

Artikel: Vreemdelingen in de umma. Ibn Battūta's beeldvorming van sjieten, christenen en joden in zijn Riḥla

Auteur: Sophie Zwaal

Verschenen in Skript Historisch Tijdschrift, jaargang 40.2, pp. 114-126.

© 2018 Stichting Skript Historisch Tijdschrift, Amsterdam

p-ISSN: 0165-7518

e-ISSN: 3051-2506

Abstract: This article studies Ibn Battūta's perception of Christians, Jews and Shia Muslims in his travel writings (Riḥla). These perceptions are compared to each other, to analyze how Ibn Battūta envisioned the so-called medieval dar-al Islam through which he traveled, as well as the areas outside of it. Many historians maintain that Ibn Battūta traveled through a 'well-known Islamic world'. However, the author of this article argues that Ibn Battūta's perceptions of the religious groups varied greatly and that these perceptions were mostly dependent on his desire to preserve a positive reputation as a Sunni scholar. It is subsequently argued that Ibn Battūta believed he could not preserve his reputation by showing affinity with Shia Muslims, and this differs from his mostly positive – or absent, which is equally meaningful – descriptions of Christians and Jews. This conclusion shows that the dichotomy between the 'known Islamic world' and the 'unknown Christian world' in the historiography on Ibn Battūta is incorrect and should be revised.

Skript Historisch Tijdschrift is een onafhankelijk wetenschappelijk blad dat viermaal per jaar verschijnt. De redactie, bestaande uit studenten en pas afgestudeerden, wil bijdragen aan actuele historische debatten, en biedt getalenteerde studenten de kans om hun werk aan een breder publiek te presenteren.

VREEMDELINGEN IN DE *UMMA*

Ibn Battūta's beeldvorming van sjiieten, christenen en
joden in zijn *Riḥla*

Sophie Zwaal

Reisverslagen lenen zich uitstekend voor onderzoek naar de interactie tussen verschillende groepen gelovigen. Ze getuigen van de verschillende manieren waarop reizigers de voor hen vaak vreemde bestemmingen interpreteerden en op deze manier hun eigen identiteit vormgaven en bevestigden. In dit artikel wordt onderzocht op welke manier vormen van ‘othering’ in het reisverslag uit 1345 van de soennitische moslim Ibn Battūta naar voren komen. Specifiek zal worden gekeken naar zijn beeldvorming van sjiitische moslims: hoe verhoudt deze beeldvorming zich tot zijn beeldvorming van christenen en joden, en welk inzicht biedt dit over Ibn Battūta’s beeld van zichzelf en van de wereldlijke islamitische *umma*?

In 1325 besloot Ibn Battūta zijn geboortestad Tanger te verlaten om zijn heilige plicht, de *hadj*, te volbrengen.¹ Zijn reis behelsde echter al snel meer dan dat: hij sloot zich aan bij handelskaravanen en trok te voet richting het oosten door Noord-Afrika en Centraal-Azië, om vervolgens de Malediven, Delhi en ook Mali te bezoeken. In 1354 keerde hij terug naar Tanger, waar de Merinidische sultan Abū ‘Inān Fāris het verslag van Ibn Battūta’s reis, toen nog een losse verzameling notities, geschriften en herinneringen, liet samenstellen tot een islamitisch reisverslag.² Dit informatierijke verslag zou uitgroeien tot een bron van groot historisch belang. Het biedt door zijn grote omvang een waardevolle inkijk in de beleavingswereld van een veertiende-eeuwse moslim: tijdens zijn achtentwintig jaar durende reis kruiste Ibn Battūta namelijk wegen met diverse handelaren, diplomaten, sjeiks en sultans uit verschillende gebieden.

Historici vergelijken Ibn Battūta’s reisverslag regelmatig met de ervaringen van de dertiende-eeuwse Italiaanse reiziger Marco Polo. Marco Polo zou zich, aldus deze vergelijking, in voor hem ‘vreemde’ landen bevinden, omdat hij als christen langs de zijderoute door islamitisch gebied trok. Ibn Battūta zou zich daarentegen tijdens zijn reis in gebieden bevinden die voor hem zouden aanvoelen als thuis.³ Deze vergelijking is grotendeels het gevolg van de wereldhistorische aanpak van historici, onder wie de Amerikaanse historicus Ross E. Dunn. Dunn heeft voortgebouwd op de werken van wereldhistorici W.H. McNeill en Marshall Hodgsons, waarin de islamitische gemeenschap in de periode vanaf de zevende-eeuwse veroveringen tot aan de veertiende eeuw, de tijd van Ibn Battūta, wordt

bestempeld als kosmopolitisch en egalitair.⁴ De vergelijking tussen Marco Polo en Ibn Battûta lijkt voor de hand liggend, maar is niet altijd dienstbaar: het zorgt onvermijdelijk voor overhaaste conclusies over de aard van de verslagen en heeft als gevolg dat 'islam' en 'christendom' onterecht als twee uniforme blokken tegenover elkaar worden gezet.

