

IBN KHALDÛN

DE MUQADDIMA

*Gekozen, uit het Arabisch vertaald en
van aantekeningen voorzien
door Heleen Koesen en Djûke Poppinga*

Ingeleid door Peter Rietbergen

UITGEVERIJ BULAAQ
AMSTERDAM

De vertalers ontvingen voor deze vertaling
een werkbeurs van het Fonds voor de Letteren

De omslagillustratie is een bladzijde uit het manuscript van *De Muqaddima* dat in Istanbul wordt bewaard. Een kopie van dit manuscript heeft Étienne Marc Quatremère gebruikt voor zijn Arabische teksteditie, die in 1858 is verschenen. Daarop is de Nederlandse vertaling gebaseerd.

Eerste druk 2008

Tweede, gecorrigeerde herdruk 2010

Derde druk 2021 (paperback)

© 2008 copyright Nederlandse vertaling, selectie, annotaties en
toelichting Heleen Koesen, Djûke Poppinga en uitgeverij Bulaaq

© 2008 copyright inleiding Peter Rietbergen

ontwerp omslag en binnenwerk Marjo Starink, Amsterdam

tekstcorrectie en zetwerk Henk Pel, Zeist

kaartwerk Erik Eshuis/Lansys, Groningen

ISBN 978 90 5460 186 9 | NUR 680, 740

Verspreiding in België EPO | www.epo.be

Uitgeverij Bulaaq | www.bulaaq.nl

INHOUD

Ibn Khaldûn: de vader van de wereldgeschiedschrijving?	7
door <i>Peter Rietbergen</i>	

DE MUQADDIMA

Aanroeping	33
------------	----

Voorwoord	35
-----------	----

Inleiding

Over het belang van geschiedschrijving en de verschillende methoden van onderzoek, en over fouten en misvattingen van historici, met vermelding van de oorzaken daarvan 43

Hoofdstuk 1

Over de aard van de beschaving van de hele schepping, zowel van nomaden en boeren als van stedelingen. Over hegemonie, inkomen uit arbeid, manieren om in het levensonderhoud te voorzien, wetenschappen en ambachten en dergelijke. Redenen en oorzaken 65

Hoofdstuk 2

Over de beschaving in de gebieden buiten de steden. Over stammen en volkeren in geïsoleerde gebieden. Enkele algemene principes en inleidende opmerkingen 96

Hoofdstuk 3

Over staatsmacht, wereldlijke macht, het kalifaat en wat zich bij dit alles voordoet. Enkele woorden vooraf en enkele aanvullingen 129

Hoofdstuk 4

Over landen en steden. Alle vormen van stedelijke beschaving en de omstandigheden die zich daarin voordoen. Enkele algemene principes en inleidende opmerkingen 219

Hoofdstuk 5

Verskillende middelen van bestaan, zoals het verwerven van goederen en het uitoefenen van ambachten. De omstandigheden die zich hierbij voordoen en de problemen die hierbij een rol spelen 250

Noten 279

Verantwoording 283

Uitgebreide inhoudsopgave van *De Muqaddima* 287

Kaarten 296

Verklarend register 299

IBN KHALDÛN:
DE VADER VAN DE
WERELDGESCHIEDSCHRIJVING?

Voor Kees Versteegh, die mij,
meer dan een kwart eeuw geleden,
op de *Muqaddima* wees.

Inleiding

Wat te zeggen over Ibn Khaldûn (1332–1406 AD), de auteur van de intussen wereldwijd befaamde *Muqaddima*? Met deze omvangrijke ‘Inleiding’ schreef hij een in veel opzichten vernieuwend traktaat over de werkwijze van de historicus en de stuwende krachten achter de ontwikkeling van de mensheidsgeschiedenis; het gaat vooraf aan de *Kitâb al-‘ibar*, ‘Het boek van de voorbeelden’ waarin hij op meer traditionele wijze het verleden van de islamitische wereld beschrijft.¹

In 1893 schreef de Schot Robert Flint in zijn *History of the Philosophy of History* over Ibn Khaldûn: ‘Als theoreticus van de geschiedenis kent hij zijn gelijke niet, in geen enkele tijd [...] Plato, Aristoteles en Augustinus kunnen zich niet met hem meten.’² Men heeft de neiging te denken: kan het nog bonter? Jazeker.

In 1935 bestempelde Arnold Toynbee in zijn wereldomspannende *A Study of History* de *Muqaddima* als ‘het meest indrukwekkende werk in zijn genre ooit geschreven door enige geest

in enigerlei tijd en op enigerlei plaats'.³ Het is een bevreemdende reeks hyperbolen, die de niet onijdele Ibn Khaldûn wellicht goed gedaan zou hebben maar toch vooral iets zegt over Toynbee's behoefte om zichzelf als 'wereldgeschiedschrijver' een stamboom te geven.

In 1998 verkondigden Charles Issawi en Oliver Leaman dat Ibn Khaldûn 'de meest vooraanstaande figuur in de sociale wetenschappen tussen Aristoteles en Machiavelli [was] en een van de grootste geschiedfilosofen aller tijden'.⁴ Het is een vaak herhaalde bewering, die de betrokkene misschien al even vleierend zou hebben gevonden, maar die inhoudsloos is, vooral omdat, althans mijn inziens, Ibn Khaldûn veel was, maar geen geschiedfilosoof. Bovendien bestaat er tot de late negentiende eeuw geen bewijsbare link tussen hem en de traditie van de Europese geschied- en maatschappijwetenschappen. De eerste edities van zijn Arabischtalige tekst in Europa, en ook de eerste vertalingen stammen alle uit de tweede helft van de negentiende en de vroege twintigste eeuw.

In 2006 herhaalt Hassan Saab in de *Encyclopedia of Philosophy* een aantal superlatieve kwalificaties, en stelt vervolgens vast dat 'in het Arabisch meer boeken over hem [namelijk Ibn Khaldûn] geschreven zijn dan over enig ander middeleeuws moslimdenker'.⁵ Dat is tenminste een verifieerbare, want kwantitatieve constatering die Ibn Khaldûn zeker gewaardeerd zou hebben, gezien zijn voorliefde voor controleerbare, getalmatige data.⁶

En nu, in 2008, beweert ik: 'wereldgeschiedenis' is een Europees genre, in die zin dat geen enkele andere culturele gemeenschap zich zolang en zo systematisch vragen gesteld heeft over de gehele wereld en de rol van de eigen cultuur daarin als, precies, Europa. Dat is geen uiting van onbetamelijk eurocentrisme of 'oriëntalisme', maar een op feiten gebaseerde vaststelling, die bovendien geduid kan worden vanuit een plausibele

cultuurhistorische redenering: het religieuze oorsprongsdenken van hun beschaving bracht de christenen, de Europeanen, ertoe buiten de eigen grenzen te treden, voorbij de heilige plaatsen in Palestina te gaan, alsmaar verder, op zoek naar het aards paradijs, op zoek naar de plaats, de plaatsen, van 'genesis'.⁷ Zulk een behoefte heeft, bijvoorbeeld, de moslimwereld nooit massaal gevoeld.

