

## Arab nemzeti tudat a kora újkori Szíriában

A 21. század első két évtizede során új fejezet nyílt az Oszmán Birodalomban élő arabok kutatásában. Az 1960-as évek végén és az 1970-es évek elején az oszmán arabisztika önálló kutatási területté vált: a történészek helyi források felhasználásával egy olyan történetet igyekeztek rekonstruálni, amely addig homályban maradt, mivel vagy a birodalmi források és Isztambul, illetve a központ politikájának oszmánista fókuszú értelmezései rejtették el a kutatók szeme elől, vagy az arabok oszmán-ábrázolása, amely az oszmánokat idegen hódítóknak mutatta.<sup>1</sup> Azóta a jelen dolgozat megírásáig monográfiák tömkelege született, amelyek a központ és a tartományok forrásait vették alapul, és kibővítették ismereteinket az oszmán uralom alatt lévő arab területek társadalmi, gazdasági, vallási és kulturális dimenzióiról, különösen a „kora újkori” időszakban, az oszmán hódítástól a 19. századig. Számos tanulmány készült a témában, ennek ellenére a kora újkori oszmán arab történelem első angol nyelvű áttekintéseit – több mint egy generáció elteltével – csak ebben az évtizedben publikálták.<sup>2</sup>

Míg a korábbi generáció tudományos munkásságát elsősorban a fennmaradt oszmán bírósági nyilvántartásokon alapuló gazdaság- és társadalomtörténeti kutatások határozták meg, a fiatalabb tudósok egyre inkább a művelődés- és eszmetörténet felé fordultak.<sup>3</sup> Kevés – és elsősorban európai nyelveken író – történész vállalkozott a kora újkori és az újkori arab történelem közötti folytonosság feltáráására. A modernista és nacionalista szemléletű történetírások hatása az a történész-körökben valósággal megkérdőjelezhetetlen megállapítás, hogy a premodern és a modern történelmet áthidalhatatlan szakadék választja el egymástól. Ugyanakkor az arab etnikai identitás vizsgálata jelentős mértékben hozzájárulhat a premodern és az újkori arab történelem közötti folytonosság feltáráához, annak ellenére,

\* A szerző a Southern Illinois University Edwardsville (USA) professzora.

1 Két ilyen jellegű, kiemelkedő munka: az angolul olvasó közönség számára Holt, 1966; az arabul értők számára pedig Rafiq, 1974.

2 Hathaway-Barbir, 2008; Masters, 2013.

3 Például: Grehan, 2014; Sajdi, 2013.

hogy különösen a nyugati történészek továbbra is elutasítják azt az elgondolást, miszerint a modern arab nacionalizmus rendelkezik premodern előzményekkel.<sup>4</sup>

Egy szír tudós, Abdul-Karim Rafeq az egyetlen angolul író történész, aki évtizedeken keresztül, következetesen vizsgálta az arab etnikai identitást az oszmán *Bilād as-Sám* (*Bilād al-Shām*) területén a 19. század végén és a 20. század elején megjelenő, kifejezetten politikai töltetű nacionalizmus kialakulása előtt. Az arab etnikai identitás témája legtöbb munkájában megtalálható, először a nagy hatású *The Province of Damascus* című művében említi. Ebben található az a megállapítás, hogy egyes helyi kortársakat büszkeség töltötte el, látván, hogy közülük egy arab család, mint például az Azmok ('Azm), ilyen magas politikai pozícióba emelkedett.<sup>5</sup> Rafeq legrészletesebben egy 1995-ben írt cikkében fejti ki a témát.<sup>6</sup> A városok szunnita muszlim *ulemáját* ('*ulamā'*, vallástudósok közössége) reprezentáló 16., 17. és 18. századi jogtudományi értekezések, intelemirodalom, életrajzok és krónikák felhasználásával meggyőzően érvel amellett, hogy Szíria népességének ebben a rétegében szilárd hagyományokra épülve már az arab nacionalizmus megjelenése előtt is létezett az arab nemzeti tudat. Bemutatja, hogy a szíriai *ulema* tagjai Szíriát a *bilād al-arab* (*bilād al-'arab*), „az arabok földje” részének tekintették, önmagukra és arab társaikra pedig *abnā* vagy *aulād al-arab*-ként (*abnā' awlād al-'arab*), „az arabok fiaiként” gondoltak. Bár hűséges alattvalói voltak az Oszmán Birodalomnak<sup>7</sup> és azonosultak a többi muszlimmal, arab identitásérzetük miatt gyakran kerültek konfliktusba az *ad-daula at-turkijja*-val (*al-dawla al-turkiyya*), azaz a „török állammal”.<sup>8</sup>

