

Tijd in de historische sociologie van Ibn Khaldûn

Rudi Künzel

TVGESCH 132 (2): 159–180

DOI: 10.5117/TVGESCH2019.2.002.KÜNZEL

Abstract

Time in the historical sociology of Ibn Khaldûn

The Islamic thinker Ibn Khaldûn (1332-1406) developed a historical sociology in which change and its counterpart, habit, were essential components. There is a remarkable similarity to the ideas of later Western sociologists such as Weber and Bourdieu. The emergence of power in rural areas is followed by violent migration to urban ones, and the formation of dynastic states. Every dynasty starts out in a nomadic or agricultural society, and in its subsequent urban form passes through the stages of rise, flowering, and decline. Urban trade and industry usually develop at the same pace as those dynastic states. All this is a cyclical process. Simultaneous processes unfold in upward or downward spirals in which the various factors strengthen or weaken the impact of the others. Change is thus a central feature of this system, but it is counterbalanced by the stabilizing factor of habitus (or routine), which can assert itself at every level: social, cultural, and mental. As a result, different sectors of a society may develop at different speeds. Ibn Khaldûn brilliantly combines his cyclical model with a linear principle: that of traditional Islamic chronology. His awareness of time as a crucial variable is also apparent from his comments on how a researcher's position on the timeline influences what he is able to observe – and from his profoundly historical view of man.

Keywords: Arabic historiography, historical sociology, medieval theory of history, Maghreb, Ibn Khaldûn

Ibn Khaldûn (1332-1406) was een moslimgeleerde, een goed opgeleide jurist en een hoge ambtenaar.¹ Deze historicus,

¹ Maaïke van Berkel, Jeroen Deploige, Anne-Ruth Wertheim en de twee anonieme referenten van dit tijdschrift dank ik voor hun commentaar op eerdere versies van dit artikel. Voor bibliografische en andere informatie dank ik Maaïke van Berkel, Bert Demyttenaere, Bart van Heerikhuizen, Heleen Koesen, Djûke Poppinga, Claire Weeda en de twee referenten.

socioloog en filosoof verkende al in de veertiende eeuw denksporen die later typerend zouden worden voor een aantal van de meest oorspronkelijke denkers uit de westerse sociale en de menswetenschappen, zoals Vico, Bourdieu en Braudel. Hij ontwikkelde een veel omvattende historische sociologie van de Arabisch-islamitische regio en ontwierp in zijn

Muqaddima ('Inleiding') een model om de geschiedenis van de maatschappij waarin hij leefde uit te beelden. Tijd is daarin een essentiële dimensie.

Ibn Khaldûn wijdt in de *Muqaddima* een hoofdstuk aan de mate van toeganke-lijkheid van de vorst. Die wisselt met de tijd, al naar gelang de fase waarin een dynastie verkeert:

Als een dynastie in het begin van haar heerschappij is gebaseerd op de rurale cultuur, dan leidt de heerser het sobere leven van een nomade. Hij staat dichtbij de mensen en is toegankelijk. Maar wanneer zijn macht eenmaal is gevestigd, hij alle roem voor zichzelf opeist en uitsluitend nog met een selecte groep vertrouwelingen uit zijn grote hofhouding over persoonlijke zaken wil praten, zal hij de neiging krijgen zich af te zonderen.²

Nu moet wie hem wil spreken eerst belet vragen. Nog weer een paar generaties later keert dit zich tegen de vorst: hij raakt totaal geïsoleerd; hovelingen hebben de feitelijke macht in handen. De tijd is rijp voor een nieuwe dynastie.

Deze schets is een onderdeel van Ibn Khaldûns grote model. Met behulp van dat model heeft hij geanalyseerd hoe etnische groepen van een rurale in een

sedentaire levensvorm overgaan en hoe hun politieke organisatie dan verandert. Als een groep nomaden een verstedelijkt gebied veroverd vestigt hun aanvoerder een dynastieke staat. Dit leidt tot ingrijpende sociale, politieke en culturele veranderingen. Ibn Khaldûn heeft aan dit soort processen tientallen analyses gewijd, bouwstenen van het grote theoretische bouwwerk dat bekend staat als zijn cyclische model.

In zijn historische werk heeft hij naast de cyclische tijdschaal van zijn model gebruik gemaakt van de in de islamitische wereld gebruikelijke lineaire of chronologische ordening met centraal daarin het optreden van de profeet Mohammed, zijn vertrek uit Mekka, de stichting van een islamitische staat en de snelle expansie daarvan. Ibn Khaldûn hield zich hieraan, maar gaf op basis van zijn model een heel eigen interpretatie van het ontstaan en de verbreiding van de islam. De theoretische rijkdom van Ibn Khaldûns ideeën over tijd is, zoals we zullen zien, nog groter. Nu zijn onderdelen daarvan naar waarde geschat door Toynbee en Sorokin. Zij onderkenden de verwantschap tussen hun eigen universeelhistorische ondernemingen en Ibn Khaldûns zoeken naar patronen in de geschiedenis.³ Beperkter, maar ook waardevol is de vergelijkende beschouwing van Pomian

² Ibn Khaldûn, *De Muqaddima*. Gekozen, uit het Arabisch vertaald en van aantekeningen voorzien door Heleen Koesen en Djûke Poppinga. Ingeleid door Peter Rietbergen (Amsterdam, 2008), 3, 42, 199-201, aldaar 199; Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples I, Autobiographie, Muqaddima*. Texte traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi ([Parijs], 2002) 618-620, aldaar 618; vgl. Rudi Künzel, 'Ibn Khaldûn en de praktijk van de methode. Kwantitatieve betrekkingen in de *Muqaddima*', in: Maaïke van Berkel en Rudi Künzel ed., *Ibn Khaldûn en zijn wereld* (Amsterdam 2008) 40-61, aldaar 52.

³ Arnold J. Toynbee, *A study of history* 12 delen (Londen enz., 1934-1961), 3 (1934), 321-328, 'Ibn Khaldûn' en 473-476, 'The relativity of Ibn Khaldûn's historical thought'; 10 (1954), 84-87, 'Ibn Khaldûn'. Pitirim A. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, 4 delen (New York enz., 1937-1941), 2, *Fluctuation of systems of truth, ethics, and law* (1937), 154-156; 3, *Fluctuation of social relationship, war, and revolution* (1937), 159; 4, *Basic problems, principles, and methods* (1941), 175, 405, 418, 511, 626-627.

over de heilshistorische concepties van de geschiedenis in het middeleeuwse christendom en de middeleeuwse islam, waaronder die van Ibn Khaldûn.⁴ Maar er bestaat bij mijn weten geen samenvattende beschouwing over Ibn Khaldûns ideeën over tijd.⁵

In deze verkenning zal ik eerst ingaan op de vraag hoe Ibn Khaldûn tot zijn preoccupatie met tijd kan zijn gekomen. Daarna bespreek ik zijn cyclische model en enige daarvan afgeleide modellen. Vervolgens zal ik analyseren hoe hij een stabiliserende factor, de macht der gewoonte, tegenover de dynamiek van veranderingsprocessen stelde, en hoe hij tempoverschillen binnen eenzelfde maatschappij onderscheidde. Daarna komen zijn beschouwingen over hoe de positie in de tijd van onderzoekers hun waarnemingen beïnvloedt aan bod en zijn visie op de intrinsiek historische, veranderlijke essentie van de mens.

Een wisselvallig leven in een wisselvallige tijd

Ibn Khaldûn kreeg in de loop van zijn leven te maken met talrijke decorwisselingen.⁶ In 1332 geboren in de stad Tunis maakte hij aanvankelijk carrière aan het hof van de Merinieden in Fez, verbleef een paar jaar in Granada, in het laatste

gebiedje in Spanje dat nog aan de moslims hoorde, wierf vervolgens troepen in centraal Algerije voor naburige dynastieën, leefde daar een tijdlang als baneling, en nam ten slotte de wijk naar Egypte; van daaruit reisde hij nog twee maal naar de heilige plaatsen in Saoedi-Arabië, trok met de heerser van Egypte mee op veldtocht naar Syrië en stierf in 1406 in Cairo. De grote sociale en politieke verschillen die hij zo waarnam hebben bij hem de vraag opgeroepen of er tussen die verschillende maatschappijen een historisch verband bestond, één doorlopend proces waarvan hij verschillende stadia te zien kreeg. Vooral de abrupte verandering in zijn leven in 1375, toen hij zich teruggetrokken had in Ibn Salâma, midden in de woestijn van centraal Algerije, heeft hem, zo zegt hijzelf, geïnspireerd de Muqaddima te schrijven.⁷

Ook een aantal grote maatschappelijke veranderingen die Ibn Khaldûn voor zijn ogen zag plaatsvinden hebben hem gestimuleerd historisch te denken: 'Sinds de twaalfde eeuw hebben de Arabieren geleidelijk aan de plaats ingenomen van de Berbers, die van oudsher de Maghreb bewoonden. Ze waren talrijker, overheersten hen en beroofden hen van het grootste deel van hun land en bestuurden de rest samen met hen. Toen kwam in het midden van deze eeuw [1348] de allesverwoestende pest, die de hele beschaving in Oost en West trof en alle volkeren schade toebracht.

4 Krzysztof Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident* ([Parijs], 2006) 112-127, 'Le temps de l'histoire' en 140-159, 'Les trois modèles de l'histoire universelle'.

5 Waarbij we ons moeten realiseren dat niemand de literatuur over Ibn Khaldûn nog kan overzien.

6 Zie over zijn leven Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation* ([Parijs], 2006) 15-180.

7 Misschien heeft daarnaast het contrast tussen de overwegend rurale Maghreb en het veel sterker verstedelijkte Andalusië, een thema waarop hij in de Muqaddima herhaaldelijk terugkomt, hem wat dit betreft tot nadenken gestemd.