Toch wil ik daarmee allerminst beweren dat in andere *oikoumenai*, zoals de islamitische, geen intellectuelen leefden die naar en soms ook buiten de eigen wereld keken en opschreven wat zij daarover konden of meenden te kunnen vaststellen. Ibn Khaldûn is zo'n geleerde geweest. Hij was echter eerst en vooral een man van zijn tijd,⁸ al evenaarden slechts weinig tijdgenoten de breedte en diepte van zijn inzichten en, daarenboven, zijn ook door hemzelf beleden non-conformisme. Kennis nemen van zijn visies, door zijn werk te lezen, is nog steeds boeiend en zinvol.

Biografie

Er zijn wetenschaps- en literatuurhistorici die menen dat men het werk van een auteur niet uit diens leven moet willen verklaren. Natuurlijk, wie alles aan de biografie ophangt, loopt het gevaar zich in reductionisme te verliezen en weinig ruimte te laten voor bredere interpretatie. Doch wie voorzichtig te werk gaat, kan uit studie van een leven tal van aanknopingspunten destilleren voor, in ons geval, een beter begrip van wat Ibn Khaldûn heeft geschreven.⁹ Dat de wetenschapshistoricus bij studie van deze schrijver ook kan beschikken over, en dus rekening moet houden met een autobiografie, maakt de situatie nog interessanter.

Geboren in Tunis, maar in een familie die al generaties ho-

ge ambtenaren had voortgebracht in Sevilla, maakte ‘Abd al-Rahmân ibn Khaldûn al-Hadramî deel uit van de elite van de Berber-islamitische wereld van Zuid-Spanje en Noord-Afrika: een wereld die, tot de inname van Granada door de Katholieke Koningen in 1492 en de voltooiing van de ‘Reconquista’, een cultureel continuüm was. De in zijn naamlijst verwerkte claim dat het geslacht ten tijde van de Profeet leefde in de Hadramaut, het huidige Jemen, past in een op afstammingslegitimatie gerichte cultuur zonder daarmee noodzakelijkerwijs ‘waar’ te zijn.¹⁰

Ibn Khaldûn kreeg de traditionele opleiding van een jongen uit de politiek-bestuurlijke bovenlaag: hij leerde natuurlijk Arabisch, hetgeen studie mogelijk maakte van de Koran, van de *hadith*—de overleveringen rondom de Profeet—en van het islamitisch recht, maar ook van ander proza en van poëzie. Aan het rond 1350 intellectueel bloeiende hof van de Meriniden te Fez, waar ook wetenschappers vertoefden uit al-Andalus, islamitisch Spanje, had hij toegang tot geleerden die de eigentijdse cultuur droegen.

Tijdens de pestepidemie die in de decennia rond 1340 en 1350 heel Eurazië teisterde, verloor Ibn Khaldûn zijn ouders—wellicht een gebeurtenis die hem bewust maakte van de betekenis van biologische factoren voor het leven van mensengemeenschappen?¹¹ De erop volgende decennia, waarin hij getuige was van en via intriges ook betrokken raakte bij een constante reeks machtswisselingen in de vorstendommen van Noord-Afrika, leerden hem veel over politiek.

Men heeft Ibn Khaldûn wel verweten dat hij een opportunist was. Zeker was hij ambitieus. Daarvan maakt hij in zijn autobiografie geen geheim. Zijn zelfingenomenheid blijkt daaruit al even duidelijk. In elk geval zocht hij, overtuigd van eigen kunnen, tijdens zijn leven voortdurend naar invloed, naar

macht zelfs. Hij sloot zich aan bij de heerser van Fez, en vervolgens bij die van Granada—in wiens dienst hij in 1362 een gezantschap ondernam naar Pedro van Castilië, zijn eerste contact met de christelijke wereld. Vervolgens zocht hij zijn heil bij de vorsten van Bougie en Tlemcen, om er slechts enkelen te noemen. Waar het zo te pas kwam, poogde hij, zo schrijft hij, Berberse en andere Noord-Afrikaanse stammen tot grote verbanden samen te smeden, om zo steun te kunnen bieden aan die leiders in wie hij vertrouwen had. Dikwijls viel hij in ongenade—misschien omdat men hem, ondanks of wellicht juist dankzij zijn evidente kwaliteiten, toch niet vertrouwde?

Telkens weer noteert hij dan dat hij liever het rustige leven van een schrijvend geleerde zou leiden. Koesterde hij dat verlangen werkelijk, of liet hij het als een topos uit zijn pen vloeien wanneer hij niet wilde toegeven dat zijn politieke ambities tijdelijk mislukt waren?

Een enkele keer realiseert hij zijn hartewens. Tijdens een misschien niet geheel vrijwillige ballingschap van vier jaar in Qal'at ibn Salâma, een gefortificeerd dorp in het binnenland van het huidige Algerije, begint hij in 1375 aan de *Muqaddima*. Maar steeds opnieuw trekt hem toch de politiek, of althans een loopbaan die hem een vooraanstaande positie bezorgt.

Na een tweede periode in Tunis wordt de situatie ook daar problematisch en neemt Ibn Khaldûn wederom de wijk, onder voorwendsel de pelgrimstocht naar Mekka te willen maken. Zijn reputatie is intussen al groot, en in Cairo neemt zijn carrière een hoge vlucht. Hij wordt een gevierd docent en een gezaghebbend rechter. Tijdens de twee decennia die hij in Egypte doorbrengt, lijkt zijn onderzoek naar de geschiedenis van de islamitische wereld zich verder verdiept te hebben.¹² Maar politiek-bestuurlijke taken blijven hem fascineren, en de regering maakt van zijn bekwaamheden graag gebruik: hij reist mee

met de Mamelukse sultan die Syrië te hulp wil komen tegen de Turks-Mongoolse veroveraar Timoer Lenk.

Deze geduchte leidersfiguur ontmoet Ibn Khaldûn in levenden lijve, in 1400/1401. Te oordelen naar de lyrische loftuitingen die hij aan hem wijdt, in de beschrijving van de veelzijdige gesprekken die zij voerden, lijkt hij in 'Tamerlane' de mogelijke redder gezien te hebben van de islamitische wereld die, zoveel was hem intussen duidelijk, aan interne tegenstellingen en dus zwakte teloor dreigde te gaan.

Teruggekeerd in Cairo wordt Ibn Khaldûn nog enkele malen tot rechter benoemd. In 1406 sterft hij – bejaard en beroemd. Zijn schriftelijke nalatenschap, voor zover toen nog behouden, was groter dan de weinige werken die wij nu nog van hem kennen: met name de autobiografie, de *Muqaddima* en de *Kitâb al-‘ibar*. Significant voor beter begrip van zijn hoofdwerk lijkt mij dat hij volgens de overlevering ook een verhandeling heeft geschreven over de logica, alsmede over de aritmetica, en daarnaast samenvattingen van teksten van de twaalfde-eeuwse polygraaf-filosoof Ibn Rushd, Averroës.

