

Hegedős Soma

Iszlám: vallás és állam

Az iszlám politikai dimenziójának problémája

Islam: Religion and State

The Problem of the Political Aspect in Islam

ÖSSZEFOGLALÁS

Egészen a posztmodern beköszöntéig lényegében kultúrtörténeti alapvetésként élt a kép, hogy a nyugati (európai) kultúrkör és politikai felfogás egyik ellenpontja az iszlám világ. Napjainkban azonban számos nyugati országban állami szinten jelentkező etnikai változások zajlanak, amely a muszlim háttérű kisebbségek prognosztizálható növekedéséhez, ezzel együtt a fenti tétel relativizálódásához vezethet. Összeegyeztethető-e hosszú távon az iszlám vallás a demokratikus politikai rendszereink regnáló vívmányaival (vallásszabadság, világnézetileg semleges állam, emberi jogok, jogegyenlőség stb.)? A kérdés tudományos megközelítése teoretikai elemzést kíván, melyet jelen tanulmány az iszlám keletkezésének és egyes alapvető tanainak mélyebb elemzésével kísér elvégezni.

Kulcsszavak: vallástudomány, iszlám, iszlámizmus, radikalizáció

SUMMARY

Up until the advent of postmodernism, as a cultural historical bottom line, the Islamic world had essentially been perceived as one of the counterpoints to Western (European) culture and political philosophy. However, in these days Western societies are facing ethnic changes on a large scale, which may be predicted to lead to an increase in minorities with a Muslim background, and consequently require the placing of the above proposition in context. Is the Muslim faith compatible with the prevailing achievements of the democratic political regimes (freedom of religion, a state neutral to ideologies, human rights, equal rights etc.) over the long term? An academic approach to this question requires a theoretical analysis. This paper makes an attempt at it through a deeper analysis of the origin and fundamental doctrines of Islam.

Keywords: religious studies, Islam, Islamism, radicalization

DR. HEGEDŐS SOMA, doktorandusz, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar
(hegedossoma@gmail.com).

BEVEZETÉS

„Al-Islam din wa daula”, vagyis: „az iszlám vallás és állam”. Így hangzik egy mind az iszlám világban, mind a nyugati iszlámkutatók között ismert formula, mely szuggerálja, az iszlámnak nemcsak vallási, hanem politikai missziója is van. Habár az iszlámról alkotott e felfogás megkérdőjelezésére egyes „felvilágosult” muszlimok és nyugati teoretikusok is kísérletet tettek, az iszlám és a politika közötti immanens viszony továbbra is aktuális témaköre nemcsak a vallástudománynak, hanem az állam- és politikaelméletnek is. Mi több, könnyen lehet, hogy a 21. század legjelentősebb valláspolitikai kérdésévé válik az úgynevezett nyugati államokban, melyeknek az össztársadalmi szinten – részben a migráció, részben az etnikai háttér megváltozása miatt – jelentkező vallási változásokat feldolgozniuk és azokra politikai intézkedésekkel reagálniuk is szükséges.

Természetesen a „nyugatosodás” folyamatában, az Oszmán Birodalom bukásának és az oszmán kalifátus megszűnésének következményeként történtek kísérletek arra, hogy a modern államfelfogást – és mindezekelőtt a világi és vallási szféra elválasztását – a klasszikus iszlám teóriával összhangba hozzák.¹ Ezek a kísérletek azonban sem időbelileg-térbelileg, sem teoretikailag nem voltak egységesek. A „reformmozgalmak” a 19. század második felében kezdődtek, és elsősorban két eltérő „szellemi irányzatból” eredtek: az egyik a Nyugat által „befolyásolt” nacionalisták új generációja volt, a másik a „mérésékelték” tábora, akik az „ulama”, vagyis az iszlám jogtudósainak egy progresszív kis csoportját alkották (Reiners, 1968:82). Az utóbbi évtizedekben a történelmi események és a nyugati országokban folyamatosan növekvő számú iszlám kisebbségek az európai és amerikai vezető értelmiségtől is egyre nagyobb teret követelnek az iszlám működésének feltárására és értelmezésére. Az iszlám és a politikai szféra immanens összefüggésének ábrázolását megelőzően foglalkoznunk szükséges két elméleti állásponttal, melyek

az iszlám politikai tartalmát vitatják, vagy legalábbis relativizálják.