Az alábbiakban Rafeqnek az oszmán Szíriában élő arabok etnikai identitásáról szóló megállapításait használok kiindulási pontként két kérdés megválaszolásához: az egyik specifikus és gyakorlati, a másik általánosabb és elméleti. Az első, hogy milyen alkotóelemei voltak az arab identitásnak, ahogyan a korszak *ulemája* értette azt. Végző soron mi különböztette meg az arabokat másoktól? A második, hogy milyen elméleti implikációkat rejt számunkra a „nemzet” és a nacionalizmus fogalmainak megértését illetően az a tény, hogy az arab etnikai tudat már a nacionalizmus megjelenése előtt létezett. Beszélhetünk arab nemzetéről a nacionalizmus kezdetei előtt? Az első kérdés megválaszolásához részletesen megvizsgálom az egyik 17. századi forrást, amelyet Rafeq idéz az identitásról és lojalitásról szóló cikkében. A szöveg egy damaszkuszi szúfi tudós, Abd al-Gani an-Nābuluszi ('Abd al-Ghani al-Nābulusī, megh. 1731) által írt vita, címe: *Kitāb al-kaul asz-szadīd fī dzsavāz hulf al-wa'īd wa-r-radd ala r-rūmi al-dzsāhil al-anīd* (*Kitāb al-qawl al-sadīd fī jawāz khulf al-wa'īd wa-l-radd 'alā' l-rūmī al-jāhil al-'anīd*, A helyes tanítás annak lehetőségéről, hogy Isten nem fogja [megbüntetni a keresztényeket és a zsidókat]: válasz a tudat-

4 Idézet Hathaway és Barbir munkájából: „Az »arab« szó az 1516–1800 közötti időszakban általában a beduin nomádokat vagy a szubszaharai afrikaiakat jelentette; a szó modern etnikai, területi vagy nyelvészeti konnotációi még alig, vagy egyáltalán nem léteztek.” Hathaway–Barbir, 2008. 3.

5 Rafeq, 1966. 88–89.

6 Rafeq, 1995. 79–93.

7 Ez az első világháborúig érdemben nem változott.

8 Rafeq, 1995. 79–80.

lan és makacs töröknek).<sup>9</sup> Véleményem szerint a szöveg alapján tett megfigyelések hozzájárulnak a nacionalizmus modernista értelmezéseinek kritikájához, egy olyan történetírással kapcsolatos vita részeként, amely jelen dolgozat későbbi részében kerül bemutatásra. Visszatérve az oszmán időszaknak a tágabb értelemben vett arab történelem szélesebb kontextusában elfoglalt helyzetére, a fent említett megállapítások – legyenek akár gyakorlatiak, akár elméletiek – a premodern és az újkori szír történelem közötti kontinuitásnak legalább egy fontos aspektusát érinthetik.

## Az arab etnikai tudat a 17–18. században

Az iszlám periódus alatt a Szíria területén uralkodó államok közül az Oszmán Birodalom hozta létre a leghatékonyabb olyan bürokratikus rendszert, amely integrálta az *ulemát* (törököket és arabokat, illetve egyéb nem török nemzetiségűeket egyaránt) az állam vezető intézményeibe. Ugyanakkor az Oszmán Birodalom arab *ulemája* büszkén és tudatosan vállalta arab identitását. Ennek a közös arab identitás-tudatnak három fő alkotóeleme volt: 1. a spirituális kiválasztottság feltételezése; 2. a közös eredet mítosza; és végül 3. a vele született képesség az arabnak, Isten nyelvének megértésére. Ezek az alapvető alkotóelemek egyértelműen megerősítettek az önálló és különböző identitás érzetét, miközben az arabok a szélesebb iszlám világhoz is kötődtek, és lojális alattvalói voltak az Oszmán Birodalomnak. Nábuluszi 1692-es munkája, a *Kitáb al-kaul* lefegyverző nyíltsággal fejezi ki ezt a különállóságot.

Abd al-Gani an-Nábuluszi volt a kora újkori Szíria egyik legelső tudósa. Nemrégiben egy életrajzírója azt állította, hogy valamennyi kortársánál több eredeti művet alkotott, többek között a szúfizmusról, a *fikhről* (*fiqh*) (az iszlám jogfilozófiájáról), különböző szekuláris témákról, de számos útikönyvnek, sőt egy négykötetes *divánnak* (versgyűjtemény) is ő volt a szerzője.<sup>10</sup> *Kitáb al-kaul* című munkájában Nábuluszi hosszan idéz egy 17. századi damaszkuszi történész, Nadzsm ad-Dín al-Gazzi (Najm al-Dīn al-Ghazzī, megh. 1651) önálló értekezéséből, melynek címe: *Husn at-tanabbuh lima varada fi-t-tasabbuh* (*Husn al-tanabbuh limā warada fī-’l-tashabbuh*, A látszatra való éber figyelés fontosságáról). Gazzi volt Damaszkusz sáfiita muftija, akit a történészek elsősorban egy életrajzi szótár készítőjeként ismernek, amelyben a 16. században (az iszlám naptár szerinti 10. században) elhunyt muszlim kiválóságokat sorolja fel. Mivel mind Nábuluszi, mind Gazzi a kor kiemelkedő alakjai voltak, talán nem ésszerűtlen feltételezni, hogy gondolataik visszhangra találtak a kortársak között, különösképpen a szíriai arab *ulema* elit köreiben.

Ebben az értekezésben Nábuluszi egy meg nem nevezett török íróval vitázik, aki szerint a keresztények és a zsidók akkor sem kerülhetik el a büntetést a túlvilágon, ha megfizetik a *dzsijját* (*jizya*, fejadó). Nábuluszi egy olyan „kultúrhaború”

<sup>9</sup> Nabulusi: *Kitab al-qawl*. A szöveg nagy része az „ígéret és fenyegetés” koncepciójával foglalkozik (*al-wa’d wa-’l-wa’id*), miszerint Isten a paradicsomot ígérte a hívőknek és a poklot a hitetleneknek. Az értekezés ezen aspektusa nem képezi a jelen dolgozat tárgyát; részletes elemzésért lásd: Winter, 1988. 92–103.