Empirie

Ibn Khaldûn beschouwde zichzelf als een man van de wereld. Niet voor niets gaf hij zijn autobiografie de titel mee 'Het verhaal van Ibn Khaldûn en zijn reizen in het Westen en het Oosten'. Zo onderscheidde hij zich, net zoals hij zich kennelijk wilde onderscheiden door zijn alom zoeken naar invloed en macht en de breedte van zijn intellectuele bezigheden.¹³

De wereld waarin Ibn Khaldûn leefde en die hij juist door zijn reizen ook door-en-door kende, die hem de feiten bood vanwaaruit hij zijn concepten opbouwde, was de Noord-Afrikaans islamitische wereld, gekenmerkt door een tweetal basisstructuren, een rurale en een urbane.

Het politieke—en dus bestuurlijke—leven alsmede het intellectuele speelde zich goeddeels af in de steden. Daar functioneerde een Berberse, doch geïslamiseerde en mede dientengevolge minstens qua taal gearabiseerde elite in complexe symbiose met wisselende machthebbers die er voor korte of langere tijd in slaagden regionale dynastieën te vormen. De stedelijke economie berustte op een rijk geschakeerde nijverheid, en op handel, zowel met het achterland als, belangrijker, met de wijdere wereld: die van heel Noord-Afrika—van de Maghreb tot Ifrîqiya en Egypte—, maar ook van Oost-Spanje, Zuid-Frankrijk en West-Italië. En natuurlijk die van het Nabije Oosten, al was het maar vanwege de jaarlijkse *hadjj*-karavanen waarin behalve duizenden bedevaartsgangers ook honderden handelaars meereisden.

Het achterland van de steden was een schier eindeloos platteland, dun bevolkt door Berbers en andere nomaden, veelal nog stamsgewijs georganiseerd, maar intussen wel min of meer onderworpen aan de stadsvorsten die de hele regio verkaveld hadden.

Ook deze mensen waren deels geïslamiseerd maar, bijvoorbeeld op het terrein van de taal, zeker veel minder gearabiseerd dan de stedelingen. Wel schreed de arabisering voort, door de komst van stammen uit het Arabisch Schiereiland. Verdreven door honger of tot migratie aangezet om de continue machtsstrijd in Noord-Afrika in het voordeel van de heersers te beslechten, hebben zij de etnisch-culturele en politieke verhoudingen in de regio danig veranderd.

Al leefden de plattelandsbewoners goeddeels pastoraal-agrarisch, van oudsher hadden zij contact met de stammen van de Sahara, die de karavaanroutes onderhielden naar de wereld waar ebbenhout, goud en slaven vandaan kwamen. Tegelijkertijd functioneerden zij als intermediair met de handelssteden aan de kust, die juist deze zeer gewilde producten verspreidden over de hele mediterrane regio.

Hoewel van geboorte en qua culturele achtergrond een overduidelijke stedeling, leerde Ibn Khaldûn in zijn diverse politieke en professionele ondernemingen ook deze nomadische stammen goed kennen. Zo werd hij een man die de twee leefwerelden van islamitisch Noord-Afrika in hun ingewikkelde onderlinge samenhang begreep.

Er is een tweede vorm van empirie die, mijns inziens, Ibn Khaldûns visie op de wereld en haar geschiedenis heeft bepaald. Immers, zijn lectuur – tijdens zijn vormingsjaren en tijdens het schrijven van de *Muqaddima* en de *Kitâb al-‘ibar* – maar vooral ook zijn ervaringen als beroepsjurist hebben hem bewust gemaakt van de problematiek van de waarheidsvinding, van de spanning tussen norm en feit, tussen hoe het leven moet zijn – *inshâ’* – en hoe het was of is: de gebeurtenis en het verhaal daarover – *khabar*.¹⁴ De gelovige zal zich op het eerste terrein bewegen. De jurist moet, moeizaam maar zorgvuldig, de beide werelden in zijn overwegingen en, eventueel, oordeelsvelling betrekken. De historicus zou zich moeten concentreren op wat geweest is en hoe het zo gekomen is.

Maar in die taak faalt de islamitische historiografie, concludeert Ibn Khaldûn, in ‘De Inleiding op de Inleiding’, de *Muqaddimat al-Muqaddima*. Immers, de meeste historici leggen vooral, zo niet uitsluitend de nadruk op onderzoek naar de betrouwbaarheid van de *isnâd*, de overleveringsketen betreffende de *hadîth*, alles wat men voor de legitimering van het eigen leven en de samenleving aan uitspraken en handelingen aan Mohammed toeschreef. In de betrouwbaarheid van de overgeleverde feiten zelf zijn de geschiedschrijvers eigenlijk niet geïnteresseerd. Het gevolg daarvan is, zo stelt Ibn Khaldûn na lange jaren van studie vast, dat historici op essentiële methodische punten falen. Juist omdat veel geleerden die het verleden beschrijven – *hadîth*-deskundigen, en dus ook juristen –

de twee velden van norm en feit niet scheiden, vertoont de islamitische geschiedschrijving een reeks tekortkomingen die Ibn Khaldûn in zijn 'Inleiding' benoemt. Zijns inziens zijn voor de studie van de geschiedenis een geheel andere geestesgesteldheid, methode en kennis nodig dan voor de werkzaamheid op het juridische en normatief-religieuze terrein.

Zijn kritiekpunten zijn als volgt samen te vatten. De (islamitische) historicus gelooft, net als de meeste mensen, te veel in het bestaan van één, in dit geval 'de' waarheid. Hij vertrouwt te gemakkelijk op één of enkele bronnen. Hij is dikwijls partijdig, omdat hij te zeer aan bepaalde opinies hangt. Hij wil al te graag de gunst verwerven van hooggeplaatsten, die hij dan ook (te) zeer ophemelt. Maar vooral: het lukt hem veelal niet gebeurtenissen in hun context te zien. Ibn Khaldûn meent dan ook dat alleen een speculatieve geest een goed historicus kan worden¹⁵ – een gedachte die ik studenten geschiedenis altijd graag voorhoud.

Ten slotte concludeert hij dat de meeste geschiedschrijvers niet beseffen dat de mens in zijn bestaan en samenleven onderworpen is aan wetmatigheden – aan afspraken, conventies, instituties die 'logisch' zijn omdat alleen daarbinnen menselijk samenleven mogelijk is.¹⁶ Deze wetmatigheden bepalen en verklaren dus de ontwikkelingsgang van samenlevingen. Dit fundamentele uitgangspunt werd in het Europese cultuurhistorische denken eigenlijk pas helder geformuleerd en geïntroduceerd in de vroege negentiende eeuw, door sociologen als Auguste Comte die vaststelden dat de mens, die alle cultuur denkt en maakt, vervolgens toch, veelal zonder het zich nog te realiseren, onderworpen is aan wat hij gemaakt heeft.

