoka arányában kellett hozzájárulnia. A fejadót viszont ettől különválasztva és csupán a zoroasztériánusoktól, zsidóktól és keresztényektől hajtották be – a muszlimoktól és az újonnan áttértektől nem. A bevétel a növekvő áttérések következtében csökkent és ezzel szemben nem számított az, hogy már egyedül a földadó a szükséges, szilárd bevételt szolgáltatta a kincstár számára.[8] Ez a szabályozás új volt, korábban nem létezett. Éppen úgy mint Hurasanban, előbb vagy utóbb az egész muszlim birodalomban érvényre jutott, mivel ügyesen békítette ki a pénzügyi érdeket a theokrácia polgárainak adómentességi elvével. Ennek során minden bizonnyal a jogtudósok játszották a bába szerepét. Ami a valóságban egy bonyolult és ellentétes követelményeket közvetítő folyamat eredménye volt, azt később e jogtudósok magától ér-

tetődő, eleve érvényes jognak tekintették. Ha ez a jog valóban kezdettől fogva érvényes lett volna, akkor nem merültek volna föl nehézségek.

2. A muszlim jogtudósoknak az a szokásuk, hogy a kezdetektől eredeztetik, s a próféta és az első kalifák példaadásával (sunna) szentesítik minden téren azt, ami fokozatosan alakult ki, s amit az egymás után föllépő szükségletek és tendenciák hívtak életre. Eképpen vezetik vissza I. ᶜUmarra azt a képződményt is, amivé hosszas ingadozás után végül is az adózási- és igazgatási jog alakult – arra a klifára, aki csupán az első, megalapozó lépéseket tette meg. Óvatosnak kell lennünk historizáló dogmatikájukkal szemben, hogy Ḥaǧǧāǧ és a második ᶜUmar eljárását illetően helyes ítéletet alkothassunk. Többnyire kiváltképpen az igazi – természetesen a legrégebbi – történetírókra kell figyelnünk, akik jobban respektálták a tényeket, részben eredeti okmányokra támaszkodtak, és nem annyira az uralkodók alapelveit, hanem egyes döntéseit közlik, amelyeket nem szabad meggondolatlanul általánosítanunk. Ezzel a kontrollal persze felhasználhatjuk a jogtudósok történeti bizonyító anyagát is, amelyben akad egy s más, ami elüt a portékájuktól és független a tendenciájuktól. Az én nézetem e nehéz és vitás kérdést illetően lassan és önkéntelenül tisztázódott; e nézet alapjául szolgáló adatokat nem a megfelelő időben gyűjtöttem össze. Amelyek éppen kéznél vannak, azokat összeállítom itt. Ennek során alkalom kínálkozik arra, hogy egy s mással kiegészítsem azt, amiről az előző összefoglalásban nem esett szó.

Ḥaǧǧāǧ-ról azt tudjuk meg Balāḏurī, (p. 368) közléséből, hogy Mesene-ben ismét kirótta azokra a földbirtokokra a ḫarāǧ-ot, amelyek akár régi birtokosaik áttérése, akár az arabok birtokába való átmenet miatt, mentesek voltak attól. ᶜAbd Rabbi-hī: ᶜIqd c. művének – korábban (p. 153) idézett – passzusa szerint Ḥaǧǧāǧ a mawlā-kat a városokból (muṣūr) is visszatoloncolta vidéki településeikbe és falvaikba. „Így szólt a mawlā-khoz: barbárok és nem-arab ajkúak vagytok; a ti helyetek a saját városaitokban és falvaitokban van. Eképpen küldte el őket oda, ahová akarta, és az ᶜIǧl törzsbéli Ḥirāš b. Ǧābir által mindegyikük kezére rátetováltatta annak a helynek e nevét, ahová kiutasították az illetőt. Erre utal ez a verssor: „te vagy az, akinek a kezét az ᶜiǧlita megjelölte, s a te öreged menekült Ḥakam-hoz."[9] Egy másik vers meg így hangzik: „egy lányt, aki mit sem tud arról, hogy a teve hajtása mit jelent (i.e. még soha nem kelt útra), árnyas búvóhelyéről kiragadta őt Ḥaǧǧāǧ; ha ᶜAmr és Ibn Ḥabal ott lettek volna, a (lány) kezét heves tusa nélkül bizony nem jelölték volna meg." Amikor később egy mawlā, Nūḥ b. Darrāǧ: Baṣra qāḍī-ja lett, ezt a verset faragták róla: „bizonyára eljött az utolsó ítélet napja, hogy Nūḥ qāḍī lett! ha Ḥaǧǧāǧ még ott lenne, bizony a kezét kíméletlenül megjelölnék."[10] E tényt Ṭab. 1122, 1425 és Anon. Ahlw. 336. passzusai is tanúsítják. E közlések szerint arról van szó, hogy az adó elapadását megakadályozandó, Ḥaǧǧāǧ írt Baṣra-ba és más városokba, hogy azokat a mawlā-kat, akik vidékről vándoroltak be oda, küldjék vissza falvaikba. Ekkor azok, akiket Baṣra-ból kitiltottak és nem tudták, mitévők legyenek, összesereglettek és jajongva szólongatták a próféta nevét. A hitbuzgó Korán-történetmondók pártjukat fogták; ezért azután újólag e qurrā'-hoz csatlakoztak, akik Ibn Aš ᶜat mellett ütöttek pártot, amikor ez utóbbi Baṣra-ba jött.

Balāḏurī, (p. 368) közlése szerint II. ᶜUmar Ḥaǧǧāǧ-nak azt az intézkedését is hatályon kívül helyezte, hogy a muszlimokat is bevonta a ḫarāǧ-adózásba. És pedig nemcsak Meseneben, hanem mindenütt. Ṭabarī, 1366. és következő oldalon közölt levelében, amit Kūfa helytartójához intézett, a következő alapelvet fogalmazta meg: nem terheli ḫarāǧ azt, aki áttért az iszlámra. Theophanus a.M. 6210 szerint a kalifa nemesítette azokat a kereszténeket, akik felvették az iszlámot.

II. ᶜUmar ama másik rendelkezését, amely megtiltotta a ḫarāǧ-föld eladását muszlimoknak, Ibn ᶜAsākir: „Damaszkusz története"-nek egy passzusa is bizonyítja – ennek arab szövegét Alfred von Kremer közli „Culturgeschichtliche Streifzüge", 60–63. oldalain és „Culturgeschichte des Orients", I, 76. oldalán részleges fordítását adja. E közlés Szíriáról szól, és éppen ezért is olyan fontos, mivel jelzi, hogy ott is analóg alapelvek szerint jártak el, mint ᶜIrāqban, amelyre vonatkoznak elsősorban az értesüléseink.