Een hele generatie werd weggevaagd en veel goede zaken die de beschaving had voortgebracht zijn verdwenen'. De bevolking werd uitgedund, de infrastructuur raakte in verval, dynastieke staten werden ondermijnd. In zo'n situatie waarin het lijkt 'alsof de gehele schepping in de wortel wordt aangetast', is er, zegt Ibn Khaldûn, 'behoefte aan iemand die de omstandigheden van de hele schepping, van alle gebieden en hun bevolking, en alle gewoonten en geloofsovertuigingen die een verandering hebben ondergaan, nauwkeurig opschrijft.'⁸

Hij contrasteert zijn werkwijze met die van de elfde-eeuwse geograaf al-Bakrî die 'alleen de provincies en de wegen [heeft] beschreven. In zijn tijd ondergingen de volkeren en generaties weinig veranderingen, terwijl wij in onze tijd, dat wil zeggen aan het einde van de veertiende eeuw, de omstandigheden in de Maghreb onder onze ogen zien veranderen en een geheel andere wending zien nemen.'⁹ Al-Bakrî had een geografische beschrijving gegeven, een momentopname zonder historische diepte. Maar wie veel heeft zien veranderen en daar greep op wil krijgen, kan niet volstaan met een beschrijving waarin de tijd geen rol speelt. In statische tijden is een aardrijkskundige benadering afdoende; in tijden van verandering is volgens Ibn

Khaldûn geschiedschrijving noodzakelijk, want alleen zo is het mogelijk het veranderingsproces gestalte te geven. Daarom roept hij het voorbeeld van zijn grote voorganger Mas'ûdi op, geen geograaf, maar een historicus. Die had vanuit zijn positie in de tijd, de tiende eeuw, geprobeerd de geschiedenis te overzien. Ibn Khaldûn wil net als Mas'ûdi tot een historisch totaaloverzicht komen, maar dan vanuit zijn eigen positie in de tijd, de veertiende eeuw.

Dat Ibn Khaldûn tot zijn inzichten kwam na de ingrijpende veranderingen in zijn tijd kun je vergelijken met het ontstaan van de sociologie in het Westen in de negentiende eeuw; dat was een directe reactie op de enorme effecten van de industrialisatie, een poging om de grote transformatie die daarmee gepaard ging te begrijpen.¹⁰

Voorafgaand aan zijn werk aan de Muqaddima was Ibn Khaldûn al in de periode dat hij in Fez werkzaam was begonnen aan een geschiedenis van de Maghreb. In de processen die hij waarnam tijdens dat onderzoek vielen hem gaandeweg regelmatigheden op. Hij zag dat bepaalde fasen steeds weer voorkwamen in een min of meer vaste opeenvolging en dat stelde volgens hem onderzoekers in staat patronen te zien waaraan het verleden in zijn totaliteit beantwoordde. Een chronologisch verloop is uniek, het voltrekt zich maar één keer in de loop van de tijd. Het Arabische wereldrijk ontstond maar één maal, in de zevende en achtste eeuw. Daarentegen is een fase een onderdeel

8 Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, 'Inleiding 1', vert. Koesen en Poppinga, 62-63, vert. Cheddadi, 45-46. Deze inleiding, hier geciteerd als 'Inleiding 1', is formeel de inleiding tot het gehele geschiedwerk *Kitâb al-'ibar* ('Boek der voorbeelden'), maar wordt traditioneel tot de Muqaddima gerekend. De tweede inleiding die daarop volgt was geconcipeerd als inleiding op de Muqaddima. Zie over de twee inleidingen Van Berkel en Künzel ed., *Ibn Khaldûn en zijn wereld*, 249.

9 Ibidem.

10 Dit laatste beargumenteerde Bart van Heerikhuizen in een inspirerend college. Zie daarover bij voorbeeld George Ritzer, *Classical sociological theory* (6^e druk; New York 2008) 7.

van een patroonmatig verlopend proces dat vaker voorkomt. Daarom kun je de ontstaansfase van dat rijk vergelijken met de ontstaansfasen van andere imperia. Je kunt zoeken naar analoge gevallen.

Ibn Khaldûn heeft dit theoretische inzicht uitgewerkt in de Muqaddima. De eerste versie daarvan concipieerde hij in enkele maanden tijd gedurende zijn verblijf in Ibn Salâma, in 1377. Nog weer later voegde hij een geschiedenis van het Midden Oosten toe aan zijn geschiedwerk. De Muqaddima werd de inleiding van zijn geschiedenis van de Maghreb en zijn geschiedenis van het Midden Oosten, respectievelijk de delen 3 en 2 van zijn *Kitâb al-'Ibar* ('Boek der voorbeelden'). In de Muqaddima vinden we naast elkaar traditionele opvattingen over tijd en vernieuwende inzichten.

Traditionele vormen van tijdsbeleving

Tijd doet zich aan ons voor in verschillende gedaanten: fysisch, biologisch, sociaal, sacraal, persoonlijk.¹¹ Fysisch is bijvoorbeeld de afwisseling van dag en nacht, biologisch de maat van het mensenleven, sociaal zijn de tijdstippen waarop gezaaid en geoogst wordt, sacraal de data van religieuze feesten, persoonlijk de herinneringen aan belangrijke momenten in het leven van een individu. De manieren waarop mensen met tijd omgaan zijn een

11 Ik oriënteerde me op dit onderzoeksgebied met behulp van de werken van Barbara Adam, *Time and social theory* (Cambridge, 1990) en van Alfred Gell, *The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images* (Oxford en Providence 1992).

onderdeel van hun cultuur.¹² Dat geldt voor de cultuur van hele volken en maatschappelijke groepen, maar beoefenaren van bepaalde literaire genres en geleerden ontwikkelen daarnaast soms eigen vormen om met tijd om te gaan. Dat geldt zeker voor Ibn Khaldûn.

Maar geen enkel mens staat volkomen los van de cultuur van zijn tijd en zijn milieu, ook een genie als Ibn Khaldûn niet. In zijn dagelijks leven zal hij zich aan de gangbare gebruiken gehouden hebben, zal de indeling van zijn dagen gemarkeerd zijn geweest door de oproepen tot gebed van een muezzin en de indeling van zijn jaren door de vastenperiodes en de religieuze feesten. Ook wat betreft de fysische en de biologische tijd wijkt hij in de Muqaddima niet af van wat gebruikelijk was.¹³ Wel valt op dat hij daarbij sterk gericht is op de mate van duurzaamheid van fenomenen, de gemiddelde duur van het menselijk leven, de duur van een aantal opeenvolgende generaties. Ik kom hier nog op terug. Persoonlijke tijdsaanduidingen waarmee hij verwijst naar eigen ervaringen komen in de Muqaddima maar enkele malen voor, bij voorbeeld als hij gesprekken met zegslieden weergeeft aan wie hij inzichten of informatie ontleent.¹⁴

12 Een goede verwoording daarvan A.J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen* (2e druk; München, 1980) 35-36.

13 Zie bij voorbeeld 'Les tables astronomiques' in Muqaddima 6, 21, vert. Cheddadi, 957-958, en over generaties en de levensduur van mensen ibid. 3, 12, aldaar 439-441.

14 Bij voorbeeld de verwijzing naar een gesprek dat hij voerde met een hoffunctionaris, Muqaddima 3, 16, vert. Koesen en Poppinga, 157, vert. Cheddadi, 457-458; ibidem 3, 52, vert. Cheddadi, 701, hoe hij in Damascus een exemplaar van een historisch werk vindt. Veel persoonlijke tijdsaanduidingen, zoals te verwachten is, in zijn autobiografie, bij voorbeeld: zijn ouders

Ibn Khaldûns omgang met de factor tijd in zijn geschiedwerken over de Maghreb en het Midden Oosten sluit aan bij de toenmalige intellectuele tradities. In de Arabisch-islamitische geschiedschrijving probeerde men doorgaans zo volledig mogelijke overzichten te vervaardigen. Men hield zich bezig met het chronologische raamwerk van de politieke geschiedenis, het vaststellen van de regeringsjaren van heersers en het begin en eind van dynastieën, alsmede het synchroniseren van de geschiedenis der verschillende volkeren waarvan men weet had. Het overkoepele kader werd gevormd door de islamitische heilsgeschiedenis, die begon met de schepping en zou eindigen met de laatste dag.¹⁵ Dit alles is heel wel vergelijkbaar met de historische praktijk in het middeleeuwse Westen.

Ook Ibn Khaldûn volgde deze weg in zijn geschiedenis van de Maghreb en later in zijn geschiedenis van het Midden Oosten. Hij nam uit de mondeling en schriftelijk overgeleverde tradities het denken in genealogieën over, zo ook de indeling in volkeren. Hij hield daarbij de gangbare sacrale tijdrekening aan met de *hidjra* – het vertrek van Mohammed en zijn metgezellen uit Mekka naar Medina – als begin.

kwamen om ten tijde van de pest, Ibn Khaldûn, *Le Livre des Exemples I, Autobiographie, Muqaddima*. Texte traduit, présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi ([Parijs], 2002) 51-248, aldaar 82; hij verliet Tunis in 753 (1352), *ibid.*, 83; hij verbleef in Bijâya tot het einde van de winter, tegen het eind van het jaar 754 (1353), *ibid.*, 85.

¹⁵ Zo bijvoorbeeld Tabarî (839-923) in zijn *Ta'rikh al-rusul wa'l-mulûk* ('Geschiedenis van de profeten en koningen'), een universele geschiedenis vanaf de schepping tot in zijn eigen tijd.

