

Válasz Fodor Pál, Tüske László és Voigt Vilmos opponensi véleményére

Mielőtt az opponensi véleményekben megfogalmazott felvetésekre részletesen válaszolnék, legelsősorban őszinte köszönetemet kívánom kifejezni Fodor Pálnak, Tüske Lászlónak és Voigt Vilmosnak disszertációm figyelmes áttekintéséért és alapos értékeléséért. Különösen hálás vagyok azért, hogy ezt a munkát annak ellenére is elvállalták és részletekbe menően elvégezték, hogy a disszertáció különböző tudományterületek határvidékén helyezkedik el, s emiatt az átlagosnál szerteágazóbb szempontokat kellett az értékelés során figyelembe venni. Az opponensi vélemények hasznosságát számomra megnöveli, hogy a három értékelés más-más szemszögből vizsgálja a munkát, így együttesen igen átfogó képet nyújtanak a munka erősségeiről és gyengeségeiről, illetve a figyelembe vehető további szempontokról. Fodor Pál az iszlám világ és történelem általános jellegzetességeire koncentrál és számos párhuzamot vet föl más, nem arab nyelvű muszlim térségekkel (elsősorban a török nyelvű területekkel és a volt Oszmán-Török Birodalommal); Tüske László mindenekelőtt az iszlám vallási hagyomány, illetve az arab nyelvű források szempontjából vizsgálja szövegemet; míg Voigt Vilmos egy sor további tudományterület – néprajz (mindenekelőtt folklorisztika), antropológia, vallástudomány és afrikanisztika – szempontjait érvényesíti értékelésében. Tekintettel három opponensem nagyon különböző szempontokból megfogalmazott – bár több esetben egybehangzó – felvetéseire, értelemszerűen az alábbiakban a három véleményre kialakított válaszaimat külön-külön fogalmazom meg, s név szerinti ábécérendben válaszolok három opponensem értékelésére.

1. Fodor Pál:

1.1. Az etnikai tényező jelentősége

Fodor Pál részletesen kitér az etnikai tényező hatására egyfelől Fekete-Afrika, másfelől más muszlim régiók történelmében és jelenlegi politikai életében. Az etnikai tényező kiemelkedő szerepét az afrikai iszlám politikatörténet (és jelenkori politikai élet) alapvető vonásaként határozza meg, s ebben az enyémmel egybeeső véleményt fogalmaz meg: magam is hangsúlyoztam az etnikum fontosságát, ami az erről szóló fejezet hosszából is kitűnik, sőt talán ennél is jobban hangsúlyoznom lett volna érdemes ezt a szempontot. Fekete-Afrika mint önálló régió határainak megvonásával kapcsolatban észrevételezi, hogy általában kihagyják a régió tárgyalásából Szudánt, és sokszor Etiópia központi területeit is. Ez kétségtelenül így van, de ezt személy szerint teljesen indokolatlannak tartom, ahogy arról részletesen szólok is a disszertációban. Nem kívánom érveimet megismételni, csak annyit jeleznék, hogy mind

Szudán, mind Etiópia népessége alapvetően fekete-afrikai eredetű, s az idegen (arábiai eredetű) nyelvi és kulturális hatás aligha indokolhatja, hogy a térséget tágabb környezetétől elszigetelten tárgyaljuk.

Fodor Pál opponensi véleményében rendkívül figyelemreméltó megjegyzéseket találunk az arab etnikai származás presztízsének megítéléséről, amely meglepő eltéréseket mutat Fekete-Afrika, illetve a mai Törökország lakosságánál. Az oszmán-török kulturális környezetben a jelek szerint Fekete-Afrikához képest sokkal ellentmondásosabb volt az arab származás megítélése, amely esetenként egészen pejoratív tartalmú is lehetett. Ehhez azonban hozzá kell tennem – bár szakértő távolról sem vagyok ebben a kérdésben – két fontos megjegyzést. Az első az, hogy a fiktív arab genealógiák a török nyelvű népeknél is elterjedtek voltak egyes területeken és történelmi korszakokban. Mi több, a mamlúk államok és a Török Birodalom más, politikailag fontos szerepet játszó népcsoportjai is gyakran igyekeztek arab genealógiákkal alátámasztani vezető pozíciójukat, elég itt talán a névtelen szerzőtől származó *Qahr al-wujūh al-‘ābisa bi-dhikr nasab umarā’ al-Jarākisa* (Rylands Library, Manchester, MS Arabic 791) című munkára utalnom, amely a kaukázusi cserkeszek származását vezeti vissza a Próféta törzsére, a *Qurayshra*. Másfelől azonban a török nyelvű népek uralkodócsaládjai önálló genealógiai hagyománnyal is büszkélkedhettek, amely Dzsingisz kánra és más mongol vagy török hősökre vezette vissza származásukat (egyes esetekben egyébként a tényeknek megfelelően). Ennek egyik jól ismert példája az Abū l-Ghāzī Bahādur Khān Chingīzī (megh. 1074/1664) által írt csagatáj nyelvű *Shajara-yi Tarākima* („A türkmének családfája”), de több hasonló műről is tudunk, köztük az Oszmán-dinasztia török genealógiáiról. Ezek a közismert genealógiák később nehezen tették lehetővé például az oszmán-török uralkodóknak az alternatív arab genealógiák kidolgozását és elfogadtatását. Bár az Oszmán-Török Birodalom szultánjainak is volt arab származást „bizonyító” genealógiája – például Enverī 15. századi *Düstūr-nāmē*jában kidolgozott egy genealógiát, amely a Próféta társainak egyikétől származtatta a dinasztíát –, ehelyett inkább igyekeztek legitimitásukat alternatív alapokra építeni. Így többek között annak a hadísznak a megkérdőjelezésére, amely szerint a kalifák – az egész iszlám világ legitim vezetői – szükségszerűen arabok, s közelebbről a *Quraysh* törzsből kell származniuk. Erről a kérdésről szól például Luṭfī pasa, nagyvezír 1544-ben írt *Khalāṣ al-umma fi ma’rifat al-a’imma* című munkája (bővebben ld. KARATEKE 2005: 19-29). A második idekívánczó megjegyzés az, hogy a perzsa kultúrkörben is gyakori jelenség volt az arabok és az arab származás lenézése, s a török példák bizonyos értelemben a perzsa előzmények és párhuzamok közvetlen leszármazottainak tűnnek. Jellemzőek például al-Šāhib b. ‘Abbād (megh. 385/995) buwayhida nagyvezír megjegyzései az *Akhlāq al-wazīrayn* („A két vezér erkölcssei”) című munkájában a Hidzsázból, tehát Mekka térségéből érkező *sharīfokról* (a Próféta leszármazottairól). Ezeket sötétebb bőrszínük miatt a „csótányok, ganajtúró bogarak, kaméleonok és varjak” szavakkal jellemzi (AL-TAWHĪDĪ 1412/1992: 295): aligha a tisztelet, a magas presztízs kifejeződése. Itt szeretnék utalni az arabok elleni (noha arab nyelvű) vitairatok terjedelmes irodalmára, az ún. *shu’ūbiyya* mozgalom írásbeli hagyatékára, bár a kérdés részletes tárgyalására nyilván nem térhetek ki. Ez az irodalmi hagyomány jobbára persze a perzsákról és az arabokkal szembeni felsőbbrendűségükről szólt, de létezett a törökökről szóló vagy őket is említő hasonló alkotás is. Jól ismert például al-Jāhiz (megh. 255/869), az egyébként afrikai fekete származású szerző törökökről szóló dicsőítő episztolája, a *Risāla ilā*