A POLITIKA ÉS VALLÁS ELVÁLASZTÁSÁNAK KÍSÉRLETE AZ ISZLÁMBAN

1925-ben, vagyis a török kalifátus lebontása után látott napvilágot Ali Abd ar-Raziq jelentős, ugyanakkor vitatott műve *Az iszlám és az uralom alapjai* címmel. Ar-Raziq írása heves vitákat váltott ki, mert amellett érvelt, hogy az iszlám semmiféle uralmi formának sem képviselője. Sőt az iszlám lényegében semmiféle kapcsolódásban sem áll a politikával. Állásfoglalása szerint az iszlám egy üzenet, és nem jelent uralmi viszonyokat, egy vallás a politikai szerveződés igénye nélkül, a sariát pedig „szellemi törvényként” kell értelmezni, a fennálló uralmi viszonyokhoz való bármiféle viszonyulás nélkül. Így fogalmazott: „Az iszlám vallásnak a valóságban a kalifátus azon formájához, amit a muszlimok általában ismernek, semmi köze sincsen. Ahogyan azokhoz az elképzelésekhez, méltóságához, dicsőséghez és hatalomhoz sincs, amit a kalifátusnak tulajdonítanak. A kalifátusnak semmi köze sincs a vallási ügyekhez. Ugyanez vonatkozik a törvénykezésre, a kormányzati pozíciókra vagy az államigazgatás helyzetére. Ezek mind tisztán politikai ügyek, amelyekhez a vallásnak semmi köze sincsen, mivel az nem is ismerte, és nem is utasította el azokat, nem is írta elő, és nem is tiltotta őket. A vallás ezt mind ránk hagyta, azért, hogy mi a saját értelmünk tanácsaira, más nemzetek tapasztalataira és a politika szabályaira támaszkodhassunk” (Ebert–Hefny, 2010:114–115). Ar-Raziq egyik legfontosabb érve, hogy a politikai rezsím Mohamed idejében bizonytalan volt, nem kristályosodott ki tiszta hatalmi rendszer. Ebből fakadóan az utókor számára súlyos következményeket eredményezhet, ha dogmatikus politikai konklúziók levezetése történik az akkori politikai szisztéma felépítéséből. Ar-Raziq úgy vélte, hogy a proféta feladata nem terjedt ki valamiféle kormányzati forma közvetítésére, sőt magának Mohamednek sem

voltak kifejezetten királyi jogosítványai a hívők közösségével szemben. A próféta vallási vezető volt, egyedül a saríát kellett – egyfajta spirituális törvényként – továbbhagyományoznia. Ennek megfelelően a halálával ez a fajta vezetés megszűnt, és minden, ami ezután következett, már egy új fejezetet nyitott előbb az arabok, aztán a világpolitika számára. Ez az új fejezet pedig az első „jogvezetés alatt álló” kalifa, Abu Bakr hatalomra emelkedésével kezdődött, akinek a hatalmi státusza már valóban minden olyan jeggyel rendelkezett, amellyel a modern államok is. Ez volt a kalifátus, vagyis az arab államiság kezdete, amelyet ar-Raziq már egyszerűen „elavult” intézménynek tekintett (Ebert-Hefny, 2010: 31–115).

„Ali Abd ar-Raziqnál az iszlám kiformálódásának fázisa, vagyis a vallásalapítás évei leválasztásra kerülnek a kalifátus történetéről” – állapítja meg 2001-ben Bassam Tibi politológus ar-Raziq írásával kapcsolatban (Tibi, 2001:37–38). Tibi szerint fontos megérteni, hogy a kalifátus egy történelmi folyamat eredménye az iszlámban, és semmiképpen sem vallási fundamentum. Ebben a történelmi folyamatban döntő pont volt, amikor az Omajjád-kalifák (661–750) magukat „khalifat Allah”-nak, vagyis „Allah képviselőinek” kezdték titulálni. Azáltal, hogy ezt a címet az Omajjád-kalifák magukra vonatkoztatták, az uralmi rendszer egyszerre szakralizálódott is. Mindazonáltal ez a változás nem az iszlám eredeti, „isteni” kinyilatkoztatásából eredt. A hatalom szakralizálódásának ez a felfogása ellentmondáshoz vezetett, mivel Allah – alapvetően – semmiféle isteni tulajdonsággal sem ruházta fel az embert, magát Mohamedet sem. Szerope „csak” abban állt Tibi szerint, hogy Mohamed elfogadta Allah kinyilatkoztatását, így Allah küldöttévé vált. Tibi argumentációja szerint a Koránban nem esik szó semmilyen ideális államformáról, ezenkívül sem a daula (állam), sem a nizam (rendszer), sem a hukumah (kormányzás) fogalmak nem lelhetők fel benne. Márpedig az iszlámban éppen a Korán a legfontosabb, elsődleges tekintély

a vallási és világi előírások tekintetében is. Ezért Tibi vitatja, hogy az iszlám valóban „politikai vallás” lenne. Érvrendszeréből kikövetkeztethető, hogy az „al-Islam din wa daula” formulával azért sincs egyetértésben, mert a muszlim „világközösség”, vagyis a minden muszlimot az egész világon felölelő, vallási szerveződés, az umma jelentőségében és szerepében megelőzi az államot az iszlámban (Tibi, 2001).

