

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/68072>

Please be advised that this information was generated on 2021-06-20 and may be subject to change.

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 mensheids-geschiedenis; 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, getalsmatige 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 allerm minst 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 grotere 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 Mamlukse sultan die Syrië te hulp wil komen tegen de Turks-Mongoolse veroveraar Timoer Lenk.

Deze geduchte leidersfiguur ontmoet Ibn Khaldûn in leven-den 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 Ifriqiyya 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 plateland, 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 Khaldûns denken niet op anachronistische wijze verbonden heeft met wetenschapstheoretische ontwikkelingen in de westerse negentiende eeuw, en of Ibn Khaldûn, ondanks zijn pretenties, 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 kennisstreven.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 wijdlopig 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 nootmoedelijk 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 wetenschappelijke

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.

Mij dunkt dat Ibn Khaldûns leven, zijn ervaringen—als jurist-ambtenaar, als hoveling-diplomaat, als reiziger, maar ook de inzichten die hij verwierf als kritisch lezer—het hem mogelijk maakten te komen tot wat men wel genoemd heeft de eerste sociologisch-historische theorie.

Nu is het meer extreme natuurwetenschappelijke theoriebegrip in de menswetenschappen niet onproblematisch: historici en anderen kunnen hun interpretaties niet door proefondervindelijke herhaling toetsen op 'waarheid', in dit geval op algemene geldigheid. Ik zou dan ook liever zeggen dat Ibn Khaldûn een historische maatschappijvisie heeft ontwikkeld. Europese geleerden zijn—veel later, en geheel onafhankelijk van Ibn Khaldûn—tot vergelijkbare visies gekomen, doch dat doet niets af aan de waarde van het model of, zo men Max Weber wil volgen, het ideaaltype dat Ibn Khaldûn ontwierp en dat als heuristisch principe zonder meer fascinerend is. Inderdaad, juist omdat negentiende- en twintigste-eeuwse westerse wetenschappers hun eigen visies herkenden in de vertalingen van de *Muqaddima* die vanaf de jaren 1860 beschikbaar kwamen, hebben zij Ibn Khaldûn zo gretig als een van hen omarmd.

Wat is nu de essentie van Ibn Khaldûns visie op 'de menselijke samenleving', die hij ziet als de noodzakelijke vervulling van Gods schepping? Immers, zonder de mens, die alleen mens kan zijn in samen leven, zou Gods scheppingsdoel—zijn almacht tonen—niet gerealiseerd worden.³¹ In het eerste hoofdstuk van het eerste boek van de *Muqaddima* legt Ibn Khaldûn uit dat mensen twee vormen van samenlevingen hebben ontwikkeld, en dat klimatologische en andere omgevingsfactoren daarin een belangrijke rol hebben gespeeld.³²

De nomadische samenleving—*badāwa*, door Ibn Khaldûn

overigens soms ook als de gehele rurale wereld gezien, dus inclusief de agrarische bevolking—is de meest oorspronkelijke,³³ hetgeen niet wil zeggen de moreel of anderszins ‘beste’. Een kenmerkend aspect van de cultuur in die wereld is dat zij oraal is, gedragen wordt door het gesproken woord, (de) poëzie. De tweede vorm is de sedentaire, de stedelijke samenleving, die later is ontstaan en blijft voortbestaan in onlosmakelijke samenhang met de nomadische. Stads cultuur—*hadāra*—wordt gedragen door het geschreven woord.

In algemene zin ziet Ibn Khaldûn de meest gevarieerde, en daarmee ‘rijkste’ cultuur vooral in de gematigde klimaatzones, waarin ook delen van de Europees-christelijke en de Chinese wereld bestaan. Het gaat hier echter alleen om condities van cultuur³⁴—niet om uitbreiding dan wel beperking van het essentieel menselijke erin.

Samen zijn deze samenlevingsvormen ‘de cultuur’—*‘umrân*. Deze is, vanuit haar wezen, onderhevig aan een proces dat fases kent van opkomst, bloei en neergang. Neergang doet zich voor als de sedentaire cultuur, stads cultuur, een steeds hogere graad van perfectie bereikt, dat wil zeggen steeds meer haar specifieke culturele essentie gaat belichamen van hoge inkomsten, hoge uitgaven, luxe en decadentie, zowel in kringen van regeerders en elite als onder het gewone volk.³⁵

Daarmee stipuleert Ibn Khaldûn dat het historisch proces een cyclisch karakter heeft. Die vaststelling is natuurlijk allesbehalve nieuw—ook de middeleeuws-christelijke visie op het verleden is erdoor bepaald. Doch Ibn Khaldûn ziet dat proces niet als gang naar een ultieme vervulling—in filosofische, dan wel metafysisch-religieuze zin. Hij voorziet zeker geen einde dat in eschatologische termen wordt geduid, als overgang van tijdelijkheid naar eeuwigheid.