In de *Muqaddima* heeft hij daarnaast zijn eigen opvattingen over tijd beschreven. Hij hield zich niet bezig met abstracte speculaties over tijd zoals sommige Arabische filosofen dat deden.¹⁶ Hem interesseerde de tijd in samenhang met de concrete historische processen die hij onderzocht. Zijn tijdschalen sluiten aan bij zijn historisch-sociologische model.

Tijd in Ibn Khaldûns cyclische model

Over het cyclische model van Ibn Khaldûn is al talloze malen geschreven. Ik volsta met een summier samenvatting. Op basis van de delen 2 en 4 van de *Muqaddima* die respectievelijk handelen over nomaden en boeren en over stedelingen. Nomaden en boeren leven in de woestijn en op het platteland. Vrijwel iedereen houdt zich bezig met veeteelt of landbouw; daarbuiten zijn er maar weinig beroepen (timmerman, smid, kleermaker). Alle mannen zijn weerbaar; persoonlijke moed is in deze wereld vereist. De sociale cohesie ('*asabiyya*, 'groepsgevoel') is sterk. De levenswijze van deze mensen wordt door soberheid gekenmerkt.¹⁷

Stedelingen leven in een beperkte ruimte bijeen. Zij houden zich bezig met nijverheid en handel en oefenen talrijke beroepen uit. Ze leven achter stadsmuren. Milities van beroepsmilitairen zorgen voor hun veiligheid. Persoonlijke moed is

¹⁶ Over dat laatste Tarif Khalidi, *Arabic historical thought in the classical period* (Cambridge 1994) 158-162.

¹⁷ *Muqaddima* 2, 1-23, vert. Koesen en Poppinga, 96-125, vert. Cheddadi, 370-410.



De afbeeldingen illustreren de ontwikkeling in de woonwijken zoals Ibn Khaldûn die beschrijft. Op deze foto een tent van nomaden in Zuid West Algerije, begin 20e eeuw.



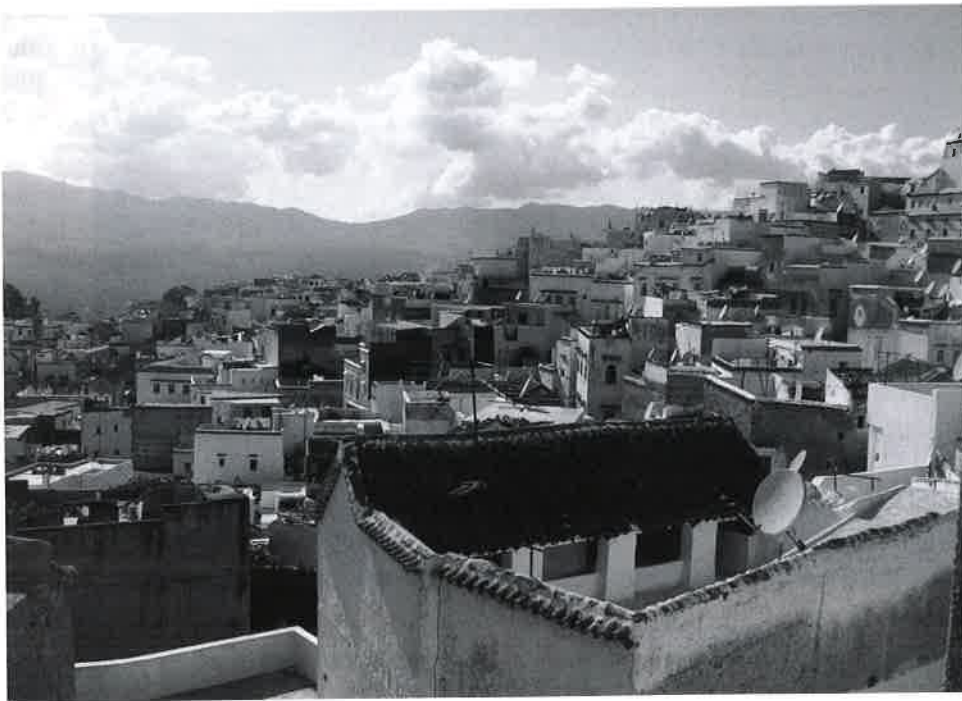
Lemen dorp in de omgeving van Ouarzazate.

Foto Anne-Ruth Wertheim



Tamnougalt, dorp in Zuid Oost Marokko, vroeger een belangrijke nederzetting aan een karavaanroute.

Foto Miryam Teunissen



Chefchouen, stad in het Rifgebergte.

Foto Anne-Ruth Wertheim

hier niet nodig. De sociale samenhang is bij hen geringer dan bij de mensen op het platteland en in de woestijn. Zij streven naar steeds meer luxe.¹⁸

Dynastieën komen op in de nomadisch-agrarische wereld. Een succesvolle aanvoerder weet steeds meer aanhang om zich heen te verzamelen, verovert een stad en maakt deze tot hoofdstad van zijn rijk. In de nomadisch-agrarische fase heeft zo'n aanvoerder vrije, gelijke stamleden als volgelingen; in de stedelijke fase wordt hij een monarch en worden deze stamleden zijn onderdanen. In de nomadisch-agrarische fase is er geen bestuursapparaat; in de stedelijke fase heeft de heerser beroepsadviseurs om zich heen, hovelingen, bureaucraten en militairen die betaald worden.¹⁹

Als een dynastie eenmaal gevestigd is maken de opeenvolgende heersers in de loop van de tijd een mentale ontwikkeling door. De heerser van de eerste generatie, de veroveraar, heeft nog alle kwaliteiten van de woestijnmensen, moed, energie en waakzaamheid. Maar zijn nakomelingen wennen steeds meer aan de luxe van de stad en het hof, en de heerser van de vierde generatie is decadent. In de analyse aan het begin van dit stuk zagen we dat zulke heersers steeds meer geïsoleerd raken. Dan is de dynastie rijp voor de ondergang. Een nieuwe nomadisch-agrarische groep dient zich aan, mét een aanvoerder. Een nieuwe dynastie komt aan de macht

en die zal op haar beurt dezelfde cyclus doorlopen.²⁰

Tijd speelt in Ibn Khaldûns model een centrale rol. Machtsvorming op het platteland wordt zoals we zagen gevolgd door gewelddadige migratie naar steden, wat leidt tot de vorming van dynastieke staten. Elke dynastie begint haar bestaan in een nomadische of agrarische samenleving en doorloopt in haar stedelijke vorm de fasen van opkomst, bloei en verval.

Ibn Khaldûn stelde dat er in iedere nomadisch-agrarische samenleving een verlangen bestaat naar de stedelijke levensvorm met zijn grotere rijkdom en meer comfort. Er was in de Maghreb dan ook, net als in middeleeuws West-Europa, een voortdurende trek van het platteland naar de stad.²¹ Deze voortdurende demografische beweging, deels vreedzaam, deels gewelddadig, vormde als het ware de achtergrond van zijn grote, overkoepelende model.

Bovendien meende Ibn Khaldûn dat de mensen eerst allemaal nomaden of boeren waren geweest en dat pas later daarnaast een stedelijk maatschappijtype ontstond doordat een deel van hen zich in steden vestigde.²² Volgens hem is er dus niet alleen sprake van twee maatschappijtypen, maar ook van twee fasen. Op die manier vertaalde hij de ruimtelijke

18 Ibidem 4, vert. Koesen en Poppinga, 219-249, vert. Cheddadi, 703-758.

19 Beschouwingen hierover her en der in deel 3 van de Muqaddima, vert. Koesen en Poppinga, 129-218, vert. Cheddadi, 417-702; bij voorbeeld 3, 10-11, vert. Koesen en Poppinga, 139-144, vert. Cheddadi, 434-439; 3, 13, vert. Cheddadi, 441-445; 3, 17, vert. Koesen en Poppinga, 158-159, vert. Cheddadi, 458-460.

20 Onder andere ibidem 2, 14, vert. Cheddadi, 392-295; 3, 12, vert. Koesen en Poppinga, 144-147, vert. Cheddadi, 439-441.

21 Suggestief beschreven in Muqaddima 2, 3, vert. Koesen en Poppinga, 99-100, vert. Cheddadi, 372-373.

22 Ibidem. Het opschrift van dit hoofdstuk luidt: 'De cultuur in de gebieden buiten de steden is ouder dan de stedelijke cultuur en gaat eraan vooraf. Het platteland en de woestijn zijn de oorsprong en het reservoir van de beschaving in het algemeen en van de steden in het bijzonder.'

verscheidenheid die hij waarnam in een temporele sequens.

Dat idee (twee fasen waarbij de eerste de tweede voortbrengt) doet even denken aan de hypothese die Darwin ontwikkelde toen hij op de Galapagoseilanden reuzenreptielen zag die in Europa niet voorkwamen. Darwin vroeg zich af of zij konden zijn ontstaan uit kleinere reptielen en of soorten dus konden veranderen in plaats van dat ze in één klap op de aarde waren gezet. Hij zag twee *typen* en interpreteerde die als twee *fasen* van een ontwikkeling.

Ibn Khaldûn zal tot zijn model van de twee maatschappijvormen gekomen zijn onder invloed van zijn eigen ervaringen. Hij had immers eerst in Fez een tijdlang geleefd als hoge ambtenaar en hoveling, was daar in de problemen geraakt en had de wijk genomen naar een machtige stam in centraal Algerije. Hij viel als het ware uit zijn eigen stedelijke wereld en kwam terecht in die totaal andere nomadisch-agrarische wereld. Hij ervoer dat contrast heel scherp en heeft deze ervaring gesublimeerd door de twee polen in één temporele opeenvolging onder te brengen.