al-Faṭḥ b. Khāqān (más néven *Faḍā'il al-turk*, „A törökök kiválóságai”). Ugyancsak említésre méltó tény, hogy a Fodor Pál említette, pejoratív csengésű török *arap* („fekete kutya”) szónak még arabul is vannak párhuzamai. A mindennapi arab nyelvhasználatban az *'arabī* („arab”) szó egyik további jelentése: „beduin”, és kiterjesztve: „vidéki, bárdolatlan, primitív ember”. A beduin figurája az arab írott hagyományban is ambivalens szerepet játszik: egyfelől a kulturális autenticitás és – a városi népessegekkel szembeállítva – a tisztább erkölcsök megtestesítője (egyfajta „nemes vadember”), ugyanakkor a primitív elmaradottság, a tudatlanság archetípusa is, kicsit az európai „paraszt” párhuzamaként. A primitív beduin a régi (írásbeli formában is ránk maradt) arab vicc-hagyománynak is egyik alapfigurája. (Bővebben szól mindezekről a szempontokról BINAY 2006, különösen 53-59, 64-67, 171-85.) Végezetül meg kell jegyezni, hogy az afrikai muszlimok között az arab származás ugyan alapvetően pozitív tartalommal bír, de itt is – bár nagyon ritkán, de – előfordulnak arab-ellenes indulatok és sztereotípiák. Ilyenek leginkább éles gazdasági és/vagy politikai érdekellentétek, konfliktusok esetén alakultak ki. Erre példa a dārfūri és kelet-szudáni etnikai ellentétek és lázadások története, a kenyai *United Muslims of Africa* párt rövid pályafutása az 1990-es években (amely kifejezetten az arab származásúak ellenében jött létre), vagy a mauritániai arab és (jórészt fulani és wolof nyelvű) nem-arab elitek közti konfliktus. Az etnikai presztízs kérdése nyilvánvalóan rendkívül szerteágazó témakör az iszlám világ történetében, ami egyébként önálló tanulmánykötetet és konferenciát is érdemelne. Talán érdemes lenne egyszer megszervezni egy ilyet.

1.2. Rabszolgatartás, abolicionizmus, rasszizmus

Fodor Pál egy helyen kitér a feketék megítélésére az Oszmán Birodalomban. Nem tudtam teljes mértékben meggyőződni róla, de az általa törökös névalakban említett anatóliai és ruméliai *kaziasker* (*qāḍī 'askar*) Sünbül 'Alī vagy Mollā 'Alī valószínűleg azonos az általam is futólag tárgyalt (152-153. o.) 'Alī b. 'Abd al-Ra'ūf al-Ḥabashīval (megh. 1033/1623-24), a *Rāfi' al-ghubūsh fī faḍā'il al-ḥubūsh* c. török nyelvű mű szerzőjével, aki a források szerint élete végén vezető kádívá vált. Az oszmán-török udvari és politikai elit afrikai származású tagjairól – nagyrészt eunuchokról – egyébként kitűnő összefoglalást nyújt JUNNE 2016, amelyet disszertációmhoz nem használtam föl.

A rabszolgaság elleni fellépés, az abolicionizmus keresztény és muszlim ideológiai háttere összetett kérdés, és itt Fodor Pál opponensi véleményében teljesen jogosan mutat rá érvelésem bizonyos gyenge pontjaira és hiányosságaira. Mint észrevételezi, az általam idézett, afrikai muszlim szerzőktől származó művek „vagy csak a muszlimok rabságba vetése és nem általában a rabszolgaság ellen emelnek szót, vagy pedig – s ez a fő ellenvetésem – nagyon késői (19. század végi, 20. századi) művek, megnyilatkozások ezek, amikor (legalábbis az egyik fő felvevő piacon, a török birodalomban) már túlvagyunk – nyugati nyomásra – a rabszolgaság vagy helyesebben a rabszolgakereskedelem és a rabszolgapiacok betiltásán.” Mindkét ellenvetés igaz és mindkettő erős érv is. A keresztény háttérű – de leginkább az angolszász országokra korlátozódó – abolicionizmus, amely a 18. század második felétől alakult ki, valóban körülbelül száz évvel megelőzte az afrikai muszlim szerzők hasonló munkáit, s az is nyilvánvaló, hogy ez valamilyen korlátozott mértékben hatást is gyakorolhatott a muszlim