„I. ᶜUmar és a próféta nemes társai megegyeztek, hogy az alávetetteket a földjükön hagyják oly módon, hogy azt megművelik és a muszlimoknak ḫarāǧ-ot szolgáltatnak be. Ha utána valaki közülük áttér az iszlámra, akkor a „fejét mentesítik a ḫarāǧtól,"[10a] (i.e. mentesül a capitatio-tól – ford.), földje és háza azonban falubéli társai között osztandó szét, ám meghagyják neki ingó javait, (rab)szolganépét és lábasjószágát. Az áttértet aztán felvették a muszlimok sereg- és penzólistájára,[11] s az utóbbiakkal egyenlő lett a jogok és a kötelességek terén egyaránt. (ᶜUmar és a 'társak') véleménye az volt, hogy neki mint muszlimnak nincsen több joga a földjére falubéli társainál,[12] mivel a föld mint egész a muszlim köztulajdonába ment át. Azokat, akik (keresztény) vallásukban és falujukban megmaradtak a muszlimok védelmét (dimma) élvezőknek nevezték. Ők (I. ᶜUmar és a 'társak') úgy vélekedtek, hogy egy muszlim sem vásárolhat meg földet egy védelmet élvezőtől erőszak alkalmazásával, mivel ez utóbbiak arra hivatkozhattak, hogy nem bocsájtkoztak ellenük harcba és ellenségeiket (i.e. a bizánciakat) nem támogatták.[13] Ezért óvakodtak attól a 'társak' és az uralkodók, hogy erőszakot alkalmazzanak ellenük,[14] s földjüktől megfosszák őket. Ám ők azt is helytelenítették, ha a muszlimok önkéntesen felkínált földeket vásároltak meg, mivel hogy birtokosaikat nem illette meg azok valóságos tulajdonjoga és azért is, mivel a földet mint megbonthatatlan össztulajdont kívánták megőrizni a jövendő muszlim harcosok számára: mint a még le nem győzött pogányok elleni hadviselés eszközét, olyaténképpen, hogy azt ne lehessen eladni és örökölni. Eltökélték ugyanis magukat, hogy a Korán 2,189; 8,40-hez tartják magukat.

Ennek ellenére[15] egyes muszlimok már korán magán földbirtokokra tettek szert Szíriában, nevezetesen az úgynevezett *qaṭā'iᶜ*-ra. Ezek a Szíria meghódítása során elmenekült patríciusok és a harcokban elesettek földjeiből származnak. E földeket koronabirtokok (*ṣawāfī*) gyanánt kebelezték be, s jövedelmük kezdetben mint *ḫarāǧ* folyt be a kincstárba. Midőn azonban a Muᶜāwīya lett Szíria helytartója és kiadásait nem tudta kellőképpen bevételeivel fedezni, kérésére ᶜUtmān kiutalta neki ezeket a koronabirtokokat, legalábbis azok egy nagy részét. Muᶜāwīya aztán mint kalifa e földeket elidegeníthetetlen alapnak jelölte ki a saját szűkölködő családtagjai és más nincstelen muszlimok számára. Azokat a koronabirtokokat azonban, amelyeket ᶜUtmān a maga idején még nem adott oda neki, ő mint *qaṭā'iᶜ*-t szétosztotta a quraysiták és más – efféle kéréssel hozzá forduló – arabok között, mégpedig nem hűbérként, hanem szabad rendelkezésű tulajdon gyanánt, amelyet eladhattak és örökíthettek. Hasonlóképpen tett ᶜAbd al-Malik a még rendelkezésre álló maradékkal. Azokat a *ḫarāǧ*-földeket is lefoglalta, amelyeknek a birtokosai kihaltak, s azokat mint tized-köteles földeket osztotta szét a muszlimok között, úgy hogy a *ḫarāǧ* megszűnt. Abba ᶜAbd al-Malik és két utódja természetesen még nem mentek bele, hogy *ḫarāǧ*-földet erőszakkal vegyenek el tulajdonosaiktól és azt adják a muszlimoknak. Ám megengedték nekik, hogy ilyesmit vehessenek.

A föld ára aztán az államkincstárba folyt be és a falu *ḫarāǧ*-át a megfelelő hányaddal csökkentették; az immár muszlim birtokosok csupán a tizedet fizették.

II. ᶜUmar másképpen járt el. Ami a.H.100-ig történt, azt persze nem vonta vissza, hanem elrendelte, hogy a vétel útján eladdig muszlim kézbe átment *ḫarāǧ*-földeket nem *ǧizya*,[16a] hanem csak tized terheli. A jövőt illetően azonban az efféle adás-vételeket érvénytelennek nyilvánította, s ezt tekintette zsinórmértéknek két utódja is: II. Yazid és Hišām. Ennek következtében a 100. év számított *határidőnek*. Ám nemsok időbe telt, és a régi kereskedelem ismét fellendült, s a muszlimoknak eladott földbirtokokra nem a *ǧizya*-t,[16b] hanem a tizedet rótták ki. Mivel azonban ennek folytán a *ḫarāǧ* megfogyatkozott, Manṣūr kalifa közbelépett. Tulajdonképpen vissza akarta adni az eredeti tulajdonosoknak azokat a földbirtokokat, amelyeket II. ᶜUmar törvénye ellenére adtak el: ez azonban túl nagy nehézségekbe ütközött. Elrendelte tehát, hogy a *qaṭā'i*ᶜ és az a.H. 100-ig eladott *ḫarāǧ*-földek csak tizedet fizetnek, az azóta eladott birtokok azonban *ḫarāǧ*-ot. 141/758–9-ben hivatalnokokat küldött Szíriába, hogy a földbirtokokat osztályozzák és annak megfelelően vessenek ki rájuk adót."

Ibn ᶜAsākir a hiǧra hatodik századában (i.sz. 12. sz.) élő író, az akkor már régóta általánosan elfogadott nézet hatása alatt állt, mely szerint az első ᶜUmar és a 'társak' – a hódítás során kialakult viszonyok eme jogosult elrendezői – a kezdet kezdetén megszabták minden kérdésben a normát a jövendőre nézvést, s hogy a koronabirtokok elajándékozása és az adóköteles földek elidegenítése visszaéléseknek tekintendők, amelyek a normával ellentétesek, s csupán az ᶜUtman-nal és az Omajjádákkal fellépő pártszakadás idejétől vették kezdetüket. Amikor adatait nem befolyásolja e nézet, nincs okunk kételkedni abban, hogy azokat régi forrásokból merítette; túlságosan pozitívaknak látszanak, semmint hogy az ujjából szopta volna azokat. Eszerint hitelt adhatunk annak, hogy II. ᶜUmar egyféle ellenhatással az állami és köztulajdon – elődjei idején lábrakapott – elmorzsálódása és elfecsérlése ellen lépett föl, amikor a *ḫarāǧ*-föld áruba bocsátását megtiltotta. Ibn ᶜAsākir nem tesz említést arról, hogy a koronabirtokhoz sem engedett nyúlni és nem ajándékozott azokból – ám ez minden bizonnyal feltételezhető.[17]