Submodellen

Ibn Khaldûns model verbeeldt een totaalproces: hoe etnische groepen van de nomadisch-agrarische op de stedelijke levenswijze overschakelen en in samenhang daarmee hoe dynastieke staten ontstaan. Om dat grote model te concretiseren heeft Ibn Khaldûn modellen geconstrueerd waarmee hij ontwikkelingen op deelgebieden – bij voorbeeld de handel, de belastingen, het gebruik van het schrift – in kaart bracht. Deze 'submodellen' beelden ontwikkelingen uit die karakteristiek

zijn voor de overgang van de nomadisch-agrarische naar de stedelijke maatschappijvorm of voor ontwikkelingen die horen bij de fasen die dynastieën en stedelijke samenlevingen nadien doorlopen. Uit de talloze voorbeelden die hiervan te geven zijn kies ik er enkele.

Een karakteristiek voorbeeld van een submodel dat betrekking heeft op de overgang van de nomadische naar de stedelijke maatschappijvorm is wat Ibn Khaldûn schrijft over het gebruik van de troon door Arabische aanvoerders en heersers. In het begin van de islamitische expansie, toen de aanvoerders van de moslims nog dicht bij de nomadische levenswijze stonden, zaten zij zoals ieder ander op de grond. Geamuseerd vertelt Ibn Khaldûn hoe de laatste Byzantijnse stadhouder van Egypte het Arabische leger opzocht dat dit land net veroverd had. Hij had een kostbare troon laten meevoeren en nam daarop plaats. De overwinnaars zaten op de grond en hadden daar kennelijk geen probleem mee. Pas toen de Arabische heersers na de verovering van oude verstedelijkte gebieden zoals Egypte en Irak een monarchale positie verworven hadden, troonden zij boven wie nu hun onderdanen waren.²³

De overgang van de nomadische naar de stedelijke maatschappijvorm gaat niet alleen gepaard met veranderende praktijken, maar ook met veranderingen wat betreft degenen die deze uitvoeren: de directe deelname van de heerser aan bestuurlijke en religieuze activiteiten neemt af, de bijdrage van anderen neemt toe. En ook de samenstelling van de groep van uitvoerders om de vorst heen verandert met de tijd. Voor en tijdens de

²³ Ibidem 3, 34, vert. Cheddadi, 574.

veroveringsfase steunt hij – wel aanvoerder, nog geen alleenheerser – op mensen uit zijn eigen clan, daarnaast op cliënten (en soms ook op slaven) met wie hij een langdurige persoonlijke band heeft. Zo'n groep is hecht. Na de verovering komt hij zoals we zagen apart te staan, boven de anderen, ook boven degenen met wie hij daarvoor familiale of quasi-familiale betrekkingen onderhield. Van hen heeft hij nu concurrentie te duchten. Ibn Khaldûn geeft een mooie karakteristiek van hun mentaliteit: zij zien zichzelf nog steeds als de naasten van de monarch en voelen er niets voor zich aan hem te onderwerpen. Daarom werft hij nieuwe bondgenoten buiten dit milieu. Deze mensen hebben minder prestige.²⁴ Parallel hiermee belooft de vorst aanvankelijk vooral die volgelingen van het eerste uur, maar later zijn nieuwe steunpilaren, cliënten en vrijgelatenen.²⁵

Met behulp van nog een ander submodel beschrijft Ibn Khaldûn de veranderende samenstelling van het 'personeel' van de vorst. Het heeft betrekking op de met de tijd wisselende macht van staatsbureaucratie en leger, 'pen en zwaard'. Als een dynastie bezig is zich van de heerschappij meester te maken steunt zij op militairen. Zolang ze stevig in het zadel zit heeft ze vooral behoefte aan bureaucraaten. In de laatste fase, als de heerser het

dreigend verval wil keren, moet hij weer een beroep op militairen doen.²⁶

Voor alle processen in Ibn Khaldûns submodellen geldt dat ze deel uitmaken van het totaalproces in zijn grote overkoepelende model. Dus verlopen de tijdschalen van zijn submodellen synchroon met de tijdschaal van het overkoepelende model. Het gelijktijdige verloop van verschillende processen leidt als het ware tot spiralen waarbij verschillende factoren elkaars effect beïnvloeden. In tijden van bloei versterken ze elkaar, in tijden van neergang draagt krimp in één sector bij tot het verval in andere sectoren. Hierbij een paar voorbeelden van 'omhoog' bewegende spiralen.

Als een stam dominant wordt en veel bezit verwerft heeft dat een positief demografisch effect: de leden van die stam krijgen veel kinderen en mensen van buiten de stam sluiten zich graag aan. Zo verging het bijvoorbeeld de Arabieren ten tijde van de expansie.²⁷

Als er in een gebied een talrijke bevolking leeft en er veel steden zijn leidt dat tot veel productie, wat weer leidt tot grote welvaart, en omdat welvaart veel belasting oplevert, brengt dat machtige staten voort.²⁸ De 'worteling' van de stedelijke beschaving hangt op haar beurt weer af van de continuïteit en de worteling van staten. De rijkdom van steden hangt af van de rijkdom van de naties waarvan ze deel uitmaken. Meer functionele differentiatie en een in de loop van de tijd steeds beter

24 Ibidem 3, 18, vert. Koesen en Poppinga, 160-162, vert. Cheddadi, 460-462; zie ook 3, 12, 3, 15 en 3, 17, vert. Koesen en Poppinga, resp. 144-147, 151-153, 158-159, vert. Cheddadi, resp. 439-441, 446-448, 458-460. Zoals hij dat vaker doet beschrijft Ibn Khaldûn in deze drie hoofdstukken hetzelfde proces telkens vanuit een andere gezichtshoek. Vgl. Künzel, 'De praktijk van de methode', 47-48.

25 Ibidem 3, 39, vert. Koesen en Poppinga, 195-198, vert. Cheddadi, 607-611.

26 Ibidem 3, 33, vert. Koesen en Poppinga, 186-187, vert. Cheddadi, 569-570; vgl. Maaïke van Berkel, 'Onder historici. Ibn Khaldûn en de geschiedwetenschap', in: Van Berkel en Künzel ed., *Ibn Khaldûn en zijn wereld*, 21-39, aldaar 36.

27 Ibidem 3, 14, vert. Cheddadi, 445-446.

28 Ibidem 4, 14, vert. Cheddadi, 737-739.

opgeleide beroepsbevolking leiden tot steeds meer welvaart, het meest in dichtbevolkte en rijke steden. De staat fungeert daarbij als motor: die int belasting en verdeelt de opbrengst daarvan weer, wat leidt tot meer koopkracht.²⁹

In weer een andere omhooglopende spiraal is een demografische factor de motor: de omvang, de expansie en de duurzaamheid van een staat hangen af van het aantal van zijn aanhangers.³⁰ Tijd (duurzaamheid) en ruimte (omvang, expansie) zijn hier afhankelijk van een kwantiteit, het aantal aanhangers. Er is volgens Ibn Khaldûn ook een verband tussen de omvang van een rijk en de duurzaamheid daarvan. Een groot rijk heeft een omvangrijke periferie. Het verliezen van iedere provincie aan een concurrerende staat kost een bepaalde hoeveelheid tijd. Al die tijd bestaat zo'n rijk voort. Daarom regeerden de Abassieden in het Midden Oosten en de Ummayaden in Spanje langer dan sommige Noordafrikaanse dynastieën.

Ten slotte een voorbeeld van een neergaande spiraal: als een vorst minder geschenken uitdeelt aan de mensen om hem heen zullen dezen ook minder uitdelen aan anderen. Al deze mensen gaan minder kopen; deze vermindering van de handel levert de staat minder belasting op, waardoor de vorst minder kan uitdelen, enzovoorts.³¹

29 Ibidem 4, 17, vert. Koesen en Poppinga, 235-237, vert. Cheddadi, 741-745. Zie ook ibidem 4, 10, vert. Cheddadi, 728-729, 'Het proces van verval van steden', dat alle fasen bestrijkt: het simpele rurale begin, de bloei, en in de eindfase de terugkeer naar een in wezen ruraal niveau.

30 Ibidem 3, 8, vert. Koesen en Poppinga, 136-137, vert. Cheddadi, 429-431.

31 Ibidem 3, 40, vert. Cheddadi, 611-612. Een ander voorbeeld ibidem 3, 11, vert. Koesen en Poppinga,

Al deze processen voltrekken zich volgens Ibn Khaldûn binnen een bepaalde temporele maat. Kenmerkend voor zijn visie is dat alles, dynastieën, volkeren en beschavingen, een eigen maat heeft, een eigen duurzaamheid, zoals ook een biologisch fenomeen als het menselijk leven dat heeft. Staten hebben volgens hem net als mensen een natuurlijke levensduur;³² een dynastieke staat kan gemiddeld drie à vier generaties bestaan, 100 à 120 jaar.³³ Nu was het denken in schalen en schaalverschillen een belangrijk bestanddeel van de Arabische neoplatonische filosofie.³⁴ En nog een andere antieke traditie kan Ibn Khaldûn beïnvloed hebben, de circulaire opvatting over tijd die in de Griekse wetenschappen gemeengoed was. Invloed van Griekse historici kan dat niet geweest zijn, omdat die niet in het Arabisch vertaald waren, maar Ibn Khaldûn kan het circulaire model aan uit het Grieks vertaalde geschriften uit andere disciplines ontleend hebben.³⁵ Toch blijft ook in dat geval de hele 'vormgeving' van zijn model, de dynamische bipolariteit van platteland en stad en alles wat daaruit voortvloeit, zijn werk.