Een aantal factoren speelt in het verloop van de mensheids-geschiedenis een bepalende rol. In beide samenlevingsvormen wordt macht uitgeoefend en is er dus bestuur, politiek. Ibn Khaldûn zag bestuur als een instituut dat beoogt (de mensen in) de samenleving tegen zichzelf te beschermen door algemene rechtsregels te stellen – ook al zal het zichzelf dikwijls niet aan die regels houden, ja zelfs onrecht begaan.³⁶ De Britse politiek filosoof Ernest Gellner noemde deze omschrijving de beste in de geschiedenis van de politieke theorie.³⁷

Macht, en dus bestuur, bestaan bij gratie van economie. Dat fenomeen omschrijft Ibn Khaldûn in zodanige termen dat men hem wel de eerste vertegenwoordiger van een dialectisch-materialistische samenlevingsvisie genoemd heeft. Immers, economie is het proces waarin waarde wordt toegevoegd – arbeid wordt gecombineerd met techniek.³⁸ De macht over het proces en de inhoud en omvang van de toevoeging, het surplus, bepalen de macht die een mens, een groep heeft. Aangezien dit proces in de rurale wereld, de *badāwa*, anders verloopt dan in de stedelijke, de *hadāra*, zullen deze twee samenlevingsvormen zich ook anders ontwikkelen.

Op economisch terrein zag Ibn Khaldûn ook andere verschijnselen die hem fascineerden, en die in zijn samenlevingsvisie een rol speelden. Zo constateerde hij dat machthebbers, die naar luxe streven en openbaar vertoon behoeven, de neiging hebben allengs meer belasting te heffen. Dit holt op termijn nu juist hun macht uit. Immers, wie ziet dat de vruchten van zijn arbeid goeddeels naar de fiscus gaan, zal niet meer investeren, en dat leidt tot verzwakking van de staat.³⁹ De twee lijnen die zo zichtbaar worden – stijgende belasting, dalende welvaart –, noemt men wel de Khaldûn-Laffer-curve, mede naar een Amerikaans econoom die deze overigens niet geheel houdbare gedachte in de jaren 1980 opnieuw heeft geopperd.

Al meent Ibn Khaldûn niet dat stedelijke cultuur dé cultuur tout court is,⁴⁰ toch speelt het fenomeen (islamitische?) stad een belangrijke rol in zijn visie op de ontwikkelingsgang van de cultuur.⁴¹ Immers, stad en machtsuitoefening gaan in zijn visie samen.

De machtswil van een groep zal op een gegeven moment resulteren in de overgang van een nomadisch-agrarische naar een stedelijke cultuur en samenleving. Veelal zal de macht zich verder ontwikkelen, veelal zal zij dynastieke vormen aannemen, veelal zal het fenomeen staat ontstaan. Maar in die territoriaal grotere en ook anderszins complexere samenleving zullen de steden een beslissende rol blijven spelen, net zoals elke stad het platteland zal pogen te beheersen waaruit zij is voortgekomen. Met andere woorden: steden hebben zowel hun platteland als de bredere context van de staat nodig willen zij economisch en politiek blijven bestaan.

Aldus functioneert de stad, uitvloeisel en basis van macht, in interactie met de eraan gerelateerde macht van personen en families die de belichaming zijn van de machtswil, de *'asabiyya* van een groep, en die de dragers zijn van de staat. Platteland, stad en staat vormen dus een symbiotisch geheel.

Intussen blijft macht niet eeuwig in handen van een en dezelfde persoon of zelfs familie. Als die macht verzwakt ontstaat chaos, omdat macht nu eenmaal groepssolidariteit ondermijnt, mensen corrumpeert, en tot decadentie leidt,⁴² en omdat het met mensen, machthebbers, net zoals met hun individuele lichamen, na enige tijd bergafwaarts gaat.⁴³ Dan zullen stedelijke machthebbers of elites hun kans schoon zien. In de stad zullen zij in onderlinge strijd naar een machtsmonopolie streven en buiten de stad zullen zij nieuwe staatsmacht proberen op te bouwen. Steden zullen dan strijden, en daarmee de cultuur verder verzwakken.