Amikor ez a kalifa fellépett az ellen, hogy adóköteles föld *adásvétel* miatt kerüljön ki az állam hatásköre alól, ugyanakkor az sem volt ínyére, hogy ugyanez *hitcsere* révén történjék meg. Úgy látszik, olyan rendszabályokat foganatosított, amelyeknek a segítségével az az alapelv, miszerint egy újonnan áttértet sem szabad adófizetésre kötelezni, már egyáltalán nem volt olyan káros a kincstárra nézvést és inkább eszmei, mintsem anyagi jelentőséggel bírt.[18] Yaḥyā b. Ādam, 44. oldalán olvashatjuk azt, hogy II. ᶜUmar nem engedte meg azt, hogy az iszlámra áttértek *ḫarāǧ*-ukat tizeddé változtassák át, hanem kijelentette, hogy aki közülük a csatornája mellett[19] marad, azt ugyanazok a fizetési kötelezettségek illetik mint korábban, aki azonban a városba vonul, annak a földje a faluközösségre száll át. Az a tény, hogy a csatornája mellett maradó újmuszlimnak továbbra is a *ḫarāǧ*-ot kellett volna fizetnie, természetesen nem vág egybe azzal, amit különben tudunk; ám az ellentmondás megszűnik, ha feltételezzük, hogy a fizetési kötelezettséget immár nem adónak, hanem földbérnek tekintették.[20] Bizonyára igaz az, amikor az idézett passzusban arról van szó, hogy a kalifa fölöttébb áldásosnak ítélte az adóköteles föld intézményét, s az abból befolyó állami bevételt. Noha az időközben bekövetkezett megfogyatkozást már nem tehette érvénytelenné, a jövendőre nézvést a *fay'* (= a muszlimoktól meghódított és köztulajdonban hagyott föld – szerk.) ál-

lományát érintetlenül akarta hagyni. És noha az új és a régi muszlimok adómentességéhez elvben nem nyúlt hozzá, azt mégsem akarta, hogy utólagos változások révén a régi történeti jog csorbát szenvedjen, s olyan földek kerüljenek szabadrendelkezésű magántulajdonba, amelyek valójában az összesség elidegeníthetetlen tulajdonát képezik.

A már csaknem egy évszázada meghódított tartományokban, amelyeknek az adózását a hódítás aktusa – természetesen az iszlám némiképpen módosult zsákmányjogának megfelelően – egyszer s mindenkorra szabályozta – e tartományokban II. ᶜUmar lényegében e történelmi alapon nyugvó állapotot erősítette meg és védte azt a fenyegető behatások ellen. Másképpen történt ez azokon a területeken, amelyeket csupán az ő idejében támadtak meg, s legalábbis nem hódították meg azokat teljesen és biztosan, vagyis Transzoxániában, Indiában, Afrikában és Spanyolországban. Az itt követett eljárást teljességgel külön kell szemügyre venni és nem szabad a többivel összekeverni: nem ugyanaz a szempont vonatkozik rájuk. Mielőtt ellenséges módon léptek volna föl egy pogány néppel szemben, felhívást kellett intézni azokhoz, hogy csatlakozzanak a hitükhöz és vessék alá magukat Allahnak; amennyiben követték a felszólítást, úgy teljes jogú tagjai lettek a theokráciának, s nem kellett nekik adót fizetniük. Eképpen írta elő az iszlám, ám nem vették ezt komolyan. A *ǧihād*-nak pénzt és zsákmányt kellett hoznia: a cél ez lett, nem a hit terjesztése. II. ᶜUmar gyűlölte ezt a *ǧihād*-ot, ezzel ellentétben azt kívánta, hogy a népek békés úton térjenek át az iszlámra, s ebben az esetben nem követelt adót; a *fay'* feladásáról ebben az esetben nem volt szó, hiszen az nem létezett.

Balāḏurī, 441 közlése szerint felszólította India királyait az iszlám felvételére és teljes egyenlőséget igért nekik; azok át is tértek és arab neveket vettek föl. Balāḏurī, 426 szerint néhány transzoxániai király az ő idejében tért át az iszlámra, amiután nem kellett adót fizetniük és penziót kaptak. Ṭabarī, 1354 közlése szerint panaszt emeltek nála amiatt, hogy a ḫurāsāni seregben a mawlā-k, noha 20.000 fővel harcoltak az arabokkal vállvetve a pogányok ellen, mégis kizárják őket a penzióból, sőt adót kell fizetniük; a kalifa orvosolta a dolgot. Olyan általános rendelkezést bocsátott ki, hogy mindenkinek el kell engedni az adót, aki az iszlámot vallja; ezután az eladdig pogány szogdok csak úgy tódultak az uralkodó vallás közösségébe. Ám Bālaḏurī, 422 és Ṭabarī, 1364 k. szerint székhelyüket, Szamarqandot nem adta vissza a szogdoknak, noha elismerte, hogy az arabok csupán hitszegés révén jutottak annak birtokába: ami évekkel azelőtt történt, azt nem vonta vissza.

Balāḏurī, 231, 225 szerint ᶜUmar a berbereket is fölszólította az iszlám felvételére, s azok a hívásnak tömegesen engedelmeskedtek. Ennek következményeképpen elengedte nekik az adót, ami is gyermekek szállításában állott. A korábban beszolgáltatott lányokat illetően olyképpen rendelkezett, hogy uraik vagy vegyék őket feleségül jog szerinti formában, vagy adják vissza őket a szüleiknek.

Másféle és ugyancsak sajátos az a rendelkezés, amelyet Contin. Isid. Hisp. § 186 szerint Spanyolországban foganatosítottak; ez ugyan nem magától ᶜUmartól származik, hanem – kétségkívül az ő szellemében és megbízása szerint – a helytartótól, Samḥtól, akit ő szemelt ki oda. Zama ulteriorem vel (= et) citeriorem Iberiam proprio stilo ad vectigalia inferenda describit. Predia et manualia vel quidquit illud est, quod olim predaviliter indivisum retentabat in Spania gens omnis arabica, sorte sociis dividento partem ex omni re mobili et immobili fisco adsociat.[21] Vagyis, míg a meghódított föld egy része adó ellenében a régi lakosok birtokában maradt, egy másik – eladdig vissza-

tartott – részt, az ötödrész levonása után, a sereg tagjai szétosztottak. Hogy ez a visszatartott rész miféle is volt, az nem derül ki; talán olyasféle földbirtokokból állt, amelyeket ᶜIrāqban és Szíriában mint koronabirtokokat koboztak el.[22] II. ᶜUmarnak Spanyolországban bizonyos fokig még szabad keze volt. Nem vitás, eljárása során az a szándék lebegett a szeme előtt, hogy a földbirtok révén az arab harcosokat Spanyolországhoz kösse. Állítólag I. ᶜUmar példájára hivatkozott: ha nem adott volna a katonáknak Indiában ingatlan javakat, úgy az ország védelme lehetetlen lett volna.[23] Természetesen I. ᶜUmarnak nem volt semmi dolga Indiával és inkább arra adott példát, hogy a földzsákmányt a lehető legnagyobb mértékben kincstári kezelésbe vegyék; ám I. ᶜUmarnak mindig a precedens szerepét kellett játszania, még akkor is, ha ennek során nem éppen egyenes út jutott osztályrészéül. Különben érdemes megjegyeznünk, mily kevéssé osztja a régi hagyomány az újabb vélekedést, hogy az araboknak egyáltalában nem volt szabad a tartományokban földmagántulajdont birtokolniuk.

Mellékelek még néhány közlést II. ᶜUmar egyéb pénzügyi intézkedéseiről, még pedig elsősorban olyanokról, amelyek a muszlimokra vonatkoztak.

A Medinától nem messze levő Fadak oázist eladdig olybá tekintették mint ami a mindenkori uralkodó tulajdona; II. ᶜUmar azonban Mohamed magánbirtokának tekintve azt, az utóbbi családjának, az ᶜAlidáknak juttatta azt. Ezzel hatályon kívül helyezte a két első kalifa ezzel ellentétes döntéseit, amelyekhez egyáltalában nem kötődött szolgai módon (Balāḏurī, 30–32). Talha családjának is visszaadta mekkai ingatlanukat, amit elvettek tőlük (Ṭabarī, 1483 k.).