<sup>10</sup> Schlegell, 1997. 8–9. Két újabb Nábuluszi-életrajz: Surriyeh, 2005; Akkach, 2007.

végén állt ki a nem muszlimok spirituális helyzete mellett, amely az egész oszmán világon végigsöpört, és az iszlámnak egy szigorúbb, szó szerinti és reformista (mai szóval „fundamentalista”) értelmezését szegezte szembe az uralkodó nézetekkel és gyakorlattal, különösen a népszerű szúfi rendekével, valamint a középkori misztikus és filozófus, Muhji ad-Dín Ibn al-'Arabi (Muhyī al-Dīn Ibn al-'Arabī, megh. 1240) gondolataival. A reformisták, Kádizáde Mehmed követői különösen Isztambulban voltak aktívak, de mire Nábuluszi megírta a *Kitáb al-kaul*, a mozgalom már Damaszkuszban is elterjedt.<sup>11</sup> Nábuluszi mindent megtett, hogy megvédje a Kádizáde-féle mozgalom által támadott egyes gyakorlatokat, mint például a zenehallgatást, a kávéfogyasztást és a sírok látogatását. Egy ponton olyannyira készült a harcra, hogy hét évre visszavonult az otthonába. Később a város szélére költözött, és gyakran hosszú utakra indult a szír vidéken, hogy spirituális energiáinak feltöltése céljából szent helyeket látogasson meg. A harag és neheztelés, amit gyakran érzett, szinte tapintható az itt tárgyalt szövegben.

A *Kitáb al-kaul* című munkát jellemző harsány etnocentrizmust a könyv alcíme (Válasz a tudatlan és makacs töröknek) az első pillanattól kezdve egyértelművé teszi. Nábuluszi már a bevezetőben hangoztatja törökellenes és arabpárti érzéseit, és habozás nélkül támadja ellenfelének etnikumát. Célkeresztjébe veszi a „civilizálatlan és gonosz embert” a „törökök országából (*bilād ar-rúm/bilād al-rūm*)”, aki „*hitelenséggel vádolja az arabokat és az arabok fiát. Teszi ezt annak ellenére, hogy ő nem arab és egy nem arab fia, és annak ellenére, hogy az »ulema« kijelentette: vallási ügyekben az arabok a törökök és a perzsák vezetői, mivel az arabok vitték el az iszlámot a törököknek. Talán ez az igazságot elutasító, szerencsétlen lélek elfelejti, hogy nem sokkal ezelőtt valószínűleg még keresztény volt, és a muszlimok ellen harcolt, Jézust imádta, disznóhúst evett, bort ivott, és bálványok előtt csúszkált a földön. Most a vallástudós fehér turbánját viseli, és a muszlimok ruházatát ölti magára, de csak Isten tudja, mi rejtőzik a szívében. És még ő merészel hitelenséggel vádolni egy hívő muszlimot.*”<sup>12</sup>

Nábuluszi ebben a rövid részletben ismerteti azokat a fontosabb alkotóelemeket, amelyek alapján az etnikai identitást értelmezi. Először is, úgy látja, hogy a világ – különösen az iszlám világ – etnikai csoportok között van felosztva. Külön megemlíti az iszlám történelme során az arabok hagyományos riválisait, a törököket és a perzsákat. Visszatérő téma e tekintetben az arabok különleges szerepe, mivel ők mutatták be az iszlám vallást a többi nemzetnek. Ellenfelének származására utalva, „aki nem arab és egy nem arab fia”, felfedi, hogy az ő értelmezésében a genealógia központi szerepet játszik az etnikai identitás meghatározásában. Végül megjegyzi, hogy a látszat csalóka lehet; ehhez a gondolathoz visszatér akkor is, amikor azt tárgyalja, hogy az arabok – szemben a nem arabokkal – intuitív módon megértik a szent szövegeket.

11 Az isztambuli Kádizáde-féle mozgalom eredetével és jelentőségével kapcsolatban lásd: Zilfi, 1986. 251–269. A mozgalom damaszkuszi jelenlétével kapcsolatban lásd: Schlegell, 1997. 64–72.

12 Nabulusi: *Kitáb al-qawl*, 29b.

Nábuluszi etnocentrizmusának középpontjában az az elképzelés áll, hogy az arabok spirituálisan magasabb rendűek a többi nemzetnél. Nábuluszi, Gazzi és néhány társuk gyakran hangoztatják ezt, ahogyan számos elődjük is tette az iszlám megszületése óta. A fent röviden vázolt arab spirituális felsőbbrendűségnek három sajátos aspektusára kívánok fókuszálni: az arabok „kiválasztottságára”, a közös leszármazás mítoszára, mely szerint az arab és az ábrahámi genealógia összeolvadt a múltban, és az arab nyelvre, amelyet Isten nyelveként értelmeztek.