De veertiende-eeuwse werkelijkheid was complexer dan deze tweedeling doet vermoeden. In dit artikel zal dit worden aangetoond door te onderzoeken op welke manier Ibn Battûta verslag deed van verschillende religieuze groeperingen, namelijk sjiitische moslims, christenen en joden, in de gebieden die hij bezocht. Zag hij de sjiieten als onderdeel van zijn geloofsgemeenschap of stelde hij ze gelijk aan de christenen en joden die hij tegenkwam? Bevond Ibn Battûta zich inderdaad in een egalitaire islamitische geloofsgemeenschap, een umma, in de gebieden die hij bezocht?

DE ISLAMITISCHE RIHLA

Ibn Battûta werd geboren in 1304 in Tanger, een stad aan de noordkust van het huidige Marokko. Dit gebied stond vanaf 1196 onder heerschappij van de Berberse, soennitische Meriniden-dynastie.⁵ Ibn Battûta stelde af te stammen van een familie die traditioneel geschoold was in *fiqh*, de islamitische jurisprudentie, en hij was opgeleid tot islamitisch jurist, of *qadî*, na het volgen van een koranopleiding. Voor de gemiddelde student in het Merinidenrijk bestond de koranopleiding uit het memoriseren van de Koran tot minimaal de leeftijd van twaalf. Enkelen, onder wie Ibn Battûta, zetten hierna hun opleiding voort, waarbij de nadruk kwam te liggen op domeinen als koranexegese (*tafsîr*), het beoordelen en interpreteren van de *Hadîth* en verdieping in de *fiqh*.⁶ Een islamitische jurist als Ibn Battûta representeerde de heerser, de sultan of de gouverneur in rechtszaken, had veel administratieve taken en werd veelal gezien als prominent lid van de '*ulamâ*, de gemeenschap van islamitische rechters en juristen die de *shari'a* interpreteren. Niet elke jurist genoot echter een even hoge reputatie en evenveel loyaliteit vanuit de gemeenschap. Het was daarom zaak voor juristen als Ibn Battûta om deze reputatie in stand te houden en het liefst ook te verhogen.⁷

Het volbrengen van de hadj was het aanvankelijke doel van de reis van Ibn Battûta en zijn reden om op eenentwintigjarige leeftijd zijn thuisstad te verlaten.⁸ Het was aantrekkelijk een pelgrimstocht naar Mekka te volbrengen om op deze manier zijn religieuze reputatie, en hiermee ook zijn intellectuele reputatie als *qadî*, te verbeteren in zijn directe omgeving.⁹ Intellectualiteit en religiositeit moeten in deze periode niet los van elkaar worden gezien: intellectualiteit bestond voornamelijk uit het bestuderen van de openbaringen binnen de islam en deze kunnen interpreteren. De reis van Ibn Battûta, die naar schatting 120.000 kilometer heeft omvat, past ook

wel in de traditie van de islamitische *riḥla* ('zoektocht' of 'reis'), ook wel *al-riḥla fi ṭalab al-'ilm* ('reizen op zoek naar kennis') genoemd. Reizen gaf deze islamitische geleerden de mogelijkheid hun intellectualiteit te delen met anderen en hierdoor een 'web' van kennis te creëren in deze intellectuele en religieuze centra.¹⁰ Op deze manier ontstond de *riḥla* de religieuze functie van pelgrimstochten.

RĀFIḌA IN DE MAGHREB EN GROOT-SYRIË

Ibn Battūta's reis begint langs de noordkust van de Maghreb en zet zich daarna voort door het huidige Syrië en Irak. Zijn eerste aanraking met het sjiïsme begint al vroeg in zijn reis, wanneer hij na vertrek in 1325 uit Tanger aankomt in Caïro, een stad die in de veertiende eeuw ruim 600.000 inwoners kende en daarmee een van de grootste steden in de wereld was. In Caïro bezoekt hij Qarāfa, de 'Stad van de Doden'. Deze begraafplaats, opgezet door de sjiitische Fatimiden-dynastie (909-1171), kent een grote hoeveelheid graftombes van sjiitische heiligen, onder wie enkele leden van de *ahl al-bayt* (de 'mensen van het huis', sjiieten geloven dat deze groep goddelijk licht kent, overgeërfd van de neef van de Profeet 'Alī ibn Abī Tālib, die het van God heeft ontvangen). In zijn reisverslag bestempelt Ibn Battūta veel van de tombes als het resultaat van uiterst mooi vakmanschap, maar hij wijdt in deze passage geen woord aan de sjiitische heiligen die hier begraven liggen, zoals Ḥusayn (de zoon van 'Alī ibn Abī Tālib) of Sayyida Nafisa (de achterkleindochter van Mohammed), en hun betekenis voor de sjiieten. Dit kan worden geïnterpreteerd als een manier om het sjiitische karakter van deze mausolea te omzeilen en desondanks bewondering voor de architectuur te kunnen uiten. De Fatimidische architectuur in Caïro, zowel in de binnenstad als in Qarāfa, werd namelijk gezien als een van de meest indrukwekkende architectonische prestaties in de islamitische wereld, waardoor het in de lijn der verwachtingen ligt dat Ibn Battūta hier positieve woorden aan wijdt.¹¹