Jemenben Ḥaǧǧāǧ egyik fivére, az ottani közigazgatás vezetője, pótdíjjal emelte meg a tizedet; II. ᶜUmar hatálytalanította azt (Balāḏurī 73). ᶜUmān-ból a tizedet a Baṣra-i államkasszába szolgáltatták be; II. ᶜUmar újra visszaállította azt a hagyományt, hogy a tizednek helyben kell maradnia, és az ottani szegények között kell szétosztani (Balāḏurī 77 k.). Ez a szokás nem volt mindenütt így egész Arábiában, itt-ott eltérő volt, ama többé-kevésbé kedvező feltételeknek megfelelően, amelyek szerint az egyes törzsek és vidékek kezdetben az iszlámhoz csatlakoztak.[24] Emiatt nem szabad általánosítanunk II. ᶜUmarnak azt a rendelkezését sem, hogy a ḫurāsāni ḫarāǧ-nak a tartományban kell maradnia; ennek különös okai voltak.

A kormányzat a táborvárosokban és a garnizonokban állomásozó muszlim harcosok penzióját illetően kezdettől fogva igen önkényesen járt el. Neki nem tetsző neveket törölt a listáról és másokat vett föl, és tetszése szerint csökkentette, vagy emelte föl az összeget. Ez gyakran adott okot a panaszra, lévén, hogy a *fay'* hozadéka, amelyből a penzió származott, a zsákmányjog alapján teljes egészében a hódító sereg örökösei illette, és soha nem is hallgatott el a követelésük, hogy tulajdonképpen az egész összeget nekik kellene kifizetni. Hogy ebben a vonatkozásban II. ᶜUmar, éppenúgy, mint előtte feltehetően ᶜAlī, a kedvükben akart volna járni, az egyáltalában nem hihető. A túlontúl megfontolatlan lépésektől óvakodott (Balāḏurī, 458 k.). Ám nagyon is messze ment el az államkassza iránt támasztott igények kielégítésében. Kiterjesztette az arabokon túl a penzióra jogosultak számát, mégpedig sokkal nagyobb mértékben, mint ahogy korábban történt. Az összes ḫurāsāni *mawlā*-nak, akik a seregben szolgáltak és résztvettek a pogányok elleni hadjáratokban, nemcsak adómentességet adott, hanem ellátást (*rizq*) és zsoldot (ᶜ*aṭā'*) is; kijelentette, hogy kész a központi államkasszából hozzájárulni, amennyiben a ḫurāsāni *ḫarāǧ* nem lenne elég: erre azonban nem volt szükség (Ṭabarī, 1354). Persze erősen kétségbevonandó, hogy igaz-e, miszerint

minden újonnan áttértet, aki vidékről Kūfa-ba, vagy Baṣra-ba bevándorolt, muhāǧirnak tekintett, és hasonló követelményeket biztosított, mint az arab hódítók örököseinek; jogilag aligha igazolhatta volna ezt és gyakorlatilag a legsúlyosabb következményekkel járt volna. Azt a szokást, hogy a *muqātila* (= „harcosok" – szerk.) gyermekeinek és családjának is adjanak penziót, már Muᶜāwīya korlátozta, ᶜAbd al-Malik pedig teljesen beszűntette; II. ᶜUmar újra bevezette (Balāḏurī, 458 k., Ṭabarī, 1367). Meghatározott pénzösszeggel támogatta a muszlim szegényeket is, nevezetesen a rászoruló mekkai zarándokokat és egyes betegeket; jótéteményeit pedig nem korlátozta, mint I. Walid, Szíriára, hanem ᶜIraqban és Ḥurāsānban is gyakorolta, amint egyáltalában sem tett semmi különbséget a tartományok között (Ṭabarī, 1337, 1364, 1367, 1854).

Hogy miképpen viselkedett a máshitűekkel szemben, arról Theophanes az a.M. 6210 év során a következőt mondja: „Amikor ugyanabban az évben Szíriában nagy földrengés volt,[25] ᶜUmar megtiltotta a borivást a városokban, és arra kényszerítette a keresztényeket, hogy térjenek át az iszlámra. Akik így cselekedtek, azokat mentesítette az adótól, a többieket azonban megölte és megsokasodtak miatta a vértanúk. Elrendelte, hogy egy keresztény tanúbizonyságát egy szaracén ellen nem szabad elfogadni. Egy dogmatikai kérdésekkel foglalkozó levelet is írt Leo császárnak, s azt reménylette, hogy az iszlám felvételére ösztönzi őt." E közlésekben a hamis a helyessel keveredik. Igaz, hogy II. ᶜUmar buzgó muszlim volt, és volt okuk a keresztényeknek ezt érezni. Ám a kalifa nem kényszerítette őket halálbüntetés terhe mellett az áttérésre.[26] Akkor ugyanis erőszakot tett volna az érvényes jogon és éppen, mivel jó muszlim volt, nem tette ezt. A keresztényekkel szemben teljességgel a jog korlátain belül viselkedett, még akkor is, ha ez utóbbiak másképpen érzékelték ezt. Védelmezte őket régi templomaik birtoklásában, amit a kapituláció során biztosítottak nekik, s csak azt nem állhatta, hogy újakat építsenek (Ṭabarī, 1371). A dmaszkuszi János templomot – amitől I. Walīd jogtalanul fosztotta meg őket – ismét át akarta nekik engedni, annak fejében, ha lemondanak a városkapu előtti templomokról, így a Szent Tamás templomról – ezeket valóban nem a szerződésnek megfelelően birtokolták, mivel a falon kívül fekvő területet erőszakkal hódították meg, s nem kapituláció útján szerezték meg. Mivel ebbe nem mentek bele, így az egyiket a másikkal kompenzálta (Ṭabarī, 1275, Balāḏurī, 125). A jog, amit ebben az esetben alkalmazott, természetesen a formális, jogászi jog volt; persze nem járhatott el másképpen az iszlám megtagadása nélkül. Amikor pusztán pénzről volt szó, akkor nagylelkű volt. Az Ā'ila-i és ciprusi keresztények adóját az idők során bizonyos ürügyekkel felemelték; ő az eredetileg megállapodott összegre csökkentette (Balāḏurī, 59, 154 k.). A jemeni Naǧrān város lakóira a próféta azt rótta ki, hogy évenkint 2000 db – egyenkint 40 dirhem értékű – rend öltözéket fizessenek, s ennek fejében megengedte nekik, hogy mint keresztények maradhassanak vidékükön és javaik birtokában. I. ᶜUmar megszegte a szerződést, mégpedig nyilvánvaló módon, amit különbözőképpen próbálnak megszépíteni. A keresztény naǧrāniakat zsidó hozzátartozóikkal egyetemben arra kényszerítette, hogy hagyják el Arábiát, s ᶜIrāqba, vagy Szíriába vándoroljanak ki, s közben fölvásárolta földjeiket, s azok helyett másokat jelölt ki új letelepedési helyükön. Fő településük a Kūfa melletti Naǧrānīya lett. Adójukat a régi nagyságrend szerint kellett fizetniük, továbbra is, Naǧrāniya-i elöljárójuk volt ezért a felelős, aki azt a Szíriában letelepedett társaiktól is behajtotta. ᶜUmar utódja, ᶜUṯmān 200 darabbal csökkentette az adót, majd Muᶜāwīya további kétszáz rend öltözettel enyhítette azt, mivel a naǧrāniak száma az elhalálozás és az iszlámra való áttérés miatt megfogyatkozott.