Men moet daarom, besluit Ibn Khaldûn, overgeleverde verhalen – het materiaal van de historicus – telkens weer toetsen aan de vraag hoe waarschijnlijk zij zijn in het kader van deze algemene principes. Pas dan mag men ze als feit poneren.

De zes ‘boeken’ of hoofdstukken waaruit de *Muqaddima* bestaat, bieden een nadere uiteenzetting en analyse van deze gedachten.

Is Ibn Khaldûn met dat alles een kentheoretisch vernieuwer of zelfs nieuwlichter, zoals hijzelf schreef: ‘Bij de indeling en de ordening van mijn werk heb ik een ongebruikelijke weg bewandeld [...]; dit boek is uniek [...]; het bevat een onafhankelijke wetenschap’ (namelijk van de cultuur van de mens).¹⁷ Heeft hij inderdaad als eerste alle problemen onderkend die studie van menselijk samenleven met zich meebrengt en heeft hij, zoals hij stelt, ze als eerste ook systematisch in kaart gebracht en uitputtend geanalyseerd?¹⁸ De meningen over de vraag of deze claims terecht zijn, lopen nog steeds uiteen.

Receptie

In Europa was Ibn Khaldûn lange tijd onbekend. Precies in de veertiende en vijftiende eeuw droogde de stroom Latijnse vertalingen van Arabische teksten op, waardoor eeuwenlang de islamitische en de christelijke geleerdenwereld toch ten dele een culturele eenheid hadden gevormd. Echter, sinds zijn ‘ontdekking’ in het Westen, dat wil zeggen, sinds het midden van de negentiende eeuw,¹⁹ hebben veel auteurs Ibn Khaldûn decennialang om zijn vernieuwende visies geroemd—zeker ook vanuit een behoefte de eigen geleerdengenealogie van een groot voorvader te voorzien.

Ook in de islamitische wereld leerde men Ibn Khaldûns werk eigenlijk pas in de negentiende eeuw (opnieuw) kennen.²⁰ Daar wordt hij sedertdien vooral gewaardeerd vanuit de wens de eigen wetenschappelijke traditie te vrijwaren van de diskwalificatie ‘traditioneel’, ‘niet-modern’: een oordeel dat is

ontstaan in de westerse wereld, maar deels ook in de wereld van de islam werd geïnterioriseerd.

Het lijkt zelfs alsof de receptie van de *Muqaddima* in het Westen indringender is geweest dan in de islamitische wereld. Voor een kritische waardering door tijdgenoten in de Maghreb en in Andalusië zijn nauwelijks aanwijzingen. Zeker, oudere manuscriptversies in Egypte en elders in de islamitische wereld lijken te wijzen op een zeker succes. En het boek werd – af en toe? regelmatig? – wel met enige bewondering vermeld. Desalniettemin lijkt er geen sprake geweest te zijn van een wetenschapstheoretische discussie over uitgangspunten en interpretaties, noch heeft de tekst werkelijk school gemaakt. Pas in de laatste eeuwen van het Ottomaanse Rijk gaat men de tekst echt gebruiken.²¹

Recentelijk vragen onderzoekers zich af of men Ibn Khaldûn denken niet op anachronistische wijze verbonden heeft met wetenschapstheoretische ontwikkelingen in de westerse negentiende eeuw, en of Ibn Khaldûn, ondanks zijn prenties, wel zo afweek van de praktijk in zijn tijd en wereld. Zij twisten over de vraag of Ibn Khaldûn nu wel of niet een kentheoretisch essentieel onderscheid maakt tussen ‘begrip’ en ‘bewering’; of hij nu wel of niet uitgaat van ‘waarneming’ als de enige kennisgrondslag; of hij nu wel of niet betoogt dat alleen logisch-dwingend redeneren tot bewijsbare kennis leidt – en zelfs of hij nu wel of niet fundamentele twijfel als filosofisch uitgangspunt neemt, en als rechtvaardiging voor het kennistreven.²²

Misschien is het, los van alle andere overwegingen ter zake, niet zinvol om algehele consistentie te verwachten van een auteur die, onder zo wisselende omstandigheden en gedurende meer dan vijftig jaar – toen bijna een mensenleven – aan een tekst gewerkt heeft²³ die bovendien soms wijdlopieg is, en waarin met regelmaat beweringen in andere woorden herhaald en met andere voorbeelden ondersteund worden.²⁴

Empirisch te werk gaan, data kritisch toetsen en interpreteren, dat zijn basiselementen in het werk van de historicus. Maar geschiedenis is, altijd, een verhaal. Taal en meer specifiek het helder gebruik van woorden, van begrippen, is dus evenzeer een basiselement.

Ibn Khaldûn speelde met taal, in proza en poëzie. Hij voelde de macht van retoriek haarfijn aan, en zag die ook als onderdeel van het wetenschappelijk discours, dat hij in het zesde hoofdstuk van de *Muqaddima* omschreef als hoogste vorm van cultuur.²⁵ In het besef dat een aantal van zijn ideeën wellicht onaangename kritiek zou uitlokken, benutte hij juist retorische strategieën om ze zodanig in de tekst te verbergen dat alleen gedreven lezers ze zouden opmerken.²⁶

Ibn Khaldûn is zich dus zeer bewust van de contextgebondenheid van woordbetekenissen, en is daarmee zeker een ‘taalfilosoof’. Tegelijkertijd stelt hij vast dat voor bepaalde werkelijkheden die hij ervaart en als realiteit ziet, nog geen toereikende woorden bestaan. Die maakt hij dan zelf, daarmee neologismen scheppend.²⁷

Het debat over Ibn Khaldûns positie in het kentheoretisch veld latend voor wat het is, ga ik kort in op enkele termen die van belang zijn voor een goed verstaan van zijn visie op het menselijk bestaan en het historisch verloop daarvan. Dat is temeer nodig omdat precies in zijn retoriek – het spel met taal en de nieuwvormingen – mijns inziens ook een verklaring ligt voor de uiteenlopende waardering die zijn werk gekregen heeft. Immers, de vertaling van de kernbegrippen die hij hanteert, is noitoe moeilijk. De keuzes die vertalers maken – men vergelijkte, bijvoorbeeld, de editievertaling van Rosenthal met die van Cheddadi²⁸ en de hier voorliggende van Koesen en Poppinga – bepalen vervolgens mede welke positie men Ibn Khaldûn, op grond van ‘zijn’ terminologie, in het islamitisch wetenschappe-

lijk denken toekent: die van een theoretisch en filosofisch revolutionair, dan wel van een man die, ondanks zijn pretenties, toch goeddeels in de traditionele pas liep.