Gazzi szerint, ahogy Nábuluszi is idézi, Isten szándékosan választotta ki prófétáit a nemzetek és törzsek közül. Végső üzenetét egy arab prófétára bízta, ez a választása pedig bizonyítja, hogy az arabok felsőbbrendűek a többi nemzetnél. Gazzi ezzel kapcsolatban számos *hadísz* (*ḥadīth*) említ: „Isten [mondja Gazzi] kiválasztotta (*iṣṭafā*) Izmaelt Ábrahám gyermekei közül és Banu Kinánát (*Banū Kināna*) Izmael leszármazottai közül (...), amiből az következik, hogy Izmael és leszármazottai a legjobbak Ábrahám nemzetségéből, és ezért jobbak ők, mint Izsák leszármazottai, akik a Banu Iszrá'ílt (*Banū Isrā'īl*), Izrael gyermekeit alkotják. Végül pedig, az, hogy az egyik csoport jobb a másiknál, azt mutatja, hogy mindkettő jobb a nem araboknál [al-adzsam/al-'ajam]. Ha nem ezt jelenti a *hadísz*, akkor nem lett volna szükség megemlíteni Izmael kiválasztását, így viszont az ő kiválasztása a leszármazottai kiválasztását is jelenti.”<sup>13</sup>

Gazzi szerint egy másik *hadísz*ban a Próféta ezt mondja: „Isten az emberek közül az arabokat választotta, az arabok közül Mudar (*Muḍar*) törzsét, Mudar törzséből a Kurajs (*Quraysh*) törzset, a Kurajs törzsből Banu Hásimot (*Banū Hāshim*), végül a Banu Hásimból kiválasztott engem [Mohamedet].”<sup>14</sup> Gazzi számos bizonyítékot felvonultat, amiket saját ötleteivel is kiszíneez, annak bemutatására, hogy Mohamed maga is hitt az arabok különleges státuszában. Ilyen (kétséges eredetű) *hadísz*ok például: „Aki az arabokat szereti, engem szeret, és aki az arabokat megveti, engem vet meg” és „Az arabokat három okból szeretik: mert én arab vagyok, mert a Korán arabul van, és mert a Paradicsomban is arabul beszélnek.”<sup>15</sup> Egyértelműen saját kiegészítés, amikor Gazzi megemlíti a *hadísz*t, miszerint „csak vallásosságban helyezem az arabokat a nem arabok elé, és a feketét a vörös elé”, majd hozzáteszi „ugyanakkor, ha vallásosságuk erejében megegyeznek, az arab megelőzi a nem arabot, amint az számos *hadísz*ből kiderül, amelyekben Mohamed jelzi, hogy Isten jobban kedveli az arabokat”.<sup>16</sup>

Gazzi azon elképzelése, hogy az arabok felsőbbrendűek a nem araboknál, ellentmond annak, hogy az iszlám üzenete egyetemes, és az Istennek való engedelmességet a muszlimok közösségét alkotó nyelvi és etnikai csoportok sokasága fölé helyezi. Az egyik legismertebb, ezzel foglalkozó rész a Koránból az *al-Hudzsurát* szúrából (*sūrat al-ḥujurāt*) származik, és így szól: „Bizony, egy férfiből és egy nőből teremtettünk benneteket, aztán népekké és törzsekké tettünk benneteket, hogy megismerhessétek egymást. Bizony, a legnemesebb Allah előtt közületek az, aki a

13 Uo. 30b. Bani Kinana az a törzs, amelyből a Kurajs származott.

14 Uo. 30b–31a.

15 Uo. 31a.

16 Uo. 30a.

*legistenfélőbb*” (49:13).<sup>17</sup> Az viszont, hogy a *Korán* arabul került kinyilatkoztatásra, hogy Mohamed arab volt, hogy először az arabok tértek át az iszlámra, és hogy annak első százada alatt az arabok határozták meg az „iszlám politikáját”, mind hozzájárult az arabok összetartásának és etnikai büszkeségének folyamatos erősödéséhez az iszlám történelme során. Az araboknak az iszlám történelmében elfoglalt első helye ugyanakkor táplálta a muszlimok egyéb csoportjai közötti etnikai összetartást, különösen a törökök és a perzsák között. Az érlelődő etnikai konfliktus végül a 8–9. században a *suúbijja* (*shu'ūbiyya*) néven ismert arabellenes mozgalomként robbant ki, a perzsák és az arabok, illetve a két nép etnikai büszkeségének kifejeződése közötti feszültségek eredményeképpen. 17. századi vitairóink tehát már a mítoszoknak és a *hadísz*nak ebből a megbízhatatlan tárházából merítettek az arab felsőbbrendűség hangoztatásakor.

Ahogy a fenti példák is mutatják, a közös leszármazás elképzelése szoros kapcsolatban áll az arabok „kiválasztottságának” gondolatával. Ezt a preiszlám arab genealógiák és az ábrahámi leszármazás feltételezett összekapcsolódása tette lehetővé. Mohamed próféta és követői elismerték a zsidó–keresztény hagyomány prófétáit és nagy alakjait, Mohamedet pedig utánuk következő prófétának tekintették. Az iszlám történelmének első századaiban a klasszikus arab genealógiákat a bibliaiakkal keresztezve igyekeztek az arabokat és Mohamedet Ábrahámmal kötni.<sup>18</sup> A preiszlám arab hagyomány két csoportra osztotta az arabokat: a Kahtántól (*Qahtān*) származtatott déliekre, vagy „igazi arabokra” (*al-arab al-arabijja/al-'arab al-'arabiyya* és *al-arab al-'ariba/al-'arab al-'ariba*), és az északi arabokra, Adnán ('*Adnān*) leszármazottaira, akiket „arabizáltak” (*mutaarriba/muta'arriba* vagy *musztaariba/musta'ariba*). Ennek a genealógiának az iszlám változata úgy tartja, hogy Adnán Izmael fia volt, aki Ábrahám és Hágár fia volt. A 18. századi jemeni lexikográfus, Murtada z-Zabídi (Murtaḍā al-Zabīdī) szerint az arabok egy nemzet (*dzsil min an-nász/jil min al-nās*), amely két csoportból áll: Kahtán leszármazottáiból, akiket tisztáknak tartanak, és azokból, akik felmenői között van Muadd (Mu'add) és Adnán, és származásukat Izmaelig vezetik vissza, akinek felesége (bár ő maga nem) Kahtán, vagyis a „tisztá” arabok leszármazottja.<sup>19</sup> Az arab és az ábrahámi genealógia találkozása lehetővé tette az arab muszlimok számára, hogy etnikai különállásukat még egy olyan spirituális rendszerben is megtartsák, melynek fő üzenete éppen a rendszer egyetemessége volt.