Ḥaǧǧāǧ mégis újólag felemelte adójukat 200 darabbal, mivel állítólag gyanúperrel élt irányukban, hogy rokonszenveznek Ibn Aš^{c}at-szal. Midőn II. ^{c}Umar került uralomra, elpanaszolták neki fájdalmukat; számuk összezsugorodott, s a szünet nélküli háborúk miatt tönkrementek. Valóban ki is derült, hogy lélekszámuk 40.000-ről 4000-re csökkent. Hogy kiutat találjon számukra, a kalifa erre föl elrendelte, hogy állandó összegben megállapított adójuk alapja ne a földbirtokuk legyen (amit éppenséggel elraboltak tőlük, vagy legalábbis kicserélték nekik), hanem lélekszámuk szerint kelljen fizetniük – miután a kihaltakat és az iszlámra áttérteket levonták e számból. Mivel létszámuk az eredeti egytizedére fogyatkozott, a kalifa eme alapelv szerint adójukat is egytizedére csökkentette, és csak 200 rend öltözéket vett át tőlük 2000 helyett, vagy 8000 dirhamot 80.000 helyett. Ezzel talán I. ^{c}Umar jogtiprását is valamiképpen jóvá akarta tenni (Balāḏurī, 67 k.).

A kūfai ^{c}Abd al-Ḥamīd-hoz írott, már említett levelében (Ṭabarī, 1366 k.) II. ^{c}Umar utasítja a helytartót, hogy a nem-muszlim alattvalókkal szemben is igazságosan és méltányosan járjon el, az adót ne hajtsa be méltánytalan módon, s ne vesen ki ugyanannyit a parlagon heverő földre mint a megművelt területre. Megtilt minden földadón kívüli olyan szolgáltatást, amelyek ősidők óta az egykori persze területeken jöttek szokásba: a *nourūz* (= „újévi ünnep márc. 21-én" – szerk.) és a *mehrgān* (= „őszi napéjegyenlőség ünnepe" – szerk.) alkalmával adott ajándékokat, a kisebb hivatalnokokat megillető járandóságot, a házasságkötéskor, az okmányok lepecsételésekor járó díjat és az *ā'īn*-t, szó szerint a *szokást*, amit föltehetően a vámot jelentette, mint az angol *custom*.[27] Eme visszaélésen alapuló és nehezen ellenőrizhető szolgáltatások nagyrészt persze nem az államkasszába folytak be; annál nehezebben lehetett megszüntetni azokat. A helytartók jó szemmel nézték, ha újévkor, vagy más alkalmakkor nem üres kézzel tettek náluk tisztelgő látogatást (Ṭabarī, 1635 k.).

A *ḫarāǧ*-föld elidegeníthetőségének tilalmára ^{c}Umart pénzügyi meggondolások késztették; meg akarta akadályozni, hogy muszlim, tehát adómentes birtokba átkerülvén, mentesüljön az adótól, s az megfogyatkozzék emiatt. Ám ennek révén egyúttal a parasztság helyhez kötését is elősegítette; az adóköteles birtokosokat megvédelmezte az arab urak falánk földéhsége ellen, akik számára a földnek nagyobb volt az értéke, mint az előbbieknek, lévén, hogy nem kellett adót fizetniük érte. Hasonlóképpen munkálkodtak pénzügyi okokból a fejedelmek Északnyugat Németországban, pl. Braunschweig-Lüneburgban az ellen, hogy a paraszti föld nemesi birtoklásba menjen át, mivel akkor adómentessé vált volna; ám ezáltal egyúttal önkéntelenül a paraszti rendet is megmentették. Efféle siker persze nem koronázta ^{c}Umar munkálkodását. Keleten a viszonyok is másképpen festettek. Ott kevés – mi értelmünkben vett – paraszt akadt, s a nem-arab földbirtokosok is földesurak, vagy falufőnökök (*dehqān*) voltak, a fellahok pedig azok jobbágyai.

3. Bármennyi homály is marad, egy dolog azonban mégis világos, az nevezetesen, hogy nevetségessé válik az, aki ezt a kalifát fennsőbbséges gúnnyal kezeli, amire már Dozy megadta a jelet. Lehetséges, hogy a kívánatosnál erőteljesebben befolyásolta őt a teológia, vagyis adott esetben a vallásjogtudomány. Lehetséges, hogy lelkiismeretessége miatt gyakrabban bénították őt kétségek. Egy ízben állítólag egy prédikációt a következő szavakkal fejezett be: én úgy teszek nektek szemrehányásokat, hogy közben a legkevésbé sem érzem jobban magam, mint ti. Nem jutott osztályrészül a személyes tekintély törhetetlen tudata, amellyel hasonnevű dédapja imponált a világnak. Nem

csupán saját lelki üdvével, hanem a *salus publica*-val törődött; hitbuzgalma arra ösztönözte őt, hogy jól kormányozzon és a kormányzás által támasztott súlyos feladatokkal szemben tisztességgel helytálljon.

Jóakaratával persze nem kellett szükségképpen együttjárnia a képességének. Politikai tehetetlensége fő bizonyítékául azt hozzák föl, hogy szétzilálta a pénzügyeket. Láttuk korábban, hányadán is állunk ezzel. Midőn az iszlámra újonnan áttért népekre és birodalmakra nem vetett ki adót, úgy csupán a zsákmányszerző hadjáratokat akadályozta meg, ám semmiféle állami bevételt nem áldozott föl: a halakat ugyanis még nem halászták ki. A már régen meghódított és a hódításjog szerint megadóztatandó tartományokban, mint pl. a Sawād-ban és Egyiptomban, a történetileg kialakult jognak szerzett érvényt és fellépett az állami föld és az állami bevétel megkurtítása ellen; és megkísérelte elejét venni ama káros hatásnak, amit az összes muszlim adójának elengedése gyakorolhatott a pénzügyekre. A visszaélésen alapuló ajándékok és szolgáltatások eltörlésével minden bizonnyal csak azokat a hivatalnokokat sújtotta, akik azokat bezsebelték. Legfeljebb azt lehet szemére vetni, hogy a közkasszától túl sokat kívánt ama támogatások és hozzájárulások révén, amelyeket mindenfelé abból fedezett, vagy kész volt fedezni. Ám a maga számára nem használt és nem halmozott föl semmit az állam pénzéből, s nem pazarolta azt el a Konstantinápoly elleni hadjáratokra sem – szöges ellentétben elődjeivel. Arra is ügyelt, hogy a helytartók hivatalukat elsősorban ne csak alkalomnak használják föl arra, hogy megszedjék magukat. Ezáltal az a kiesés, amit reformjai okozhattak, valószínűleg duplán megtérült. Ama állítás, hogy uralma idején az állam pénze mintegy varázsütésre eltűnt, s az adó összege váratlanul visszaesett (Müller, 1, 441) kérdéses, hogy több-e, mint egy tévedés következménye. Igaznak nem tekinthető semmi esetre sem. ᶜAbd al-Malik és Haǧǧāǧ nem éppen nyugodalmas idejében a kincstár szénája rosszul állt, II. ᶜUmar idején ismét helyrejött. Különben is, a kincstári érdek nem az állam egyetlen érdeke. Kinek lett volna mersze helyteleníteni azt, hogy ᶜUmar megszűntette a berberek gyermekadóját, hogy enyhítette a naṣrāniak terhét, hogy megvédelmezte az alattvalókat a hivatalnokok ellen és hogy a provinciák kormányzását nem pusztán a pénzügyi kizsákmányolás eszközének tekintette!