Echter, meestal nemen juist stammen – familiegroepen en

hun leiders – op het platteland het voortouw in de constante strijd tegen de altijd opdringende dominantie van de stad. Zij brengen dan stad en staat (opnieuw) onder hun macht. Zij staan, met hun nog vitale groepsolidariteit, eigenlijk aan het begin van de machtsyclus. Zij zijn de motor van verandering, niet de stedelijke elites, zoals Ibn Rushd had beweerd.⁴⁴

Het is opvallend – ja, zelfs: verrassend – dat voor Ibn Khaldûn in dit proces godsdienst, in dit geval de islam, geen determinerende factor is. Hij meent zelfs dat (de mate van) religiositeit afneemt naarmate mensen leven in meer comfortabele condities, klimatologisch dan wel economisch.⁴⁵

Wel stelt hij vast dat een groep zich krachtiger zal manifesteren naar de mate waarin zij een gezamenlijke overtuiging heeft: dan zullen mensen zelfs voor hun zaak willen sterven. *‘Asabiyya* wordt dus versterkt door religie. Echter, religieverkondigers, profeten, zullen geen gehoor vinden indien zij niet van den beginne af aan zijn ingebed in een groep – een familie of een ander verband.⁴⁶ Niet geheel consistent poneert Ibn Khaldûn elders dat de Arabieren de uitzondering waren op deze ‘regel’: zij kenden geen groepsgeest – alleen religie bewerkstelligde hun *‘asabiyya*.⁴⁷

Met dat al geeft religie een staat in zijn beginfase zeker extra cohesie en stabiliteit.⁴⁸ Toch zijn de door de islam gedicteerde regels betreffende, bijvoorbeeld, de naleving van de religieuze plichten en, meer in het algemeen, het normbesef dat het leven dient te structureren, vooral indicaties voor de toestand van de cultuur. Kortom, ziet men in het religieuze leven verval, dan maakt dat slechts extra duidelijk dat de hele cultuur in de fase van haar cyclische neergang verkeert.

Waarom wilde Ibn Khaldûn het verleden beschrijven en begrijpen? Toch eigenlijk vanuit de behoefte om te begrijpen waarom zijn eigen cultuur een verval fase doormaakte. (Wereld)rijken hebben, stelt hij vast, veelal een levensduur die de drie generaties—ongeveer 120 jaar⁴⁹—niet overstijgt. De Arabieren hebben hun macht verloren, Seldjuken, christelijke Europeanen en geïslamiseerde Berbers hebben hun plaats ingenomen.⁵⁰ Maar ook hun macht is vergankelijk.

Mede met deze overweging in het achterhoofd en overziende wat zich afspeelt in Noord-Afrika, waant Ibn Khaldûn zich getuige van een grote ommekeer. Doch de teloorgang van zijn wereld zal, onvermijdelijk, ook gevolgd worden door een wedergeboorte, door de opkomst van een nieuwe macht, al zal die zich niet manifesteren in zijn deel van de islamitische *'umrân*, zo verwacht hij. Om dat proces te begrijpen en er lering uit te trekken is het 'Boek van de lessen' ontstaan, alsmede de 'Inleiding' erop.

Wie de *Kitâb al-'ibar* leest, na de *Muqaddima*, zal wellicht teleurgesteld zijn. Is dit nu de proef op de som? Deze geschiedenis van de islamitische wereld, die zich al snel toespitst op de geschiedenis van de Berbervorstendommen, is geen strak gecomponeerde analyse van het verleden, waarin de schematiek van de 'Inleiding' wordt gevolgd. Veel historici en andere specialisten menen zelfs dat het werk vaak slordig is—bijvoorbeeld als het gaat om de vaststelling van data en chronologie. Anderen constateren dat de auteur, in tegenspraak met zijn eigen hoge principes, rijp en groen dooreen mengt, en weinig kritisch is.⁵¹

Deze kritiek is niet onjuist. Wie echter goed leest, ziet dat Ibn Khaldûn in zijn *Kitâb* in de traditie treedt van de *siyâsa*-historiografie, de breed uitwaaiende, bijna encyclopedische

kroniek-geschiedschrijving die het Mamlukse Egypte kenmerkte.⁵² De elementen die hij in de *Muqaddima* als het ware tijdloos, theoretisch isoleerde, komen hier terug in een groot chronologisch, gedetailleerd verhaal. Kortom, men kan ook dit deel van zijn werk nog steeds waarderen.⁵³ Bovendien wordt het veel gebruikt, juist voor de geschiedenis van islamitisch Noord-Afrika in de dertiende en veertiende eeuw – de regio en de tijd die Ibn Khaldûn zo goed kende.