Deze bewondering kent echter een grote omslag wanneer Ibn Battūta aankomt in Tyrus, een kuststad in het huidige Israël die destijds onder heerschappij van de soennitische Mamlukken (1250-1517) stond. Hij stelde dat Tyrus voornamelijk bewoond zou worden door *Rāfiḍa*, Arabisch voor 'zij die afwijzen' (enkelvoud: *Rāfiḍī*), een term die vaker terugkomt in het reisverslag. Bovendien zag hij een inwoner van Tyrus de *wudū*, de rituele wassing, verkeerd uitvoeren: de man begon bij zijn voeten in plaats van bij zijn hoofd en vergat vervolgens zijn mond en neus te spoelen. Ibn Battūta beschrijft in zijn verslag dat hij de man terechtwees en hij keurt het gedrag van deze sjiitische moslim fel af. Vervolgens gaat hij in op de geschiedenis en geografie van de stad, iets wat past binnen het genre *ṭalab al-'ilm*, de islamitische reis op zoek naar kennis.

Ook de stad Ma'arrat al-Numan, in het tegenwoordige Noordoost-Syrië, en zijn voornamelijk Alawitische (een stroming die ontstond als vertakking binnen het sjiïsme in de tiende eeuw) inwoners komen er in Ibn Battūta's verslag niet goed vanaf: hij stelt dat deze Alawieten niet bidden, niet vasten, geen besnijdenissen uitvoeren en geloven dat 'Alī ibn Abī Tālib een god is, waarmee hij ze gelijkstelt aan polytheïsten.¹² Ibn Battūta verklaart vervolgens dat de inwoners ten onrechte geen religieus huis hebben geplaatst op het graf van 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz, de kleinzoon van 'Umar ibn Al-Khattāb, een van de vier soennitische Rechtgeleide Kaliefen. De inwoners zouden namelijk elke persoon met de naam 'Umar verafschuwen. De verwantschap van 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz met de rechtgeleide kalief 'Umar is echter een waarschijnlijker reden voor de afwezigheid van een tombe, want 'Umar ibn Al-Khattāb zou de opvolging door 'Alī van de profeet Mohammed hebben voorkomen.¹³ Ibn Battūta's stelling dat de Alawieten in deze stad alle personen met de naam 'Umar niet mogen, is dan ook waarschijnlijk door Ibn Battūta overdreven: deze overdrijving gaf hem de mogelijkheid de houding van deze Alawieten te presenteren als 'irrationeel', waardoor het gemakkelijker was zichzelf ertegen te keren.

Ibn Battūta was zich bewust van de effectiviteit van dergelijke retoriek. Een soortgelijke beschouwing is namelijk te zien in de passage over Sarmīn, een Syrische stad nabij Ma'arrat al-Numan. De stadsbewoners, voornamelijk Isma'īlieten (Zevener-sjiïeten), noemt Ibn Battūta 'lasteraars' (*revilers*), omdat zij, net als de inwoners van Ma'arrat al-Numan, de Tien Metgezellen (een soennitisch concept dat verwijst naar personen aan wie de Profeet Mohammed het Paradijs beloofd zou hebben) van de Profeet niet zouden erkennen. Hieraan voegt Ibn Battūta toe dat de inwoners van Sarmīn uit protest zelfs het getal tien niet zouden uitspreken.¹⁴

DE HEILIGE STEDEN IN CENTRAAL-IRAK

Ibn Battūta's ergernis over sjiitische andersdenkenden zette zich voort in het huidige Centraal-Irak, dat destijds onder invloed stond van het Mongoolse Il-kanaat. Door de aanwezigheid van veel sjiitische heiligdommen in de drie voor sjiïeten heiligste steden Kūfa, Najaf en Karbala in deze regio was het voor Ibn Battūta onvermijdelijk om in aanraking te komen met het sjiïsme. In de stad Karbala bevindt zich de tombe van Ḥusayn, op de plek waar hij vermoord is tijdens de Slag bij Karbala in 680. Dit is een belangrijke veldslag voor de sjiïeten, waarin de kleinzoon van de Profeet, Ḥusayn, verslagen werd door de soennitische Umayyaden en zo een martelaarsstatus verkreeg. In Najaf staat het mausoleum van imam 'Alī ibn Abī Tālib, en Kūfa was de stad van waaruit hij als leider van de sjiïeten regeerde voor en tijdens zijn kalifaat. Deze steden zijn dan ook vanaf de tiende eeuw belangrijke pelgrimssteden voor sjiïeten geweest.¹⁵