szerzőkre is, bár a muszlim szerzők e késői korban is alapvetően muszlim szöveges források (többek között a Korán egyes részletei) alapján alakították rabszolgaság-ellenes érvelésüket, hiszen elegendő olyan szöveghely létezik, amely ezt lehetővé tette. Minderre valóban érdemes lett volna kitérni a szövegemben; hogy mégsem tettem, az nem tudatos döntés, hanem figyelmetlenség eredménye. Másfelől viszont meg kell jegyezni, hogy anakronizmusnak éreztem volna a rabszolgasággal kapcsolatos jelenkori erkölcsi konszenzus számonkérését a korábbi korok afrikai muszlim szerzőin, hiszen a rabszolgatartást és -kereskedelmet – ahogy munkámban írok is erről – a 19. századig bezárólag gyakorlatilag a teljes afrikai lakosság magától értetődőnek tekintette, beleértve a keresztényeket, sőt a keresztény misszionáriusokat is, tehát a jelenség nem specifikusan az iszlámhoz kötődik. Azt pedig továbbra is fenntartom, hogy bizonyos korlátok között a feketék rabszolga-státusza elleni írások önálló muszlim szöveghagyományt képviselnek, amely a keresztény érveléstől nagyrészt függetlenül alakult ki, s önálló etikai és jogi érvelésekre épült. A Hám-mítosz elleni érvelések például már a középkori muszlim írásbeliségben is sok helyen fölbukkannak, méghozzá jóval hamarabb, mint a nyugati kereszténységben. Egy ilyen részletes érvelést találunk például az észak-afrikai Ibn Khaldūn (megh. 808/1406) óriási hatású munkájában, a *Muqaddimában* (IBN KHALDŪN, 2004: 191-195). Disszertációmban fölidéztem még a timbuktuai Aḥmadu Bābā (megh. 1036/1627) és a marokkói történétíró és vallástudós, al-Nāṣirī (megh. 1315/1897) élesen rabszolgatartás-ellenes érvelését is, amely semmi jelét nem mutatja a nyugati gondolkodás hatásának. (Különösen tanulságos szöveg e szempontból AL-NĀSIRĪ 1955: 5:131-134, amelynek egy részét magyar fordításban közlöm is; ld. SZOMBATHY 2021: 141.) A rabszolgaság globális története mára reménytelenül ideológiai megfontolások foglyává vált, aminek egyik elborzasztó példáját éppen napjainkban figyelhetjük meg az Egyesült Államokban, s amitől minden komolyan vehető tudományos munkának függetleníteni kell magát (bővebben ld. SOWELL 2006). Fodor Pál opponensi véleménye itt általánosabb értelemben is észrevételezi, hogy a munkámra egyébként jellemző neutrális hangvétel – amely minősítést köszönettel nyugtázom, mert magam is kifejezetten törekedtem erre – némileg kevésbé uralja az Afrikával kapcsolatos keresztény diskurzusról szóló részeket. Bár ezen részek esetében is határozottan törekedtem a semleges hangvételre, el kell fogadnom, hogy talán kevésbé sikerült ezt elérnem – jóllehet mi sem áll távolabb tőlem, mint a kereszténységgel szembeni érzések vagy bármiféle muszlim apologetika szándéka. Az a tény azonban, hogy a rabszolgakereskedelem elleni, keresztény vallásos háttérű európai érvelések számos esetben a hatalmi törekvések elfedését szolgálták, a történelmi adatok alapján nehezen vitatható. A legegységelműbb példát erre Belga-Kongó története szolgáltatja. Lipót belga uralkodó kongói magángyarmata megszerzését rabszolgatartás-ellenes konferenciák és szervezetek létrehozásával készítette elő, majd az „arab” (valójában szuahéli) rabszolgakereskedelem elleni föllépés jelszavával szerzett ehhez nemzetközi támogatást. Amint megszilárdította uralmát a területen, szolgálatába fogadta a leghírhedtebb szuahéli rabszolgakereskedőt, Tippu Tipet (valódi nevén Hamed bin Muhammed al-Murjebi), aki a belga gyarmati közigazgatás alkalmazottjaként a keleti tartomány kormányzója lett Stanley Falls (ma Kisangani) székhellyel, ahol addig rabszolgavadászatait folytatta. A belga közigazgatás rövidesen állandóvá tette Belga-Kongó népességének kényszermunkásként való használatát a lehető legbrutálisabb eszközökkel, ami csak névleg nem rabszolgaság volt, s aminek ma már jól ismert eredménye a népesség felének, kb. 10 millió embernek a halála lett.

Az egyszerre felkavaró és tanulságos történetről bőszeges adatokkal támogatva számol be Adam Hochschild *King Leopold's Ghost* című könyve (különösen HOCHSCHILD 2012: 27-28, 92-95, 130-131, 225-234). Az emberbaráti jelszavak cinikus kihasználása nyilvánvalóan régi és máig létező eszköze a nemzetközi politikának; jelenkori párhuzamként talán elég felidézni a „demokráciaexport” jelszavát az immár szekularizált nyugati közvélemény megnyerésére. Erre a tényre – a muszlim rabszolgakereskedelem elleni küzdelem mint pusztá propaganda-eszköz használatára – kívántam reflektálni munkámban, de Fodor Pál véleményével annyiban mindenképpen egyet kell értenem, hogy ezt teljesen semleges nyelvezetben kellett volna tenni, s ez minden jel szerint nem teljesen sikerült.

1.3 Iszlám vallás: az áttérés kérdése és a vallásosság típusai

Ebben a kérdéskörben is rendkívül hasznosak számomra a Fodor Pál által felvetett oszmán-török párhuzamok, amelyek csak tovább erősítik azt a meggyőződésemet, hogy az afrikai iszlámot az iszlám világ többi régiójától elkülönülve, mint „sajátos iszlám-változatot” kezelni abszurd és teljesen téves megközelítés. Miközben természetesen a fekete-afrikai muszlim vallásgyakorlatban is vannak sajátos elemek, helyi vonások, de ez ugyanígy igaz az iszlám világ egyéb régióira is. Figyelemreméltó, hogy az *islam noir*-elképzeléssel párhuzamosnak tűnik a „balkáni iszlám” vagy „euro-iszlám” fogalma a balkáni muszlim közösségek vallásosságára, s ironikus módon pontosan ugyanazokat a (vélt) jellegzetességeket – alapvetően a szinkretikus vallásosság jellemzőit – szokás idézni ennek alátámasztására mindkét esetben (ld. pl. NORRIS 1993: 4-5, ahol a szerző kritikusan elemzi ezt a toposzt a balkáni muszlim vallásossággal kapcsolatban). Disszertációm írásakor nem fordítottam figyelmet az ilyen – nyilvánvalóan kiemelkedően fontos – párhuzamokra. Gyanítom, hogy érdemes lenne a regionális iszlám-összefoglalásokat összevetni ebből a szempontból, s az is gyanítható, hogy azt tapasztalnánk, mindegyikben megjelenik egy ilyen típusú tudományos toposz.

Az iszlám négy fő alaptípusa véleményem szerint is univerzálisan alkalmazható modell. E ponton kizárólag egy szempontból vitatkoznék Fodor Pál megjegyzéseivel: joggal kiemeli, hogy „a 17. századi oszmán „puritánok” és az afrikai reformisták követelése között milyen sok a hasonlóság”, ám aztán hozzáteszi: „jóllehet aligha tudtak egymásról”. Bár a kérdésre nem tértem ki egyébként is nagy terjedelmű írásművemben, ez utóbbi megjegyzés nem feltétlenül igaz, legalábbis az egyik irányban nem: a török birodalom muszlim elitje vélhetőleg nemigen foglalkozott a fekete-afrikai fejleményekkel, de a fekete-afrikai muszlim elit rendszeresen látogatta az Oszmán Birodalom uralma alá tartozó egyes területeket (főleg Kairót, a Hidzsázt és Észak-Afrika egyes részeit, mint Tunisz vagy Tripoli). Nem hiányoznak a közös szellemi hatások sem a vallásjog és más intellektuális témakörök terén, így például a késő középkori al-Suyūti vagy Ibn Khaldūn munkássága igazolhatóan mindkét területen óriási hatást gyakorolt. Ráadásul a török birodalom igen korlátozott mértékben, de hódító törekvéseket is kifejtett Fekete-Afrika egyes részein, mindenekelőtt Etiópiában és a kelet-afrikai tengerparti sávban. A 19. századra létrejött egy *Habeş* („Abesszínia”) nevű oszmán-török tartomány, amelynek központja a mai Szudánban, a Vörös-tenger partján fekvő kikötőváros, Sawākin volt (bővebben ld. PEACOCK 2012). A szudáni és eritreai partvidékről Etiópia belsőbb területei felé is igyekeztek terjeszkedni a törökök, így az etiópiai muszlim kultúra központja, Harar is török uralom alatt

állt 1875 és 1887 között (WAGNER 2010: 164-65), bár mindez természetesen csak kései és igen korlátozott mértékű jelenlétet jelentett Fekete-Afrika területén.