139-141, vert. Cheddadi, 436-439, vgl. Künzel, 'Ibn Khaldûn en de praktijk van de methode', 47-48.

32 Muqaddima 2, 14, vert. Cheddadi, 392-395.

33 Ibidem 3, 12, vert. Cheddadi, 439-441.

34 Vgl. Ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqzan. Een filosofische allegorie uit Moors Spanje*. Uit het Arabisch vertaald en ingeleid door Remke Kruk (2e druk; Amsterdam 2005) 91, en in haar inleiding 24; Remke Kruk, 'Ibn Khaldûn en de magie', in: Van Berkel en Künzel ed., *Ibn Khaldûn en zijn wereld*, 135-156, aldaar 138-139.

35 Met dank aan Claire Weeda met wie ik hierover van gedachten wisselde. Vgl. Hubert Wayne Nelson, *Kykloi. Cyclical theories in ancient Greece* (Portland State University PDXScholar 1980).

Een stabiliserende factor, de macht der gewoonte

De processen die uitgebeeld zijn in het overkoepelende model vertonen in hun voortgang een opeenvolging van fasen. Voortgang in een opeenvolging van fasen kenmerkt ook de processen die uitgebeeld zijn in de submodellen.

Maar daarnaast is er volgens Ibn Khaldûn een stabiliserende kracht werkzaam, de factor gewoonte (*malaka*). Malaka betekent in het taalgebruik van Ibn Khaldûn vaak gewoonte, het kan ook zoiets betekenen als routine, vaardigheid, competentie. Malaka wordt aangeleerd, ingeprent. Het leidt tot verinnerlijkte geautomatiseerde gedragspatronen. Als een bepaalde gewoonte in een gemeenschap eenmaal ingeprent is, lijkt dat vanzelfsprekend, het doet aan alsof het er altijd al geweest is, maar als je goed kijkt blijkt het inge oefend te zijn.³⁶

In het denken van Ibn Khaldûn is malaka een stabiliserende factor. Hij karakteriseert de stabiliserende werking van gewoontevorming bij voorbeeld aldus:

Hoe stevig ambachten zijn geworteld in steden, hangt af van de mate waarin de beschaving is geworteld en hoe lang ze al heeft standgehouden

De reden hiervoor is duidelijk. Ambachten zijn vaardigheden die door gewoonte worden verkregen en die kleur geven aan de beschaving. Gewoonten raken pas stevig geworteld als ze vaak en langdurig herhaald worden. De kleuring die daarvoor ontstaat, verdiept zich in de loop

der tijden, waardoor ze niet gemakkelijk te verwijderen is.³⁷

Gewoontevorming, 'worteling', is dus pas mogelijk door het vaak en langdurig herhalen van bepaalde praktijken. Hoe vaker een bepaalde praktijk herhaald wordt, des te dieper de kleuring. Ibn Khaldûn ontleent hiermee een beeld aan een beroepspraktijk: leer en textiel werden langdurig in verfbaden gelegd, totdat ze totaal met een bepaalde kleur geïmpregneerd waren. Dat wordt in Noord-Afrika nog steeds zo gedaan. Het metaforische gebruik van het woord 'kleur' kom je in de Muqaddima vaak tegen. Steeds gaat het dan om gewoontevorming.

Wat men eet is een kwestie van gewoonte. Een overvloedig dieet kan net zo goed een 'gewoonte' zijn als een karig dieet. 'Wanneer de ziel van de mens ergens aan gewend is geraakt, wordt dat een deel van haar wezen en haar natuur, want de ziel kan vele kleuren aannemen'.³⁸

Langdurig oefenen is essentieel voor gewoontevorming. Ibn Khaldûn geeft daarvan talloze voorbeelden. Het perfectioneren van een ambacht kost tijd; dat duurt meerdere generaties. Wie zich eenmaal de 'gewoonte' van een bepaald ambacht heeft eigen gemaakt is zelden in staat in een ander ambacht competent te worden. Een volleerde kleermaker zal niet snel een goede timmerman worden. Waar één gewoonte heerst, is – binnen één mensenleven – geen plek voor een andere.³⁹

37 Muqaddima 5, 17, vert. Koesen en Poppinga, 267, vert. Cheddadi, 788.

38 Ibidem 1, 5, vert. Koesen en Poppinga, 33, vert. Cheddadi, 324.

39 Ibidem 5, 21, vert. Koesen en Poppinga, 269, vert. Cheddadi, 793-794.

36 Met dank aan Djûke Poppinga en Heleen Koesen.

Maar gewoonte speelt ook een rol bij abstractere zaken. Want ook voor het zich eigen maken van een taal, een godsdienst of een bepaalde intellectuele cultuur is gewoontevorming belangrijk. Het leren van een taal staat gelijk aan het aanwennen van een gewoonte.⁴⁰ En ook hier zou volgens Ibn Khaldûn gelden dat wie er eenmaal aan gewend is zich in één taal uit te drukken, niet makkelijk een tweede leert. Wat de godsdienst betreft, het geloof moet een vast verankerde 'gewoonte' worden. Onderwijs in de Koran vormt de basis voor alle goede gewoonten in het verdere leven.⁴¹ Wat je vroeg leert wortelt het best. Inzake intellectuele cultuur geldt dat je alleen maar competent kunt worden in een wetenschap door langdurig te oefenen, tot het stadium van de 'gewoonte' bereikt is.⁴²

Ook in de politiek zijn gewoonten werkzaam. Als bepaalde politieke zeden eenmaal aangeleerd zijn oefenen zij invloed uit op de mentaliteit van een hele bevolking. Een voorbeeld daarvan is de gehoorzaamheid van stedelingen aan een dynastie die al geruime tijd aan de macht is. Gehoorzaamheid die eenmaal een vanzelfsprekende gewoonte geworden is heeft een taai leven, zegt Ibn Khaldûn. Daardoor kan het wel tien tot dertig jaar duren voordat een nieuwe dynastie er in slaagt een dynastie te overwinnen die in wezen al rijp voor de ondergang is.⁴³

40 Ibidem 6, 45, vert. Cheddadi, 1105-1106, 'La langue est un habitus technique', en ibidem 6, 48, vert. Cheddadi, 1113-1114, waarin dezelfde gedachte wordt uitgedrukt.

41 Ibidem 6, 14, vert. Cheddadi, 889-904, aldaar 894-895; ibidem 6, 38, vert. Cheddadi, 1074-1078, o.a. aldaar 1076 over de vraag of Koranstudie leidt tot ingeoefende kennis (habitus) van het Arabisch.

42 Ibidem 6, 43, vert. Cheddadi, 1086-1089.

43 Ibidem 3, 48, vert. Cheddadi, 633-637, met veel voorbeelden uit het Nabije Oosten en de Maghreb.

Tenslotte zijn er volgens Ibn Khaldûn collectieve 'gewoonten' van mensen die tot één groep horen, duurzaam verinnerlijkte attitudes, dat wat wij groepsmentaliteiten noemen. De gewoonten van plattelandsbewoners verschillen van de gewoonten van stedelingen. Nomaden en boeren zijn volgens hem meer tot het goede geneigd dan stedelingen. Ze zijn ook moediger dan stedelingen. Nomaden en boeren weten dat ze voor hun verdediging op zichzelf aangewezen zijn. Ze zijn altijd op hun hoede, 'ontembaarheid is bij hen een karaktertrek geworden, moed een gewoonte'.⁴⁴ Daarentegen zijn stedelingen gewend aan luxe. Dat heeft hun ziel gekleurd. Ze laten de verdediging van hun stad over aan een garnizoen, ze voelen zich veilig achter hun stadsmuren. 'Uiteindelijk wordt deze levenswijze een eigenschap die hun natuurlijke aard vangt'.⁴⁵

Ibn Khaldûn komt er steeds weer op terug dat gewoontevorming het karakter van de mens bepaalt. Ik geef nog een paar citaten. 'Aanleg en karakter worden [...] bepaald door gewoonten en gebruiken'.⁴⁶ 'De mens is een kind van zijn gewoonten, meer nog dan van zijn ouders',⁴⁷ en het zo even aangehaalde 'Wanneer de ziel van de mens ergens aan gewend is geraakt, wordt dat een deel van haar wezen en haar natuur, want de ziel kan vele kleuren aannemen'.⁴⁸

44 Ibidem 2, 5, vert. Koesen en Poppinga, 100-101, vert. Cheddadi, 376-377.

45 Ibidem.

46 Ibidem 2, 15, vert. Koesen en Poppinga, 114-115, vert. Cheddadi, 395-396.

47 Ibidem 5, 3, vert. Koesen en Poppinga, 255, vert. Cheddadi, 764.

48 Ibidem 1, 5, vert. Koesen en Poppinga, 33, vert. Cheddadi, 324.

Uit dit alles valt op te maken dat Ibn Khaldûn aan gewoontevorming grote invloed toekende op het menselijk denken en handelen. Hij stond daarin niet alleen. Zo bestaat er een opmerkelijke verwantschap tussen het concept *malaka* van Ibn Khaldûn en het concept *habitus* zoals dat gehanteerd werd door de twintigste-eeuwse socioloog Bourdieu.⁴⁹ Onder *habitus* verstond Bourdieu routine, gedrag dat is afgestemd op het leven in een bepaald sociaal milieu en dat zo goed is ingeefend dat het onbewust is geworden en onbewust werkt. Het zijn, zoals hij zegt: 'de verworven disposities, de duurzame zienswijzen of gedragswijzen die in lichamen geïncarneerd zijn.'⁵⁰ Ibn Khaldûn heeft met 'gewoonte' en het daarmee samenhangende concept 'kleur' vijf eeuwen eerder in wezen hetzelfde uitgedrukt.