Kremer és Müller úgy vélik, hogy pusztán jámbor utópiái kedvéért, minden gyakorlati kényszer híján avatkozott bele a pénzügyekbe, zavarta meg annak természetszerű folyását, s zökkentette ki azt arról a pályáról, amelyet annak számára az addigi fejlődés jelölt ki. A valóságos viszonyokról, úgymond, sejtelme sem volt. Valójában inkább fordítva, e kalifa modern kritikusai alkotnak hamis képet a maguk számára ama kor valóságos viszonyairól; kaotikusak voltak azok és újjárendezésre szorultak. Nem ᶜUmar volt az első, aki zűrzavart okozott az adózás terén; a zűrzavar már megvolt, ám nem maradhatott tovább. Nem valami képzelt feladat volt, amihez hozzáfogott, hanem valóságos és sürgető. Legelőször Haǧǧāǧ látott komolyan neki, ám olyan módon, ami a közvéleményt ellene ingerelte. ᶜUmar másképpen kísérletezett, ama érzékenység figyelmes kímélésével, ami az iszlámban gyökerezett, vagy legalábbis arra támaszkodott. Mindketten azonban ugyanazzal a problémával birkóztak, amit a kor követelt meg, s amivel szükségképpen meg kellett birkózni. E probléma abból adódott, hogy az adóköteles föld mindinkább adómentes birtokosok kezébe került.

Ezzel lényegében azt a szemrehányást is megcáfoltuk, hogy II. ᶜUmar az omajjáda birodalom alapjait rendítette meg. Az már korábban is ingatag volt, eleve nem épült biztos alapokra. A római bölcsesség ama paragrufsa, amit A. Müller felidéz II.

ᶜUmarnak elődjei hagyománytól való elhajlása ellen, nevezetesen, hogy minden birodalmat csak ama eszközökkel lehet fenntartani, amelyeknek keletkezését köszönheti – e paragrafus ugyanolyan joggal fordítható maguk az Omajjádák ellen. Uralmuk egyáltalában nem a prófétáét és társaiét folytatta egyenesen tovább. Uralmukat az iszlám – amelynek talaján akartak mégiscsak állni, s amelyet nem szabadott megtagadniuk – nem hordozta, hanem inkább aláásta. Az Omajjádáknak mindig volt mit tenniük, hogy fékentartsák az ellenzéket, amely Allah és a vallás nevében fölkelt ellenük. Fenyegette őket továbbá az engesztelhetetlen ᶜirāqi ellenséges tábor, amely időről-időre óriási felkelésekben tört ki a gyűlölt szíriai zsarnokság ellen. A legnagyobb veszedelmet azonban egy olyan társadalmi mozgalom jelentette számukra, amely nem csupán ő ellenük irányult, hanem egyáltalában az arab uralom ellen. I. ᶜUmar a muszlim államot a hódítás joga szerint az araboknak – az alávetettek fölötti – impériumaként rendezte be; eme államot mind a vallás, mind a nemzeti hovatartozás által elkülönített rendek kettős különbségére építette; az arab muszlimokéra és a nem-arab máshitűekére, az arab harcos nemességére és a nem-ran adófizető plebszére. Ezzel azonban nem éppen szilárd talajra épített. Az urak és a szolgák közötti válaszfalat ugyanis áttörték azzal, hogy az utóbbiak mind nagyobb számban tértek át az iszlámra és elárasztották az arab táborvárosokat. Az alávetettek fokozatos iszlamizálódása, eme természetes és feltartóztathatatlan folyamat, megkérdőjelezte az öreg ᶜUmar rendszerét, persze még nem az ő korában, hanem az Omajjádák idejében, akik átvették tőle e rendszert. A theokratikus alapelvek szerint legalábbis a valláshoz kellett igazodnia a politikai rendi státusznak is, az iszlám és a nemzetiség adományozta a polgárjogot a theokráciában.

A *mawlā*-k kopogtattak az ajtón, és egyenjogúságot követeltek az arabokkal; maguk mögött tudták az iszlámot, s a kegyüket kereste a forradalom, amely az iszlámra támaszkodott. II. ᶜUmar az igényeiket olcsón próbálta kielégíteni. Ennek során talán inkább indult ki vallási, mint államférfiúi szempontokból. Az iszlám nem törethetett meg, nagyon is számolni kellett vele; az iszlámmal való ellenségeskedés az omajjáda birodalom bukásával fenyegetett. Egy omajjáda uralkodó tehát nem járt el a dinasztia érdekeivel szemben, ha az iszlámmal nagyon is szoros kapcsolatba került, s megpróbálta az ellenzékről leválasztani annak szövetségesét, úgy hogy a jogosult panaszokat orvosolta, s a teljesíthető igényeket megadta. Gyaníthatóan ez volt II. ᶜUmar programja. Az iszlámban kereste a közös talajt a kormányzás és a vele ellenszegülő és ellenséges erők számára. E meggondolás alapján folytatta a megértés és a megbékélés politikáját. Nem csak a *mawlā*kkal szemben. A tartományok ingerültségét is meg akarta szüntetni, mégpedig az ᶜirāqiaknak akarta megváltoztatni azt az érzését, hogy szíriai idegen uralom alatt állnának; mindennel ugyanolyan gondoskodással törődött. Hite szerint még a *ḫāriǧītákat* is kielégíthette azzal, hogy belement az érveikbe, és legalább azt elérte, hogy amíg ő élt, addig hüvelyében hagyták a kardjukat. Politikai bűncselekményt nem büntetett, ám másfélékkel szemben nagyon szigorú volt. Az ᶜAlidákkal szemben is kegyes volt, elkobzott birtokukba is visszahelyezte őket – ugyanúgy mint Ṭalha örökösét – és ősük (i. e. ᶜAlī – szerk.) megátkozását is törölte a pénteki imából.[28] Ebből azonban nem következik és nem is hihető, hogy igényüket a kalifátusra szíve mélyén jogosnak ismerte volna el.[29] Ez a kalifa régivágású muszlim volt. A régi iszlám alapvetően nem rokonszenvezett a šiᶜiták legitimizmusával; még az omajjáda dinasztiát – nem jogszerű eredete ellenére – is elviselte volna, ha máskülönben nem lett volna számára elviselhetetlen. Az ᶜabbászida Manṣūr tett bizonyságot II. ᶜUmar-ról, mondván, hogy ál-

talában dicséretreméltóan uralkodott, ám mégis csak egy omajjáda volt és szilárdan ragaszkodott családja előjogához (Ṭabarī, 3, 534.).

Hamer in exercitibus nihil satis prosperum nec quicquam adversum peregit, tantae autem benignitatis et patientiae fuit, ut hactenus tantus ei honor lausque referatur, etiam ab externis, quantus ulli umquam viventi, regni gubernacula praeroganti, adlatus est. Eképpen hangzik Isidorus arab-bizánci folytatójának az ítélete e kalifáról (§ 38). Szándékai mindenképpen jók voltak, s talán a bölcsességet sem nélkülözték. Azt aligha lehet megmondani, hogy mit vitt volna véghez, hiszen alig három és fél évet uralkodott. Harminckilenc éves volt, amikor meghalt a.H. 101. raǧab 24/5-én (720. február 9-én) a Damaszkusz melletti Ḥunāṣira-ban. Abu ᶜUbayda szerint az Omajjádák mérgezték meg, mert féltek, hogy a ḫāriǧītáknak engedve mint arra nem méltót kizárja a trónusutódlásból Yazīd b. ᶜAbd al-Malik-ot, akit Sulaymān ő utána jelölt ki kalifának. Ám erről az adatról a megbízható régi történetírók nem tudnak semmit. E közlésben gyaníthatóan csak a csalódás kapott hangot, hogy a reformátor idő előtt hunyta le a szemét, s utána újra csak a régi állapotok kaptak lábra.