Az áttérés mozgatórugóinak, az áttérők motivációinak tárgyalásánál Fodor Pál nagyon fontos balkáni, török és közép-ázsiai párhuzamokra hívja föl a figyelmemet. Például a nők számára az iszlámra való áttérés a jogok bővülésével járt sok afrikai területen, de az opponensi vélemény értelmében ez ugyanígy volt a bolgárok lakta balkáni területeken is. Fodor Pál opponensi véleménye részletesen kitér az iszlám terjedésének és e vallás tartós vonzerejének kérdéskörére is, amely – mint észrevételezi – zavarba ejtő tény lehet egy sor muszlim teokratikus állam iszonyatos emberi jogi teljesítményének tükrében. A személyiség szerepének és a muszlim írástudók tevékenységének fontosságáról szóló érveivel egyetértek, s még két további szempontot tennék hozzá. Egyfelől nagyon fontos szempont lehet, hogy muszlim teokráciák csak Afrika egy kisebb részén léteztek, ráadásul hasonlóan borzalmas emberi jogi teljesítményt mutatnak a keresztény vezetésű (sőt sok esetben explicit módon keresztény ideológiai alapokon szerveződő) afrikai diktatúrák; említhető itt Sierra Leone, Libéria, Etiópia, Benin vagy Malawi példája egyes történelmi korszakokban. Burundiban és Ruandában például az utóbbi években a muszlim közösség hatalmas növekedésnek indult, s ennek egyik legfőbb oka, hogy a két állam keresztény elitje és a katolikus egyház prominens képviselői vezető szerepet játszottak a polgárháborús népiirtások során (LUFFIN 1999). Másfelől visszaülne arra a tényre, hogy az iszlám ma legalább négy nagy változatban létezik (népi vallásosság, hagyományos elit vallásosság, szúfizmus, reformizmus), amelyek egymással is éles vitákat folytatnak, így mindig ott a lehetőség, hogy a taszító jelenségeket mint „nem a valódi iszlám” produktumait kritizálják, s pontosan iszlám ideológiai alapokon szálljanak ezekkel szembe. A jelenlegi nigériai szélsőséges iszlám dzsihádistá terrorszervezeteket (*Boko Haram*) a legélesebben talán éppen más muszlim irányzatok (pl. a szúfi vezetők, főleg a Tījāniyya rend vezetése), sőt más, kevésbé szélsőséges muszlim reformisták – pl. az *Izala* vagy teljes nevén *Jamā'at Izālat al-Bid'a wa-Iqāmat al-Sunna* szervezet hívei – bírálják (erről bővebben ld. THURSTON 2015). Egy sokatmondó példa az elmúlt évtizedből: az Abū Bakr al-Baghdādīhoz, a szíriai és iraki „Iszlám Állam” nevű terrorszervezet önjelölt vezetőjéhez intézett 2014-es nyílt levelet, amely a terrorszervezet ideológiáját és tevékenységét muszlim vallási alapon nyilvánította az iszlámtól idegennek, a nemzetközi – többek között fekete-afrikai – hagyományos muszlim elit 126 tagja írta alá, élükön a nigériai Sokoto szultánjával, a 19. századi nigériai dzsihád vezetőjének leszármazottjával (RISÁLA 2014). Jól láthatjuk, hogy az iszlám hagyomány tagoltsága, belső sokfélesége lehetővé teszi a negatív jelenségek elvetését úgy, hogy ezeket az iszlám „helytelen alkalmazásának” vagy felfogásának állítsák be. A negatív társadalmi vagy politikai jelenségek muszlim vallási kritikája ráadásul a hagyományos eszközökön (*fatwā*k, traktátusok, politikai nyilatkozatok) túl ma a tömegkultúra eszközeit is habozás nélkül használja, mint például a szenegáli ún. *rap prédicateur* műfaj esetében, amely a népszerű *hiphop* és *rap* zenei műfajban fogalmaz meg muszlim vallási üzeneteket és a hatalmon lévők kritikáját (NIANG 2010; NIANG 2014).

1.4. Módszertani megjegyzések

Fodor Pál kiemeli, hogy a disszertációmban földolgozott témakörben afrikanisztikai háttér és korábbi kutatások Magyarországon gyakorlatilag nem léteznek, s hangsúlyozza a nyelvi ismeretek alapvető fontosságát is az ilyen természetű kutatásokban, különös tekintettel arra a kíváncsiságra, hogy ne másodlagos szakirodalomra támaszkodjunk. Mindezzel egyetértek, de hozzátenném, hogy mivel az afrikai iszlám kultúrát a tágabb iszlám világ szerves részének tekintem, ebből bizonyos módszertani megfontolások is adódnak. Konkrétabban: a Magyarországon régóta nemzeti tudományként művelt orientalisztikai hagyomány módszerei és elvárásai véleményem szerint teljes mértékben számonkérhetők az afrikai iszlám kutatásán is. Nem véletlen, hogy disszertációm orientalisztikai munkaként nyújtottam be.

Ehhez kapcsolódik a belső szemszög fontossága – tehát a vizsgált kultúrán belüli szempontok, vélemények hangsúlyos figyelembevétele –, amit Fodor Pál is kiemel értékelésében. Ez valóban törekvésem volt, de nyilvánvalóan csak korlátozott mértékben sikerülhetett, méghozzá azért, mert az afrikai muszlim közösségekben az írott történeti források jóval kisebb számban állnak rendelkezésre, mint például a volt Oszmán-Török Birodalom területén.

2. Tüske László:

2.1. Az etnikai tényező szerepe

Tüske László opponensi véleménye hangsúlyosan kitér az arab eredetmondák és fiktív genealógiák – és általában az arab kultúrából átvett genealógiai nyelvezet (*nasab*) – kiterjedt használatára Fekete-Afrika muszlim népei között, s külön szól a Szudánban és Egyiptomban élő núbiai *majarāb* törzs eredetére vonatkozó hagyományokról, amelyeket én futólag említék disszertációmban. E példa fölvetése különösen hasznos számomra, ugyanis igen jól illusztrálja, mennyire gyerekcipőben jár az afrikai iszlám kultúra kutatása Magyarországon. Emiatt e ponton röviden ki szeretnék térni e sokat emlegetett, de annál kevésbé értett példára. A *majarāb*ok eredetüket az Oszmán-Török Birodalom dél-egyiptomi határőrségében szolgáló, állítólag magyar származású katona, Ibrāhīm al-Majarī (és egyes verziókban két testvére) személyére vezetik vissza. Ez a példa eléggé ismertté vált az utóbbi évtizedekben Magyarországon és rengeteg hagymázás képzelgésre adott okot, így fontosnak tartom kiemelni, hogy valójában tipikus példája az általam nagy terjedelemben tárgyalt afrikai muszlim genealógiai hagyományoknak. A *majarāb* eredetmondák magyarországi „kutatásának” siralmas történetét Szabadi Laura korrekt összefoglalója (SZABADI 2006) alapján idézem föl az alábbiakban. Az első *majarāb*okról szóló beszámoló a regényes életű Afrika-utazó, Almásy László tollából származik, amelynek dilettantizmusát elég a következő idézettel illusztrálni: *majarāb* beszélgetőpartnere a törzs ősének nevét „[í]gy mondta: »magyar«, úgy, ahogyan csak mi magunk ejtjük ki nemzetünk nevét” (idézi SZABADI 2006: 128). Ehhez csak annyit érdemes kommentár gyanánt hozzáfűzni, hogy a szudáni arab nyelvjárás egyik ismert jellegzetessége a *j* (*jīm*) hang *gy* ejtése, tehát tipikus szudáni nyelvjárási jelenségről van szó,