Hoewel directe kritiek in de stad Karbala afwezig lijkt te zijn, klaagt Ibn Battūta in zijn verslag kort over het gebrek aan onderhoud van de gebouwen en tombes: de stad bestaat hierdoor volgens hem jammerlijk genoeg uit niets dan ruïnes. Najaf ontsnapt eveneens aan grote kritiek en Ibn Battūta omschrijft de stad zelfs met enige bewondering: 'One enters through the Bāb al-Ḥaḍra into a vast college, inhabited by students and ṣūfis belonging to the Shī'a. Everyone who visits it receives hospitality for three days – namely, bread, meat, and dried dates twice daily.'¹⁶ Hij bewondert daarnaast, net als in het verslag van Qarāfa in Caïro, het vakmanschap in de architectuur van Najaf. Het was voor Ibn Battūta niet bevorderlijk zich te distantiëren van de sjiïeten, specifiek de sjiïtische Buyiden die de bouwers waren van het complex, in de context van hun invloedrijke architectuur.

Vervolgens stelt Ibn Battūta dat de inwoners van Najaf geen belasting betalen en dat er geen gouverneur aanwezig is. De enige overheidsvorm in de stad is, zo stelt hij, de zogenaamde *Marshal of the Sharīfs*, die door de stadsbewoners wordt gezien als hoofd van alle afstammelingen van 'Alī ibn Abī Tālib en Fāṭima, zijn vrouw en Mohammeds dochter. Over deze Marshal of the Sharīfs en zijn relatie tot het mausoleum van 'Alī in Najaf schrijft Ibn Battūta het volgende:

They [inwoners van Najaf] are fanatical about 'Alī (God be pleased with him). There are some people in the land of al-'Irāq and other lands who, if attacked by illness, vow to make a votive offering to the mausoleum when they recover. In other cases a man suffering from illness in the head will make a head of gold or silver and bring it to the mausoleum, and the Marshal puts it into the treasury (...). The treasury of the mausoleum is enormous, and contains such a quantity of riches as defies exact computation.¹⁷

Dit citaat toont kritiek op de gemeente corruptie van de Marshal of the Sharīfs en laat daarnaast zien dat Ibn Battūta het gebruik van votiefgeschenken sterk veroordeelde en het in het verlengde plaatste van het fanatieke karakter van de devotie voor 'Alī door sjiïeten, een visie die rijmt met zijn eerdere stelling over het sjiïtische polytheïsme. In zijn verdere omschrijving van de moskee en het mausoleum van 'Alī in Najaf duidt hij de sjiïeten consistent aan met de term *Rāfiḍa*, 'zij die afwijzen'. Zo stelt hij dat volgens de *Rāfiḍa* in Najaf de tombe van 'Alī ibn Abī Tālib wonderen zou kunnen verrichten, bijvoorbeeld het genezen van kreupelen.¹⁸ Wederom is hier sprake van distantiëring van de sjiïeten door het gebruik van deze denigrerende term in de context van dergelijke overtuigingen van wonderen, die niet corresponderen met zijn eigen soennitische opvattingen.

Terwijl Ibn Battūta verder door Centraal-Irak trekt komt hij ten

slotte langs de sjiitische stad Bi'r Mallāḥa. Deze stad weigert hij te betreden, 'because its inhabitants are Rāfiḍa'.¹⁹ Desondanks vond Ibn Battūta de stad wel noemenswaardig in zijn reisverslag.

Na gebieden aan de zuidkust van het Arabisch Schiereiland te hebben bezocht vertrekt Ibn Battūta in 1328 richting het tegenwoordige Somalië. Hier bezoekt hij de havenstad Zaila', een van de laatste sjiitische steden op zijn route. Zaila' maakte in de veertiende eeuw een commercieel hoogtepunt mee door toenemende handel met Arabieren in ivoor en slaven.²⁰ Ibn Battūta uit hier hevige kritiek op de stad, die voornamelijk bewoond werd door Zaidieten (Vijver-sjiieten):

The inhabitants of Zaila' are black in colour, and the majority of them are Rāfiḍī. It is a large city with a great bazaar, but it is in the dirtiest, most disagreeable, and most stinking town in the world. The reason for its stench is the quantity of its fish and the blood of the camels that they slaughter in the streets. When we arrived there we chose to spend the night at sea in spite of its extreme roughness, rather than pass a night in the town, because of its filth.²¹