Maar er zijn ook oudere verwanten: het Griekse *hexis* bij Aristoteles en het concept *habitus* zoals het gebruikt werd door de Westerse kerkvaders en middeleeuwse theologen.⁵¹ Het laatste woord over wat

Ibn Khaldûn aan het Griekse denken ontleend kan hebben is nog niet gesproken,⁵² maar het is duidelijk dat 'familieleden' van Ibn Khaldûns begrip *malaka* in de loop der eeuwen keer op keer opduiken. Dat is begrijpelijk. Het is een concept dat heel bruikbaar is voor wie nadenkt over collectieve conditionering en de blijvende effecten daarvan op mensen en dus werd het keer op keer hergebruikt.

Je kunt dit nog anders benaderen. Wie op een sociaalwetenschappelijke manier min of meer systematisch wil kijken naar de sociale werkelijkheid zal een aantal basisconcepten nodig hebben, noties als 'maatschappij', 'sociale structuur', 'cultuur' en 'proces', of daarmee verwante concepten. Die concepten vormen als het ware een sociaalwetenschappelijk minimum. Met minder kan het niet. Ook het concept *habitus* (*malaka*, *hexis*...) maakt deel uit van dat noodzakelijke minimum en werd daarom vaak ingezet.

In het geval van Ibn Khaldûn is daarnaast ook nog mogelijk dat de gesproken taal van zijn tijd mee resoneerde. Hij maakte vaker gebruik van bestaande woorden waarvan hij de betekenis uitrekte om er zijn nieuwe sociaal-wetenschappelijke begrippen mee uit te drukken.⁵³

Maar bovendien heeft hij *malaka* tot een kernbegrip in zijn systeem gemaakt. Hij heeft het op een geheel eigen manier

49 Zo ook Cheddadi die *malaka* steeds vertaalde met *habitus*, en Michiel Leezenberg, 'Een nieuwe wetenschap of een nieuw publiek? Kentheoretische kanttekeningen bij Ibn Khaldûn', in: Van Berkel en Künzel ed., *Ibn Khaldûn en zijn wereld*, 76-95, aldaar 83.

50 Pierre Bourdieu, 'De sociologie als stoorzender', in: Idem, *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*. Gekozen door Dick Pels (Amsterdam 1989) 33-50, aldaar 44. Orig. Idem. 'Une science qui dérange', in: Idem, *Questions de sociologie* (Parijs 1980) 19-36, aldaar 29. Norbert Elias gebruikte dit concept al eerder, zie B. Paulle, B. van Heerikhuizen en M. Emirbayer, 'Elias and Bourdieu', in: S. Susen en B.S. Turner ed., *The legacy of Pierre Bourdieu. Critical essays* (London 2011: *Key issues in modern sociology*) 145-172.

51 Met dank aan Bert Demyttenaere. Zie Albert Blaise, rev. ... par Henri Chirat, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout 1962) i.v. *habitus*. Zie ook Cary J. Nederman, 'Nature, ethics, and the doctrine of 'habitus'. Aristotelian moral psychology in the twelfth century', *Traditio* 45 (1989-1990) 87-110.

52 Zie bij voorbeeld Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's philosophy of history. A study in the philosophic foundations of the science of culture* (Londen 1957), die de nadruk legt op het doorwerken van Griekse filosofische tradities in Ibn Khaldûns werk, versus Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, in het bijzonder aldaar 214-217, die betoogt dat hij daar nogal los van stond

53 Hij deed dat bijvoorbeeld met '*asabîyya*, een kernbegrip in zijn theorie dat 'groepsgevoel' betekent.

uitgewerkt en gekoppeld aan zijn model. Het heeft binnen zijn systeem een heel eigen functie. Daarop wijst het feit dat hij de term *malaka* gebruikt om de mentaliteit van nomaden en boeren en die van stedelingen – de voor hem karakteristieke tweedeling – aan te duiden en dat hij het een specifiek Noordafrikaanse couleur locale geeft door het te verbinden met het concept 'kleur'.

Gelijktijdigheid en tempoverschillen

We zagen dat volgens Ibn Khaldûn in een aantal gevallen dynastieën en verschillende sectoren van de maatschappij in hetzelfde tempo evolueerden. Zowel in zijn grote model als in zijn submodellen is een dynamisch principe werkzaam, ontwikkeling, voortgang. Maar de remmende factor *malaka* kan maken dat er tempoverschillen optreden tussen verschillende sectoren binnen één maatschappij.

Zo kan er een tempoverschil optreden tussen de politieke en de culturele ontwikkeling in een bepaald gebied. Zo'n verschil wordt veroorzaakt door sterke gewoontevorming in één sector. Dat leidt tot het voortleven van bepaalde beroepspraktijken, tot duurzaamheid in één sector, ook als de verdere maatschappelijke omstandigheden daar niet meer naar zijn. Ik citeerde zo even een passage over de worteling van ambachten als het stedelijk leven zich langdurig zonder onderbreking heeft kunnen ontwikkelen. De kleur zit er dan zo diep in dat hij niet zo maar verdwijnt. Zie hier het vervolg van die tekst:

Daarom zien we in steden waar de beschaving stevig was geworteld maar inmiddels is teruggelopen, nog steeds

sporen van oude ambachten. In andere steden met een recentere beschaving zijn die niet te vinden, hoe groot en dichtbevolkt ze ook zijn. De reden is dat de gewoonten in oude beschavingen lange tijd hetzelfde zijn gebleven en dus dieper zijn geworteld in de samenleving, terwijl de gewoonten in nieuwe beschavingen nog niet volledig tot ontwikkeling zijn gekomen.⁵⁴

Als voorbeeld noemt Ibn Khaldûn het islamitische deel van Spanje. In zijn tijd was dat militair en politiek zwaar op zijn retour, maar toch werden er nog allerlei luxe ambachten op grote schaal beoefend, zoals 'de kookkunst, allerlei soorten van amusement zoals zang, muziek en dans, het leggen van tapijten in paleizen, de constructie van gebouwen met de juiste afmetingen, het maken van metalen en aardewerken potten en pannen'.

De tempoverschillen van Ibn Khaldûn doen denken aan wat Braudel in een befaamd artikel uit 1958 *durées* heeft genoemd. De verschillende sectoren binnen één maatschappij evolueren elk in een eigen tempo en hebben ook een eigen bestendigheid. Er is niet één homogene tijd 'werkzaam' binnen één maatschappij.⁵⁵

Het tegen elkaar inwerken van de in de loop van de tijd verlopende processen en

54 Muqaddima 5, 17, vert. Koesen en Poppinga, 267-268, vert. Cheddadi, 788-789

55 F. Braudel, 'Histoire et sciences sociales: La longue durée', *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 13 (1958) 725-753; verder uitgewerkt door M. Vovelle, 'Histoire des mentalités, histoire des résistances, ou les prisons de la longue durée' (1980), in: Idem, *Idéologies et mentalités* (Parijs, 1982) 236-261, Ned. vert. 'Mentaliteitsgeschiedenis, weerstandsgeschiedenis, oftewel de kerkers van de lange duur', in: Idem, *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld* (Nijmegen 1985) 142-169.

de remmende factor malaka komt bij mijn weten niet expliciet voor in de Muqaddima, maar toch is die tegenstelling opvallend. Rosenthal stelde in de inleiding op zijn vertaling van de Muqaddima dynamiek en gewoonte wel tegenover elkaar, maar dan vanwege de consequenties voor de continuïteit van wat hij *civilisation* noemt: de dynamiek zou die periodiek ten onder doen gaan, terwijl malaka hem in stand houdt.⁵⁶ Dat Ibn Khaldûn deze twee niet tegenover elkaar stelt is niet verwonderlijk. Hij beschrijft en analyseert vaak een en hetzelfde verschijnsel in een reeks van paragrafen vanuit verschillende perspectieven, zonder ze met elkaar in verband te brengen, ze te bezien vanuit een overkoepelend gezichtspunt, of ze als onverenigbaar met elkaar te confronteren.

De positie van de waarnemer

De tijd is volgens Ibn Khaldûn niet alleen een medespeler in het historisch proces, maar beïnvloedt ook degenen die dat proces onderzoeken. Hij realiseerde zich dat de situatie van de waarnemer, de positie die deze inneemt ten opzichte van wat hij waarneemt, diens waarneming mede bepaalt. Vanuit een bepaalde positie kan men sommige fenomenen wel waarneemen, andere niet. Dit geldt voor de positie van de onderzoeker in de ruimte en ook voor zijn positie in de tijd. Er zijn volgens Ibn Khaldûn fenomenen die in hun totaliteit pas zichtbaar worden wanneer

men ze over een lang tijdsverloop volgt. Daarentegen is een afzonderlijke waarneming die op één moment wordt gedaan gebonden aan een bepaald tijdstip, of om het met een niet heel gebruikelijk, maar misschien wel duidelijk woord te zeggen, *gesitueerd*, en daardoor partieel. Uit dit ons als uiterst modern aandoende inzicht trekt Ibn Khaldûn de conclusie dat een onderzoeker die zich hiervan niet bewust is een partiële waarneming heel gemakkelijk kan houden voor een waarneming die een totaal betreft.