A vizsgált *ulema* arab tagjai az arab nyelvnek az iszlámban elfoglalt különleges helyzetét is felhasználják etnikai különállóságuk és felsőbbrendűségük hangsúlyozására. Gazzí így ír erről: „Az emberek a legjobbak az állatok között, mivel Isten megáldotta őket a beszéd és a logikus gondolkodás adományával, és e kettőből született meg a Szent Könyv. Minél tisztább és érthetőbb az ember beszéde, annál erősebb az értelme és annál nagyobb a bölcsessége. Nem kétséges, hogy az arabok

17 Az eredeti, angol nyelvű szövegben megjelent fordítás forrása: *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*, Washington DC, Islamic Center. 1978. 1407. A magyar fordítás Kis Zsuzsanna Halima munkája.

18 Eph'al, 1976. 234.

19 Zabídi, 1967. vol. III. 332–334.

*minden nép közül a legékesszólóbbak, és hogy minden nyelv közül az ő nyelvük teszi lehetővé a jelentések legfinomabb különbségeinek kifejezését. A Korán maga is e kiválóság bizonyítéka.*<sup>20</sup>

Az arab a Korán, és így Isten nyelve is, és kizárólag az arabok tudják tökéletesen elsajátítani. Ez különösen fontos az arab *ulema* tagjainak, így Nábuluszi és Gazzi számára is, akik folyamatos küzdelemben álltak a vallástudósok testületének nem arab tagjaival. Ez világos abból is, ahogyan Nábuluszi támadja a törököt, aki az ő szemében csupán tetszeleg a tudós szerepében. Nábuluszi különbséget tesz között, ha valaki arabul tanul, vagy ha arab. A nem arabok megtanulhatnak arabul, de nem válhatnak arabbá, és sohasem sajátíthatják el a nyelvet olyan tökéletesen, mint egy anyanyelvi beszélő. Nábuluszi így ír erről: „Akik valóban ismerik a nyelvet, azok csupán az arabok (...). Sok perzsa, török, és az ulema egyéb tagjai annyira megtanultak arabul, hogy látszólag tökéletesen folyékonyan beszélnek, de valójában csak nagy erőfeszítéssel tudnak így szólani.”<sup>21</sup>

Nábuluszi arra a következtetésre jut, hogy „a nem arabok alapvetően különböznek az araboktól, legyenek akár perzsák, akár törökök, akár az arab nyelv tudósai”. Nábuluszi utal arra, hogy az arabság kritériuma nem egyszerűen az arab nyelv ismerete, hanem valami, ami a „természetes beszéddel” rokonítható, ami azt is jelenti, hogy a szent szövegek teljes megértéséhez is erre van szükség.

Az arab etnikai tudat 17. és 18. századi megnyilvánulási módjai az olyan szövegekben, mint a *Kitáb al-kaul*, fontos adalékokkal szolgálnak a nemzet és a nacionalizmus, különösen az arab nacionalizmus fogalmainak megértéséhez. Továbbá arra is rámutatnak, hogy fontos kontinuitás létezett egyfelől az oszmán uralom *nahda* (*nahḍa*)<sup>22</sup> előtti korszaka (melyet egykor az arab sötét kor névvel illettek), másfelől pedig az újkori szír történelem között.

## **Elméleti megközelítések – a közösségek kulturális és szimbolikus ereje**

Bár Walker Connor kutatási területe a 20. század végi etnonacionalizmus, érdemes megfogadnunk azt a javaslatát, hogy tisztázzuk a témánk szempontjából releváns, ugyanakkor gyakran összekevert, félreérthető kifejezéseket. A nemzetek és nacionalizmusok eredetének vizsgálatakor gyakran zavart okoz a „nemzet” és a „nemzetállam” kifejezés. Connor hangsúlyozza a nemzet szubjektív és társadalompszichológiai aspektusait. Connor szavaival a nemzet „olyan emberek csoportja, akik hisznek abban, hogy ősük rokoni kapcsolatban álltak. A nemzet a legnagyobb csoport, amely ilyen hiten osztozik.”<sup>23</sup> A lényeg az, hogy eszközként a hit fontosabb, mint az