Ook historicus Ross E. Dunn beschrijft in zijn boek deze passage kort, maar hij kijkt volledig over Ibn Battūta's gebruik van de term Rāfiḍī heen.²² Ibn Battūta relateert zijn mening over de stad Zaila' inderdaad niet direct aan de sjiitische bewoners, maar schrijft zijn negatieve opvattingen wel in het verlengde van zijn opmerking over de Rāfiḍī, een term die op zichzelf al een negatieve connotatie kent. Dit laat Ibn Battūta's intentie achter het schrijven van deze passage zien, namelijk dat deze ervaring indirect in verband moet worden gebracht met de sjiieten in de stad.²³



al-Harīrī van Basra, 'Zeilboot op de Eufraat', onderdeel van zijn Maqāma-serie. Syrië, 1222-1223.

GASTVRIJHEID IN CHRISTELIJK ANATOLIË

Uit Ibn Battūta eenzelfde soort negativiteit over joden en christenen als hij uit over sjiieten? De status van joden en christenen in de islamitische wereld als *dhimmi*, 'beschermde mensen', maakte het voor hen mogelijk hun

eigen religie op een relatief vrije manier te belijden, maar plaatste ze tevens in een sterke hiërarchie onder de moslims.²⁴ Onderzoek naar Ibn Battūta's beeldvorming van christenen en joden zal duidelijk maken hoe zijn beeld van deze groep tot uiting kwam ten opzichte van sjiieten.

Ibn Battūta's beschrijvingen van christenen beginnen, net als zijn omschrijving van sjiieten, enigszins ambivalent: in Jeruzalem toont hij uitbundige goedkeuring voor het feit dat christenen een som geld moeten betalen aan de islamitische heersers om de Heilige Grafkerk te bezoeken, maar hij bewondert dit gebouw vervolgens wel om haar architectuur. Na zijn bezoek aan Jeruzalem reist Ibn Battūta naar enkele steden in Syrië, waaronder de Mamlukse stad Latakiya. Over een van de christelijke kloosters in Latakiya, Dair al-Fārūs, schrijft hij eerbiedig: 'Every Muslim who stops there is entertained by the Christians; their food is bread, cheese, olives, vinegar and capers.'²⁵ Dit optimisme over de christenen en hun gastvrijheid komt terug wanneer hij in 1330 meevaart met een christelijk-Genuees handelsschip richting al-'Alāyā, een stad aan de zuidkust van Anatolië. Hij vertelt dat hij geen geld hoefde te betalen voor het meevaren en dat hij en zijn reisgenoten beschaafd werden behandeld door de christenen.²⁶ Ook over zijn aankomst in Anatolië, 'het land van de Rūm' (christenen, naar 'Rome', destijds sterk verdeeld onder Turkse sultanaten in het oosten en het Byzantijnse Keizerrijk in het westen) is Ibn Battūta zeer te spreken:

This country (...) is one of the finest regions in the world; in it God has brought together the good things dispersed through other lands. Its inhabitants are the comeliest of men in form, the cleanest in dress, the most delicious in food, and the kindest of God's creatures. This is why the saying goes 'Blessing in Syria and kindness in al-Rūm'. Wherever we stopped in this land (...) our neighbours, both men and women (who do not veil themselves) came to ask after our needs. When we left them to continue our journey, they bade us farewell as though they were our relatives and our own kin.²⁷

Deze gastvrijheid leidt ertoe dat Ibn Battūta regelmatig ervoor kiest te logeren bij christelijke hospessen en zelfs eenmaal in een kerk, waar een monnik hem vriendelijk ontvangt. Eenmaal in Anatolië reist hij af naar Birgi, de hoofdstad van de Turks-soennitische Aydiniden-dynastie, en bezoekt hier een van de vele Turkse sultans in Anatolië. Hij stuit hier op een joodse arts in dienst van de sultan. Joden bekleedden vaker dergelijke hoge functies, in medicijnen, literatuur of kunst, maar dit ging in tegen de regulering van het dhimmi-systeem en onder de islamitische bevolking heerste dan ook dikwijls een gevoel van afkeer tegen dergelijke joodse hofleden.²⁸ Ibn Battūta

is hierop geen uitzondering: Hij uit weinig subtiel zijn irritatie over de joodse arts: 'I said to the Jew "You God-damned son of a God-damned father, how dare you sit up there above the readers of the Qur'ān, and you a Jew?"'²⁹

Ibn Battūta trekt vanuit Anatolië verder ten noorden van de Zwarte Zee richting het westen en kruist hierbij het oosters-orthodoxe Tweede Bulgaarse Koninkrijk, dat zich uitstrekte rondom de Zwarte Zee tot het noorden van het tegenwoordige Griekenland. Het reisverslag gaat hier echter hoofdzakelijk in op de erbarmelijke weersomstandigheden die hem en zijn reisgenoten op dat moment niet meezaten, in plaats van op de vele christenen in dit gebied omschrijven.