A VALLÁS ÉS A POLITIKAI DIMENZIÓ SZÜLETÉSE AZ ISZLÁMBAN

Ahogy az ar-Raziq és Bassam Tibi érvrendszerére kapcsán is felmerült, a vallásalapítás időszaka, körülményei, illetőleg Mohamed fellépésének kora különösen jelentős szerepet játszik az iszlám és a politika viszonyának megítélésében. Ennek a korszaknak a vizsgálata azonban jelentős nehézségekbe ütközött: „Az iszlám keletkezése egy különösen sokrétű folyamat volt, amelynek legfontosabb vonásait a történelemtudomány máig nem tudta kielégítően felvázolni” – írta az iszlámkutató és orientalista Tilman Nagel,² a tudományos vizsgálódás problémáira reagálva (Nagel, 1994:14). Ezt a „sokrétű folyamatot” – elsődlegesen Nagel tudományos hozzájárulása révén – elemzi a tanulmány első része. Nagel vizsgálatának szemszögéből a folyamat nagy jelentőséggel bír, mert ar-Raziqkal és Tibivel szemben az iszlám születésének folyamatát annak társadalmi-politikai kontextusaival együtt vizsgálja, és nem választja le azokról. Ebből következően az eredményei is eltérőek.

Mielőtt a vallás és politika iszlámban történő szoros összefonódásának egyes pontjait ábrázoljuk, fontos lefektetni Nagel néhány főbb téziséét. A legfontosabb kiindulópont, hogy ugyan az iszlám is beszél e világról és túlvilágról, azok egymáshoz való viszonya más, mint a kereszténységben. Az iszlám duális világnézete a két szférát alapvetően egy kiegyenlített pozícióban helyezi el. Miközben az e világi és a túlvilág közötti különbségtétel a kereszténységben végső

soron nemcsak a szekularizációt tette lehetővé, hanem azáltal maga a politika is egy sajátos értelmezést nyert,³ az iszlámban a politika centrifugális ereje mindig a muszlim közösségeken belül helyezkedik el. Ebből következik, hogy az „Allah akarata” rend áll a muszlim politikai gondolkodás centrumában, mivel csak ez a rend képes az emberek számára „üdvösséget” eredményezni. Vagyis az iszlám politikai gondolat fontos része a kísérlet az „Allah által akart rend” megvalósítására.⁴ A „din” arab szó teszi még világosabbá az immanens összefüggést a vallás és politika között: a Koránban gyakran előjövő „din”, ami az iszlám egyik központi fogalma, a hittel, vallással fordítható le, de a jelentése az arab nyelvben túlmegy ezen, s egyúttal a próféta által kinyilatkoztatott és megvalósított isteni rendet is értjük alatta. Habár a „siyasa” speciális kifejezése már a 11. század óta létezik az arab nyelvben (és a 19. század óta a politika szavunk nyugati interpretációjához hasonló értelemben használatos), a kísérletek a modernitásban is sikertelenek maradtak a politikai szféra „din”-től való izolálására (Nagel, 1981).

Mohamed b. Abdallah fellépése és a vallásalapítás időszakában Mohamed törzse, a Qurais a 6. század fordulóján vezető szerepet töltött be Mekkában (Nagel, 1998).⁵ Ott, ahol 610 körül Mohamed megkapta „spirituális” profétai elhívását. Mohamed azáltal, hogy kortársaira „társadalomkritikus” prédikációkkal, intésekkel és fenyegetésekkel kísérelt meg hatni, hamar politikai szereplővé is vált Mekkában. A próféta vallási aktivitásának alapvetően két fő politikai aspektusa volt: egyrészt egy idő után Mohamed Allahot már nemcsak a „legnagyobb”, hanem az „egyedüli” Istenként hirdette, másrészt törzsi vezetőket – azok társadalmi pozícióiban is – erős, morális jellegű kritikával illett (Nagel, 1994:20). Ami Mohamed mono-teizmusát illeti, Arábiát – azon belül pedig különös tekintettel igaz volt ez Mekkára – még a 7. század kezdetén is bizonyos vallási sokszínűség jellemezte (Nagel, 1998:5).⁶ Miután Allahról már mint az egyedüli isten-