20 Nabulusi: *Kitáb al-qawl*, 29b.

21 Uo. 32b.

22 Nahda: az arab „reneszánsz”, „újjáéledés”, kulturális-irodalmi mozgalom a 19. század végén – 20. század elején.

23 Connor, 1994. 212.

objektív valóság, a mítosz fontosabb, mint a tények. Nem az a fontos, hogy az arabok Adnántól származnak-e vagy hogy Mohamed Ábrahám leszármazottja-e, hanem az, hogy Nábuluszi, Gazzi és társaik hisznek abban, hogy igen. Connor szerint a legtöbb nemzet nem esik egybe az állammal, ezért a nemzetállam voltaképpen történelmi ritkaság, bár számos tudós és általában a nyilvánosság szinonimaként használja a két kifejezést. Számos középkori, kora újkori és újkori példa alapján meggyőzően érvel amellett, hogy a legtöbb nemzet a közös leszármazás mítoszára épül.<sup>24</sup> Ezzel magyarázza azt is, hogy a nemzetben gyökerező nacionalizmus mindig nagyobb erőt képvisel, mint a patriotizmus, amely az állam absztrakt fogalmára épül. Connor szerint a tudósok figyelmét azért kerüli el ez a distinkció, mert a nemzetet nem rokonsági csoportként írják le.<sup>25</sup> A „nemzetet” az „etnikai csoporttól” a tudatosság szempontjából is megkülönbözteti. A nemzet tagjai tudatosan nemzetként azonosítják magukat, míg az etnikai csoportot kívülállóként azonosítják akként, ezért az ilyen csoport legjobb esetben is „potenciális nemzetnek” tekinthető.<sup>26</sup>

Magától értetődik, hogy az általunk vizsgált szír tudósok nem voltak „nacionalisták”, és a bizonyítékok szerint az általuk kifejezett nemzeti érzés mindössze egy kis csoportra, az arab szunnita muszlim tanult elite korlátozódott. Nábuluszi és társai nem érezték, hogy egységesek lennének célkitűzéseik az arab tömegekkel. Az arab nyelvet egyfajta standardként alkalmazva Nábuluszi különbséget tesz az arab *ulema* és az arab *avámm* (*‘awāmm*), vagyis a köznép között: „Az arab azt jelenti most, a múltban és a jövőben egyaránt, aki arabul beszél, anélkül, hogy a nyelvet kerébe törné. (...) Akik valóban ismerik a nyelvet (*al-fasíh/al-fasíh*), azok az arabok csupán (...), és közöttük is az *ulema*. (...) Ezért, aki a közönséges emberekkel (*‘awāmm*) beszél az arabok között most avagy máskor, hallani fogja, hogy azok beszéde eltér a nyelv szabályaitól.”<sup>27</sup>

Bár Nábuluszi ily módon korlátozza az arab etnikai tudat fogalmát, fejtegetései mégis tartalmazzák a nemzetfogalom szempontjából legfontosabb elemeket: a közös eredet és a nemzeti tudat érzékelését. Az, hogy ezeket az isteni kiválasztottság és a spirituális felsőbbrendűség érzete is táplálta, csak még erősebbé tette a két jelenséget. Ezért tökéletesen kézenfekvő, hogy Nábuluszi nézeteiből, ahogyan a *Kitáb al-kaul* című művében megjelennek, következik az arab nemzeti tudat kialakulása. De akkor miért kerültek a tudósok mindenáron annak tárgyalását, hogy az arab nemzet a nacionalizmus 19. századi kialakulása előtt is létezett?

Ennek fő okát a nacionalizmus, különösen pedig az arab nacionalizmus modernista értelmezéseinek dominanciájában látom. A nacionalizmus modernista értelmezése szerint egy tisztán újkori jelenségről van szó. Eszerint a nacionalizmus eloldhatatlanul az olyan, a 18. és 19. században végbemenő drámai átalakulásokhoz kötődik, mint a francia forradalom, az ipari kapitalizmus terjeszkedése, valamint a bürokratikus nemzetállam és kellei, a sorkatonaság és a tömeges oktatás kialakulása. Ernest Gellner, a nacionalizmus első „modernista” teoretikusa szerint a

24 Uo. 211–226.

25 Uo. 197.

26 Uo. 103.

27 Nabulusi: *Kitáb al-qawl*, 32a–32b.



történelem két fő szakaszra, az agrár-, illetve az ipari periódusra bontható.<sup>28</sup> Az elsőben vallási intézmények és családi struktúrák tartották össze a társadalmakat. Az európai ipari forradalom és a vallás azt követő hanyatlása, illetve a monarchiák bukása után a nacionalizmus lett az új „társadalmi ragasztóanyag”. A nacionalizmus modernista megközelítésének legfőbb jegyei a társadalmi-gazdasági változások, valamint a premodern és az újkori történelem közötti határozott különbség hangsúlyozása. A „modernista” paradigma több variációban létezik, többek között olyan nézet is akad, amely szerint a nemzetek és a nemzeti hagyományok „elképzelt” és „kitalált” konstrukciók, de az ilyen megközelítések is ragaszkodnak az újkori és a premodern történelem közötti éles határvonalhoz.<sup>29</sup>

A nacionalizmus kutatásának területén a modernizmus legfontosabb kritikusai Anthony Smith. Ő a mítoszt, a szimbolizmust és a kultúrát helyezi a középpontba, és a modern nemzetek premodern eredete mellett érvel.<sup>30</sup> Smith az „etnikai közösségek” (valamint a kevésbé szerencsés „*etnikum*” szót) és „etnikai nacionalizmus” kifejezéseket használja a kulturális összetartozás premodern érzésének leírására. Az etnikai közösségek „egy közös nevet viselő embercsoportok közös leszármazással, mítoszokkal, történelemmel és kultúrával, amelyek rendelkeznek egy bizonyos területtel kapcsolatos képzettársításokkal és az összetartozás érzésével”.<sup>31</sup> Az etnikai közösségek kulturális és szimbolikus ereje kulcsfontosságú ahhoz, hogy megértsük a nemzetek közötti mai konfliktusokat, mivel ezek tükrözik „a modern nemzetek ősi eredetét, múltba kapaszkodó gyökereiket (...), amelyek egyediségüket fejezik ki”.<sup>32</sup>