Jegyzetek

1. Spanyolországból kiindulva persze az ő idején hódították és erősítették meg Narbonne-ot.
2. E kalifa, teológiai elfogultsága miatt, minden politikai belátást illetően vak volt és ha nem vitatható el az, hogy egyes rendeletei az iszlámot mint olyant tetemesen előmozdították, mégis csaknem minden cselekedetével hozzájárult ahhoz, hogy a lényegében már elvilágiasodott államot a lehető legalaposabb módon szétzülessze. A rómaiak, a nagypolitika űzésére legrátermettebb nép, amelyik valaha létezett, nagyon is megfontoltan fogalmazta meg azt a tételt, hogy minden birodalmat csak ama eszközökkel lehet fenntartani, amelyeknek megalapítását köszönheti. ᶜUmar azonban Muᶜāwīya utódainak több mint realista uralkodási alapelvei helyett ideális szempontokat akart érvényesíteni, olyanokat, amelyeket a Koránból és a hagyományból eszelt ki. És még, ha eme – önmagában dicséretes – vállalkozás a valóságos viszonyok akárcsak közepes ismeretével valósult volna meg! Ám e hitbuzgó kalifát annyira megsüketítették teológus környezetének jelszavai, hogy még csak kísérletet sem tett arra, miszerint a Korán vezérgondolatait a saját esze segítségével alkalmazza a hitvány világra. Egyszerű logikája csak azt diktálta, hogy isten a dolgokat így és így szeretné, s hogy azok ennek következtében meg is valósíthatók. Ám, hogy az isten miképpen akarja a kalifátus kormányzását, azt a hivők számára kézzelfoghatóan megmutatta, midőn szolgái, Abu Bakr és ᶜUmar révén először a rebellis arabokat, majd egész Iránt, Szíriát és Egyiptomot alávetette az iszlámnak. Eszményképe eképpen semmi más nem volt, mint annak a szervezetnek a gépies másolata, amit az első ᶜUmar alakított ki az államnak, ám amit a méltatlan utódok a legfontosabb dolgokban istentelen változtatásokkal eltorzítottak. Emlékeznünk kell azonban, hogy ezeket a változtatásokat egyáltalában nem a szubjektív önkény, hanem a brutális tények súlya kényszerítette ki, így aztán magától értetődik, hogy a régi alapelvek úgy érték ᶜAbd al-Malik és Ḥaǧǧāǧ államát, mint az ökölcsapás. Ám eme meghatóan jámbor férfiú bizakodását az efféle felismerésnek semmiféle szikrája nem világította meg. Így

törölte el rendelet útján hamarosan trónralépése után azt a Ḥaǧǧāǧ által bevezetett előírást, amely szerint az iszlámra áttért „védelem népe" a kincstár érdekében továbbra is fizetni tartozik a régi fejadót. Minthogy ezáltal a máshitűeknek ismét előnyös lett az iszlamizálódás, a hitbuzgó fejedelemnek – aki közben minden tartományban serény térítő tevékenységet szervezett – meglehetett az a boldogító elégtétele, hogy rövid időn belül láthatta, amint a hívők serege Keleten és Nyugaton egyaránt milliószám növekedett. Ha ezek először látszatáttérések voltak is, nem szabad elfelejtenünk, hogy a hitehagyást a muszlim jog kezdettől fogva halállal sújtotta, vagyis aki egyszer már felesküdött a Koránra, annak számára nem volt többé visszaút; így aztán később legalábbis a második nemzedék már nagyrészt jó muszlimokból állt és Allah hiveinek a számbeli fölénye a máshitűekkel szemben ᶜUmar rendelete révén tekintélyes módon megnövekedett. Ám az államkassza ugyancsak megsínylette ezt, s ezt a hátrányt egy második rendelkezés aránytalanul fokozta. Az mindenesetre még ᶜUmar számára is világos lett, hogy a muszlimokat sújtó régi földbirtoktilalom visszaállítása legalábbis abban a formában lehetetlen, hogy mindenki parancsszóra mondjon le arról, amit a provinciákban több mint hetven év során megszerzett. Ez különböző okokból egyszerűen technikailag lehetetlen volt. Így legalább ez a hallatlan veszélyes tapasztalat elmaradt. Míg azonban a.H. 100-tól kezdődően a föld minden további eladását megtiltotta a muszlimoknak, a hivők és „a védelem népe" – orthodoxiáját sértő – jogi egyenlőségét megszüntetendő, a kalifa a muszlim birtokosok – persze jogtalanul elfoglalt – földjeire többé nem az eladdig behajtott ḫarāǧ-ot, hanem a termés – messze kevesebb – tizedét vetette ki. Ez még nagyobb kiesést jelentett az állami bevételek terén, s annyiban sem volt praktikus, hogy mint kedvezés egyenesen holmi privilegium odiosum jellegét öltötte azokkal szemben, akik eladdig nem szereztek földet és birtokot, s többé nem is tehették. Annak pedig nem volt különösebb jelentősége, hogy ez utóbbiakat egyidejűleg az éves penzió pontosabb végrehajtása révén egyfajta kártalanítással kárpótolták, mivel ezek a penziók viszonylag nem voltak túl jelentősek, ám a kormányzat térítéseinek tömeges növekedése miatt hallatlan összegeket emésztett föl. És mindezekhez – az államkincstárt a legérzékenyebben sújtó – rendelkezésekhez járul egy – humánus ám gyakorlatidegen igazságérzet diktálta – parancs, hogy a hátrányosan érintetteknek vissza kell adni minden olyan pénzt, amit eme alattvalóktól törvénytelen nyomást alkalmazva nem a kellő mértékben hajtottak be. Hogy ez akár csak egyedi esetekben megtörtént-e, nem tudjuk; ám a legönösebb hivatalnok sem kívánhatott pompásabb alkalmat a maga számára, hogy büntetlenül fosztogathassa az államkasszát." Ezek A. Müller szavai: *Geschichte des Islams*, I, 439 kk – szabadon Kremer után: *Culturgeschichte des Orients*, I, 174 kk.

3. „A *Sawād* területe 10.000 négyzetfarszang (1 „paraszanga" = kb. 6 km), egy-egy farszang 10.000 közönséges, vagy 9000 hāšimi könyököt ér („a közönséges könyök: aḏ-ḏirāᶜ al-ᶜāmma" = 54,05 cm; a hāšimi k. = 66,5 cm). Egy négyzetfarszang = 22.500 ǧarīb (1 ǧ. a korai iszlám idején = 29,5 liter, vagy 22.715 kg búza), 10.000 négyzetfarszang tehát = 225 millió ǧarīb. Ebből becslés szerint levonandó a *tell*ek, dombok, sós területek, mocsarak, utak, folyók, városok és falvak belterületei miatt kb. az egyharmad = 75 millió, vagyis még 150 millió (föld) marad. Ebből váltakozva a fele marad parlagon, s a másik felét művelik. (Az adózás szempontjából) azonban hozzájönnek az egész (háromharmad) területen szétszórt pálmafák, szőlő és más fák

(amelyeket nem a földterület nagysága szerint adóztatnak meg).” Ezek Qudāma szavai Māwardī művében, ed. Enger, 301. Hogy az összterületet hamisan és nagyra becsülték föl, azt H. Wagner mutatta ki: *Göttinger Nachrichten*, 1902. 224 kk.