Een van de belangrijkste begrippen die Ibn Khaldûn hanteert is wel: *'asabiyya*. Probeert men het met een enkel woord te vertalen – bijvoorbeeld met groepsgevoel, zoals Rosenthal – dan doet men onrecht aan het gegeven dat hij een aantal zijns inziens kennelijk samenhangende fenomenen wilde weergeven: groepscohesie, in allerlei verschijningsvormen; groepsbewustzijn; de aspiraties van een groep; de wil tot macht van een groep. Zo beschouwd is *'asabiyya* dé drijvende kracht achter de ontwikkelingsgang – de geschiedenis dus – van de menselijke samenleving en cultuur.

Om samenleving en cultuur te omschrijven, heeft Ibn Khaldûn nog een nieuw woord nodig: *'umrân*. Nu wordt dat ook wel vertaald als 'beschaving'. Dat kan, als men althans beschaving ziet als equivalent van cultuur, van 's mensen complexe omgang met de natuur. Ibn Khaldûn omschrijft *'umrân* immers als het door mensen bewoonde, en dus in gebruik genomen deel van de aarde²⁹ – een aarde die, dit terzijde, bolvormig is, en waar alles geregeerd wordt door de zwaartekracht.³⁰ Leest men in *'umrân* beschaving in de zin van civilisatie, met de lading die in de achttiende en negentiende eeuw Franse en Duitse denkers eraan gaven, dan plaatst men Ibn Khaldûn als vanzelf in een andere hoek. Dan interpreteert men hem, al te gemakkelijk – en mijns inziens onjuist – als een man die aan het fenomeen stad een doorslaggevende rol in de (ontwikkeling van) de samenleving zou hebben toegekend.

INLEIDING

Over het belang van geschiedschrijving en de verschillende methoden van onderzoek, en over fouten en misvattingen van historici, met vermelding van de oorzaken daarvan

U dient te weten dat geschiedenis een moeilijke, maar zeer nuttige tak van wetenschap is, die een nobel doel dient. Ze geeft inzicht in het karakter en de zeden van volkeren uit het verleden, in het leven van profeten en in de dynastieën van koningen en de manier waarop zij regeren. Ze biedt nuttige voorbeelden aan eenieder die daarnaar op zoek is, zowel op het gebied van de godsdienst als in wereldse zaken. De geschiedschrijver heeft daarvoor veel bronnen nodig en moet beschikken over kennis op velerlei gebied, over een theoretisch denkvermogen en een nauwkeurige manier van werken. Deze eigenschappen zullen hem naar de waarheid leiden en behoeden voor fouten en vergissingen. Want indien historische informatie alleen op de nauwkeurigheid van de overlevering wordt beoordeeld en het belang van de ervaring, de grondregels van de politiek en het karakter van de beschaving en de samenleving niet worden onderkend, en indien er geen meetlat wordt gehanteerd om het onzichtbare met het zichtbare en het heden met het verleden te vergelijken, kan niet uitgesloten worden dat er fouten of misstappen worden begaan en er van het rechte pad van de waarheid wordt afgeweken. Het komt vaak voor dat historici, Korancommentatoren en vooraanstaande beoefenaars van de traditionele wetenschappen fouten maken in hun weergave van bepaalde gebeurtenissen, omdat ze zich uitsluitend baseren op de overlevering, of die nu waardevol is of niet. Ze bekomme-

ren zich niet om onderliggende principes, trekken geen vergelijkingen met andere, soortgelijke gebeurtenissen, meten niet met de meetlat van de wijsheid, hebben geen oog voor de aard der dingen en houden zich niet bezig met kritisch onderzoek of historische beschouwing. Ze wijken af van de waarheid en raken verdoemd in de woestijn van waandenkbeelden en vergissingen, vooral als het op sommingen, geldbedragen en aantallen soldaten betreft. Cijfers zijn een vruchtbare voedingsbodem voor leugens en kletspraak. Daarom moeten ze altijd aan grondslagen en regels getoetst worden.

Zo hebben al-Mas'ûdî en veel andere historici over de legers van de Israëlieten het volgende vermeld: toen Mozes, vrede zij met hem, in de woestijn de mannen van twintig jaar en ouder telde die een wapen droegen, kwam hij uit op een aantal van ruim zeshonderdduizend. Al-Mas'ûdî heeft zich niet afgevraagd of Syrië en Egypte wel groot genoeg waren voor een dergelijk aantal soldaten. Elk land heeft het aantal soldaten dat het kan bevatten en kan onderhouden, en niet meer. Ervaring en kennis van de omstandigheden leren dit. Bovendien kan een leger van dergelijke afmetingen niet manoeuvreren of vechten, omdat de beschikbare ruimte niet groot genoeg is. Wanneer alle zeshonderdduizend soldaten staan opgesteld, strekt het leger zich tot minstens twee of drie maal voorbij het gezichtsveld uit. Hoe kan men dan vechten? En hoe kan men ooit winnen als de ene flank niet weet wat de andere doet? Het heden bevestigt dit en het verleden lijkt wat dit betreft als twee druppels water op de toekomst.

Het rijk van de Perzen was destijds veel groter dan dat van de Israëlieten. Nebukadnezar heeft de Israëlieten immers overwonnen, hun land veroverd, de macht overgenomen en Jeruzalem, hun religieuze en politieke hoofdstad, vernietigd. En hij was slechts een van de vele gouverneurs van het Perzische Rijk, de satraap van de westelijke grensgebieden. Het hele rijk van

de Perzen, inclusief Mesopotamië en Noordwest-Perzië, Khorasan, Transoxanië en Derbent, was veel omvangrijker dan dat van de Israëlieten, maar toch was het Perzische leger bij lange na niet zo groot als het Israëlitische leger, volgens de schatting van al-Mas'ûdî. De grootste troepenmacht die ooit door de Perzen bijeen was gebracht – en dat was voor de slag bij al-Qadisiyya – bedroeg namelijk honderdtwintigduizend man, exclusief het bijvolk, door Sayf ibn 'Umar al-Asadî geschat op tweehonderdduizend man. Volgens Aisha en al-Zuhrî bedroeg de troepenmacht die door Rustam voor de slag tegen Sa'd bij al-Qadisiyya bijeengebracht werd zestigduizend man, exclusief het bijvolk. Als het leger van de Israëlieten zo groot was geweest als al-Mas'ûdî vermeldt, dan had het gebied onder hun controle veel uitgestrekter moeten zijn, want de omvang van de districten en provincies van een dynastie staat in directe verhouding tot de omvang van het leger en het aantal stammen dat de dynastie steunt, zoals in het hoofdstuk over de provincies in dit boek nog aan de orde zal komen.⁴ Maar het rijk van de Israëlieten omvatte, zoals bekend, niet meer dan het gebied rond de Jordaan, Palestina en Syrië, en de streek rond Medina en Khaybar in de Hejaz.