Az arab nacionalizmust vizsgáló történészek általában ragaszkodnak a modernista paradigmához.<sup>33</sup> Vizsgálódásaik célkeresztjében a 19. század közepén elinduló első ideológiai mozgások állnak, illetve a 20. században a nacionalizmus fokozatos terjedése, amit az arab politikai függetlenség nyílt igényének tekintettek. A periodizációt illetően elsősorban azon vitáznak, hogy az arab nacionalizmus kezdete a 19. század közepére, végére vagy a 20. század elejére tehető.<sup>34</sup> Az arab nemzeti tudat kialakulásának premodern jelei iránt kevés érdeklődést mutatnak. Rafeq kezdeményezései a területen, Connor megállapításai a tudatosság fontosságáról a nemzetek létrehozásában, és Smith hangsúlyai a premodern mítoszoknak és jelképeknek a modern nacionalizmusok kialakításában játszott fontos szerepéről együttesen olyan ellenszert alkothatnak, amellyel hatásosan kezelhető a modernizmus idegenkedése attól, hogy kontinuitást találjon a premodern és a modern történelem között.

28 Gellner elképzeléseiről és a nacionalizmus kutatására gyakorolt hatásáról alapos áttekintés: Hall, 1998.

29 Anderson, 1983; Hobsbawm–Ranger, 1983.

30 Smith, 1986. Smith elismeréssel adózik John Armstrongnak az ezen a területen végzett úttörő munkájáért. Lásd: Armstrong, 1982.

31 Smith, 1986. 32.

32 Uo. 212–214.

33 Egyik gondolatébresztő kritikájában Rashid Khalidi így fogalmaz: „Számos közel-keleti nacionalizmushoz hasonlóan az arab nacionalizmus is a 19. század intellektuális légkörének terméke volt, a század egyik válasza arra a folyamatra, amely a világot egyetlen rendszerben egyesítette, Európával a középpontban.” Khalidi, 1991. 1364.

34 Uo. 1363–1373.

A következő lépésben alaposan fel kell tárnunk a premodern arab nemzeti tudat és annak modern, kifejezetten politikai megnyilvánulási formái között lévő kapcsolatokat. A jelen tanulmány fókuszja miatt itt nem nyílik lehetőség azoknak a mítoszoknak és jelképeknek a pontos azonosítására, amelyekhez az arab nacionalisták visszanyúltak az új politikai ideológia megteremtésekor, de egy, a Nábulusziéhoz hasonló szövegből levonható konklúziók segítségünkre lehetnek a kérdés alapvető tisztázásában. Majdnem kétszáz évvel az arab nacionalizmus legkorábbi megjelenése előtt a szíriai arab *ulema* tagjai már érezték az emocionális és pszichológiai erőt, amit a nemzet képvisel: az a nemzet, amely vérségi kapcsolatokon alapult, amelyet Isten választott ki, hogy terjessze végső üzenetét, és amelyet megajándékozott azzal a képességgel, hogy tökéletesen elsajátítsák a nyelvet, amelyen ezt az üzenetet megfogalmazták. Nem meglepő tehát, ha entellektüel leszármazottaik ugyanazokhoz a mítoszokhoz és jelképekhez nyúlnak vissza.

E felvetés továbbgondolásával az oszmán periódus szervezettebben integrálható lenne az arab történelem általános egészébe, és elkerülhetővé válna az a perspektíva, amely az arab nacionalizmust elsősorban az európai nyomásra és befolyásra adott válaszként értelmezi. Nábuluszi 17. századi etnocentrikus kirobbanása a Kádizáde-féle mozgalom terjedésének kontextusában vizsgálva a nemzeti tudat örökös kiadásának-visszahúzóadásának a példájaként értelmezhető. A nem arabok elleni támadó kirohanásában olvasható Gazzi-szöveg egy soha el nem múló nemzeti sértettséget tápláló történelmi öntudatot tár elénk: „Amikor Omár összehívta a dívánt (*dīwān* [tanács]), hogy osztanák el a zsákmányt, a jussokat a leszármazás sorrendjében állapították meg, kezdve azokkal, akik a legközelebbi rokonságban voltak a Prófétaival, és csak amikor az arabokkal megtörtént az elszámolás, akkor került sorra az adzsam [nem muszlimok]. A díván mindig így működött az ar-Rásidún (*al-Rāshidūn*) kalifák alatt [patriarchális kalifátusnak nevezett, 632 és 661 között tartó időszak], és a többi kalifa alatt [az Omajjádok és Abbászidák idején] *Banu Umajja* (*Banū Umayya*) és *Banu l-Abbász* (*Banū al-'Abbās*) vezetésétől egészen addig, amíg az *umma* [muszlimok közössége] más kezekbe nem került, és akkor kitudódott, hogy az adzsam élvezett elsőbbséget, és ez ellen senki nem tiltakozhatott.”<sup>35</sup>