Zo had de Spaans-Arabisch geschiedschrijver at-Turtûshî (1059-1126 (of 1131)) beweerd dat *alle* dynastieën beschermd worden door legers die bestaan uit huursoldaten. Ibn Khaldûn vindt dat een beperkt inzicht. Volgens hem verwerft de stichter van een dynastie altijd de macht met de hulp van zijn eigen clan en van andere groepen uit zijn eigen volk. Pas de heersers van latere generaties die niet meer kunnen rekenen op zulke solidariteit doen een beroep op huursoldaten.

Heel interessant vind ik het volgende methodologische hoogstandje. Ibn Khaldûn legt eerst uit waarom hijzelf een meeromvattend inzicht heeft dan at-Turtûshî: hij overziet immers het hele proces, en at-Turtûshî overzag maar één fase daarvan. Maar hij verklaart ook hoe het komt dat at-Turtûshî maar een beperkt inzicht had.⁵⁷ At-Turtûshî had in zijn woonplaats Saragossa nooit iets anders meegemaakt dan een al langdurig gevestigde dynastie die absoluut niet bedreigd werd. Clans speelden er geen enkele rol meer en de vorst kon het zich veroorloven te steunen op huurlingen.

56 Franz Rosenthal, 'Translator's introduction', in: Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah. An introduction to history*, 3 delen. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal (Londen, 1958), I, XXVII-CXV, aldaar LXXXIII.

57 Muqaddima. 3, 2, vert. Cheddadi, 420.

En dan zegt Ibn Khaldûn: 'Daarvan uitgaand heeft at-Turtûshî gegeneraliseerd. Hij heeft niet begrepen hoe dynastieën aan de macht komen en dat macht alleen maar verworven kan worden door degenen die groepsgevoel [d.w.z. de steun van een groep] hebben.' Ibn Khaldûn trekt daaruit de conclusie dat een onderzoeker die zich er niet van bewust is dat hij als het ware opgesloten is in een beperkt tijdsgewricht heel gemakkelijk kan vervallen in de bekende fout van het overhaast generaliseren, te grote conclusies trekken uit te weinig gegevens.

Op dezelfde manier relateert hij een opvatting van at-Turtûshî inzake oorlogvoering. At-Turtûshî dacht dat het aantal ruiters dat aan een veldslag deelneemt de doorslag geeft, maar volgens Ibn Khaldûn is dat niet altijd zo. Als de aantallen aan beide zijden ongeveer gelijk zijn en de ene partij bezielt wordt door een door allen gedeeld groepsgevoel terwijl de andere partij uit losse groepen bestaat, zal de eerste winnen. Groepsgevoel geeft volgens hem dan de doorslag. Hij stelt dat at-Turtûshî dat niet kon weten, alweer omdat in het land en in de tijd waarin hij leefde, het islamitische Spanje van omstreeks 1100, de legers niet bijeengehouden werden door groepsgevoel.⁵⁸

Als een onderzoeker bevangen is in de routines van zijn eigen tijd kan dat leiden tot overhaast generaliseren, tot anachronisme. Het menselijk verstand, zegt hij, is geneigd te denken in analogieën en daarom denkt men al gauw dat verschijnselen uit het verleden lijken op wat men om zich heen ziet: 'Het komt vaak voor dat iemand verhalen over het verleden hoort, terwijl

hij niet beseft dat de omstandigheden zijn veranderd. Hij vergelijkt ze eenvoudigweg met wat hij kent en met wat hij zelf heeft meegemaakt. Het verschil tussen die twee kan echter zo groot zijn, dat iemand geheel op het verkeerde spoor kan komen.'⁵⁹

Ibn Khaldûns langdurig en intensief vergelijkend onderzoek naar de twee maatschappijtypen en zijn daaruit voortkomend fasenmodel leverden hem een methodologisch overzicht op ten opzichte van andere onderzoekers die het historische proces alleen vanuit een eenzijdig stedelijk gezichtspunt bezagen. Niet alleen overzag hij ruimtelijk een groter gebied, het leverde hem ook een overzicht over een grotere spanne tijd op en daarmee een meeromvattend inzicht.

De twee fasen en de Islam

Een nog weer andere benadering van tijd in het werk van Ibn Khaldûn hangt samen met zijn geloof. Voor hem was de islam een vanzelfsprekend onderdeel van zijn cultuur. De geopenbaarde waarheid waaraan niet te tornen viel hield in dat God de wereld geschapen heeft en haar bestiert. Inzake de sacrale tijd zal hij zich, zoals gezegd, als gelovige moslim aan de gangbare opvattingen en gebruiken gehouden hebben en op de voorgeschreven tijden geboden en gevestigd hebben. Ook als historicus hield hij zich wat de tijdrekening betreft, aan de traditie: voor hem was het vertrek van Mohammed en zijn metgezellen uit Mekka naar Medina, de hidjra, het chronologisch ijkpunt bij uitstek. De islam was voor hem de enig ware godsdienst,

⁵⁸ Ibidem 3, 35, vert. Cheddadi, 599.

⁵⁹ Ibidem, 'Inleiding I', vert. Koesen en Poppinga, 59, vert. Cheddadi, 41.

boventijdelijke waarheid. Maar tegelijk zag hij de islam als een geheel van overtuigingen dat gedragen werd door bepaalde collectiviteiten, als een maatschappelijke kracht die werkzaam was naast andere maatschappelijke krachten, kortom als een historisch verschijnsel.

De islam als maatschappelijke kracht kende in Ibn Khaldûns ogen een eigen ontwikkeling, een opeenvolging van fasen, die tot op zekere hoogte los stond van andere in de tijd verlopende processen (zoals bij voorbeeld opkomst en ondergang van dynastieën). De islam begon met een profetische fase, het optreden van de Profeet en het regime van de eerste vier kaliefen. Deze eerste fase had volgens Ibn Khaldûn een heel eigen karakter. De religieuze factor was allesbepalend en krachtig genoeg om iedere gelovige tot zelfdiscipline te bewegen.⁶⁰ De eerste vier kaliefen werden aangewezen op grond van hun religieuze kwaliteiten; machtsfactoren zouden daarbij volgens Ibn Khaldûn geen rol gespeeld hebben. Het groepsgevoel, dat familiale belangen en dus ook erfelijkheid vooropstelt, zou tijdelijk naar de achtergrond gedrongen zijn. Ibn Khaldûn beschrijft dit als een wonder waardoor de sociale routines buiten werking waren gesteld. (En omdat het een wonder was, een uitzondering, mag men daaruit geen algemene conclusies trekken, zegt deze waakzame methodoloog.⁶¹)

Daarna hernamen de gebeurtenissen volgens Ibn Khaldûn hun normale verloop. Het religieuze enthousiasme verminderde en de monarchie werd nu weer

noodzakelijk als rem op de destructieve aandriften die de mens nu eenmaal eigen zijn. Als vanouds werd nu ook weer het groepsgevoel de bepalende factor. Mu'âwiya (661-680) wees zijn zoon Yazîd als opvolger aan. Hiermee begon de erfelijkheid van het oppergezag over de moslims. Dat werd geaccepteerd omdat de Qoraysieten waartoe Mu'âwiya behoorde de machtigste Arabische stam vormden. Aan de machtigste man binnen de machtigste stam en niet aan de beste in religieus en moreel opzicht, aldus Ibn Khaldûn, werd de alleenheerschappij gegund teneinde partijstrijd en rebellie te vermijden. En daarmee kreeg, wat de opvolging betreft, de machtspolitiek de overhand op de religie.⁶²

Grotendeels parallel met deze ontwikkeling in fasen ontwikkelde zich de religieuze organisatie: eerst de openbaringen aan Mohammed, dan een charismatische fase waarin hij en zijn volgelingen het nieuwe geloof uitdroegen en uitlegden, vervolgens professionalisering van het godsdienstonderwijs en institutionalisering van de religieuze wetenschappen (de wetenschappen die zich bezighielden met de Koran en de tradities omtrent de Profeet, het recht, de theologie en de droomuitleg), en tenslotte een stadium waarin deze wetenschappen een hoog niveau bereikten.⁶³

Deze fasering van de geschiedenis van de islam doet denken aan de opeenvolging van charisma en institutionele routine die zich volgens Weber in de ontwikkeling

60 Muqaddima 3, 28, vert. Cheddadi, 502-503.

61 Ibidem 3, 48, vert. Koesen en Poppinga, 215-216, vert. Cheddadi, 636-637. De vertalingen verschillen licht van elkaar.

62 Ibidem 3, 28, vert. Cheddadi 502-503.

63 Ibidem 6, 10-17, vert. Cheddadi, 854-941. Ibidem 5, 30, vert. Koesen en Poppinga, 275-276, vert. Cheddadi, 821-822, over het onderzoek naar de overleveringsketens van de hadiths en rechtsregels.

van veel godsdiensten voordeed.⁶⁴ Heel duidelijk tekent zich in Ibn Khaldûns uiteenzettingen over de islam een fasering in de tijd af die min of meer los van andere ontwikkelingen verloopt.

Min of meer, maar niet geheel autonoom. Want de verbreiding van de islam viel samen met de overgang die de Arabische veroveraars doormaakten van een overwegend nomadisch naar een (ten dele) sedentair en stedelijk bestaan. In Ibn Khaldûns beleving komen in de beginfase van de islam religieuze zuiverheid en 'nomadische' eenvoud in combinatie met elkaar voor. Hij is van mening dat de eenvoud en morele zuiverheid van de Arabische woestijnbewoners hen vatbaar maken voor de profetische boodschap, meer dan gesofisticeerde stadsbewoners.⁶⁵ Van de eerste vier kaliefen zegt hij dat zij niet vatbaar waren voor de verlokkingen van de macht. 'Daarin werden zij gesterkt door de kracht van de islam in zijn beginfase *en* door hun 'nomadische' levensinstelling.'⁶⁶ Latere heersers in de islamitische wereld prijst hij als zij excelleerden in vroomheid en in 'nomadische' soberheid, bij voorbeeld de vroege Abbasieden, van wie hij de khalief Harûn ar-Rashîd (786-809) in het bijzonder roemt;⁶⁷ ook de Berber Ibn Tûmart, de stichter van de dynastie der Almohaden (eerste helft van de twaalfde eeuw) looft hij vanwege diens geloofsijver en eenvoudige levensstijl.⁶⁸

In zijn geschiedenis van het Midden Oosten beschrijft Ibn Khaldûn geheel in lijn met zijn theoretische inzichten op briljante wijze het ontstaan en de expansie van het Arabische rijk als een grootschalig specimen van zijn twee fasen-model. Op de veroveringstochten door de directe opvolgers van Mohammed vanuit een overwegend nomadisch land in een enorm verstedelijkt gebied volgde een proces waarin de Arabieren nadat zij sedentair geworden waren in de loop van de tijd steeds meer macht aan andere volken verloren, al snel aan Berbers in het Westen, en later aan Turken en Mongolen in het Oosten. De aanvankelijke Arabische expansie vertegenwoordigt voor Ibn Khaldûn de eerste fase: nomaden veroveren de macht. Uit de latere teloorgang van de macht der Arabieren trekt hij, alweer in overeenstemming met zijn model, de conclusie dat nomaden als zij hun nomadische levenswijze afleggen niet strijdlustig meer zijn en niet langer in staat tot machtsuitoefening.⁶⁹

De religieuze component was in de verschillende fasen in verschillende mate werkzaam. Nomaden waren volgens Ibn Khaldûn heel ontvankelijk voor het nieuwe geloof. Bij de overgang van de nomadische naar de sedentaire maatschappijvorm en bij de staatsvorming waarmee dat gepaard ging was de islamitische godsdienst een bindend element, bij voorbeeld onder de Arabieren ten tijde van het ontstaan van het

64 Max Weber, 'Charismaticus' en 'Umbildung des Charisma', in: Idem, *Wirtschaft und Gesellschaft*, in de editie 2 delen (Tübingen 1925) II, 753-778.

65 Muqaddima 2, 26, vert. Koesen en Poppinga, 128, vert. Cheddadi, 413.

66 Ibidem 3, 26, vert. Koesen en Poppinga, 176, vert. Cheddadi, 492.

67 Ibidem, Inleiding I, vert. Koesen en Poppinga, 50-51, vert. Cheddadi, 23-24.

68 Ibidem, Inleiding I, vert. Cheddadi, 37.

69 Geciteerd naar Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde*. Extraits des 'Ibar traduits et présentés par Abdesselam Cheddadi, 2 delen (Parijs 1986), II, 419-423. Aldaar op 420 een bondige karakteristiek van de kwaliteiten waaraan de vroege islamitische dynastieën hun succes te danken hadden, in de vertaling van Cheddadi: la simplicité de leur religion, la bédouinité de leurs moeurs, le tranchant de leurs sabres. Vgl. Muqaddima 3, 43, vert. Cheddadi, 620-622.

grote Arabische rijk, en in Noord-Afrika tijdens de opkomst van de Fatimieden, Almoravieden en Almohaden. Stedelingen waren daarentegen volgens Ibn Khaldûn minder geneigd tot het goede en tot het geloof.

Het onderscheid tussen de charismatische periode van Mohammed en diens eerste vier opvolgers en de periode daarna is een in de Arabisch-islamitische cultuur gangbare sacrale en sociale indeling van de tijd.⁷⁰ Ook Ibn Khaldûn hangt de opvatting aan dat die beginperiode uitzonderlijk was, maar zijn eigen bijdrage bestaat hieruit dat hij de routines van de periode daarna toeschrijft aan de sociologische wetmatigheden die hij ontdekt heeft. Hij ziet dus een tegenstelling tussen het wonderbaarlijke van de beginperiode en het patroonmatige van de tijd daarna. Verder is hij van mening dat de religieuze wetenschappen hoog ontwikkeld zijn, als het ware voltooid. Daarentegen kunnen de wereldlijke wetenschappen zich volgens hem in de toekomst nog verder ontplooiën.⁷¹

70 Zie bij voorbeeld Khalidi, *Arabic historical thought in the classical period*, 151-158 en Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, 112-127, 'Le temps de l'histoire'.

71 Daarnaast worden in de Muqaddima enige praktijken beschreven die gericht zijn op het verwerven van kennis omtrent de toekomst. In de tijd vooruit willen kijken, pogen de toekomst te voorspellen, was in de Arabisch-islamitische cultuur heel gebruikelijk. Ibn Khaldûn beschreef het hele scala aan mogelijkheden. Profetische openbaringen, openbaringen gedurende een extase, voorspellende dromen, dit alles werd door de moslims geaccepteerd, ook door Ibn Khaldûn. Verboden volgens de religieuze wet waren daarentegen het voorspellen van de toekomst met behulp van de astrologie en allerlei magische praktijken; deze technieken heeft hij uiterst kritisch, maar ook met kennelijke interesse beschreven. Een goede samenvatting met verwijzing naar de relevante vindplaatsen in de Muqaddima Johan Weststeijn, 'De status van de droomuitleg in Ibn Khaldûns overzicht van de wetenschappen', in: *Ibn Khaldûn en zijn wereld*, Van Berkel en Künzel ed., 157-178.

Slot: tijdschalen en modellen

Ibn Khaldûn maakte in de Muqaddima gebruik van de verschillende vormen van tijd – fysisch, biologisch, sociaal, sacraal en aan zijn eigen persoon gebonden – die in de Arabisch-islamitische wereld gebruikelijk waren. Hij leverde er ook heel eigen bijdragen aan.

Wat betreft de fysische en de biologische tijd volgt hij in de Muqaddima de conventies: de afwisseling van dag en nacht, de voortgang der seizoenen, de stand en omloop van de sterren, de maat van het mensenleven. Tijdsaanduidingen die verwijzen naar gebeurtenissen uit zijn eigen leven komen in de Muqaddima sporadisch voor, meestal verwijzen ze naar tijdstippen waarop hij bepaalde informatie verkreeg.

Wat de sociale en sacrale omgang met tijd betreft volgde hij de ordening in genealogieën van geslachten en stammen die in de mondelinge en schriftelijke tradities gebruikelijk waren en hield hij de gangbare sacrale tijdrekening aan met de hidjra als begin.

De tijdschalen die verband houden met zijn hoofdmodel en zijn submodellen hebben betrekking op de dynamische ontwikkeling van etnische groepen, dynastieën en stedelijke beschavingen. Opkomst, bloei en neergang kenmerken de ontwikkeling van etnische groepen en dynastieën. De stedelijke ambachten, kunsten en wetenschappen evolueren mee in hetzelfde tempo als de dynastieke staten, tenzij bijzondere omstandigheden – politiek verval in een duurzaam verstedelijkt gebied – maken dat zij zich in een eigen bestendigheid loszingen van het ritme van dynastie en stam.

Het combineren van traditionele en originele opvattingen is karakteristiek voor het werk van Ibn Khaldûn. Wat de omgang met tijd betreft deelt hij enerzijds

de gewoonten van zijn tijdgenoten, anderzijds creëert hij eigen indelingen en chronologieën. Hij hanteert de traditionele islamitische chronologie, de religieuze lineaire tijdslijn die loopt van de schepping naar het einde van de wereld, en daarnaast zijn eigen sociologische typologie van fasen, de cyclische tijdslijn van opkomst, bloei en verval.⁷² Bovendien past hij dit circulaire model toe op de opkomst van de islam en de bloei en het verval van het eerste grote islamitische rijk. Zo geeft hij een eigen draai aan het gangbare islamitische model. Ibn Khaldûn was een uiterst vindingrijke en methodologisch wendbare onderzoeker, ook als het ging om vraagstukken die betrekking hadden op tijd.

Kenmerkend voor Ibn Khaldûns denken over tijd is zijn door en door historische mensbeeld. Hij hing het idee aan dat de mens een wezen is dat principieel aan verandering onderhevig is in de loop van zijn geschiedenis. En dit niet omdat hij onderhevig is aan biologische evolutie – dat is hij natuurlijk ook, maar dat speelde voor Ibn Khaldûn geen rol – maar omdat hij tot

in zijn diepste wezen onderhevig is aan de invloed van politieke, sociale en culturele ontwikkelingen. Nu was Giambattista Vico volgens Isaiah Berlin de eerste westerse filosoof die de mens zag als een wezen dat principieel op die manier veranderlijk is.⁷³ Dat was omstreeks 1735. Dit idee werkte vervolgens door in het werk van Hegel en Marx. Ibn Khaldûn formuleerde dit gezichtspunt al omstreeks 1377. Met deze verrassende verwantschap over een tijdsafstand van drie en een halve eeuw heen besluiten we deze verkenningstocht naar de betrekkingen van Ibn Khaldûn met de tijd.

Over de auteur

Dr. Rudi Künzel werkte als onderzoeker bij het Meertens Instituut en onderwees daarna de historische antropologie van middeleeuws West-Europa aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn meest recente publicatie is *The Plow, the Pen and the Sword. Images and Self-Images of Medieval People in the Low Countries* (2018).
E-mail: rudi.kunzel@gmail.com

⁷² Terecht merkt Abdelmajid Hannoum, 'What is an order of time?', *History and Theory* 47 (2008) 458-471, aldaar 464-465 op dat dit kenmerkend is voor Ibn Khaldûn.

⁷³ I. Berlin, *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas* (Londen, 1976).