In Al-Māchar maakt Battūta wel kort melding van een Arabisch sprekende, joodse reiziger, die volgens hem al vier maanden volledig voet aan het reizen door het gebied. In citaat is echter geen sprake van kritiek deze joodse reiziger, integendeel: Ibn Battūta vond de ontmoeting hoogstwaarschijnlijk



Imam Hoessein-moskee, Karbala, 1932

meldenswaardig door de intensieve reis die deze man had afgelegd. Ibn Battūta trekt vervolgens door de westelijke steppewoestijn en komt uiteindelijk aan in het tegenwoordige Bulgarije, van waaruit hij doorreist naar Constantinopel.

Het reisverslag laat weten dat Ibn Battūta zich verheugde op de ontmoeting met de Byzantijnse keizer Andronikos III Palaiologos in Constantinopel. Tot zijn grote irritatie moest deze ontmoeting na aankomst in de stad echter op zich laten wachten en dit ging gepaard met ergernis over de in de stad galmende kerkklokken ('the very skies shook with the mingling of their sounds'). Wederom maakten gastvrijheidsgiften vanuit het christelijke stadsbestuur echter een groot verschil voor Ibn Battūta: 'We remained indoors for three nights, during which hospitality-gifts were sent to us of flour bread, sheep, fowls, ghee, fruit, fish, money and rugs.'³⁰ Tijdens de ontmoeting met de keizer ontving Ibn Battūta diverse giften zoals een paard en een parasol, 'of the kind that the king has carried above his head'.³¹ Ook de stad ontving zijn bewondering:

'I asked him [de keizer] to designate someone to ride about the city with me every day, that I might see its wonders and curious sights and tell of them in my own country, and he designated such a guide for me.'

Na zijn bezoek aan Constantinopel reist Ibn Battûta ver oostwaarts richting India, de Maldiven en Zuidoost-Azië, waar hij geen melding maakt van sjiïeten, christenen en joden. Na zijn verblijf in het huidige China, destijds onder de Yuan-dynastie, legt hij de lange weg af terug naar zijn thuisstad Tanger, waarna hij nog een kleine uitstap maakt naar al-Andalus in 1352 om mee te doen aan de 'heilige oorlog' tegen de christenen, die vanaf de elfde eeuw een steeds groter deel van Centraal-Iberië beheersten.³³ In 1236 viel de voorheen Andalusisch-islamitische hoofdstad Córdoba in christelijke handen, waarna de Castiliaanse koningen Centraal-Iberië bijna volledig domineerden. Dit werd gevolgd door migraties van christenen richting het zuiden, die de islam in verdrukking brachten. Een uitgebreide waardering voor de moed van de islamitische vechters domineert de verslaggeving van Ibn Battûta's bezoek aan al-Andalus. Tevens gaat hij in op de schoonheid van de stad Granada en de vele qadî's die hij daar ontmoette.³⁴ In deze omschrijving besteedt hij geen woorden aan de aanwezigheid van, of verhalen over, christenen of joden. Waar hij zich wel negatief uitlaat over bijvoorbeeld christenen, gebeurt dit in een taal die past bij de heilige oorlog, iets wat hoogstwaarschijnlijk van hem werd verwacht door zijn lezerspubliek in het Merinidenrijk, dat de Andalusiërs steunde in hun strijd tegen de christenen. Na zijn verblijf in al-Andalus trekt hij door het Atlasgebergte, 'a time of intense cold and great deal of snow', naar Fez, waar Ibn Battûta's reis eindigt in 1354.³⁵

VERGELIJKING VAN BEELDVORMINGEN

Opvallend aan de behandelde fragmenten uit Ibn Battûta's reisverslag is allereerst dat zijn negatieve beeldvorming van christenen veelal wordt gecompenseerd door talrijke positieve opmerkingen over hun gastvrijheid. Tevens wordt dit gecompenseerd doordat Ibn Battûta in enkele christelijke gebieden, vooral in het Tweede Bulgaarse Rijk en al-Andalus, niet of nauwelijks spreekt over de aanwezigheid van christenen of joden, ondanks dat het zeer waarschijnlijk is dat hij hen op deze plekken wel is tegengekomen. De afwezigheid van directe kritiek in deze passages is dan ook een belangrijk element in het reisverslag.

Dat Ibn Battûta in deze gebieden geen melding maakt van christenen of joden staat in scherp contrast met zijn negatief gekleurde opmerkingen over sjiïtische bewoners en sjiïtische steden, eenmaal zelfs over een dorp dat hij niet eens bezoekt. Om hiervoor een verklaring te formuleren moet worden gekeken naar het feit dat het schrijven van een reisverslag voor een groot deel keuzes betrof over de vermeldenswaardigheid van ervaringen

tijdens de reis.³⁶ Welke ervaring was voor Ibn Battūta het vermelden waard en welke groep moest hij ter sprake brengen, positief dan wel negatief? Wat heeft hij daarnaast niet op papier gezet en welke keuzes liggen achter dit selectieproces? Ibn Battūta voelde duidelijk de behoefte negatieve meldingen te maken van sjiieten, specifiek van hun dogmatische verschillen ten opzichte van het soennisme, bijvoorbeeld in hun verering van 'Alī ibn Abī Ṭalīb en de irrationaliteit die hier achter zit. Denigrerende terminologie en negatieve opvattingen over de doctrine van christenen zijn echter schaars en hij drukt nauwelijks negativiteit uit over de religie van de joden.

Een plausibele reden achter deze behoefte om zich, in ieder geval op dogmatisch niveau, te distantiëren van sjiieten in zijn reisverslag is dat het sjiisme minder bekend was voor het lezerspubliek van zijn reisverslag in het Merinidenrijk, gelegen in de westerse Maghreb. Het sjiisme kwam voornamelijk voor in het oosten van de islamitische wereld, voorbij het Mamlukse Egypte; het soennisme daarentegen domineerde het westen van de islamitische wereld en dit gebied kende ook een groot aantal christenen en joden, mede door het contact met al-Andalus.³⁷ Het is daarom goed mogelijk dat het voor Ibn Battūta belangrijk was zich nadrukkelijk te keren tegen het sjiisme, dat – ondanks de dogmatische verschillen – in tegenstelling tot het christendom en het jodendom dicht bij het soennisme stond, om op deze manier argwaan bij zijn lezerspubliek over zijn loyaliteit als qadī aan het soennisme te voorkomen. Dit kan goed worden gerijmd met het onderzoek van de historicus Abderrahmane El Moudden naar islamitische reisverslagen. Hij stelt dat het genre *riḥla* een grote ambivalentie kent: enerzijds brengt het reizigers in contact met de 'ander', maar anderzijds versterkt het het concept van 'lokaliteit' door een vervreemding ten opzichte van deze ander en een al dan niet bewust versterkte loyaliteit jegens 'thuis'.³

Voor Ibn Battūta was het vanuit zijn positie als qadī daarnaast van belang zijn reputatie binnen de 'ulamā te verbeteren door middel van het vergroten van zijn intellectuele en politieke netwerk. Deze motivatie verklaart zijn vaak positieve berichtgeving over (soennitische) islamitische en christelijke heersers en geleerden. Dergelijke status was volgens Ibn Battūta duidelijk niet te verkrijgen door het melden van een goede behandeling door sjiitische autoriteiten of (positief) contact met sjiieten. Om deze conclusie te versterken is het voor toekomstig onderzoek nuttig te kijken naar het lezerspubliek en hun respons op dergelijke reisverslagen: op welke manieren zorgden dergelijke reisverslagen voor een verhoogde status bij dit publiek?

Wat in deze analyse echter niet over het hoofd moet worden gezien, is de toenemende mogelijkheid tot aanspraak op gastvrijheden naarmate Ibn Battūta's reis vorderde, en dus de toenemende positieve beschrijvingen van hoven die hem deze gastvrijheid aanboden.³⁹ Hierbij komt het betoog

van historica Roxanne Euben over Ibn Battūta van pas, die de veranderende motieven van Ibn Battūta gedurende zijn reis omschrijft, van een beginnende pelgrim tot een 'machtszoeker' door de toenemende status die hij verkreeg.⁴⁰ Ibn Battūta ontvangt dergelijke giften immers ook van soennitische Turkse hoven in Anatolië en zijn positiviteit over de gastvrijheid van zijn gastheren is dan ook niet beperkt tot de christelijke heersers.⁴¹ Desalniettemin toont deze analyse aan dat Ibn Battūta het prestigieus achtte dergelijke giften ook van christelijke hoven te mogen ontvangen en het dus vermeldenswaardig vond voor zijn reisverslag.

CONCLUSIE

Dit artikel toont aan dat het onjuist is te spreken van een culturele en religieuze eenheid in het reisgebied van Ibn Battūta. Tevens is er geen sprake van een tweedeling tussen de voor Ibn Battūta 'bekende, veilige islam' en het 'vreemde jodendom en christendom': de variatie in zijn opvattingen over christenen, joden en sjiieten toont aan dat de relatie tussen deze gelovigen complexer was dan Dunn en andere wereldhistorici doen vermoeden. Het is immers gebleken dat zijn gevoel van veiligheid soms zelfs sterker was buiten het grondgebied van de islam, zoals in Constantinopel en Zuid-Rusland waar hij geen directe confrontaties meldt, dan in gebieden waar het islamitisch sjiisme domineerde. Binnen de *dar al-islam* was in de ogen van Ibn Battūta daarnaast wel degelijk sprake van verdeeldheid, zowel in het oosten, waar hij botste met sjiieten, als in het westen, waar hij de noodzaak voelde deze botsing te uiten aan zijn lezerspubliek. De waarde van de stellingen van onder meer Dunn en Hodgson moet dan ook worden herzien. Onderzoek naar reisverslagen kan licht schijnen op deze interne diversiteit binnen de islam, en op de vaak duale en contextafhankelijke relatie tussen leden van de Abrahamitische religies.

Sophie Zwaal volgt de onderzoeksmaster Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Haar interesse gaat uit naar de geschiedenis van de islam en het Midden-Oosten en de wisselwerkingen hiervan met het Westen.

NOTEN

1. Het onderzoek voor dit artikel is oorspronkelijk uitgevoerd in het kader van de bachelorscriptie met dr. Maartje van Gelder als scriptiebegeider.
2. D.O. Morgan, 'Ibn Baṭṭūta and the Mongols', *Journal of the Royal Asiatic Society* 11:1 (2001) 1-11, aldaar 4.
3. Zie bijvoorbeeld: Ross E. Dunn, *The adventures of Ibn Battuta. A Muslim traveler of the 14th century* (Londen 1986) 6; Houari Touati, *Islam & travel in the Middle Ages* (Chicago 2010) 3; Muhammad Ibn Battuta, *De reis (al-Rihla)*, vertaald door Richard van Leeuwen (Leiden 2008) 13; Morgan, 'Ibn Battuta and the Mongols', 3.
4. M. Hodgson, 'The Role of Islam in World History', *International Journal of Middle Eastern Studies* 1:2 (1970) 99-123, aldaar 113.
5. Albert Hourani, *A history of the Arab peoples* (Londen 1991) 85.
6. Dunn, *The adventures of Ibn Battuta*, 19-21.
7. Knut S. Vikør, *Between God and the sultan. A history of Islamic law* (Londen 2005) 172.
8. Muhammad Ibn Battuta, *The travels of Ibn Battuta in the Near East, Asia & Africa, 1325-1354*, vertaald door Samuel Lee (Londen 1829) 2.
9. Dale F. Eickelman en James Piscatori, 'Social Theory in the Study of Muslim Societies', in: Dale F. Eickelman e.a. (ed.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination* (Londen 1990) 3-28, aldaar 6-8.
10. Touati, *Islam & travel in the Middle Ages*, vii.
11. Hourani, *A history of the Arab peoples*, 190.
12. H.A.R. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta*, vol. 1 (Cambridge 1958) 111-112.
13. Ibidem, 93.
14. Ibidem, 93-94.
15. Hourani, *A history of the Arab peoples*, 55.
16. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta* (vol. 1) 256-257.
17. Ibidem, 258-259.
18. Ibidem, 257-258.
19. H.A.R. Gibb, *The travels of Ibn Battuta*, vol. 2 (Cambridge 1962) 32.
20. L.M. Lewis, *A pastoral democracy. A study of pastoralism and politics among the northern Somali of the Horn of the Africa* (Münster 1961) 17.
21. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta* (vol. 2) 373.
22. Dunn, *The adventures of Ibn Baṭṭūta*, 122.
23. David Waines, *The odysseys of Ibn Battuta* (Londen 2010) 179.
24. Josef W. Meri, *Medieval Islamic civilization. An encyclopedia*, vol. 1 (Oxford 2006) 205.
25. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta* (vol. 1) 115.
26. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta* (vol. 2) 415-416.
27. Ibidem, 415-416.
28. A.S. Tritton, *The caliphs and their non-Muslim subjects* (Oxford 1930) 155-163.
29. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta* (vol. 2) 443.
30. Ibidem, 504.
31. Ibidem, 506.
32. Ibidem.
33. Sam I. Gellens, 'The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach', in: Eickelman, Dale F., en James Picatori, *Muslim Travelers* (Londen 1990) 50-68, aldaar 59.
34. H.A.R. Gibb, *The travels of Ibn Baṭṭūta*, vol. 4 (Londen 1994) 942-945.
35. Waines, *The odysseys of Ibn Battuta*, 65.
36. Roxanne L. Euben, *Journeys to the other shore. Muslim and Western travelers in search of knowledge* (New Jersey 2006), 83.
37. Hourani, *A history of the Arab peoples*, 96.
38. Abderrahmane El Moudden, 'The Ambivalence of the Rihla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300-1800', in: Eickelman, Dale F., en James Picatori, *Muslim Travelers* (Londen 1990), 69-84, aldaar 82.
39. Ibn Battuta, *De reis (al-Rihla)*, 149.
40. Euben, *Journeys to the other shore*, 72.
41. Dunn, *The adventures of Ibn Battuta*, 154.