A szövegből arra következtethetünk, hogy az *umma* a nem arabok felemelkedésével került más kezekbe, és azt követően az arabokat megfosztották az őket megillető járandóságtól. Az ilyen emlékek valószínűleg nem mindig voltak előtérben, de a diszkrimináció érzete felerősíthette ezeket, és ez magyarázhatja a *Kitáb al-kaul* defenzív jellegét. Talán a 8. és 9. századi suúbijja mozgalom és a 17. századi arabok reakciója a Kádizáde-féle mozgalomra az etnikai tudat két kirobbanásaként értelmezhető, amikor a történelem során gyakran szunnyadó, de mindig túlélő etnikai büszkeség a felszínre tört. A modern nacionalista mozgalomra ezek alapján ugyanennek a jelenségnek egy különböző – régi és nagy hatású előzmények talajából kihajtó és azokból táplálkozó – formájaként tekinthetünk.

Fordította: Szőnyi Péter

35 Nabulusi: *Kitāb al-Qawl*, 31b.

## Forrás- és irodalomjegyzék

### 1. Kiadatlan források

Abd al-Ghani al-Nabulusi: *Kitāb al-qawl al-saḍīd fī jawāz khulf al-wa'īd wa-'l-radd 'alā' l-rūmī al-jāhil al-'anīd*. Staatsbibliothek zu Berlin, Mq 1581, ff. 29a–46b.

### 2. Kiadott források és szakirodalom

Akkach

2007 Akkach, Samer: *'Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*, Oxford, 2007.

Anderson

1983 Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, 1983.

Armstrong

1982 Armstrong, John A.: *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, 1982.

Connor

1994 Connor, Walker: *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, 1994.

Eph'al

1976 Eph'al, Israel: 'Ishmael' and 'Arab(s)': A Transformation of Ethnological Terms. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 35. (1976) 4 sz. 225–235.

Grehan

2014 Grehan, James: *Twilight of the Saints: Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine*. Oxford, 2014.

Hall

1998 *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Ed.: Hall, John A. Cambridge, 1998.

Hathaway–Barbir

2008 Hathaway, Jane–Barbir, Karl K.: *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800*. Harlow, 2008.

Hobsbawm–Ranger

1983 *The Invention of Tradition*. Eds.: Hobsbawm, Eric–Ranger, Terence. Cambridge, 1983.

Holt

1966 Holt, Peter Malcolm: *Egypt and the Fertile Crescent: A Political History, 1516–1922*. London, 1966.

Khalidi

1991 Khalidi, Rashid: Arab Nationalism: Historical Problems in the Literature. In: *The American Historical Review*, 96. (1991) 5. sz. 1363–1373.

Masters

2013 Masters, Bruce: *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History*. Cambridge, 2013.

## Rafeq/Rafiq

1966 Rafeq, Abdul-Karim: *The Province of Damascus, 1723–1783*. Beirut, 1966.

1974 Rafiq, 'Abd al-Karim: *al-'Arab wa- al-'Uthmaniyyun, 1516–1916*. Damascus, 1974.

1995 Rafeq, Abdul-Karim: Social Groups, Identity and Loyalty, and Historical Writing in Ottoman and Post-Ottoman Syria. In: *Les Arabes et l'histoire créatrice*. Ed. par Chevallier, Dominique. Paris, 1995. 79–93.

## Sajdi

2013 Sajdi, Dana: *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the 18<sup>th</sup>-Century Ottoman Levant*. Stanford, 2013.

## Schlegell

1997 Schlegell, Barbara von: *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi*. [Ph.D. dissertation, University of California. ] Berkeley, 1997.

## Smith

1986 Smith, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, 1986.

## Surriyeh

2005 Surriyeh, Elizabeth: *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641–1731*. London, 2005.

## Winter

1988 Winter, Michael: A Polemical Treatise by Abd al-Ghani al-Nabulusi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmis. In: *Arabica*, 35. (1988) 1. sz. 92–103.

## Zabidi

1967 al-Zabidi, Muhammad Murtada al-Husayni: *Taj al-'arus min jawahir al-qamus*. Ed.: Abd al-Karim al-'Izbawi. Kuwait, 1967.

## Zilfi

1986 Zilfi, Madeline: The Kadizadelis: Discordant Revivalism in 17<sup>th</sup>-Century Istanbul. In: *Journal of Near Eastern Studies*, 45. (1986) 4. sz. 251–269.

## STEVE TAMARI

## ARAB NATIONAL CONSCIOUSNESS IN EARLY MODERN SYRIA

The study of the Arabs of the Ottoman Empire has entered a new phase during the first two decades of the 21<sup>st</sup> century. Whereas economic and social history dominated the scholarship of last generation, younger scholars have increasingly turned to cultural and intellectual history. The study of Arab ethnic identity holds significant potential as a subject that can contribute to exploring the continuities between pre-modern and modern Arab history despite the fact that Western historians in particular continue to dismiss the suggestion that modern Arab nationalism had pre-modern antecedents. The article analyzes two questions, one more specific and empirical, the second more general and theoretical. First, what were the constituent elements of Arab identity as understood by the 'ulama' of this period, what, in the final analysis, distinguished Arabs from others. Secondly, what are the theoretical implications of the existence of Arab ethnic consciousness prior to the rise of nationalism for our understanding of concepts like "the nation" and nationalism itself, and was there an Arab nation before the rise of nationalism?