Bovendien lagen er tussen Jakob en Mozes slechts drie generaties, zoals de beste onderzoekers ons melden. De afstand in tijd tussen beide personen wordt weergegeven door al-Mas'ûdî zelf, die zegt: 'Toen Jakob naar Jozef in Egypte ging, kwam hij aan met zijn eigen kinderen en met zijn stammen en hun kinderen, en dat waren in totaal zeventig zielen. En ze bleven tweehonderd en twintig jaar in Egypte, totdat ze met Mozes – vrede zij met hem – de woestijn in trokken. In die periode hebben ze verschillende farao's of koptische koningen meegemaakt.' Het is onwaarschijnlijk dat nakomelingen zich in een tijdsspanne van vier generaties zo buitensporig vermenigvuldigen. Als men tegenwerpt dat het de tijd van Salomo en zijn opvolgers betrof,

dan is dat eveneens onwaarschijnlijk, omdat er tussen Salomo en Jakob elf generaties liggen, en zelfs in een periode van elf generaties kan het aantal nakomelingen niet boven een bepaalde grens komen. Een paar honderd of een paar duizend is wel mogelijk, dat gebeurt zelfs vaak, maar dat het nageslacht deze aantallen overschrijdt, is niet waarschijnlijk. Vergelijkt u dit met de feiten van nu, die u kunt waarnemen, of met feiten uit het recente verleden die bekend zijn bij iedereen, en dan zult u zien dat wat historici als al-Mas'ûdî beweren onzin is en wat ze overleveren een leugen. Wat in de *Isrâ'iliyyât* wordt vermeld over het leger van Salomo, namelijk dat het twaalfduizend man omvatte en veertienduizend paarden, gestald bij de poorten van het paleis, is wel juiste informatie. Aan de fabeltjes die door het gewone volk worden verspreid dient men geen aandacht te schenken. In de tijd van Salomo – vrede zij met hem – was het rijk van de Israëlieten op zijn hoogtepunt en was hun macht het grootst.

Ook tegenwoordig zal men, wanneer het gesprek over het leger van de regerende en de voorgaande dynastieën gaat, of over de islamitische en christelijke legers, de opbrengst van de belastingen, de onkosten van de staat, de uitgaven van de welgestelden of de bezittingen van de allerrijksten, geneigd zijn de aantallen te overdrijven en toe te geven aan een fascinatie voor het buitengewone. Wanneer men navraag doet bij de verantwoordelijken in de administratie van het leger, of informatie inwint over de bezittingen, de inkomsten en de uitgaven van de rijken, dan zal men ontdekken dat de werkelijke bedragen nog geen tiende zijn van wat men doorgaans beweert. Dit komt niet uitsluitend door de neiging van de mens tot overdrijven en door het gemak waarmee dingen worden gezegd, maar ook doordat men nauwelijks bereid is de feiten te controleren of kritisch te bekijken. Mensen roepen zichzelf niet ter verantwoording voor hun eigen fouten, ze eisen niet van zich-

zelf dat ze rechtschapen zijn, of afgewogen zijn in hun oordeel, en ze houden zich niet bezig met kritisch onderzoek. Ze leggen zichzelf geen beperkingen op en geven leugens de vrije teugel.

Men zou kunnen aanvoeren dat een dergelijke toename van nageslacht onder normale omstandigheden weliswaar onmogelijk is, maar niet bij de Israëlieten omdat er bij hen sprake is van een wonder. Volgens de overlevering was namelijk aan hun voorvaderen, de profeten Abraham, Isaak en Jakob—moge God hen behoeden—geopenbaard dat God hun nageslacht zou vermeerderen dat het volk even talrijk zou zijn als de sterren aan de hemel en de kiezelstenen op aarde. God zou deze belofte aan hen hebben gedaan als een daad van goddelijke genade en als een wonder dat alleen hun gold. Daarom is het niet mogelijk om dit ter discussie te stellen of met normale omstandigheden te vergelijken. Wanneer iemand bezwaar zou maken tegen deze redenering door te argumenteren dat het verhaal alleen in de Thora voorkomt en dat die, zoals bekend, door de joden is gewijzigd, zou men daartegen kunnen inbrengen dat dit voor serieuze onderzoekers als onaanvaardbaar geldt en niet letterlijk opgevat mag worden, omdat de gewoonte voorschrijft dat aanhangers van een godsdienst dergelijke dingen nooit met hun heilige boeken doen, zoals al-Bukhârî in zijn *Sahih* (Het juiste) zegt. De enorme groei van het nageslacht van de Israëlieten is dus een buitengewoon wonder. In alle andere gevallen verhindert de normale gang van zaken dat zich een dergelijk verschijnsel voordoet.

Wat betreft de kritiek dat het moeilijk moet zijn geweest voor het leger om te manoeuvreren, die is terecht. Maar er heeft nooit een slag plaatsgevonden en die was ook niet nodig. Dat elk land een bepaald aantal soldaten heeft is ook een feit. De Israëlieten vormden in het begin geen leger en ze hadden geen land. Hun aantal is alleen zo toegenomen teneinde in staat te zijn Kanaän in te nemen, het land dat God hun had beloofd

en waarvan Hij de grond speciaal voor hen had gezuiverd. Dit zijn allemaal wonderen. Alleen God leidt tot de waarheid.

Een ander voorbeeld van onware verhalen van historici is wat ze vertellen over de reden waarom de Barmakieden bij Hârûn al-Rashîd in ongenade zijn gevallen, namelijk de affaire van zijn zuster al-'Abbâsa met zijn cliënt Ja'far ibn Yahyâ ibn Khâlîd. Omdat al-Rashîd graag wijn met hen dronk en hen beiden tegelijk in één vertrek wilde ontvangen, stond hij hun toe een huwelijk te sluiten. Ze mochten zich echter niet afzonderen. Maar al-'Abbâsa, die verliefd op Ja'far was, bedacht een list om toch met hem alleen te kunnen zijn. En toen hij op een avond dronken was, sliep hij met haar en werd zij zwanger. Toen dit aan al-Rashîd werd onthuld, ontstak hij in woede.

Dit verhaal is volstrekt onvereenigbaar met de status van al-'Abbâsa, gezien haar afkomst en haar sociale en religieuze positie. Ze was de dochter van een kalief en de zuster van een kalief, ze was omgeven door koninklijke macht, ze was door haar geboorte verbonden aan het kalifaat en stamde af van de metgezellen van de Profeet en zijn ooms. Ze was omhuld door het goddelijke licht van de Openbaring en door de engelen die in groten getale uit de hemel neerdalen. Bovendien stond ze dichtbij de cultuur van de Arabische nomaden en bij de eenvoud van hun godsdienst, die nog ver verwijderd was van de luxegewoonten en de malse weiden van de zedeloosheid. Als er iemand kuis en deugdzaam was, dan was zij het. En als er nog ergens zuiverheid en oprechtheid te vinden was, dan was het wel in haar 'huis'. Hoe zou zij bovendien haar naam kunnen verbinden aan die van Ja'far ibn Yahyâ en de zuiverheid van haar Arabische stamboom kunnen bezoedelen met het bloed van een Perzische cliënt, wiens voorvader Yahyâ ibn Khâlîd als slaaf was gekocht of als cliënt was aangenomen door een van haar voorvaderen, een voorname Qurayshiet en een oom van de Profeet? De dynastie van de Quraysh had Ja'far en zijn vader

uit hun minderwaardige positie gehaald en hen laten opklimmen naar een positie te midden van de nobele families. Hoe zou de trotse en hooggeboren al-Rashîd zijn stamboom kunnen verbinden met die van een Perzische cliënt? Een ieder die hier onbevooroordeeld over nadenkt en al-‘Abbâsa vergelijkt met de dochters van machtige koningen uit zijn eigen tijd, zal ontkennen dat zij zoiets zou hebben gedaan met een cliënt van haar dynastie, die onder het gezag stond van haar familie. Hij zou dit gedrag afkeuren en zeggen dat het gelogen was. Er is toch geen mens zo waardig als al-‘Abbâsa of al-Rashîd?