ről prédikált, aki maga mellett más, „hamis” isteneket nem tűrhet meg, szakadások és feszültségek keletkeztek a más rítusokat és „istenkéket” tisztelő törzsek és klánok között. A pogány klánok és törzsek számára Allah csak egy volt a számos isten között, mely istenségek a Kába-kultuszhoz kapcsolódtak. Ezen túlmenően, közvetlenül a városon kívül is voltak más istenoltárok és kultikus helyek. Habár kezdetben Mohamed istene („a legfőbb isten”) tulajdonságaiban nem különbözött ezektől az istenektől, a próféta kísérletet tett arra, hogy a más istenségeket tisztelőket „megtérítse”, olykor erőteljes, agresszív prédikációk útján. Később, az „egyetlen isten” bejelentésével saját törzse, vagyis a Qurais más törzsekhez való viszonyait is erősen terhelte.

Mohamed eme kihívó, mondhatni provokáló fellépése a fennálló törzsi, hatalmi viszonyokat erősen megkérdőjelezte, hiszen egybekel mellett a mekkai klánok vezetői – még ha különböző mértékben is – spekulációk és manipulációk útján, a mekkai rítusok és vallási tradíciók gyakorlásából tettek szert vagyonra, az arra rászoruló helyeket azonban nem segítették. Mohamed a megazdagodásuk e módjára és egyidejűleg közösséggel szembeni hiányos elkötelezettségükre hivatkozással is támadni kezdte őket, heves prédikációival pedig fokozatosan ásta alá morálisan a közösségek vezetőinek társadalmi pozícióit (Nagel, 1998:6).

Ezt a számukra mindenképpen egyre kedvezőtlenebb és kényelmetlenebb helyzetet természetesen Mekka társadalmilag-politikailag „erős emberei” is észlelték. Így vált Mohamed profétai missziójának első évtizede – legalábbis látszólag – eredménytelenné, a pozíciója Mekkában tarthatatlanná, amelynek következtében Mohamednek és követőinek menekülnie kellett a városból. Ez volt a nagy jelentőségű hidzsra (és egyúttal az iszlám időszámítás kezdetének időpontja is), amikor Mohamed 622-ben Mekkából – a visszatérés feltett szándékával – Medinába kényszerült áttelepedni. Mindazon tényekre tekintettel, hogy a „kiván-

dorlok” – vagyis Mohamed és a Mekkából kimenekült, ekkor még nem túl nagyszámú hívei – a kezdeti időszakban Medinában sem tudtak biztos társadalmi-politikai helyzetet teremteni a maguk számára (Nagel, 1998:30),⁷ Mohamed lépés-, illetve döntéskényszerbe került: vagy kompromisszumot keres, így üzenete teljes tekintélyvesztésen megy keresztül, vagy felvállalja a számkivetettség kockázatát, amely akár egy vallási mártíromság lehetőségét is magában hordozza. Ennek a döntési helyzetnek a hangsúlyozása nagy jelentőséggel bír, mivel Mohamed e szükséghelyzetre adott válasza adják az egyik hangsúlyos különbséget a kereszténység és az iszlám politikához való viszonya tekintetében.

A négy újszövetségi evangélium leírása szerint a kereszténység központi alakja, Jézus egy hasonlóan kiszolgáltatott válsághelyzetben lemondott a politikai aktivizmusról, illetve Lukács evangéliuma 22. fejezete szerint a „kard használatáról” is, ez által vált az e világi mártíromság a kereszténység egyik központi motívumává. Ezzel szemben az iszlám vezéralakja, Mohamed minden taktikai-politikai képességét felhasználva igyekezett a maga javára fordítani a küzdelmet. Ahelyett, hogy ezen a ponton elhatározta volna magát, hogy feladja vallási misszióját, inkább diplomáciai és politikai aktivitással, taktikával és háborús vállalkozásokkal – kezdetben „zsákmányszerző” hadjáratokkal – azon fáradozott, hogy az „isteni kinyilatkoztatásnak” teret és érvényt szerezzen. Több kisebb, a Quraiszal szemben indított zsákmányszerző hadjáratot követően Mohamed talán legnagyobb, döntő politikai érdeme abban állt, hogy sikerült más pogány, medinai törzseket – az úgynevezett „segítőket” – meggyőzni arról, hogy vegyenek részt egy különösen kockázatos háborús vállalkozásban a mekkaiakkal szemben.