nem pedig valamiféle magyar nyelvi hatásról. Ezt az elemi szintű tévedést – érthetetlen módon – a jóval hozzáértőbb nyelvész, Fodor István későbbi kutatása is megismételte (ld. SZABADI 2006: 141-142.) A *majarābok* nyelvében, amelyet *ruṭāna* néven emleget, Almásy és útítársai további magyar jellegzetességeket kerestek és véltek fölfedezni (SZABADI 2006: 130); ehhez pedig annyit, hogy a *ruṭāna* minden nem-arab nyelv szokásos elnevezése a szudáni arab nyelvjárásban, beleértve a *majarābok* núbiai nyelvét, a *maḥas/fadīja* dialektust is. A *majarābok* nem-arab származását (ami különösebb bizonyításra nem szoruló, nyilvánvaló tény) Almásy „kutatótársa”, a német Hansjoachim von der Esch pedig többek között azzal kívánta bizonyítani, hogy falujukban senkit nem látott imádkozni, „holott a mohamedán keleten napi öt imát – minden körülmények között – elmondanak” (ld. SZABADI 2006: 132). Talán fölösleges is kiemelni, hogy a núbiaiak – így a *majarāb* törzs is – évszázadok óta mind muszlimok, a szudáni muszlim vallási elit pedig legnagyobb részben éppen núbiai, nem pedig arab. Az egyéb botrányos badarságok olyan tömegben fordulnak elő ebben és a későbbi „kutatásokban”, hogy ember legyen a talpán, aki kibogozza. Sokatmondó, de ugyanakkor szomorú, hogy egy Magyarország szempontjából ennyire érdekes afrikaisztikai témában ilyen színvonalú „kutatómunka” zajlott az elmúlt évtizedek során.

Fodor Pálhoz hasonlóan Tüske László is fontos témának ítéli a rabszolgaság és rabszolgakereskedelem és az ezzel összefonódott rasszista előítéletek kérdéskörét az etnikai tényezőkkel összefüggésben; az ebben a témában fentebb részletezett válaszsomat itt nem szükséges megismételni.

2.2. Áttérés, az iszlám folytatódó terjedése

Tüske László értékelésében kiemeli az általa az iszlám „peremterületei”-nek nevezett régiók kutatásának fontosságát, amelyek megfogalmazása szerint, „a dél-kelet- vagy dél-nyugat-ázsiai és észak-afrikai régiót betöltő iszlám világ körül húzódnak”. Itt annyiban vitatkoznom kell véleményével, hogy ez a terminus és ez a definíció mennyiben szerencsés: véleményem szerint egyáltalán nem. Az iszlám világ – s azon belül centrum és periféria – ilyen definíciója legkésőbb a 17. századtól kezdve anakronizmus – noha a szakirodalomban korántsem ritka. De miért volna kevésbé az iszlám világ része Banglades vagy Guinea, mint például Libanon vagy Egyiptom? Mi indokolhatja ma ezt a különbségtételt? Véleményem szerint semmi, s munkám többek között ezt az alapállásomat tükrözi és hangsúlyozza is.

Tüske László az afrikai muszlim oktatási rendszerekkel kapcsolatban teljes joggal kiemeli a kairói al-Azhar Egyetem kiemelkedő jelenkori szerepét a „közép iszlámját” (azaz a mérsékelt, a csendes, de túlnyomó többség számára elfogadható vallásosságot) valló afrikai muszlimok felsőfokú oktatásában. Mint jelzi – s ahogy munkámban futólag magam is említem –, ez bizonyos értelemben egy sok száz éves hagyomány, az ún. *ṭalab al-‘ilm* („a tudás keresése”) utazások továbbélését jelenti az iszlám világban, ezen belül Fekete-Afrikában is. Azt hiszem, a közel-keleti arab országok az egyetemi ösztöndíjak rendszerén keresztül gyakorolt hatása Fekete-Afrikára olyan témakör, amelynek vizsgálata – bár dolgozatomban nem állt módomban hosszabban foglalkozni vele – igen fontos felismerésekhez vezethetne. Annál is inkább, mert hasonló ösztöndíjakat Egyiptom mellett más arab országok is kínálnak a fekete-

afrikai muszlim diákoknak, például a tunéziai Zaytūna Egyetemen vagy a szaúd-arábiai Medinai Egyetemen folytatott tanulmányok céljából, amely utóbbi esetében a külföldi muszlim hallgatók képzése az intézmény egyik deklarált fő célkitűzése.

A középkor óta és mindmáig zajló áttérés mozgatórugóinak kérdését Fodor Pál értékeléséhez hasonlóan Tüske László is hangsúlyosan tárgyalja. A Fodor Pál által felvetett tényezők mellett Tüske László számos további is kiemelkedően fontosnak tart, véleményem szerint jogosan: a szinkretizmus elterjedtségét (ami ahhoz vezet, hogy az áttérés nem jelent drasztikus törést az érintett személy[ek] életében és vallásos gyakorlatában), illetve azt a tényt, hogy a leginkább idegen, fehér hittérítők által működtetett keresztény missziós tevékenységgel szemben az iszlámot elsősorban helyi, fekete-afrikai muszlimok terjesztik – ez, mint munkámban leírom, gyakran vezetett ahhoz a percepcióhoz, hogy a kereszténység „a fehér ember vallása”. Ehhez azonban fontosnak tartom hozzátenni, hogy az utóbbi sztereotípiák leginkább a gyarmati korszakban voltak elterjedt, s a független afrikai államokban sokkal kevésbé jellemző (bővebben ld. még ISICHEI 1995: 325-333).

2.3. Módszertani és formai szempontok

Köszönettel kell nyugtáznom a módszerválasztásomat illető pozitív kommentárt. Minthogy a régióról valóban nincs magyar nyelvű összefoglalás, alapvetőnek tartottam a *longue durée* vizsgálódást, ugyanis nem pillanatfelvételt és nem is egy-egy kisebb terület behatóbb vizsgálatát, de nem is történelmi események pusztá áttekintését kívántam adni, hanem a valóban általánosnak és tartósnak mondható jellegzetességek azonosítását és bemutatását.

Tüske László opponensi véleményében kitér az átírás kérdésére is, amely egyfajta örökzöld kérdés az orientalisztikai szakirodalomban, de hozzátehetjük, hogy az afrikanisztikában is. A kettő terület metszete pedig újabb sajátos problémák sorát veti föl, amelyeket hosszan tárgyalok munkám bevezető részében. Három alapvető szemponthoz igyekeztem tartani magam az átírás kialakítása során: következetesség, felismerhetőség és olvasó-barát megoldások. Meg kell azonban jegyezni, hogy a maradéktalan következetesség lehetetlennek bizonyult, mert maguk az érintett kultúrák sem teljesen következetesek a különböző szóalakok használatában (pl. arab nyelvjárási és klasszikus formák váltogatása, különböző nyelvek hangtanának megfelelő névalakok egyidejű használata, stb.).

Opponensi véleményében Tüske László javasolja egy részletes mutató és egy fogalomtár elkészítését a disszertáció könyv formában történő megjelentetéséhez. Ez utóbbi időközben megtörtént, de különböző – jobbra technikai jellegű – okokból a javasolt kiegészítések csak részben valósultak meg. Nyilvánvalóan hasznos lett volna például térképekkel kiegészíteni a szöveget, s nehéz lenne vitatni egy glosszárium hasznosságát is; ezek elkészítésére azonban nem került sor. A részletes tárgy- és névmutató azonban elkészült, így az Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete DOCUMENTA ET MONOGRAPHIÆ sorozatának X. köteteként könyv alakban megjelent disszertáció (SZOMBATHY 2021) szövegében könnyebben kereshetők a fogalmak és nevek.

Tüske László véleménye szerint „[n]agyívű további kutatási programot - sőt, programokat - olvashatunk ki a munkából,” ami annyiban helyes megfigyelés, hogy – az eddig említettek mellett – valóban egy sor itt rövidebben tárgyalt témakört kívánok a jövőben részletesebben is körüljárni különböző tanulmányok keretében. A teljesség igénye nélkül három ilyen témát szeretnék itt említeni. Például tanulmányozásra méltónak tartom a *majarāb* törzs genealógiai hagyományait és eredetmondáit, amelyek vizsgálata – mint fentebb jeleztem – katasztrofális színvonalon valósult meg az eddigiekben Magyarországon, jóllehet olyan témáról van szó, amely egyszerre kapcsolódik a nemzeti tudományos hagyományhoz és a nemzetközi afrikanisztika, illetve iszlámkutatás több lényeges témaköréhez. Az őskultuszok továbbélése muszlim közegben és ezek muszlim reformista kritikái egy másik olyan témakör, amelyet a jövőben részletesebben is kutatni kívánok; ez a téma egyébként összekapcsolódik egy másik kutatásommal, saját délkelet-ázsiai néprajzi gyűjtésemmel, amelyet az indonéziai Celebesz szigetén folytattam az utóbbi évek során, s amelyben az ősök kultusza szintén központi jelentőséggel bír, akárcsak a muszlim fundamentalizmus ezt érintő kritikái. S végezetül a későbbiekben monografikus formában is tárgyalni kívánom a szinkretizmus jelenségét az iszlám népi vallásosságban, illetve a muszlim vallási elit viszonyulását e jelenséghez: úgy gondolom, ez szintén régi adóssága az iszlám kultúrával kapcsolatos magyarországi (és részben a nemzetközi) kutatásoknak.

3. Voigt Vilmos:

3.1. Módszertan és az Afrikán kívüli kulturális párhuzamok kérdése

Munkám szerkezetének tárgyalásánál Voigt Vilmos alapvetően elfogadhatónak nevezi a választott felosztást, de joggal említi meg, hogy egy-egy témakör egészen más sorrendben is megközelíthető lett volna. Mint észrevételezi, a disszertáció nem komparatív vagy társadalomtipológiai, sem pedig nyelvtipológiai rendszerű mű. A szerkezet kérdésén munkám során sokat kellett töprengenem, mert a szerteágazó anyagból egyáltalán nem adódott magától értetődő módon egy bizonyos elrendezés, így voltaképpen már a munkám szerkezete is egyfajta értelmezésnek minősülhet bizonyos pontokon. Például ilyen a rabszolgaság és a rasszizmus egyazon részen belüli, egymás után következő tárgyalása, ami azt a meggyőződésemet tükrözi, hogy a két jelenség szorosan összefügg, és a rasszista jellegű előítéletek – legalábbis Afrikában – nem a bőrszínnel, hanem sokkal inkább a társadalmi helyzettel (közelebbről a szabadok és rabszolgák közti anyagi és jogi különbségekkel) függenek össze.

Voigt Vilmos figyelemreméltónak nevezi a számos egyezést – közvetlen, kimutatható kapcsolat híján is – az afrikai és a világ egyéb részeiről származó kulturális jelenségek, adatok között. Talán ez is erősítheti véleményem szerint azt a részletesen tárgyalt konklúziómat, hogy önálló „afrikai iszlámról” beszélni képtelenség: nagyon hasonló folyamatok, jelenségek zajlottak, zajlanak az afrikai kontinensen is, mint az iszlám világ egyéb részein. Bizonyos esetekben azonban az egyezések inkább látszólagosak. Így például opponensem egy helyen arról ír, hogy munkámban „az afrikai iszlám tudósok és papok jó (olykor kiváló) felkészültségét

rendszerint hangsúlyoz[om]”. Nem lényegi megjegyzés a részemről, de idekívánczik, hogy a „papok” szót egyáltalán nem használom a muszlim vallási elit leírására – az iszlámmal foglalkozó szakirodalom zömével egyetértve –, ugyanis papság a szó keresztény értelmében nem létezik a (szunnita) iszlámban. Több okból sem: a muszlim vallási elitben nincs egyértelmű hierarchia, nincs hivatalos szervezet, nincs kinevezés, nincs egyértelmű határa a vallási elit körének, stb. Ilyen értelemben a „vallási elit” az iszlám világában képlékeny fogalom, s ebből a szempontból az „ortodoxia” fogalmához hasonlítható, amely szintén nehezen alkalmazható az iszlám vallási hagyomány leírására. A „papság” ajánlott terminológiai alternatívái a szunnita iszlám tárgyalásakor: „vallástudósok, vallási elit, írástudók” vagy akár az arabból – török közvetítéssel – átvett *ulema* (*‘ulamā*) terminus.