De ware reden dat de Barmakieden in ongenade zijn gevallen, is dat ze hebben geprobeerd de macht binnen de dynastie op te eisen, dat ze belastingopbrengsten hebben achtergehouden en dat al-Rashîd, toen hij hun om een bescheiden bedrag vroeg, niets van hen kreeg. Ze hielden hem onder de duim en deelden in zijn macht. Hij had niets meer te zeggen over het bestuur van zijn rijk. Hun invloed en hun prestige namen toe en ze hielden de leidende posities op alle niveaus binnen de dynastie onder controle, door ze toe te wijzen aan hun kinderen of hun cliënten. Ieder ander werd uitgesloten van de militaire of civiele posten, zoals die van viziers, secretarissen, legerleiders en kamerheren. Men zegt dat er van al deze posities in het paleis van al-Rashîd vijftig bezet werden door nakomelingen van Yahyâ ibn Khâlid. Zij konden de leden van de regerende dynastie opzij schuiven dankzij de positie die Yahyâ had ingenomen bij Hârûn, als mentor toen deze nog kroonprins was en als adviseur toen hij kalief was. Hârûn was dus opgegroeid onder de vleugels van Yahyâ en had alles van hem geleerd. Hij was als een zoon voor hem en noemde hem ‘vader’. Dat is de reden waarom de macht van de heerser naar de Barmakieden verschoof. Ze veroorloofden zich vrijheden, kregen steeds meer aanzien en konden zich in de belangstelling van de elite verheugen. Iedereen boog zijn hoofd voor hen en

alle hoop was op hen gevestigd. Vanuit de verste streken werden hun door koningen en prinsen geschenken toegezonden en de schatkist stroomde vol met belastingopbrengsten omdat iedereen bij hen in de gunst wilde komen. Maar uiteindelijk begonnen ze de ergernis van de vertrouwelingen rond de kalief te wekken, joegen ze de elite tegen zich in het harnas en dreven ze de cliënten van de dynastie tot het uiterste. Jaloezie stak de kop op en de schorpioenen van de laster kropen langzaam in de richting van hun zachte, comfortabele bedden binnen de dynastie. Het waren de leden van de Qahtaba-clan, familie van Ja'fars ooms van moeders kant, die hun grootste lasteraars werden. Dezen werden zo door naijver bevangen, dat de bloedbanden die ze met hen hadden niet meer baatten en de verwantschap met hen hun afkeer niet meer in toom kon houden. Deze gevoelens gingen hand in hand met de ontkiemende jaloezie van hun heer Hârûn, die in de loop van de tijd in verzet was gekomen tegen de hooghartige Barmakieden en in opstand kwam tegen de maatregelen die ze hem oplegden. Hij koesterde een latente haat tegen hen, opgewekt door hun vrijpostigheden, die uiteindelijk, doordat de Barmakieden volhardden in hun gedrag, tot een grote opstand zouden leiden.

Het onzinnige verhaal dat men vertelt over al-Rashîd, dat hij dol was op wijn en dat hij met anderen dronken zou zijn geworden, is ronduit schandelijk en lasterlijk. Want hoe valt dit te rijmen met de manier waarop al-Rashîd zijn verplichtingen als kalief nakwam inzake godsdienst en rechtvaardigheid? Hoe valt dit te rijmen met de vriendschap die hij onderhield met religieuze geleerden en heiligen? Hoe valt dit te rijmen met de wijze waarop hij de godsdienst was toegewijd, zich aan de gebedstijden hield en gewend was zelfs aan het eerste ochtendgebed deel te nemen? Al-Tabarî en anderen vermelden dat hij per dag honderd extra prosternaties verrichtte tijdens het gebed. Het ene jaar vocht hij tegen de ongelovigen en het an-

dere jaar ging hij op pelgrimstocht naar Mekka. Hij heeft een keer zijn hofnar Ibn Abî Maryam een uitbrander gegeven toen die na zijn recitatie van het Koranvers «Hoe zou ik niet dienen Hem, die mij geschapen heeft?»⁵ antwoordde: ‘Bij God, ik heb geen idee.’ Eerst schoot al-Rashîd in de lach, maar onmiddellijk daarna draaide hij zich boos om en zei: ‘Foei, Ibn Abî Maryam, en dat tijdens het gebed! Je kunt grapjes maken zoveel je wilt, maar niet ten koste van de Koran en de godsdienst.’

Al-Rashîd bezat bovendien nog de kennis en eenvoud van zijn voorouders, omdat slechts een korte periode hen van elkaar scheidde. Al-Mahdî, de vader van al-Rashîd, was nog getuige geweest van de terughoudendheid van al-Rashîds grootvader om de nieuwe kleren van zijn familie met geld uit de schatkist te betalen. Op een dag kwam al-Mahdî bij zijn vader, toen die bezig was zijn kleermakers te vertellen dat ze de oude kleren van zijn familie moesten verstellen. Al-Mahdî was het daar niet mee eens en zei: ‘O bevelvoerder der gelovigen, staat u mij toe dit jaar de kleren van uw familie uit eigen middelen te bekostigen.’ En zijn vader antwoordde: ‘Het is u toegestaan.’ Hij weerhield zijn zoon er niet van, maar stond ook niet toe dat de kleren met het geld van de moslims werden betaald. Hoe is het dan mogelijk dat al-Rashîd, die zeer dichtbij deze voorbeeldige kalief stond en die opgevoed was door een familie met dezelfde levenswijze, zich overgaf aan het drinken van wijn, en dan ook nog openlijk? Dat vooraanstaande Arabieren uit pre-islamitische tijden geen wijn dronken is bekend. Ze verbouwden zelf geen wijn en velen van hen beschouwden het drinken ervan als iets verwerpelijks. Al-Rashîd meed, net als deze voorvaderen, alles wat verwerpelijk was, zowel in godsdienstige als in wereldlijke zaken, legde zich toe op prijzenswaardig gedrag en perfectie, en streefde ernaar de manieren van zijn Arabische voorouders te volgen.