4. V.ö. Juynboll-lal az indiai *Gids*, 1899. februári számában.

4a. Yaḥyā b. Ādam. *Kitāb al-ḫarāǧ*, 42, 56 kk, 61, 67.

5. Ld. de Goeje glossariumát ad Ṭabarī, továbbá Balāḏurī, 65_7, 66_{15}; 351_1, $351_{5,13}$. Hurasan-ban gyakran mondanak *ǧizya*-t és nem – a máshol elterjedtebb – *ḫarāǧ*-ot. (Ṭabarī, 1354, 1364 kk, 1507 kk.) Még Yaḥyā b. Ādam „Adókönyv”-ében is megkülönböztetés nélküli a használatuk; e műben „a föld *ǧizya*-ja” teljesen szokványos.

6. Nálunk is hajdan egy parasztbirtok adómentes lett, ha egy nemesember szerezte meg, aki mint nemes adómentességet élvezett.

7. Soha nem is követeltek fejadót az újmuszlimoktól, a Kūfa-i és Baṣra-i *mawlā*-któl; ők csak azért érezték magukat mellőzötteknek, mert nem vették föl őket a muqātila (= „harcosok”) *dīwān*-jába és nem részesültek a penzióban; aspirációik arra irányultak, hogy ilyen téren élvezzenek egyenlő jogokat.

8. Erről bővebben ejtünk szót a Ḫurāsān-ról szóló 8. fejezetben, ahol utána lehet nézni.

9. Ḥakam b. Aiyūb aṭ-Ṭaqafī volt Ḥaǧǧāǧ helyettese Baṣra-ban.

10. *Mawlā* volt Ḥasan al-Baṣrī, aki II. ^{c}Umar idején töltött be *qāḍī* tisztséget.

10a. Ebben az esetben is a föld- és a fejadóra ugyanazt a kifejezést használják.

11. Magától értetődőnek számított, hogy az újmuszlimok valamelyik arab táborvárosba telepedtek át. Csak a *pagani* (= „falusiak”) ragaszkodtak régi vallásukhoz.

12. Az olvasat *ǧarābati-hī* helyett: *qariyati-hī*.

13. Kremer érthetetlen módon így fordítja e passzust: „Úgy tartották, hogy nem illik egy muszlimnak azokból a földekből vásárolni, amelyek a régi lakosok birtokában maradtak, mégpedig azon érveléstől való félelmükben, hogy – mondták az utóbbiak – a földbirtok visszatartaná őket a harctól és arra késztetné őket, hogy lemondjanak velük szemben a muszlimok ellenségeinek a támogatásáról.

14. *Qasm* helyett: *ǧašm* olvasandó.

15. A továbbiakat csak rövidítve adjuk vissza. Kremernél a szöveg több helyütt nincs rendben, egészében azonban érthető.

16a. *Ǧizya*-t mondanak itt is földadó értelemben.

16b. u.az.

17. Amit Ibn ^{c}Asākir mond a koronabirtokok megfogyatkozásáról, azt kiegészíti egy figyelemreméltó közlés, ld. Balāḏurī, 272 k és Yaḥyā, 45: „^{c}Umar b. al-Ḫaṭṭāb a Sawād-on koronabirtokká tette az elsettek, az elmenekültek, a perzsa király és hozzátartozói, a posta földjeit, és a lápos területeket; az ebből befolyó bevétel hét millió dirhamra rúgott. Ḥaǧǧāǧ idején azonban, a Ǧamāǧim-i csata után elégették az emberek a *dīwān*-t (vagyis a tulajdonosi okmányok és kataszterek archívumát), és mindenki azt szerezte meg, ami a keze ügyében volt.” Vagyis nemcsak amiatt fenyegette a koronabirtokokat veszély, hogy a kalifák egy-egy részt elajándékoztak belőlük. Az embereket általános düh feszítette az állam, az uralkodók és a hatalmasok nagybirtokai ellen. Meg akarták semmisíteni, vagy elhomályosítani azokat a történelmi jogcímeket, amelyeken az – őket megbotránkoztató – birtokjog nyugodott.

18. Nyomós érveket lehetne találni ama állítás bizonyítására, hogy az adómentesség következtében milliók vették föl az iszlámot II. ^{c}Umar idején.

19. ᶜIrāqban a *harāǧ*-föld a csatornákkal öntözött földekkel esik egybe. Csak az öntözéses földeken kívül volt tized-köteles föld.
20. Yaḥyā, 43 szerint állítólag ᶜAlī így szólt volna egy ᶜAyn Tamr-i frissen áttért földbirtokoshoz: a te földed a muszlimokra száll át; ha akarod, fölkerekedhetsz a városba és penziót kapsz, különben mint pérló (*qahrumān*) maradsz a földön, s a terményed egy részét beszolgáltatod nekünk.
21. Nommsen interpunctio-ját megváltoztattam, s a *preda*-t, *predia*-vá emendáltam, a következő meggondolásból: *res mobilis = manualia; res immobilia = predia.*
22. Ld. a 17. jegyzetet. Semmiképpen nem az ötödről volt szó.
23. Dozy, *Recherches* (1881), I, 76.
24. Wellhausen, Skizzen, 4, 95.
25. A földrengés a.H. 99. ǧumādā I. 15-én = 717. dec. 23-án volt. ᶜUmar ṣafar hónapban (717. szeptemberében) lépett trónra.
26. Diehl, *Histoire d'Afrique*, 1896, 591 azt állítja, hogy a kalifa megparancsolta volna Afrikában a katolikusoknak, hogy vagy térjenek át, vagy hagyják el a földet. A Monum. Germ. Epist., 3, 267-ra hivatkozik. Ám ott Gergely pápa csak arra utasítja Bonifatiust, hogy „Afros passim ad ecclesiasticos ordines praetendentes nulla ratione suscipiat, quia aliqui eorum Manichaei, aliqui rebaptizati saepius sunt probati." Elegendő érv lenne az ᶜUmar egy parancsát bizonyítandó, mely teljességgel ellentétes lett volna a muszlim joggal?
27. A muszlim adótörvényhozás nem ismeri a vám fogalmát, csupán a *harāǧ*-ét és a tizedét, amelyeket azonban az utazó kereskedők megadóztatására is használ.
28. *Kitāb al-aġānī*, 8, 153; Yaᶜqūbī, 2, 366. Weil indokolatlanul kételkedik a tényben. ᶜUmar halála után sem vezették be ismét a hivatalos kiátkozást (Ṭabarī, 1482 k.).
29. A *Kitāb al-aġānī*-nak ᶜUmarról szóló része megkísérli őt titkos šiᶜitának ábrázolni. Ám ugyanúgy tekinthetnék őt a ḫāriǧiták is eszmei társuknak, ami mégiscsak diametrálisan ellentétes a šiᶜitákkal.

Simon Róbert fordítása