Ugyan a 624-ben Badr mellett lezajlott csata semmiképpen sem mint a legnagyobb harci konfliktusok egyike kerül be a történelemkönyvekbe, történelmi következménye mégis rendkívüli: Mohamed valószínűtlen-

nek tűnő győzelme – a jelentős zsákmány mellett – hirtelenjében óriási presztízszt kölcsönözött számára, nem csak Medinában. A győzelem egyidejűleg egy hibrid politikai szövetség kialakulásának magját is elvetette, egy közösséget, amelyet egyrészt még egy törzsi szövetség profán pragmatikája és magatartásmintája jellemzett, másrésztől azonban már egy vallásos, kohéziós impulzus mozgatott (Nagel, 1998:31). A „segítők” és a „Mohamed-hívek” összeolvadásával egy harci közösség jött létre, amely hosszú távú, magán a próféta személyén is messze túlnyúló konzekvenciákat hordozott magában. Ennek a „harci közösségnek” a katalizátora, mozgatórugója egy vallási motívum volt, mégpedig a „harc Allah ügyéért”. Vagyis Mohamed híveinek fő motívuma az volt, hogy Allah üzenetét akár harccal is előmozdítsák. Mindazonáltal ebben a szövetségben pogány arabok is voltak: a katonai szövetség létrejöttében természetesen a Mohamed-követők vallási érdekeltségének és a medinai pogány törzsek (később más arab törzsek) érdekeinek a véletlenszerű találkozása is fontos szerepet játszott.

AZ „ISZLÁM” BIRODALOM KIBONTAKOZÁSA

Mohamed régi célját érte el akkor, amikor 630-ban, már politikai tekintélyként, harcosaival bevonult Mekkába. Az út Badrtól Mekkáig nemcsak további katonai sikereken (627-ben győzelem a mekkaiak által összekovácsolt törzsi koalíció felett; hódítások északon; rohamcsapatok eredményes szervezése és bevetése stb.) és diplomáciai eszközök (stratégiai szerződés-kötés a mekkaiakkal 628-ban; a zsákmányok taktikus felosztása stb.) alkalmazásán keresztül vezetett, hanem nyílt fegyveres erőszak alkalmazása is szükségessé vált. Ilyen volt mindenekelőtt a medinai zsidó törzsek elűzése és megsemmisítése 627-ben. A Mekkába való bevonulással – és ezzel együtt természetesen a korábban vele ellenséges koraisita (quarisita) törzsek hódolatának megszerzésével – Mohamed

már nem pusztán egy befolyásos vallási prédikátor volt. Alig nyolc évvel a Mekkából történő elmenekülését követően ő volt a leghatalmasabb vezető az arabok között, és életének utolsó két évében, további stratégiai lépésekkel, majdnem az egész Arab-félszigetre ki tudta terjeszteni hatalmát, egyúttal sikerült egy erős politikai szövetséget is létrehoznia (Nagel, 1998:10). Ez az addig jobbára egymással viaskodó, a Bizánci és a Szászánida Birodalom árnyékában élő arab törzsek történetében egyedülálló volt. A szövetség fontos kohéziós alapját adta a „koráni mozgalom”. A befolyás eme terjedésének legfontosabb, végső eleme ugyan a Mohamed kezében egyre erősebben koncentrálódó politikai hatalom volt, az expanzív törzsi alakulat jelentős megkülönböztető jeggyel is rendelkezett: ez a tömörülés vallási-politikai képződmény volt, amely egy esküben is kifejeződött, amellyel a vallási összetartozás megtartására tettek fogadalmat. A hűbéri eskü egy speciális fajtája volt ez, amellyel az arab törzsek a politikai lojalitásukat és az új hit elfogadását egyidejűleg juttatták kifejezésre. Vallási elkötelezettségükhöz – többek között – bizonyos vallási szokások teljesítése és az úgynevezett az-zakat (vagy később más néven sadaqa) amolyan „megtisztulási ajándékként” való folyamatos megfizetése tartozott (Nagel, 1994).

Mielőtt a Mohamed halálát követő további történelmi fejlemények politikai-vallási összefüggéseit vizsgálat alá vonnánk, szükséges a Mohamed által tételezett muszlim „teológiai”⁸ értelmezés némely vonatkozása-it is alaposabban áttekintenünk.