De *Muqaddima* daarentegen heeft overduidelijk een heel andere pretentie: deze ‘Inleiding’ biedt geen regionale geschiedenis, maar een verhandeling over dé geschiedenis en dé geschiedschrijving. Is de tekst daarmee een wereldgeschiedenis? Wel, zeker niet in de betekenis die wij tegenwoordig aan dat begrip geven. Het werk behandelt niet ‘de hele wereld’ – vanuit een synthetisch, thematisch of comparatief perspectief. Het behandelt ook niet de wereld die Ibn Khaldûn zou hebben kunnen beschrijven als hij alle beschikbare teksten had gelezen over de werelden die vanuit islamitisch perspectief gekend werden – dat wil dus zeggen: niet alleen de islamitische *oikoumenè*, maar ook die van Zuid- en Zuidoost-Azië voor zover nog niet geïslamiseerd, en de wereld van China, alsmede die van sub-Saharaans Afrika en van mediterrane Europa. Dat moslims deze werelden kenden, blijkt onder andere wel uit de wederwaardigheden van Ibn Battuta, die ‘eerste islamitische globetrotter’, die Marco Polo moeiteloos naar de kroon stak: hij reisde in de vroege veertiende eeuw van de Maghreb via Centraal-Azië en India naar het huidige Maleisië, bezocht vandaaruit Zuid-China, en trok na terugkeer in Fez ook naar Mali, waarna hij tenslotte, meer dan twee decennia wederwaardigheden rijker, van al zijn ervaringen boeiend verslag deed in zijn *Rihla*.⁵⁴ Ibn Khaldûn citeert hem maar een enkele keer.⁵⁵

Kortom, bij de universeel-historische uitspraken die Ibn Khaldûn in de *Muqaddima* doet, gaat hij uit van en baseert hij zich op hetgeen hij kende, wist van een wel-omschreven wereld: de islamitische 'kernwereld', gelokaliseerd in Noord-Afrika, het Nabije en het Midden Oosten. In zijn verhaal over de geschiedenis van die regionale wereld betreft hij de niet-islamitische culturen die daaraan in de tijd voorafgegaan waren maar zich allengs tot het geloof gewend hebben. Daarbij geeft hij, heel interessant, aan dat de meeste wetenschappers in de islamitische wereld geen Arabieren zijn, integendeel, dat de bedoeïenen van het schiereiland zowel de nadere uitwerking van hun religieuze gevoelens als de meer intellectuele cultuur danken aan de erfenis en doorwerking van twee oudere beschavingen. Perzen hebben baanbrekend werk verricht onder andere bij de structurering van de grammatica van het Arabisch.⁵⁶ Aan de Grieken dankt de wereld van de islam de filosofie; onder hen komt Aristoteles de eer toe de 'eerste leermeester' geweest te zijn omdat hij meer specifiek de logica zo'n centrale plaats heeft gegeven.⁵⁷

Deze geografische beperking neemt echter geenszins weg dat de gedachten die Ibn Khaldûn heeft ontwikkeld over de factoren die de voortgang van de menselijke samenleving bepalen, origineel waren en in hun systematische presentatie en analyse nog steeds overtuigend. Ook nu nog kunnen zij lezers ertoe brengen zich af te vragen of en in welke mate hedendaagse ontwikkelingen erdoor verhelderd worden. Dat bereikt te hebben, is voor een historicus geen geringe verdienste.