Az opponensi vélemény – nyilvánvalóan nemcsak, sőt nem is elsősorban munkám alapján – arra a következtetésre jut, hogy „a középkori iszlám rendszeresen nem érdeklődött az európai eszmék iránt. (Ennek reciprokja pedig igazán szórványos (Raymond Lullus kivételével)”. Raymond Lullus – vagy katalán névalakban Ramon Llull – jól beszélt és olvasott arabul, ismerte az iszlám írásbeli hagyományát, és keresztény apologetikai műveit muszlim közönségnek is szánta. Meg kell jegyezni azonban, hogy a középkori muszlim apologetika szerzői gyakran ugyancsak jól ismerték a keresztény dogmatikát. A középkori iszlám hagyományban az európai örökség iránti érdeklődés mégis elsősorban az ókori görög filozófia és természettudományok (földrajz, orvostudomány stb.) iránti érdeklődés formáját öltötte, amelynek műveit százával fordították arabra, s amelyek közül sok csak arab közvetítéssel maradt ránk későbbi latin fordításokon keresztül. (Bővebben ld. GUTAS 1998, magyar nyelven pedig Maróth Miklós számos munkáját.) Bár a görög hagyomány iránti érdeklődés csak a muszlim írástudó értelmiség egy részére volt jellemző, korántsem elhanyagolható hatást gyakorolt a muszlim kultúrára, amelynek következményeit számos tudományterületen, még a vallástudományban is megfigyelhetjük. Mivel afrikánisztikai témájú disszertációról van szó, példaként egy fekete-afrikai érdekességet említek meg e ponton. 1826-ban Hugh Clapperton angol utazó arról számolt be, hogy a korabeli nigériai teokratikus állam, a Szokotói Kalifátus uralkodója, Muḥammadu Bello jól ismerte Eukleidész *Elemek* című művének kommentált arab fordítását (*Kitāb taḥrīr uṣūl al-handasa*), amelynek Mekkában vásárolt kézírata meg is volt családi könyvtárában (ZASLAVSKY 1984: 296).

3.2. Hiányosságok

Munkámban természetesen bizonyos hiányosságokat Voigt Vilmos opponensi értékelése is azonosít – részben a felhasznált forrásanyagokat, részben bizonyos témákat illetően. Így például megjegyzi, hogy a disszertáció témája annyira szerteágazó (akár csak a címben szereplő két kulcsszót tekintve), hogy bizonyos témakörök nincsenek kifejtve; ilyen például a vizuális kultúra, a művészet, a zene és (talán kevésbé) az irodalom. Bár munkám nyilvánvalóan számos különböző tudományág határán mozog – az átfogó témából adódóan ez szükségszerű –, Voigt Vilmos megfogalmazása szerint „[v]oltaképpen a vártnál (lehetségesnél) jóval kevesebb az etnográfia és szociálintropológia a disszertációban”. Ezzel együtt azt hiszem, számos fejezet tárgyal kifejezetten etnográfiai és antropológiai témaköröket; ilyen például a népi vallásosság és a szinkretizmus, a mágia és varázslás, az eredetmondák, a

társadalomszerkezet vagy éppen az apa- és anyai leszármazás és a különböző rokonsági rendszerek manipulálásának kérdése. Ellenben teljesen jogos megjegyzés Voigt Vilmos részéről az, hogy munkám nem ad nemzetközi vagy magyar tudománytörténetet. Főleg terjedelmi okokból ez szándékos döntés a részemről a nemzetközi tudományos előzményeket illetően, a magyarországi kutatástörténet esetében pedig még prózaibb az ok, amit meg is indokolok szövegemben: egész egyszerűen szinte egyáltalán nincs mit összefoglalni e témakörben. Releváns kérdéseket érint helyenként több fontos szerző munkássága, így pl. a jelenleg is aktív Sárkány Mihály, Zempléni András vagy T. Horváth Attila, illetve a sajnos már elhunyt Füssi-Nagy Géza és Ecsedy Csaba. A nemzetközi tudománytörténet áttekintése megítélésem szerint fontosabb témák elől vette volna el a helyet (az MTA doktori disszertációk esetében létezik maximális terjedelmi korlát), s ezért úgy ítélt meg, hogy az általam fölhasznált, meglehetősen bőséges (Voigt Vilmos megfogalmazásában „hatalmas”) szakirodalom – bár teljes nyilván nem lehet – nagyjából segít eligazodni a legfontosabb releváns kutatási előzmények terén. A sokkal nagyobb számú angol és francia munka mellett német nyelvű munkákat (kisebb számban) igen, de orosz nyelvű forrásanyagot sajnos nem használtam, s bár Voigt Vilmos nagylelkűen ezt a csekély méretű rendelkezésre álló forrásanyagnak tulajdonítja, valójában ez hiányosság s leginkább a kényelmesség eredménye, ugyanis oroszul lassabban és nehezebben olvasok. A kiváló orosz – és régebben a szovjet – afrikánisztika egyértelműen megérdemelné az áttekintést e témában is. Az opponensi vélemény itt talán túl nagyvonalú velem szemben. Ugyancsak jogosan említi Sík Endre négykötetes Afrika-történetének hiányát a bibliográfiából, akárcsak az UNESCO *General History of Africa* (nagyrészt afrikai szerzők által írt) sokkötetes referenciamunkát. Mindkettőt ismerem és kiválóan tartom; az utóbbit rendszeresen használom, Sík Endre munkájának olvasása során pedig ma már egyszerű rutin kell legyen a marxista zsargon és ideológia figyelmen kívül hagyása, tényanyagát tekintve ugyanis kiválóan használható összefoglaló mű.

Voigt Vilmos opponensi véleményében azt is megjegyzzi, hogy indoklásra szorult volna legalább röviden, miért nem foglalkozom Madagaszkárral. Ezt valóban nem indoklom meg szövegemben, ami egyértelmű hiba, így e helyen megteszem. Madagaszkár kultúrái több szempontból is marginálisak az afrikai muszlim kultúra szempontjából. Egyrészt csekély arányú és létszámú a muszlim kisebbség, noha gyökerei régre mennek vissza, mint a *sorabe* írás története is árulkodik róla a sziget délkeleti részén, a – nem muszlim vallású – *antemoro* nép körében (ld. BEAUJARD 2007). Másrészt a madagaszkári népesség jelentős részben délkelet-ázsiai eredetű és kevésbé kapcsolódik az afrikai kontinens népeihez. A muszlim kisebbség leginkább Mahajanga (szuahéli nevén Majunga) város környékén él, ahol viszont jobbra a Comore-szigetektől érkező és suahéli nyelvű afrikai népesség telepedett le, akiktől a *sakalava* népcsoport egyes szomszédos elemei átvették az iszlám vallást. A legközelebbi terület, amelyről viszonylag bővebben szót ejtek, a Comore-szigetek, ahol egyébként él egy *sakalava* nyelvvaltozatot (*kibushi*) beszélő (bár nagyrészt afrikai eredetű) kisebbség (vallási életükről bővebben ld. pl. LAMBEK 1993).