In de werken van historici komen veel verhalen voor zoals

het wijnverhaal van Hârûn al-Rashîd. Degenen die ze verzin-
nen en vermelden worden gedreven door een voorliefde voor
verboden geneugten en een behoefte om mensen te ontmaske-
ren. Ze gebruiken de voorbeelden van anderen als een excuus
voor hun eigen hang naar plezier. Daarom hebben ze een voor-
keur voor dat soort anekdotes en bladeren de boeken erop na.

Ik heb ooit een prins verweten dat hij zich te veel liet leiden
door zijn liefde voor zang en snaarinstrumenten. Ik zei tegen
hem dat hij zich daar niet mee bezig moest houden en dat het
niet paste bij zijn positie. Daarop zei hij: 'Neem nou Ibrâhîm
ibn al-Mahdî. Dat was toch ook een vooraanstaand musicus en
de belangrijkste zanger van zijn tijd?' Ik antwoordde: 'Waarom
volgt u niet het voorbeeld van zijn vader, al-Mahdî, of van zijn
broer al-Rashîd? Beseft u dan niet dat hij uitgerekend door de
muziek zijn positie als kalief is misgelopen?' De prins was ech-
ter doof voor mijn kritiek en keerde me de rug toe.

Andere ongegronde anekdotes die door veel historici wor-
den geaccepteerd, betreffen de Ubaydieden,⁶ de shi'itische ka-
liefen in Kairouan en Cairo. Deze historici ontkennen name-
lijk dat de Ubaydieden tot de familie van de Profeet behoren en
ze betwisten hun afstamming van Ismâ'îl, zoon van Ja'far al-Sâ-
diq. Ze baseren zich op verslagen die mensen hebben geschre-
ven om in de gunst te komen bij de verzwakte Abbasidische
kaliefen, door hun tegenstanders te belasteren en genoeg te
scheppen in de tegenslag van hun vijanden. Deze historici heb-
ben geen oog voor de feiten en de omstandigheden die het te-
gengestelde bewijzen, namelijk dat hun aantijging een leugen
is en verworpen moet worden.

Over het begin van de shi'itische dynastie vertellen alle his-
torici hetzelfde verhaal. Toen bekend werd dat Abû 'Abd Allâh
al-Muhtasib in het land van de Kutâma propaganda maakte
voor al-Ridâ, een familielid van Muhammad, en men wist dat
hij 'Ubayd Allâh al-Mahdî en zijn zoon Abû al-Qâsim goedge-

zind was, vluchtten deze laatsten uit angst voor hun leven naar de Mashreq, waar het kalifaat zetelde. Nadat ze Egypte hadden doorkruist, verlieten ze Alexandrië, vermomd als kooplieden. 'Îsâ al-Nawsharî, de gouverneur van Egypte en Alexandrië, hoorde dat ze waren vertrokken en stuurde zijn cavalerie achter hen aan. Maar toen hun achtervolgers hen inhaalden, herkenden ze hen niet, omdat ze zich hadden vermomd. Ze ontsnapten naar de Maghreb. Daar gaf al-Mu'tadid de Aghlabieden-heersers van Kairouan en de Banû Midrâr van Sijilmasa opdracht naar hen uit te kijken en hen overal te zoeken. Ilyasâ', de Midraridische leider van Sijilmasa, ontdekte de plaats waar ze zich hadden verstoppt en nam ze gevangen, om de kalief tevreden te stellen. Dit gebeurde voordat de shi'ieten de Aghlabieden in Kairouan zouden verslaan. De Ubaydieden zijn hierna in heel Ifrîqiya en de Maghreb doorgedrongen en daarna in Jemen, Alexandrië, Egypte, Syrië en de Hejaz. Het gebied dat ze hebben veroverd is vergelijkbaar met dat van de Abbasieden. Ze waren het Abbasieden-rijk zelfs bijna binnengedrongen en hadden bijna de macht overgenomen. Een heel jaar lang werden ze in de preken vanaf de minbars in Bagdad als heersers genoemd. De Abbasieden bleven last van de macht en de dynastie der Ubaydieden houden, net als de heersers van de Umayyaden aan de andere kant van de zee, die zich door hen belaagd voelden en met een oorlog dreigden. Hoe zou een man die ten onrechte beweerde een afstammeling van de profeet Muhammad te zijn, dit alles in gang hebben kunnen zetten?

De Ubaydidische dynastie duurde ongeveer tweehonderd-zeventig jaar. Ze namen bezit van de plaats waar Abraham heeft gestaan en gebeden, van het land waar de Profeet vandaan kwam en waar hij is begraven, van de plaats waar pelgrims naar toe gaan en van de plek waar de engelen zijn neergedaald. Toen taande hun macht. Al die tijd hebben hun aanhangers hun toewijding en liefde voor hen behouden en zijn ze blijven

geloven in hun afstamming van de imam Ismâ'îl ibn Ja'far al-Sâdiq. Zelfs nadat de dynastie was verdwenen en haar sporen waren uitgewist, deden ze zich nog herhaaldelijk gelden en riepen ze hun volgelingen op om hun ketterse overtuigingen te volgen. Ze riepen luidkeels de namen van jonge Ubaydidische kinderen, van wie ze beweerden dat ze recht hadden op de positie van kalief, omdat ze daartoe reeds waren benoemd door de imams die hen waren voorgegaan. Als de volgelingen hadden getwijfeld aan de afkomst van de Ubaydieden, hadden ze nooit het risico genomen om hen te steunen. Kettters liegen niet over hun situatie, ze zijn niet onduidelijk over hun doctrine en ze spreken zichzelf niet tegen als het om hun overtuiging gaat.

Het is vreemd dat rechter Abû Bakr al-Bâqillânî, de grote speculatieve theoloog, deze zwakke en eenzijdige opvatting van de historici, namelijk dat de Ubaydieden niet van Muhammad afstammen, heeft geaccepteerd. Als hij dat deed op grond van het feit dat de Ubaydieden afweken van het ware geloof en extreem waren in hun verwerping van de rechtgeleide kaliefen, dan zei hij daarmee nog niet dat ze kettters waren, zoals omgekeerd de erkenning van hun afstamming van 'Alî hun nog niet Gods vergeving voor hun ketterij zou opleveren. Wanneer iemand kennis heeft over iets, of zeker is van een zaak, heeft hij de plicht dat openlijk te verklaren. «Maar God spreekt het wezenlijke en Hij leidt recht langs de weg.»⁷ De Ubaydieden zijn door andere dynastieën altijd met argwaan bekeken en ze werden voortdurend in de gaten gehouden door tirannen, omdat ze veel aanhangers hadden, omdat ze met hun propaganda tot in de verste streken waren doorgedrongen en omdat ze zich herhaaldelijk deden gelden. Doordat hun leiders zich vaak moesten verbergen, bleven ze anoniem. Zoals de dichter zegt: