

Balássy Ádám Miklós
Károli Gáspár Református Egyetem
Állam- és Jogtudományi Kar
adjunktus
Orcid: [0009-0008-5489-0084](https://orcid.org/0009-0008-5489-0084)
Sziládi Levente
Károli Gáspár Református Egyetem
Állam- és Jogtudományi Kar
IV. éves joghallgató

XVII. évfolyam / Vol. XVII
2026/1-2. szám/ No. 1-2./2026
Tanulmány | Article
www.mjat.hu
DOI: [10.64608/DIEIP.2026.1-2.1-12](https://doi.org/10.64608/DIEIP.2026.1-2.1-12)

Ibn Khaldún és a hatalom ciklikus természete

Ibn Khaldun and the Cyclical Structure of Power

ABSTRACT

This paper examines Ibn Khaldūn's theory of political power from a legal-theoretical perspective. Its central claim is that Ibn Khaldūn does not understand state authority merely as formal rule, institutional command, or coercive power, but as a historically changing social and normative structure grounded in 'aşabiyyah (social cohesion). The study shows how political authority first emerges from collective solidarity, then becomes stabilised through law, administration, taxation, and institutionalised coercion.

The paper pays particular attention to the legal significance of Ibn Khaldūn's cyclical theory of dynastic rule. In this model, law and institutions do not simply express power, but also preserve, formalise, and eventually conceal its weakening social foundations. The decline of a dynasty therefore appears not only as a political or military process, but also as a crisis of legal and institutional legitimacy. Ibn Khaldūn's thought thus offers a valuable framework for understanding the relation between authority, legality, social cohesion, and the exhaustion of political order.

KEYWORDS: *Ibn Khaldūn, Muqaddimah, aşabiyyah, legitimacy, institutionalisation, dynastic decline, Arabic legal thought.*

Bevezetés

Az arab államelméleti gondolkodás európai recepciója mindmáig aránytalanul csekély, különösen ahhoz képest, hogy az arab filozófusok és politikai gondolkodók jelentős része nem pusztán közvetett hagyományból, hanem primer – főként görög – forrásokból dolgozott. Az arab tudomány és filozófiai kultúra sajátossága éppen abban állt, hogy a görög filozófiai örökséget nem egyszerűen megőrizte, hanem értelmezte, rendszerezte és továbbgondolta.¹ Ez különösen figyelemre méltó akkor, ha összevetjük a latin keresztény gondolkodás egyik legnagyobb alakjával, Szent Ágostonnal, aki saját vallomása szerint sem rendelkezett olyan görög nyelvtudással, amely lehetővé tette volna számára a görög filozófiai szövegek közvetlen és teljes körű befogadását.² Így Ágoston a görög gondolkodást döntően latin közvetítéseken keresztül ismerhette meg, míg az arab gondolkodók esetében a görög filozófiai hagyomány recepciója sokkal közvetlenebb és filológiai megalapozottabb formát öltött. „A muszlim filozófiatörténetek túlnyomó része kitaposott csapásokat követ: a görög recepció mint kiindulás [...], majd a legfontosabb filozófusok munkásságának a számbavétele. Ehhez [...] csatlakozhatnak [...] az iszlámmal kapcsolatos alakulások.”³ Mindazonáltal nem szabad az arab gondolkodókat pusztán a görög filozófia közvetítőjeként értelmezni. *Al-Fārābī* a platóni és arisztotelészi politikai filozófiát az erényes város tanában gondolta újra.⁴ *Ibn Rusd*, (latin nevén *Averroës*), Arisztotelész egyik legnagyobb kommentátora volt, akinek hatása a latin skolasztikára is kiterjedt.

I. Ibn Khaldún és a *Muqaddima* tudományos jelentősége

A jelen tanulmány szempontjából mégis az arab politikai és társadalomelméleti gondolkodás egyik legjelentősebb alakjának⁵ állam-szociológiai elméletét vesszük górcső alá. *Ibn Khaldún* 1332-1406 között élt és alkotott, vagyis abban a korszakban, amikor az arab-iszlám tudományosság már több évszázados filozófiai, (jog)tudományi, történetírói és „teológiai” hagyományra támaszkodhatott. Műve, a *Muqaddima* (Bevezetés) nem egyszerű történeti előszó, hanem önálló társadalomelméleti kísérlet,

¹ Ezt a jelentőséget tovább erősíti, hogy az arab-iszlám kultúra a VIII. századtól kezdve már nem kizárólag a Közel-Kelet vagy Észak-Afrika szellemi világához tartozott, hanem az Ibériai-félszigeten, különösen al-Andalus területén, közvetlenül is jelen volt Európában. Majd a X-XI. századra az arab nyelvű tudomány és filozófia már túllépett a görög művek pusztá fordításán, amit jól jelez az is, hogy e fejlődéssel szemben al-Andalusban „purista” visszafordulás jelent meg az eredeti görög szerzőkhöz, különösen Arisztotelészhez. Lásd Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society*. Routledge, London, 1998. 153-154.

² Peter Brown szerint Ágoston neveltetése szinte kizárólag latin nyelvű retorikai képzés volt, amelyben Vergilius, Cicero, Sallustius és Terentius álltak a középpontban, miközben a görög filozófia, tudomány és történetírás lényegében kívül maradt a tananyagban. Brown külön kiemeli, hogy Ágoston számára a görög nyelv elsajátítása „súlyos veszteségként” maradt el, s ennek következtében az antikvitás egyetlen olyan latin filozófusává vált, aki gyakorlatilag nem tudott görögül. A művelt görög közönség ezért nem közvetlenül a görög filozófiai rendszerekkel találkozó gondolkodóként látta volna őt, hanem olyan szerzőként, aki a görög filozófusokat főként latin közvetítésekből, különösen Cicero dialógusaiból ismerte. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 1967), 36.

³ Simon Róbert: *Hellász vonzásában, az iszlám fogságában – Filozófia az iszlámban*. Corvina Kiadó, Budapest, 2025. 21.64.

⁴ Abū Naṣr al-Fārābī (950) az iszlám filozófia egyik legjelentősebb rendszerezője, aki a görög – elsősorban Platóntól és Arisztoteléstől származó – filozófiai hagyományt nem pusztán közvetítette, hanem saját metafizikai és politikafilozófiai rendszerébe integrálta. A politikai közösséget az „erényes város” (*al-madīna al-fāḍila*) fogalmán keresztül értelmezte, amelyben a vezetés célja a végső boldogság (*sa'āda*) elérése. E koncepció szorosan kapcsolódik a filozófiai tudás, a vallás és a politikai rend egységéhez. Az *Īlimlerin Sayımı* (A tudományok rendszerezése) című művében a tudományokat rendszertani egységben tárgyalja, és külön fejezetet szentel a politikai, jogi (*fikh*) és teológiai (*kalām*) tudományoknak, amelyek egymáshoz való viszonyát is meghatározza. Vö. al-Fārābī: *Īlimlerin Sayımı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, arapça aslından çeviren Ahmet Arslan, Iztambul, 2025, ISBN 978-605-295-787-7.

⁵ „Nemcsak a legnagyobb történetíró az arab irodalomban, hanem egyúttal egyike a legelső történelmi gondolkodóknak a világirodalomban.” Lásd. Goldziher Ignác (sorozatszerkesztő: Dévényi Kinga): *A klasszikus arab irodalom története*. Magyar Tudományos Akadémiai Könyvtár és Információs Központ, Budapest, 2013. 144.

amelyben a hatalom, az állam, a dinasztia, a közösségi összetartozás és a civilizáció ciklikus mozgása egységes magyarázati keretbe kerül.

Éppen ezért *Khaldún* vizsgálatán keresztül az arab államelmélet nem a görög hagyomány pusztá utóéleteként, hanem önálló politikai-szociológiai gondolkodásként mutatható be. A *Muqaddima* abban is segítségünkre lehet, hogy államelméleti keretet adjunk annak a kérdésnek, miként keletkezik, szilárdul meg, majd hanyatlak el a hatalom. Egyúttal ismét vizsgálat tárgyává tehetjük, hogy a történelem lineáris, üdvtörténeti szerkezetű⁶ értelmezése mellett nem válik-e a XXI. század politikai tapasztalatai között ismét termékenyebbé a ciklikus hatalomfelfogás. Khaldún multidiszciplináris felfogásának kialakulását segítette, hogy személyében egy kiváló tudóst, történészt, filozófust, szociológust – és jogászt – ismerhettek meg kortársai és az utókor is. Élete során számos udvarban szolgált tisztviselőként, ami alatt megtapasztalta a politikai hatalom törékenységet.⁷ „[...]Mindezt egy olyan korban kellett átélnie, amikor szerte az iszlám világban rendkívül dinamikus politikai csatározások, hódítások, hatalmi átrendeződések és népesség-vándorlások zajlottak le.”⁸ Az észak-afrikai és andalúziai udvarok közötti folyamatos ingázás során felismerte, hogy a hatalom nem csupán az uralkodó személyes képességein, hanem mélyebb társadalmi struktúrákon nyugszik.⁹

„[...] 1378 novemberében vagy decemberében, három évtizednyi távollét után ismét szülővárosában telepedhetett le [...]. Ibn Khaldún négy esztendeig tartózkodott ekkor Tuniszban, ahol oktatott és írta nagy történeti művét.”¹⁰ „Ugyancsak az önéletrajzából tudjuk, hogy a *Muqaddima*-t rekordidő alatt, mintegy öt hónap alatt fejezte be.”¹¹ Művében elméleti keretbe foglalta mindazt, amit két évtizednyi politikai küzdelem során tanult, amely nem csupán egy könyv volt a sok közül, hanem egy teljesen újkeletű tudomány alapköve.¹² Khaldún szavai szerint a *Muqaddima* „[...] egészen újkeletű, szokatlan és rendkívül gyümölcsöző [...]. Semmi köze a retorikához, amely a logikai tudományokhoz tartozik [...]. Nem tartozik a politika tudományához sem, mivel az a háztartás vagy a város igazgatásával foglalkozik az erkölcs és a bölcsesség követelményeinek megfelelően úgy, hogy az emberek sokasága azt az utat kövesse, amely fajtájuk [...] megőrzését és fennmaradását szolgálja.”¹³

Azonban a *Muqaddima* csupán egy bevezetés – mint címe is jelzi – egy nagy történelmi munkának, amelyet „[...] mindenféle történelmi anyag kompilatív gyűjteményének tartják[...].”¹⁴ Goldziher Ignác a mű jelentőségét abban határozta meg, hogy „Ibn Khaldún e munkájában az emberiségnek addig irodalmilag nem tárgyalt köreit foglalta bele[...], amelyeknek származását, genealógiai vonatkozásait, történeti és társadalmi viszonyait a nagy munka egy külön ennek szentelt kötetében tudományosan ő adta elő legelőször.”¹⁵ Goldziher Ignác értelmezésében Khaldún jelentősége nem pusztán abban áll, hogy történeti eseményeket rögzített, hanem abban, hogy a történelmet megelőzően magát a társadalmi lét szerkezetét kívánta megérteni. A *Muqaddima* ezért nem egyszerű előszó vagy historiográfiai prologus, hanem egy olyan önálló elméleti vállalkozás, amely elsőként kísérli meg feltárni az emberi közösségek kialakulásának, fennmaradásának és hanyatlásának belső törvényszerűségeit. Khaldún vizsgálódása a nomád és letelepedett életforma, a gazdasági viszonyok, a társadalmi kohézió és a politikai uralom összefüggéseire irányul, vagyis arra a kérdésre, hogy miként alakul át a pusztá együttélés civilizációvá, majd miként válik maga a civilizáció saját hanyatlásának előfeltételévé. Goldziher szerint Khaldún éppen azzal lépett túl a hagyományos történetíráson, hogy a különböző népek történeti tapasztalataiból általánosítható társadalmi törvényszerűségeket próbált meg

⁶ Értsd: teremtés – bűnbeesés – megváltás – végítélet – üdvösség.

⁷ Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima)*. Ford. Simon Róbert, Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 22. Lásd. még Dudlák Tamás: *Ibn Khaldún történelemszemlélete a Muqaddima című műve alapján*. In: Bartha Diána Gabriella (szerk.) *A társadalom tükrében*. Budapest, Magyarország: ELTE Eötvös József Collegium, 2018. 78-82.

⁸ Dudlák 81.

⁹ Khaldún 29-40. Életéről, hivatalairól, útjairól bővebben lásd. Khaldún 22-67.

¹⁰ Khaldún 61.

¹¹ Dudlák 81. Megjegyzés: Hasonló szerzői önstilizáció figyelhető meg Castiglione esetében is, aki *Il libro del Cortegiano* ajánlólevelében azt írja, hogy művét „néhány nap alatt” készítette el, miközben a szöveg valójában hosszabb alkotási folyamat eredménye volt. A mű 1508 és 1516 között formálódott, és csak 1528-ban jelent meg.

¹² „[...] Ibn Khaldún arról beszélt, hogy a *Muqaddima*-t valami eredeti, addig ismeretlen modell szerint vetette papírra.” Lásd. Khaldún 67.

¹³ Lásd: Dudlák 83. eredeti lbj.:Khaldún 99.

¹⁴ Dudlák 81-82.

¹⁵ Goldziher 144.

levezetni, és ezzel a történelmet már nem pusztán események sorozataként, hanem strukturális mozgások rendszereként értelmezte.¹⁶

Khaldún munkásságát olyan filozófusok munkáival hasonlították össze, mint Niccolò Machiavelli, Giambattista Vico, David Hume, G. W. F. Hegel, Karl Marx, azt sugallva, hogy elképzeléseik előzményre találtak – még ha csak közvetetten is – az övéiben.¹⁷ Valójában talán nem túlzás Khaldúnna tulajdonítani a történetírás újjáéledését a 15. századi Egyiptomban. Később számos neves 16. és 17. századi oszmán tudós és államférfi mutatott élénk érdeklődést munkássága iránt, és a 18. században elkészült a Muqaddima részleges török fordítása.¹⁸ Khaldúnra közönsége az 1860-as évek után „talált rá” amikor megjelent a Muqaddima teljes francia fordítása.¹⁹ A magyar tudományos élet számára Simon Róbert fordítása tette elérhetővé. Simon nem csak lefordította művét, hanem elemezte annak filozófiai hátterét is.

II. Az asszabijja mint a politikai hatalom társadalmi energiája

Khaldún művének egyik kulcsfogalma az *asszabijja*, vagyis a csoportssolidaritás.²⁰ Ez nem modern értelemben vett népakarat, hanem rokonsági, törzsi, harci és vallási kötődésekből létrejövő társadalmi kohézió, amely politikai fölényre, majd dinasztikus uralommá alakítható. Az asszabijja ezért nem pusztán a hatalom megszerzésének feltétele, hanem annak fenntartó ereje is. Amíg erős, addig az uralkodó csoport képes más közösségeket maga köré szervezni, hatalmát kiterjeszteni és intézményesíteni. Amikor azonban ez a csoportssolidaritás meggyengül, a dinasztia elveszíti azt a társadalmi energiát, amely eredetileg felemelte.²¹ Khaldúnna az *asszabijja* végső politikai rendeltetése az állam létrehozása. Erejének mértéke ezért közvetlenül meghatározza a szuverén hatalmak felemelkedését, megszilárdulását és bukását. Fontos ugyanakkor tisztázni, hogy az *asszabijja* nem modern alkotmányjogi vagy népszuverenitási kategória.²² Eredeti formájában a törzsiség hatalma, vagyis olyan közösségi kötőerő, amely rokonsági, harci, vallási és életmódbeli kapcsolatokról táplálkozik, és csak később alakul át dinasztikus államhatalommá.

III. Mi az, ami reggel még hódít, délben épít, este pedig másokra támaszkodik?

Az *asszabijja* fogalmából következik Khaldún ciklikus történelemfelfogása. Ha ugyanis a hatalom alapja nem pusztán a forma, hanem a közösségi kohézió, akkor a hatalom sorsa attól függ, hogy ez a kohézió miként változik az időben. A dinasztia ezért nem változatlan politikai szerkezet. Másként működik a felemelkedés pillanatában, másként a megszilárdulás idején, másként a fénykorban, és ismét másként akkor, amikor már csak saját „örökölt” formáit ismétli. Khaldún ciklikus elmélete tehát nem az államformák görög értelemben vett körforgása, hanem a dinasztikus hatalom belső életkorának leírása.

A ciklikusság nála nem elsősorban a platóni vagy arisztotelészi államformatan ismétlése, és nem is a későbbi *machiavelliánus* államberendezkedési körforgás változata. Khaldúnna nem az államformák, hanem a dinasztikák mennek keresztül meghatározott életfázisokon. A dinasztia megszületik, megerősödik, intézményesül, majd fokozatosan elveszíti azt az *asszabijját*, amely

¹⁶ Uo. 144.

¹⁷ Robert Irwin: *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2018. XII. Lásd. még Oliver Carré: *A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn*. In: *Revue française de sociologie*, 1973. 115.

¹⁸ Simon Róbert: *Ibn Khaldún – History as science and the patrimonial empire*. Ford. Pogátsa Klára, Akadémia Kiadó, Budapest, 2002. 22-23. Az első török fordítás Mehmed Sahib Pirizade nevéhez köthető, aki a Muqaddima első öt fejezetét fordította le.

¹⁹ A Muqaddima első francia nyelvű fordítása: William MacGuckin de Slane: *Les Prolégomènes D'Ibn Khaldoun*. Imprimerie Impériale, Paris, 1863.

²⁰ Megjegyzés Simon Róbert: Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima), Budapest, Osiris Kiadó 1995-ös műben a csoportssolidaritás kifejezést alkalmazza az arab kifejezésre, az általam olvasott könyv pedig török nyelvű, így innen is ered a fordítási különbség.

²¹ Murat Önder–Faith Ulasan: *Ibn Khaldun's cyclical theory on the rise and fall of sovereign powers: the case of Ottoman Empire*. Adam AKADEMI Sosyal Bilimler Dergisi = Adam Academy Journal Of Social Science, 8(2), Ankara, 2018. 235

²² Önder – Ulasan 235.

létrehozta. Ezért írja Khaldún, hogy a dinasztia különböző, szám szerint öt fázison halad át, és minden fázisban más-más jelleget ölt. „A dinasztia tagjainak minden fázisban olyan a jellegük, amelyet e fázis állapotai megkívánnak és minden másiktól különbözik. A jelleg ugyanis annak a konkrétan formát öltött állapotnak a természetszerű következménye, amelyben létezik.”²³

Az állam Khaldún felfogásában minden organikus képződményhez hasonlóan sajátos életciklussal bír. Kezdeté, virágkora és hanyatlása jól körülírható stációkban tárul elénk. Khaldún historiográfiai és politikafilozófiai rendszerében a hatalom antropológiai, társadalmi és gazdaságelméleti értelmezésévé válik. A dinasztia azért nem érhető meg pusztán (jogi) formaként, mert életét az a társadalmi „dinamika” tartja mozgásban, amelyből megszületett, és amelynek lassú feloldódása végül saját hanyatlásához vezet.

A hatalom tehát Khaldúnnál nem statikus állapot, hanem időben változó társadalmi viszony. Nem csupán döntés és végrehajtás, hanem kényszerítés és elfogadtatás, legitimáció és működőképesség. E kettősség megjelenítésének egyik legárnyaltabb formáját az arab-izlám politikai gondolkodásban éppen Khaldún munkája, aki a államhatalom ciklikus szerkezetét nem statikus rendként, hanem szociológiai organizmusként írja le.²⁴ Tehát a politikai közösségek egymást váltják, a régi rendet új uralkodó csoportok bontják meg, majd a megszilárdult dinasztikák maguk is hasonló hanyatlási folyamatba kerülnek. A régi perzsa, bizánci, majd arab hatalmi formák egymásutánisága is azt mutatja.

E változások egyik fő mozgatója az, hogy az uralkodó csoport más csoportokkal, népekkel és politikai közösségekkel kerül kapcsolatba. Ez a kapcsolat egyszerre jelenthet kiterjeszkedést és belső átalakulást. Egy dinasztia akkor válhat valódi uralkodó erővé, ha képes saját „csoportkohézióját” más közösségek bevonásával politikai renddé szélesíteni. Ugyanez a folyamat azonban idővel destabilizálja is a fennálló hatalmat, mert az eredeti *asszabijja* feloldódik az udvari, intézményi és birodalmi szerkezetben.²⁵

Így az *asszabijja* egyszerre a felemelkedés és a hanyatlás kulcsa. A dinasztia kezdetén létrehozza a politikai egységet, később pedig éppen annak gyengülése nyitja meg az utat egy új, erősebb csoport felemelkedése előtt. Khaldún ciklikus elméletének lényege ezért abban áll, hogy a hatalom bukása nem pusztán *extern intervencio* következménye. A hanyatlás már a felemelkedés *immanens* szerkezetében jelen van, mert az alapító csoportssolidaritás intézményesülése egyben annak lassú devalválódását is magában hordozza.²⁶ Khaldún ezért a bukást nem rendkívüli történeti katasztrófaként, hanem a politikai közösségek természetes életfolyamataként írja le. Az államok, dinasztikák és civilizációk az emberi élethez hasonlóan megszületnek, növekednek, elérik virágkorukat, majd hanyatlani kezdenek és megszűnnek. Helyüket olyan új közösségek veszik át, amelyekben az *asszabijja* még erősebb, fegyelmezettebb és kevésbé oldódott fel a luxusban.²⁷ A hanyatlás egyik döntő jele éppen az, hogy a közösség elveszíti eredeti természetét, és a csoportérdek helyére a kényelem, a fényűzés és az udvari fogyasztás lép.²⁸ A ciklus így nem külső végzetként, hanem belső társadalmi átalakulásként ismétlődik.²⁹

„A Muqaddimma egyik alaptétele, hogy a történelem állandó változásban van [...].”³⁰ Khaldún elmélete szerint minden dinasztia egy meghatározott úton halad végig, amely rendszerint három

²³ Vö. Khaldún 195.

²⁴ Megjegyzés: Ebben az értelemben pedig a gondolata bizonyos pontokon rokonítható azokkal a modern államelméleti megközelítésekkel, amelyek az államot nem pusztán intézményi szerkezetként, hanem hatalmi funkciók dinamikus elrendezéseként vizsgálják. Balássy Ádám Miklós: *A hatalommegosztás és hatalomfelosztás doktrínája*. in Jogelméleti Szemle 2020/1 8-9. <https://ojs.elte.hu/jesz/article/view/6945/5415>

²⁵ Kalim Siddiqui: *Ibn Khaldun and the Dynamics of Civilization: Social, Economic, and Political Transformation*. The World Financial Review, 2025. 10.

²⁶ Uo. 10.

²⁷ Önder – Ulasan 234.

²⁸ „[...] a nomád betelepülők amint a városi civilizáció részeivé válnak, elhal bennük a kezdeményező képesség [...], gyengül a csoportssolidaritásuk, átadják magukat az élvezeteknek és a kényelmes életmódnak.” Lásd. DUDLÁK 88.

²⁹ Romsics Ignác: *Mi a történelem? / What is History?* In: *Mindentudás Egyeteme. Mindentudás Egyeteme*, 1. Kossuth Kiadó, Budapest, 2003. 67.

³⁰ Dudlák 87.

nemzedéket ölel fel.³¹ E három nemzedék időtartamát hozzávetőlegesen százhusz évben³² határozza meg, bár ettől a történeti körülmények függvényében lehetnek eltérések.³³ A ciklus alapja az, hogy az államot létrehozó első nemzedék még őrzi a nomád élet keménységét, a szűkösséghez való alkalmazkodást, a bátorságot, a vakmerőséget és mindenekelőtt az *asszabijja* erejét. Ez az alapító nemzedék még nem örökli a hatalmat, hanem megszerzi azt, ezért számára az uralom nem pusztá birtok, hanem küzdelemben kivívott politikai teljesítmény.³⁴

A második nemzedék már az állam által biztosított bőségben és jólétben él. Elhagyja a korábbi nomád létformát, hozzászokik a letelepedett élethez, a gazdagsághoz és a kényelmesebb viszonyokhoz. Ekkor kezdődik meg az *asszabijja* erejének csökkenése, mert a nemesség és a dicsőség többé nem a közösség egészének közös tulajdona, hanem egyetlen uralkodóban és annak dinasztikus környezetében koncentrálódik. A második nemzedék azonban még saját szemével látta az alapítókat, ismeri azok erejét, küzdelmeit és államvédő bátorságát, ezért a régi erények emléke még nem tűnik el teljesen. Bár veszít az első nemzedék nyers erejéből, még nem szakad el végleg az alapítás ethoszától.³⁵

A harmadik nemzedék helyzete ettől gyökeresen eltér. Ők már nem emlékeznek közvetlenül a nomád korszakra, nem ismerik az államalapítás küzdelmeit, és a hatalmat nem feladatként, hanem adottságként érzékelik. Hozzászoknak a jóléthez, az élvezetekhez és a védett élethez, ezért Khaldún szerint mintegy gyermeki állapotba süllyednek vissza. Katonának látszanak, öltözetükben, lovaglásukban és fegyverviselésükben megőrzik a harci rend külső formáit, de mindez már csak látszat. Bátorságuk helyét félelem, kezdeményezőkézségük helyét tehetetlenség foglalja el. Ekkorra az *asszabijja* lényegi ereje eltűnik, és az uralkodó kénytelen idegenekre, rabszolgákra, fizetett hívekre vagy kívülről bevont katonai csoportokra támaszkodni.

Khaldún generációs elméletének tragikus szerkezete éppen abban áll, hogy az állam nem egyszerűen külső destabilizáció következtében pusztul el, hanem előbb elveszíti azt az *intern* erőt, amely a támadásokkal szemben megvédhetné. Az első nemzedék még létrehozza az államot, a második fenntartja annak emlékeztét, a harmadik azonban már csak külső formáit örökli. Ezért az állam három nemzedék alatt jut el az alapítástól az öregségig, majd az összeomlás küszöbéig. Ha nincs külső ellenség, a dinasztia akár tovább is fennmaradhat, de ez már nem valódi életerőből, hanem pusztán abból fakad, hogy nincs olyan hatalom, amely végleg megdöntené. Amint azonban erősebb ellenfél támad rá, az állam belső védelmi képesség híján összeomlik.³⁶

Ezért Khaldún számára a legfontosabb a társadalmi egység és a csoportszolidaritás. E kettő és az alapszükségletek kielégítésének vágya hozza létre az uralkodói tekintélyt és az állam fejlődését.³⁷ „Az elit addig képes eredményesen kormányozni és hatalmon maradni, amíg innovatív, korrekt és egységes. Ha ezeket a tulajdonságait elveszíti, akkor ereje és legitimitása szertefoszlik, s népe függőségbe, egy új és idegen elit uralma alá kerül.”³⁸ Khaldún felfogása szerint Istennek nincsen közvetlen szerepe, azonban az istenhitnek, a vallásnak viszont igen, hiszen szerinte „csak az a nép erős, amely egységes, s csak az lehet egységes, amely hívó.”³⁹

³¹ Megjegyzés: Khaldún a nemzedék időtartamát megközelítőleg negyven évben határozza meg. Ennek bibliai és koráni példáját Izrael fiainak negyvenéves sivatagi bolyongásában látja. Értelmezése szerint a Tíh-sivatagban eltöltött negyven év arra szolgált, hogy a fáraói elnyomás alatt félelemhez és alávetettséghez szokott nemzedék eltűnjön, és helyébe olyan új nemzedék lépjen, amely már erővel és bátorsággal rendelkezik. A negyven év tehát nem pusztán kronológiai adat, hanem antropológiai és politikai mértékegység is. Egy emberöltő alatt eltűnhet egy közösség régi karaktere, és kialakulhat egy új történeti habitus. Khaldún e logika alapján számol három nemzedékkal, vagyis hozzávetőlegesen százhusz évvel, amelyet az államok rendes élettartamának tekint. Lásd Ibn Haldun: *Mukaddime*. Cilt-1 és Cilt 2. Ceviri, Evren Levat Demir 2024. 260-262.

³² Khaldún egy generációt hozzávetőlegesen negyven évben jelölt meg. „Egy nemzedék egy átlagos életkorú ember ideje. Ez pedig negyven esztendő, amelynek során a növekedés és az érés eljut a tetőpontjához.” Lásd. Khaldún 189.

³³ Önder – Ulasan 236.

³⁴ Haldun 259.

³⁵ Uo. 260.

³⁶ Önder – Ulasan 236.

³⁷ Romsics 67.

³⁸ Uo. 67.

³⁹ Uo. 67.

IV. A hatalom életkora és a dinasztikus ciklus öt fázisa

Khaldún szerint az állam feladata a nép szolgálata, az igazságszolgáltatás megteremtése, az etika megőrzése, az értékek, a rendszerek és a föld védelme. Az állam nem maradhat fenn három generációnál tovább, ezt követően hanyatlás, visszafejlődés és bukás következik be.⁴⁰ Khaldún ezt az időszakot, a dinasztia felemelkedését és bukását öt fázisra osztotta – ugyanakkor azt is megemlíti, hogy „általában” nem lépi túl azt.

Az *első fázis* lényegi eleme az uralom megszerzése, elragadása a korábbi dinasztia kezéből, a hatalom felállítása; Khaldún úgy nevezi e időszakot, mint a „vágy szülte győzelem, az ellenálló és a védekező legyőzése.”⁴¹ Khaldún szerint az ilyen változások – azaz amikor az uralkodó csoport kapcsolatba lép másik csoportokkal – destabilizálják a fennálló dinasztia (*status quo*-t), így megalapozva egy új erősebb hatalom felemelkedését. Ebben a kezdeti szakaszban a dinasztia képviselője még nem különül el élesen attól a közösségtől, amelynek asszabijja hatalomra emelte. Nem pusztán parancsolóként jelenik meg, hanem olyan vezetőként, aki a dicsőség megszerzésében, az adók beszédében, a javak védelmében és a katonai oltalom biztosításában még osztozik a közösség terheiben.⁴² Ebben az időszakban a dinasztia képviselője nem sajátítja ki semmit a néptől, mert az asszabijja ezt követeli meg tőle, hiszen csak a nép támogatásával juthatott hatalomra.⁴³ A hatalom megszerzése egyfajta legitimitációs kérdés is, hiszen ez túlmutat a hatalom „fizikai elragadásán.” Ez jól mutatja azt a khaldúni tételt, hogy a hatalomhoz elengedhetetlen az elfogadtatás és a legitimitáció. Az asszabijja ekkor még csúcspontján van a támogatók között, hiszen őket a győzelem dicsősége és az új korszak ígérete tartja össze. Az uralkodó begyűjti az adót, míg a hadsereg védi a tulajdont. Khaldún szerint az alacsony adók ösztönzik a gazdasági tevékenységet, a gazdasági aktivitást, kiszélesítve az adóalapot – állam vagyont –, amelyek növelik a bevételeket.⁴⁴ Így az első fázis paradox módon egyszerre a „legerőszakosabb” és a „legközösségibb” szakasz. Erőszakos, mert a régi dinasztia megdöntésével, az ellenállás legyőzésével és a „hatalom” elragadásával kezdődik. Közösségi, mert az új hatalom még nem vált el attól az asszabijjától, amely létrehozta. A dinasztia ekkor még nem önmagáért van, hanem annak a csoportért, amely a régi renddel szemben történelmi igényt jelentett be.

A *második fázis* a hatalom konszolidációja, amikor valaki egyeduralmú lesz. Kisajátítja az uralmat és megakadályozza, hogy az uralom megosztásának vagy elosztásának gondolata másokban felmerüljön – azaz megakadályozza, hogy az „*asszabijja*” részt vegyen a kormányzásban. „A dinasztia uralkodója arra törekszik, hogy hozzá hű emberekkel vegye magát körül.”⁴⁵ Az uralkodó pontosabban eltávolítja saját „*asszabijját*” az állam irányításától, visszafordít minden lépést, amelyet azok a kormányzásban való részesedés érdekében tennének, és végül a kormányzást kizárólag önmagának és saját családjának tartja fenn.⁴⁶ Khaldún figyelmeztet, hogy ez a kizárólagosság távolságot és feszültséget teremt a nép és az uralkodó között, hiszen ezzel megakadályozzák, hogy ők bármit is szerezzenek ebből. Ez a fajta, „ön-orientált” kormányzás aláássa a közösség szolidaritását, csoportérdekét és felbomláshoz, olykor lázadáshoz és a hatalom megdöntéséhez, majd végül egy új hatalom felemelkedéséhez vezet.⁴⁷ Ez a folyamat azonban nem pusztán politikai elkülönülést jelent, hanem az uralom belső irányának radikális megfordulását is. A hatalom megszilárdítása után az uralkodó már nem elsősorban „külső” ellenfelekkel szemben védi a „hatalmat”, hanem saját belső támogatóitól igyekszik megóvni az uralom kizárólagosságát. Vagyis az asszabijja, amely korábban az államalapítás eredője volt, a konszolidált hatalom szemében fokozatosan veszélyforrássá válik. Khaldún éppen itt mutat rá a második fázis paradoxonára. Az uralkodónak annak érdekében, hogy az uralmat egyedül birtokolhassa, immár azokkal kell szembefordulnia, akiknek felemelkedését eredetileg köszönhette.⁴⁸ Ez a szembefordulás azonban

⁴⁰ Hamdi Lakhel: *The Doctrine of Power in Philosophy from Ibn Khaldun to Machiavelli*, [African Journal of Humanities and Social Sciences](#), 2024 4 (2). 16.

⁴¹ Khaldún 195.

⁴² Uo. 195.

⁴³ Uo. 195.

⁴⁴ Siddiqui 10.

⁴⁵ Khaldún 195.

⁴⁶ Uo. 195.

⁴⁷ Siddiqui 10.

⁴⁸ Lásd: Khaldún 266.

nem marad pusztán az udvari politika szintjén. Az asszabijja kiszorítása idővel a közösségi erő lelki és katonai leépülését idézi elő. A nemzetség tagjainak önérzete megtörik, bátorságuk fogyatkozik, és fokozatosan feledésbe merül az is, hogy az állam létrejöttében milyen alapító szerepet játszottak. A második nemzedék már nem az elődök politikai és katonai érdemeinek folytatásaként érzékeli az államtól kapott javakat, hanem egyszerű „illetményként”, mintha az államhoz fűződő viszonya pusztán szolgálati jogviszonnyá süllyedt volna. Ez Khaldún szerint végzetes félreértés, mert pénzzel és bérrel ugyan lehet hivatalnokot tartani, de nem lehet az alapító nemzedék halált is vállaló harci erényét újrateregetni. Az állam tehát a második fázisban látszólag megerősödik, valójában azonban ekkor kezd el felszámolni azt az asszabijját, amelynek saját létét köszönheti.⁴⁹

A *harmadik fázisban* a dinasztia eléri a stabilitást, bebiztosítja magát a hatalomban, majd az uralkodó elkényelmesedik és új építkezésekbe kezd,⁵⁰ ez a pihenés és a kényelem időszaka. Khaldún szerint ez az állam legerősebb időszaka, amelyet a jólét, a gazdasági felvirágoztatás és hatalmas építkezések jellemeznek. Ünnepeken lakomákat rendeznek, és a „harcosok” számára különleges ünnepi öltözeteket készítenek. Az uralkodó „minden energiája kimerül abban, hogy behajtsa az adót, a bevételt és a kiadást egyensúlyban tartsa, a kiadásokat számon tartsa, takarékosan gazdálkodjon velük, fényűző építményeket, hatalmas házakat, tágas városokat és messziről látható emlékműveket emeljen, megjutalmazza a különböző népek előkelőinek a küldöttségét, s a törzsek főnökeit, és adományokat osszon szét az övéi között.”⁵¹ Ez az utolsó olyan fázis, amelyben az uralkodónak korlátlan hatalma van, teljesen saját megítélése szerint jár el és építheti hatalmát.⁵² Ez a szakasz az állam legerősebb időszaka, amelyet a fejlődés, az állam felvirágoztatására irányuló erőfeszítések, az erős gazdaság és általános jólét jellemez⁵³ és kijelölik az utánuk következő ösvényét. E ponton azonban Khaldún gondolatmenete már megmutatja a harmadik fázis belső törékenységét is. A pompa ugyanis kezdetben az állam erejének külső jele, később azonban ugyanennek az erőnek a fogyasztójává válik. Miután az állam megalakul és megszilárdul, az állam élén állók egyre inkább a fényűzés felé hajlanak, kiadásaik pedig fokozatosan meghaladják bevételeiket. A jólét ekkor már nem egyszerűen az állam virágzását fejezi ki, hanem lassan önálló kényszerré alakul. A dinasztia fenntartásához, az udvar pompájához, a hadsereg ellátásához és az építkezésekhez egyre több bevételre van szükség, miközben a társadalom teherbíró képessége csökken. Így a harmadik fázis végén az állam még látszólag erős, de már olyan költségvetési és erkölcsi pályára lép, amely a későbbi hanyatlást előkészíti.⁵⁴

A *negyedik fázis* az elődök útjának követése és a béke időszaka. Az uralkodó elégedett azzal, amelyet korábban felépítették, akiknek nyomdokaiban halad és hagyományait követi. A vele egyenrangú más államok uralkodóival békében él, mert ha eltérne a hagyományoktól az uralma végét jelentené.⁵⁵ Másként megfogalmazva ez a megelégedés és a stagnálás fázisa. Ezt a szakaszt Khaldún az utánzás fázisaként írja le, mert az uralkodó a „bölcös” elődeit kezdi el utánozni, mert fél attól, hogy az innováció veszélyeztetné hatalmát.⁵⁶ Az uralkodó úgy véli, hogy „elődjei jobban tudták”, hogyan kell megőrizni a dicsőséget, ezért görcsösen ragaszkodik a megszokott formákhoz. A hatalom rituáléjává válik, valójában már nincs valódi fejlődés, csak a meglévő állapotok fenntartása. A rendszer már nem tud reagálni az új kihívásokra. A stagnálás fázisában az állam már csak tehetetlenségi erejénél fogva halad előre, de az asszabijja, mint a hatalom fő mozgatórugója már rég elporladt.

E ponton válik érthetővé Khaldún azon megfigyelése, hogy a nyugalom idővel nem pusztán politikai állapot, hanem jellemalakító erő lesz. Miután az állami rend elhárította a bajokat, megszüntette a vitákat és vetélkedéseket, majd stabilitásra jutott, ez a stabilitás lassan szokássá, majd természetté merevedik. A későbbi nemzedékek már nem a küzdelem emlékezetébe, hanem a készen kapott nyugalomba születnek bele. Ezért lakomázásba és szórakozásba merülnek, erejük és bátorságuk megfogyatkozik, és többé nem képesek önmagukat megvédeni az ellenséggel szemben. A béke így paradox módon nem az erő bizonyítéka, hanem annak lassú eróziója lesz.

⁴⁹ Uo. 258.

⁵⁰ Siddiqui 11.

⁵¹ KHALDÚN 196.

⁵² Uo. 196.

⁵³ Önder – Ulasan 237.

⁵⁴ Haldun 258-259.

⁵⁵ Khaldún 196.

⁵⁶ Siddiqui 11.

A negyedik fázisban tehát az állam még fennáll, de már nem alkot, működik, de nem újít. Ismétel, de nem teremt. Pénzügyi és katonai szervezete is e stagnálás logikáját tükrözi. Amikor a bevételek csökkenése miatt újra kivetett adók már nem fedezik a kiadásokat, vagy bár fedeznék azokat, de a pénzeknek a határ menti erődökben szolgálókhöz való eljuttatásában zavarok és hiányosságok támadnak, a határokon lesben álló ellenségek már könnyen meggyengíthetik az uralmat. Itt a hanyatlás nem hirtelen összeomlásként jelenik meg, hanem ellátási, pénzügyi, katonai és erkölcsi zavarok láncolataként.⁵⁷

Ezért fordulhat elő, hogy az állam más országokból hív embereket saját védelmére. Ez azonban már nem a negyedik fázis belső stabilitása, hanem az ötödik fázis előjele. Amikor egy dinasztia idegen katonai erőkre szorul, az azt mutatja, hogy saját asszabijája, saját harci rendje és saját önvédelmi képessége már nem elegendő. A külső segítség látszólag meghosszabbíthatja az állam életét, de valójában azt bizonyítja, hogy az állam belső ereje már kimerült.⁵⁸

Az *ötödik fázis* a pazarlás és a tékozlás időszaka. Az uralkodó elmerül az élvezetekben.⁵⁹ Az uralkodó pazarló és önkényes politikát folytat, elidegeníti tanácsadóit – az állam ügyeit pedig alkalmatlan emberekre bízva – és lerombolja az asszabiját, amely uralmát fenntartotta. A katonaságnak járó juttatásait az uralkodó saját élvezeteire fordítja és már nem ellenőrzi őket. Az uralkodó „romba dönti mindazt, amit felépítettek, s elpusztítja azt, amit felépítettek.”⁶⁰ Azaz a nagy nehézségek árán kialakított szabályokat többé nem tartják tiszteletben, és az állam méltósága, valamint tekintélye hanyatlani kezd. Khaldún kiemeli, hogy az asszabijja elvesztésével a hatalom másokhoz kerül, mint akik azt megszerezték. Ez a hanyatlás elkerülhetetlen és ez a belső dinamikák következménye, nem pusztán külső erőknek köszönhető. Az állam, mint egy „idős ember”, egyszerűen meghal, és helyét egy új erő veszi át. A pazarlás nemcsak anyagi, hanem erkölcsi is. Ez a végső elidegenedés a khaldúni elmélet szerinti teljes bukás állapota, ahol a civilizáció összeomlik, az állam visszazuhan egy instabil, széttagolt állapotba, amíg egy újabb csoport meg nem próbálja felépíteni a saját ciklusát. Amint az uralkodó csoportok kizárólagos irányításra tesznek szert, konfliktus tör ki. A régi rezsimek egy új dinasztikus rezsimek váltja fel. Khaldúnak a muszlim többségű ellenőrzés alatt álló régiók politikai történelmének ciklikus értelmezésében a rend, majd a rendetlenség új rendet teremt.⁶¹

Khaldún megjegyzi, hogy az asszabijja elvesztésének következtében a hatalom másokhoz kerül, mint akik azt megszerezték.⁶² A dinasztia ereje fénykorában a növekedő bevételekben és a jólétben manifesztálódott, azonban az állam vagyonát idővel a túlzott költekezés aláássa. A kiadások növekedésével az uralkodók az egész társadalomra kiterjedő fogyasztási normákat határoznak meg, terhelve az erőforrásokat. Khaldún figyelmeztet, hogy az uralkodó túlzott költekezése idővel átkerül a népre. Szerinte a józan gazdaságpolitika mértékletességet igényel – alacsony adókat, termelőtevékenységet és kereskedelembővítést. Csak az ilyen politikák biztosíthatják a fenntartható jólétet és akadályozhatják meg a dinasztikus pazarlást elkerülhetetlenül követő hanyatlást.⁶³

Khaldún szerint a történelem ismétli önmagát még akkor is, ha kisebb eltérések lehetnek, mert az emberi természet többé-kevésbé változatlan marad. Azonban egy ember gondolkodása a fennálló körülményekhez igazodik, és az elképzelések az ember gondolkodásának tükröződései.⁶⁴

Khaldún által megfogalmazott ciklikus modell túlmutat egy történeti sémán és a politikai hatalom természetéről alkotott fundamentális elméletként is értelmezendő. A hanyatlás lehetősége minden állam felemelkedése során immanens módon megjelenik és ez a kvázi bukás a belső dinamikák következményeként és nem külső erőknek köszönhetően következik be.

⁵⁷ Haldun 259.

⁵⁸ Uo. 259.

⁵⁹ Khaldún 196.

⁶⁰ Uo. 196.

⁶¹ Jamal Uddin Choudhury – Abul Hussain: *A comparative study on the realistic and historical ideas of Ibn-Khaldun and Machievali*. Scholar Publications, Karimganj, Assam, India, 2024. 98.

⁶² Siddiqui 11.

⁶³ Uo. 11.

⁶⁴ Choudhury – Hussain 99-100.

V. A kényszertől az adminisztrációig

A hatalom első megnyilatkozása *Khaldún* szerint a fizikai erő azaz az állam alapításának aktusa mindig katonai természetű. Az új hatalom létrejöttékor még nincs intézményrendszer, nincs eljárás rendje, sőt – jog sem tekinthető klasszikus normának. Az uralom eszköze ilyenkor nem a „legitim”, hanem csak parancs. Ebben a szakaszban az állam a rendfenntartás, az engedelmesség és a kontroll minimumán nyugszik. A fegyveres erő testesíti meg a legitimitást – nem annak igazolása, hanem pusztán fennállása által. Amikor azonban az (állam)hatalom megszilárdul, és strukturálizálódik és kialakítja rendszerét, a fizikai kényszerítés szerepét fokozatosan átveszik az intézmények. A hatalom ezután már elrettentő és nem konstans, nem közvetlen, hanem formalizált. A végrehajtásra szakosodott adminisztratív apparátus – hivatalok, jegyzők, tanácsok, miniszteriális szervezetek – veszi át a döntések közvetítésének és végrehajtásának funkcióját. Ebben a középső szakaszban a jogszerűség és a közigazgatási racionalitás válik elsődleges hatalmi tényezővé. Az uralkodó már nem a közvetlen kontroll révén kormányoz, hanem az intézményeken keresztül, eljárások, normák, hivatalos közlemények és költségvetési döntések révén. Az államhatalom „átíródik” az adminisztráció nyelvére – a parancs ekkor már hivatalos közlés, a lojalitás pedig megfelelés. *Khaldún* – megdöbbentő modernséggel (1377) – figyelmeztet arra is, hogy ez az adminisztratív dominancia nem a hatalom kiteljesedését, hanem a hanyatlás előszobáját jelenti.

Ahogy a fizikai kényszerítő erő elvész, a döntéshozó központ (jelen esetben a szultán) eltávolodik a valós politikai kormányzástól. A tanácskozásokról már nem a karizmatikus vezér, hanem az intézményi karrieristák ülnek, a végrehajtás súlypontja áthelyeződik – és ezzel együtt megkezdődik a hatalom fragmentálódása. A központi hatalom elkezd felteni saját autoritását, az intézményrendszer önmozgásba kezd, és az állam belsőleg kisiklik saját eredeti céljai közül.⁶⁵

A hatalom tehát nem más, mint egy társadalmi energia ciklikus megnyilatkozása, amely a kezdeti katonai dominanciától az intézményi komplexitásig, majd a politikai dezorganizációig vezet. Nem meglepő tehát, hogy a hatalom e fázisai – jóllehet különböző formákban – megfigyelhetők a modern államok működésében is. Amit ma *technokratikus irányításnak*, *bürokratikus túlszabályozásnak* vagy épp *intézményi paralízisnek* nevezünk, az *Khaldún* szemszögéből a hatalom kifáradásának szükségszerű stádiuma – egy olyan állapot, amelyben már nem az erő, hanem a forma uralkodik.⁶⁶

Nem véletlen, hogy *Abu Muslim*, amikor *al-Manszúr* kalifa levélben felszólította, hogy jelenjék meg előtte, írásos válaszában a perzsák bölcsességét idézte:

„*Ahogy a perzsa hagyomány tanítja, a hadvezérek nem akkor félnek igazán a hatalomtól (ford.: „szultántól”), amikor a harcok dúlnak, hanem akkor, amikor már elcsendesedett minden csatazaj, és az uralkodó békében ül a trónon. Mert amikor nincs szüksége többé a kardjukra, akkor válnak a legkiszolgáltatottabbá.*”⁶⁷

A látszólagos béke azonban – akár az udvar csöndje, akár a hadszíntér nyugalma – lehet tudatosan előidézett állapot. A Korán 8/15-16. versei által említett⁶⁸ „színlelt visszavonulás”, amely a badri csata⁶⁹ után a stratégiai megtévesztés példaként maradt fenn, arra figyelmeztet, hogy a csend

⁶⁵ Megjegyzés: Ezt a folyamatot Hannah Arendt évszázadokkal később a totalitárius államgépezet »formátlanságaként« (formlessness) írja le. Arendt szerint a hatalom valódi súlypontja azért helyeződik át, mert a szilárd intézményi struktúra a mozgalom halálát jelentené: amint egy tisztségviselő elfoglalja helyét a formális hierarchiában, azzal paradox módon elveszíti valós befolyását, mivel a döntéshozatal egy láthatatlan, párhuzamos struktúrába vándorol át. Ibn Khaldun »intézményi karrieristái« Arendtnél a »hatalom nélküli homlokzat« örököivé válnak, miközben a valódi autoritás a folyamatos átrendeződés és a hivatalok szándékos megsokszorozása () révén marad megfoghatatlan. Az állam belső kisiklása tehát nem hiba, hanem a rendszer lényege: a stabilitás minden formája ellen ható állandó mozgás Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. New York / Boston: Mariner Classics 2024, 432., 435. Lásd: Takács Péter (szerk.): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Szent István Társulat, (Budapest: Szent István Társulat, 2003) in Hannah Arendt: *A totalitárius állam*. 534.

⁶⁶ Haldun 383-384.

⁶⁷ Uo. Bizim, Fârisîlerden öğrendiğimiz üzere, kumandanların sultanlardan ziyadesiyle korktuğu vakitler, harplerin bitip sultanların tahtlarında her türlü kargaşadan emin ve huzur içinde oturdukları zamanlardır...”

⁶⁸ 15. Ti akik hiszték! Amikor találkoztok azokkal, akik hitetlenek előrenyomulva a harcra ellenetek, ne fordítsatok hátat nekik. 16. És akik hátat fordít nekik azon a napon kivéve, ha haditervként, vagy hogy csatlakozzon egy csoporthoz, az bizony magára vonja Allah haragját, és hajléka a Pokol lesz, milyen nyomorúságos végcél az!

⁶⁹ Megjegyzés: A badri csata 624-ben zajlott Mohamed próféta medinai közössége és a mekkai Kurajs törzs között, és a korai iszlám történet egyik első döntő katonai győzelmeként vált emlékezetessé.

nem mindig a harc végét jelenti. Gyakran éppen a döntő ellentámadás előtti feszült várakozás ideje, amikor az ellenfél a biztonság illúziójában él, miközben minden mozdulat a végső csapásra készül.⁷⁰

Összegzés

Khaldún államelméletének központi tétele, hogy az állam nem pusztán forma vagy intézményi szerkezet, hanem ún. társadalmi erőviszony. A hatalom létrejöttét, megszilárdulását és hanyatlását az *asszabijja*, vagyis a közösségi összetartozás ereje magyarázza. Amíg ez az erő dinamikus, addig képes dinasztiaát alapítani, uralmat szervezni és politikai rendet fenntartani. Amikor azonban az asszabijja gyengülni kezd, az állam külső formái még fennmaradhatnak, de belső dinamizmusuk fokozatosan eltűnik.

Khaldún ciklikus elmélete ezért nem egyszerű államformatani körforgás. Nem arról van szó, hogy a monarchia, az arisztokrácia vagy a demokrácia egymást váltják. Khaldúnál a dinasztia öregszik. A hatalom előbb felemelkedik, majd kisajátítja az uralmat, ezután eléri fénykorát, később az elődök mintáit ismétli, végül pedig pazarlásba, katonai gyengeségbe és másokra utaltságba süllyed.

A három nemzedékről szóló tanítás ezt a folyamatot teszi érzékletessé. Az első nemzedék még hordozza a nomád élet keménységét, a harciasságot és az államalapító asszabijját. A második nemzedék már jólétben él, de még emlékszik az alapítók erejére. A harmadik nemzedék azonban már csak a formákat örökli. Megőrzi a hatalom külső jeleit, de elveszíti azt a belső erőt, amely ezeket valaha tartalommal töltötte meg.

Ebből következik Khaldún egyik legfontosabb felismerése. Az állam bukása nem akkor kezdődik, amikor az ellenség megjelenik a határon. A bukás már korábban megindul, amikor az uralkodó csoport elveszíti közösségi fegyelmét, mértéktartását és harci képességét. A külső támadás többnyire csak láthatóvá teszi azt, ami inherensen már végbement.

A hatalom intézményesülése ezért kettős természetű. Egyrészt szükséges, mert az állam nem maradhat meg pusztán katonai erőként. Másrészt veszélyes, mert az intézmények, hivatalok, adók, szokások és reprezentáció lassan elszakíthatják az uralmat attól az eredeti közösségi erőtől, amely létrehozta. A hatalom ekkor még ugyan működik, de már nem újul meg.

Khaldún jelentősége tehát abban áll, hogy a politikai rendet nem absztrakt magaslatokban, hanem történeti mozgásként érti meg. Az állam nála nem egyszerűen van, hanem keletkezik, növekszik, megszilárdul, kifárad és elbukik. A dinasztia sorsa ezért nem pusztán jogi vagy katonai kérdés, hanem társadalmi és antropológiai folyamat.

A tanulmányunk fő következtetése így foglalható össze: Khaldún szerint a hatalom tartóssága nem kizárólag az intézmények erején múlik, hanem azon, hogy fennmarad-e az a közösségi kohézió, amely az államot hordozza. Ha az eltűnik, akkor a forma, a hivatal, a pompa és a hadsereg önmagában már nem elegendő. Az állam ekkor még látszólag fennáll, de belső alapja már megrendült. A hatalom rejtvényének khaldúni megfejtése tehát az, hogy a dinasztia nem akkor bukik el, amikor legyőzik, hanem akkor, amikor már nem képes saját eredeti erejéből élni. A külső vereség csak befejezi azt a folyamatot, amelyet az asszabijja belső felbomlása már korábban megkezdett.

⁷⁰ Lásd Khaldún 288. 211 lbj.

Felhasznált irodalom

1. al-Fārābī: *İlimlerin Sayımı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, arapça aslından çeviren Ahmet Arslan, Isztambul, 2025.
2. Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. New York / Boston: Mariner Classics 2024.
3. Balássy Ádám Miklós: *A hatalommegosztás és hatalomfelosztás doktrínája*. in Jogelméleti Szemle 2020/1 <https://ojs.elte.hu/jesz/article/view/6945/5415>
4. Oliver Carré: *A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldûn*. In: Revue française de sociologie, 1973.
5. Dudlák Tamás: *Ibn Haldûn történelemszemlélete a Muqaddima című műve alapján*. In: Bartha Diána Gabriella (szerk.) *A társadalom tükrében*. Budapest, Magyarország: ELTE Eötvös József Collegium, 2018.
6. Goldziher Ignác: *A klasszikus arab irodalom története*. Magyar Tudományos Akadémiai Könyvtár és Információs Központ, Budapest, 2013.
7. Dimitri Gutas: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society*. Routledge, London, 1998.
8. Ibn Haldun: *Mukaddime*. Cilt-1 és Cilt 2. Ceviri, Evren Levet Demir 2024.
9. Robert Irwin: *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2018.
10. Ibn Khaldún: *Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima)*. Ford. Simon Róbert, Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
11. Hamdi Lakhel: *The Doctrine of Power in Philosophy from Ibn Khaldun to Machiavelli*, [African Journal of Humanities and Social Sciences](#), 2024 4 (2).
12. Murat Önder–Faith Ulasan: *Ibn Khaldun's cyclical theory on the rise and fall of sovereign powers: the case of Ottoman Empire*. Adam AKADEMI Sosyal Bilimler Dergisi = Adam Academy Journal Of Social Science, 8(2), Ankara, 2018.
13. Romsics Ignác: *Mi a történelem? / What is History?* In: *Mindentudás Egyeteme. Mindentudás Egyeteme*, 1. Kossuth Kiadó, Budapest, 2003.
14. Kalim Siddiqui: *Ibn Khaldun and the Dynamics of Civilization: Social, Economic, and Political Transformation*. The World Financial Review, 2025. 10.
15. Simon Róbert: *Ibn Khaldún – History as science and the patrimonial empire*. Ford. Pogátsa Klára, Akadémia Kiadó, Budapest, 2002.
16. Simon Róbert: *Hellász vonzásában, az iszlám fogságában – Filozófia az iszlámban*. Corvina Kiadó, Budapest, 2025.
17. Takács Péter (szerk.): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Szent István Társulat, Budapest, 2003. in Hannah Arendt: *A totalitárius állam*.
18. Jamal Uddin Choudhury – Abul Hussain: *A comparative study on the realistic and historical ideas of Ibn-Khaldun and Machiavali*. Scholar Publications, Karimganj, Assam, India, 2024.