Az általános értékelés után Voigt Vilmos különösen értékes megjegyzésekkel kommentálja a dolgozat bizonyos konkrét témáit. Az afrikai történelem szóbeli forrásainak témakörében például észrevételezi a magyar és idegen nyelvű szakirodalom egyes fontos munkáinak hiányát. Jan Vansina *A szájhagyomány: Tanulmány egy történelmi módszerről*

címmel magyarul is megjelent kitűnő és alapvető munkája (VANSINA 2020) valóban említést – de inkább feldolgozást – igényelt volna, bár a disszertáció leadásakor a magyar verzió még nem jelent meg, így csak az eredetit lehetett volna használnom. Ez vitathatatlanul hiányossága a szövegnek. Hasonlóképpen jogosnak kell tartanom Voigt Vilmos fölvetését néhány további, potenciálisan releváns szerző munkáival kapcsolatban, illetve az afrikai epika és színjátszás témájának tárgyalásával kapcsolatban. A szóbeli hagyományok *általános* áttekintéséhez hasznosnak bizonyulhatott volna mind Ruth Finnegan, mind Samuel-Martin Eno Belinga némely munkája, még akkor is, ha nem kifejezetten az afrikai muszlim területeket érintették kutatásaik. Biernaczky Szilárd az afrikai epikus hagyományokról és a Szungyata-eposzról szóló munkái talán ugyancsak érintőlegesen relevánsak lehetnek volna, ám ő legjobb tudomásom szerint nem foglalkozott e hagyományok iszlám kulturális hátterével, ami az én munkám legfontosabb szempontja. (Munkámban viszont felhasználtam más, inkább az iszlám vallás jelenlétére összpontosító műveket a Szungyata-eposzról, így pl. CONRAD 1985.) A *Banū Hilāl* eposzról ellenben szólok disszertációmban – bár nem a szájhagyományról, hanem az eredetmondákról szóló részben –, sőt nemcsak az arab népi epikáról szóló kitűnő monográfiát (CONNELLY 1986) használtam föl e kérdésben, hanem egy érdekes fekete-afrikai – a csádi *shuwa* arabok nyelvjárásában gyűjtött – *Banū Hilāl*-eposz szövegváltozatot (PATTERSON 1930) is arab eredetiben (ld. SZOMBATHY 2021: 49-50). Mindezzel együtt jogosnak fogadom el Voigt Vilmos hiányérzetét, amikor megjegyzi: „Szombathy nem foglalkozik komparatív vagy tipológiai párhuzamokkal [az afrikai szövegek folklorisztikai vizsgálatának terén] pedig ilyenek vannak. És ha nem is közvetlenül az iszlám afrikai elterjedéséhez tartoznak, legalább meg lehetett volna említeni ezt a kutatási távlatot.” Ezt a kérdéskört valóban alig-alig érintem, de talán valóban érdemes lett volna, tekintettel a szóbeli források kiemelkedő fontosságára az afrikai történelem rekonstruálásában – amely tényt egyébként említem munkámban.

Végezetül még egyszer meg kívánom köszönni mindhárom opponensemnek munkám figyelmes áttekintését és lényegi fölvetéseiket.

Hivatkozott művek

AḤMADU BĀBĀ al-Tinbuktī 1985: *Mi'raj al-ṣu'ūd ilā nāyl ḥukm majlūb al-sūd* [The Mi'raj: a Legal Treatise on Slavery by Ahmad Baba, szerk. Bernard Barbour, Michelle Jacobs]. In: John Ralph Willis (szerk.): *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. London: Frank Cass, 1. kötet, 125-159.

BEAUJARD, Philippe 2007. „Les manuscrits arabico-malgaches (sorabe) du pays Antemoro (Sud-Est de Madagascar).” In: Constant Hamès (szerk.): *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris: Éditions Karthala, 219-265.

- BINAY, Sara 2006: *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur, 9.–12. Jahrhundert*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- CONNELLY, Bridget 1986. *Arab Folk Epic and Identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- CONRAD, David C. 1985. „Islam in the Oral Traditions of Mali: Bilali and Surakata.” *Journal of African History* 26: 33-49.
- GUTAS, Dimitri 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th c.)*. London: Routledge.
- HOCHSCHILD, Adam 2012. *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. London: Pan Books.
- IBN KHALDŪN, Walī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān 2004. *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. Szerk. 'Abdallāh Muḥammad al-Darwīsh. Damaszkusz: Dār Ya'rub.
- ISICHEI, Elizabeth 1995. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. Grand Rapids, Lawrenceville: William B. Eerdmans Publishing Company, Africa World Press.
- JUNNE, George 2016. *The Black Eunuchs of the Ottoman Empire: Networks of Power in the Court of the Sultan*. London: I. B. Tauris.
- KARATEKE, Hakan T. 2005: „Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis.” In: Hakan Karateke, Maurus Reinkowski (szerk.): *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. Leiden, Boston: Brill, 13-52.
- LAMBEK, Michael 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- LUFFIN, Xavier 1999. „Muslims in Burundi: Discretion and Neutrality.” *ISIM Newsletter* 3 (99): 29-30.
- AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad b. Khālīd 1955. *Kitāb al-istiṣṣā' li-akḥbār duwal al-Maghrib al-aqṣā*. Casablanca: Dār al-Kuttāb.
- NIANG, Abdoulaye 2010. „Hip-hop, musique et Islam: le rap prédicateur au Sénégal.” *Cahiers de recherche sociologique* 49: 63–94.
- NIANG, Abdoulaye 2014. „Le rap prédicateur islamique au Sénégal: une musique «missionnaire».” *Volume: La revue des musiques populaires* 10 (2): 69-86.
- NORRIS, H. T. 1993. *Islam in the Balkans*. London: Hurst and Co.
- PATTERSON, J. R. 1930. *Stories of Abu Zeid the Hilali in Shuwa Arabic*. London: Kegan Paul, Trench, Tubner and Co.
- PEACOCK, A. C. S. „Suakin: A Northeast African Port in the Ottoman Empire”, *Northeast African Studies* 12 (2012), 1: 29-50.

- RISĀLA 2014 = *Risāla maftūḥa ilā al-duktūr Ibrāhīm ‘Awād al-Bakrī al-mulaqqab bi-Abū [sic] Bakr al-Baghdādī wa-ilā jamī’ al-muqātilīn wa-l-muntamīn ilā mā sammaytumūhu al-Dawla al-Islāmiyya*. Online: <http://lettertobaghdadi.com/14/arabic-v14.pdf> (Utolsó megtekintés: 2021-06-20)
- SOWELL, Thomas 2006. *Black Rednecks and White Liberals*. San Francisco: Encounter Books.
- SZABADI Laura 2006. „Hajszálgyökerek”: Magyarok a világban – legendák, kérdések, tények.” *Hungarológiai Évkönyv* 6, 1: 123-150.
- SZOMBATHY Zoltán 2021. *Az iszlám Fekete-Afrikában*. Piliscsaba: Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete.
- AL-TAWHĪDĪ, Abū Ḥayyān 1412/1992. *Akhlāq al-wazīrayn*. Szerk Muḥammad b. Ṭāwīt al-Ṭanjī. Bejrút: Dār Ṣādir.
- THURSTON, Alex 2015. „Nigeria’s Mainstream Salafis between Boko Haram and the State”, *Islamic Africa* 6 (1-2): 109-134.
- VANSINA, Jan 2020. *A szájhagyomány: Tanulmány egy történelmi módszerről*. (Ford. Biernaczky János) Érd: Mundus Novus.
- WAGNER, Ewald 2021. „Harariner Richter.” In: Alke Dohrmann, Dirk Busstorf, Nicole Poissonier (szerk.): *Schweifgebiete: Festschrift für Ulrich Braukämper*. Münster: LIT Verlag, 156-65.
- ZASLAVSKY, Claudia 1984. *Afrika számol*. Budapest: Gondolat Kiadó.

Budapest, 2021 július 15.

Szombathy Zoltán