Peter Rietbergen

NOTEN

- 1 Ik gebruik de eerste volledige Engelse vertaling: F. Rosenthal, ed., transl., *The Muqaddimah: an Introduction to History* (Londen 1958), 1-111. Deze wordt geciteerd als Eng.; verder staat Muq. voor *Muqaddima*, Ned. voor de Nederlandse vertaling van Heleen Koesen en Djûke Poppinga (Amsterdam 2008), Arab. voor de Arabische teksteditie van Etienne Marc Quatremère (Parijs 1858).
- 2 R. Flint, *History of the Philosophy of History* (Edinburgh 1893), p. 34.
- 3 A. Toynbee, *A Study of History*, 111 (Londen 1935), p. 322.
- 4 C. Issawi, O. Leaman, 'Ibn Khaldun', in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 4 (Londen 1998), p. 623.
- 5 H. Saab, 'Ibn Khaldun', in: *Encyclopedia of Philosophy* 4 (New York 2006), p. 548.
- 6 B.v. Muq., Eng. 1, pp. 16-17.
- 7 Zie ook: P. Rietbergen, *Europa's India. Fascinatie en cultureel imperialisme, circa 1750–circa 2000* (Nijmegen 2007), p. 62 e.v.
- 8 Zie ook: K. Chaouch, 'Ibn Khaldun, in spite of himself', in: *Journal of North African Studies* 13/3 (2008), 279-291.
- 9 Voor zover niet anders aangegeven, maak ik gebruik van: N. Schmidt, *Ibn Khaldun: historian, sociologist, and philosopher* (New York 1930); M. Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Work* (New Delhi 1979); A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun* (Londen 1982); C. Horrut, *Ibn Khaldun: un islam des 'Lumières'?* (Brussel 2006). Boeiend is ook: *Ibn Chaldún. Il Mediterraneo en el siglo XIV: Auge y declive de los Imperios, de tweedelige catalogus van een grote tentoonstelling die in 2006-2007 in Sevilla werd gehouden.*
- 10 Enan, *Ibn Khaldun*, op. cit.
- 11 Verg. Muq., Eng. 1, p. 64.
- 12 W. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt: his public functions and his historical research (1382-1406)* (Berkeley 1967).
- 13 Zie hiervoor ook: W. Fischel, *Ibn Khaldun and Tamerlane* (Berkeley 1972), pp. 70-71.

- 14 Muq. I; Eng. I, pp. 76-77.
- 15 Muq. Eng. I, p. 56; Ned. pp. 56-57; Arab. p.44.
- 16 Muq. I, I; Eng. I, pp. 79-80, 84; Ned. pp. 72, 75-76; Arab. pp. 64-65, 67.
- 17 Muq. Eng. I, pp. II, 14, 77-78; Ned. pp. 39, 41, 70; Arab. I, pp. 6, 8, 61-62.
- 18 Muq. I, I; Eng. I, pp. 82, 85; Ned. pp. 74-76; Arab. pp. 65, 68.
- 19 De eerste Europese teksteditie, van de befaamde oriëntalist E.M. Quatremère, *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun: texte arabe, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque imperiale*, dateert uit 1858. Daarop gebaseerd volgde een vertaling in het Frans, van W. de Slane, in 1862, en Duitse alsmede Engelse vertalingen in de vroege twintigste eeuw. Over de westerse receptie: Al-Azmeh, op. cit.
- 20 Een eerste gedrukte tekst in het Arabisch – de Bulâq-editie, gebaseerd op twee manuscripten (Tunis en Fez) – werd vanaf 1857 in Cairo gepubliceerd. Een Turkse editie, gebaseerd op een Turks manuscript uit 1730, kwam in 1859 van de pers.
- 21 Zie A. Cheddadi, 'Ibn Khaldûn en zijn tijdgenoten', in: M. van Berkel, R. Künzel, *Ibn Khaldûn en zijn wereld* (Amsterdam 2008), pp. 195-207 – hoewel het mij voorkomt dat hij moeite heeft zijn stelling betreffende het succes van de *Muqaddima* hard te maken. Voor de receptie in het Ottomaanse Rijk: M. Leezenberg, 'Een nieuwe wetenschap of een nieuw publiek?', in: Van Berkel, Künzel, op. cit., pp. 76-95.
- 22 A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in modern scholarship* (Londen 1981), en: Idem, *Ibn Khaldun. An essay in re-interpretation* (Londen 1982). Verder: M. Leezenberg, 'Een nieuwe wetenschap of een nieuw publiek?', in: Van Berkel, Künzel, op. cit., pp. 76-95.
- 23 B.v. Muq. I; Eng. I, p. 12; Ned. p. 40; Arab. I, p.7, waar Ibn Khaldûn aangeeft dat hij regelmatig op basis van zijn reizen en nieuwe ervaringen tekstdelen invoegde.
- 24 Vergelijk: Muq. Eng. I, pp. 15 e.v., 55-56, met Muq. Eng. I, pp. 65 e.v., 71-78; Ned. pp. 43 e.v., 56-57 met pp. 63 e.v., 61-67; Arab. I, pp. 8 e.v., 43-44 met Arab. I, pp. 52 e.v., 56-63.
- 25 M. Cooke, 'Ibn Khaldun and language: from linguistic habit to philological craft', in: B. Lawrence, ed., *Ibn Khaldun and islamic ideology* (Leiden 1984), pp. 27-36.
- 26 M. Mahdi, *Ibn Khaldun's philosophy of history* (Londen 1957), p. 117.
- 27 Verg. ook: M. Talbi, *Ibn Khaldun. Sa Vie – Son Oeuvre* (Tunis 1973).
- 28 A. Cheddadi, ed., transl., *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie; Muqaddima* (Parijs 2002).

- 29 Muq. I, 2, Eng. I, p. 96; Arab. I, p. 74.
- 30 Muq. I, I, Eng. I, pp. 94-95; Arab. I, p. 73.
- 31 Muq. I, I, Eng. I, p. 91; Ned. p. 79; Arab. I, p. 71.
- 32 Muq. I, 2, 3; Eng. I, pp. 107-108, 167-169; Arab. I, pp. 86-87.
- 33 Muq. I, I, Eng. I, p. 85; Ned. p. 77; Arab. I, p. 69.
- 34 Muq. I, I, Eng. I, p. 85; Ned. pp. 76-77; Arab. I, p. 67.
- 35 Muq. II, Eng. I, p. 255; verg. Muq. IV, Eng. II, p. 291 e.v.; Arab. I, p. 226; Arab. II, pp. 255 e.v.
- 36 Muq. II, Eng. I, p. 284 e.v.; Ned. p. 115 e.v.; Arab. I, p. 252 e.v.
- 37 E. Gellner, *Plough, Sword and Book* (Londen 1998), p. 239.
- 38 Muq. IV, Eng. II, p. 271 e.v.; Ned. p. 227 e.v.; Arab. p. 234 e.v.
- 39 Muq. III, Eng. I, pp. 340-341; Ned. pp. 189-194; Arab. I, pp. 303-304; verg. Muq. III, Eng. II, pp. 89-96; Ned. pp. 142-143; Arab. II, pp. 79-87.
- 40 Muq. II, 3, Eng. I, p. 252; Ned. pp. 99-100; Arab. I, pp. 223-224.
- 41 Zie de bijdrage van: R. van Leeuwen, 'Ibn Khaldûn en de islamitische stad', in: Van Berkel, Künzel, op. cit., pp. 99-118.
- 42 Muq. II, 16, Eng. I, pp. 284-286; Ned. pp. 115-117; Arab. I, pp. 252-254.
- 43 Muq. IV, 18, Eng. II, pp. 291-292; Ned. pp. 237-238; Arab. II, pp. 255-257.
- 44 Muq. II, 20, Eng. I, pp. 295, 299, 275-276; Ned. p. 121; Arab. I, pp. 263, 266, 244-245.
- 45 Muq. I, 5, Eng. I, pp. 179-180; Ned. pp. 92; Arab. I, pp. 160-161.
- 46 Muq. III, Eng. I, pp. 320-322; Ned. pp. 132-134; Arab. I, pp. 284-286.
- 47 Muq. III, Eng. I, p. 305; Ned. p. 128; Arab. I, p. 273.
- 48 Muq. III, Eng. I, p. 320; Ned. p. 132; Arab. I, p. 284.
- 49 Muq. IV, Eng. II, pp. 291-292, 343-344; Arab., pp. 255-256, 306-307.
- 50 Muq., Eng. I, p. 57; Ned. pp. 58, 144-145; Arab. p. 45.
- 51 Zie bijvoorbeeld R. Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Hafides* (Parijs 1947), p. 392. Zie ook de bundel van C. Briand-Ponsard, ed., *Identités et Cultures dans l'Algérie Antique* (Mont-Saint-Aignan 2005).
- 52 T. Khalidi, *Arabic historical thought in the classical period* (Cambridge 1994), pp. 182-231.
- 53 Khalidi, op. cit., pp. 223-224.
- 54 R. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta* (Berkeley 2005). Zie voor de Nederlandse vertaling: R. van Leeuwen, vert., *De reis* (Amsterdam 1997; 2008).
- 55 Muq. III, 6, Eng. I, pp. 369-371; Ned. pp. 156-157; Arab. I, pp. 328-329.
- 56 Muq. VI, Eng. III, p. 311 e.v.; Arab. III, p. 270 e.v.
- 57 Muq., Eng. I, p. 78; over Aristoteles: Muq. VI, Eng. III, p. 115; Arab. III, p. 90.