Muszlim értelmezési szempontból a próféta vallási teljesítménye hibátlan és felülmúlhatatlan volt: Mohamed a muszlim vallásosság legmagasabb fokát érte el, ami ember számára csak lehetséges. Ez a legfontosabb ok, amiért a „kezdetek felidézése” és emlékezete, vagyis Mohamed kora és a hívők medinai harci közössége egészen a jelenkorig oly különösen jelentős szerepet játszik az iszlámban. Az iszlámban újra és újra adódik egy orientációs szükséglet a visszaté-

résre a medinai muszlim „ősközösséghez”, és indirekt módon következik belőle, hogy nemcsak maga Mohamed, hanem az akkori társadalompolitikai viszonyok is amolyan mintaképfunkciót tölthetnek be az utókor számára (Nagel, 1994:260).

Ami a Mohamed híveiből álló közösség vallási súlypontját illeti, a medinai időszakban a vallásosság szigorú normák követésében való megjelenése, vagyis egyfajta „törvényvallásosság” tendenciájának kibontakozása rajzolódik ki. E folyamat során a feddések, intelmek, illetőleg a morális tartalommal bíró amolyan „fabulák” folyamatosan alakultak át e világi szankciókkal összekötött normákká. Jóllehet Mohamed eredeti üzenetvilágában még az egyéni felelősség és azzal a „jó” cselekedetek a személyes üdvözülésben központi szerepet játszottak, a késő medinai időben egy kísérlet figyelhető meg arra irányulóan, hogy a folyamatosan növekedő közösség – muszlim kifejezésekkel – „hívóinek arcát” normatív eszközökkel, tulajdonképpen törvényekkel „isten felé fordítsa”. Ezeknek a törvényeknek kellett a hívők számára az üdvösséget biztosítania, és ezáltal Allah akaratát már itt, a földön megvalósítania. Ezek a törvények adták egy „üdvösséget őrző” közösség kereteit, és tették jelentősebbé az ehhez a közösséghez való tartozást, vagyis egy bizonyos vallási kollektívizmust az egyéni felelősséghez és a belső, individuális hithez képest.

Éppen ebből a fejlemből fakad az iszlámkutatók közötti vita az iszlám politikai természete vonatkozásában, mivel Mohamed – paradox módon – a medinai törvényvallásosság kialakulásával egyidejűleg a „szívből származó hit” jelentőségét is hangsúlyozta (Nagel, 1994:31).⁹ Megjegyzendő, hogy az „iszlám” szó az „arc istenhez való fordítását”, vagy másképp az „odaadást, odafordulást istenhez” jelenti. Ez az odafordulás a mindennapi imák külső aktusában is kifejezésre jutott, ami azonban még határvonalat jelentett a szimbolikus – vagy akár színlelt – rítusok és az őszinte, belső odaadás között. Mind ez idáig nem sikerült tisztázni,

Mohamed közössége milyen módon és körülmények miatt kapta az iszlám elnevezést, mindazonáltal ez a megjelölés a közösség eme külső karakterét hangsúlyozta, amely közösséghez való tartozás legfontosabb előfeltétele az Allahhal és az ő „küldöttjével” szembeni engedelmesség volt (Nagel, 1994).

Ugyancsak rögzíteni szükséges, hogy ha a próféta hagyatékát annak politikai ismeretjegyei nélkül jellemezzük, hiányos képet kapunk. Mohamed ugyanis nem pusztán egy vallási üzenetet, morális posztulátumokat stb. hagyott hátra, hanem egy politikai-társadalmi felépítményt is. Mohamed közvetlenül a halála előtt már az Arab-félsziget leghatalmasabb személye volt, és vallási küldetését – túlnyomóan – aktív vallási-diplomáciai tevékenység révén vitte keresztül. Nem mellékes, hogy mindazon tapasztalatok, amelyeket Mohamed az „isteni kinyilatkoztatások terjesztésének ügyéért folytatott harcai” során szerzett, visszatükröződnek a Koránból – és természetesen a haditokból is –, és mint prófétai bölcsességek, irányelvek vagy akár normák éltek tovább a muszlim világban.¹⁰ Ebből fakadóan érvényesülhetnek Mohamed „gyakorlati tapasztalatai” éppen a politika világában előképként a muszlimok számára. Fontos alapvetés az iszlámban, hogy az „isten jogi vezetés” (huda) pontosan a prófétai idők medinai közösségében valósult meg. Következésképpen ez volt – muszlim szempontból – „a legjobb kommuna” az emberiség történelmében, ami ugyan Mohamed halálával befejeződött, mindazonáltal a muszlimok részéről – muszlimok számára – újra és újra megfogalmazódik az igény, hogy eme visszavágyott politikai-társadalmi formációt a lehető leghamarabb újra restaurálni szükséges (Nagel, 2014:198).

Mohamed egyik legfontosabb hagyatéka a hívők harci közössége volt, amely a próféta halálát követően jelentős változásokon ment keresztül (Nagel, 1998:32–51). A harci közösség jelentősége abban állt, hogy a hívek – vagyonukkal vagy akár életükkel – a próféta politikai céljait szolgálták: kezdetben a

Medinába kivándorolt közösség védelmét és ellátását, később egyre erőteljesebben lépett előtérbe a vallási üzenet terjesztése és egyfajta radikális muszlim valóságértelmezés realizálása. Emellett természetesen a prédaszerezés is jelentős szerepet játszott. Fontos tehát rögzíteni, hogy – ahogyan az a Korán-szövegek alapján egyértelműen azonosítható – a harci közösség az iszlám vallási-politikai arculatának alakulásában azért játszott központi szerepet, mert a prófétai direktívák szerint a dzsihádban, vagyis a katonai akciókban történő aktív szerepvállalás éppen a hit elhagyhatatlan bizonyítékaként szolgált (Korán, 8. szúra, 72, 74). Ebből a felfogásból ered egy érdekes „teológiai-szociológiai” differenciálódás is az iszlámban: mindazok ugyanis, akik a katonai akciókban részt vesznek, a hívők, azonban mindazok, akik noha az iszlám szövetségi rendszeréhez tartoznak, azonban hitüket a harci közösségben való aktív közreműködésükkel nem bizonyítják, muszlimok, de nem igazi hívők (Nagel, 2014).

Az iszlám történelmében ez a tagozódás sok konzekvenciát vont maga után.¹¹ A „mudzsahedinnek” (mugahidun), tehát a határokon „szolgálatot teljesítő” kombátánsok még az iszlám hajtóerejeként jelentek meg, és a gyakorlatban vezető szerepet játszottak a vallás terjesztésében. A próféta halála után és legfőképpen az első muszlim polgárháborút (656–661) követően a vallásosság súlypontja egyre inkább a rítus-vallásosság irányába mozdult el, amelynek szerepét Mohamed még „másodrangúként” (le)értékelt. Ez a változás azonban nem jelentette egyben azt, hogy az Arab Birodalom háborús eszközökkel történő vallás- és hatalomkiterjesztésének, illetőleg a „harcos hit” prófétai üzenetének szerepe és relevanciája megkérdőjeleződött, vagy akár teljesen feledésbe merült volna. Sőt még az uralom militarizációjának időszakában, vagyis Mamun és al-Mutasim érájában (9. század) is fontos szerep hárult az irreguláris erőkre a határokon, amelyek a zsoldosereg mellett fontos elemek maradtak a kalifák haderőiben (Krä-

mer, 2007:86). Ezen túlmenően nem irreleváns, hogy a harci közösség képéből a sarífa számos fundamentális jellegű fogalma formálódott ki, amelyek alapvetően határozták meg az olyan muszlim értelmezéseket, mint az „iszlám háza” és a „háború háza” közötti, feszültséggel teli viszonyról alkotott koncepció.¹²

Még további két, a harci közösség prófétai örökségéből eredő történelmi következményt szükséges röviden ábrázolni. Az első ezek közül az ún. szúfi rendeknek, vagyis az iszlám szunnitizmus egy misztikus ágának a története. A szúfi rendeket az aktuális viták során gyakran tüntetik fel a „politikai iszlám” ellentétpárjaként, vagyis az iszlám spirituális, békés interpretációk lehetőségként. Mindazonáltal Nagel álláspontja szerint maguk a szúfik is számos esetben váltak részeseivé a „háború házával” való katonai konfliktusoknak, így nem állíthatók teljesen szembe a „törvényvallásosság” irányvonalával az iszlámban.¹³ Nagel egy másik fontos megállapítása az állami erőszakmonopól problémáikájára vonatkozik: mivel az iszlám sajátos hitértelmezése révén (lásd fentebb) az üdvösség kérdéseinek individuális felelőssége és a háborús aktivitás Allah ügyéért már az iszlám kezdeti időszakában szorosan összekapcsolódott, a harc az iszlámért, vagy más történelmi kontextusban a hitetlenek ellen folyó háború sohasem tudott az uralkodók kizárólagos feladatává, „kiváltságává” válni. Ebből adódott, hogy az állam az efféle, a prófétai üzenetek által ébresztett, alulról feltörő harci vállalkozásokat sohasem tudta teljesen kontroll alatt tartani (Nagel, 2014). Nagel erre lát modern példát az 1978–1979-es iráni forradalom egyes harcok elemeiben is (Nagel, 1981:266).

Jelen fejezet a továbbiakban mindösszesen némely, az iszlám történelmében megfigyelhető politizációs tendenciák jelentősebb állomásainak sematizált ábrázolására kell hogy korlátozódjon. Mohamed próféta halálával tehát egy vallási-politikai vákuum jött létre, mivel a pozíciója vallási és politikai vezérszerepet is magában foglalt. „Moha-

mednek nagyon egészséges nézetei voltak: megszilárdította politikai rendszerét, és mindaddig, amíg az utódjai, vagyis a kalifák között fennmaradt, kormányzati formája teljesen egységes volt” (Rousseau, 1762). Ebből a helyzetből adódott a kérdés: kinek, és a próféta hivatalának mely funkcióiban volt szükséges átvennie a helyét? Alapvetően ez a kérdés, pontosabban fogalmazva, az erre a kérdésre adott válaszkísérletek okozták az iszlám „összakadását”. Annak érdekében, hogy erre a problémás helyzetre valamilyen megoldás születhessen, hozták létre a kalifátus intézményét, amely egészen a 20. századig jelentős politikai és szimbolikus szerepet játszott az iszlám világban, és manapság is az iszlám körül forgó, tudományos diskurzusok középpontjában áll.

Ezeknek a vitáknak a jelentőségére, kiterjedésére és mélységére tekintettel a kalifátus intézménye nem képezheti jelen tanulmány tárgyát. Ehelyütt pusztán az alábbiakat szükséges leszögezni a kalifátus intézményének születése vonatkozásában: amikor Abu Bakr, az első „isten jog által vezérelt” (huda) kalifa „isten küldöttjének helyetteseként” (halifat rasul Allah) kinevezése megtörtént, a kalifátus hivatala szinte még kiformálatlan intézmény volt (Nagel, 1998:12). Hamar megmutatkozott, hogy a vallási egység erős, centrális politikai erő nélkül gyorsan felszakadozik: Abu Bakrnak alig néhány hónap után már csapatokat kellett szerveznie annak érdekében, hogy távoli provinciákban élő törzseket ismét az iszlámhoz „térítsen”. A rebellis klánoknak az „egyigaz” valláshoz való visszatérésüket – amennyiben az erről tanúskodó források hitelesek – a következő hitvallással kellett kifejezniük: „Nincs más isten Allahon kívül, és Mohamed az ő szolgálója és Allah küldötte.” Abban az esetben, ha a lázadó törzsek ezzel magukat ismét hívőként vallották meg, elkerülhették a fegyveres konfliktust (Nagel, 1998:13).

Mohamed politikai öröksége a kalifátus intézményének megalapításával ugyan átmenetileg megmenekült, mindazonáltal a tisztázatlan és vitatott viszonyok a centrális

hatalom, vagyis éppen az újonnan alapított kalifátus körül a rendkívül gyorsan növekedő birodalomban előbb polgárháborúkhoz, később pedig az iszlám belső szakadásához vezettek. Ezek a polgárháborúk voltak az elsődleges, eredeti okai a különböző muszlim vallási irányzatok létrejöttének. Következésképpen rögzíteni szükséges, hogy az iszlám belső vallási differenciálódásának – legalábbis a síita és a szunnita iszlám fő formái tekintetében – mindenekelőtt politikai gyökerei voltak. A teológiai jellegű különbségek a különböző vallási irányzatok között csak a későbbiek során, járulékos jelleggel alakultak ki (Nagel, 1994).

ISZLÁM ÉS ISZLAMIZMUS: AZ ELHATÁROLÁS NEHÉZSÉGEI

A közéleti viták köznapi szóhasználatában az iszlám radikalizmus, politikai iszlám, vallási fundamentalizmus, extremizmus („muszlim szélsőségesek”), valamint az iszlamizmus kifejezésekkel is általában hasonló kontextusban, lényegében szinonimaként találkozhatunk. Aktuálisak és feszültséggel teliek mindazon kísérletek, amelyek a fenti kifejezéseknek az iszlám vallástól való leválasztására törekzenek. A Német Szövetségi Köztársaság kancellár asszonya, Angela Merkel a 2017-es őszi választási vita során nyilatkozott úgy, hogy az „iszlám Németországhoz tartozik, amennyiben egy alkotmánykonform iszlámról van szó”. Ausztria szövetségi kancellárja, Sebastian Kurz hasonlóan fogalmazott, amikor arról beszélt, hogy az osztrák lakosság etnikai összetétele alapján ma már ki kell mondani, hogy „az iszlám Ausztriához tartozik, de a politikai iszlámnak semmi keresnivalója Ausztriában”.

Milyen problémára mutatnak rá ezek a fordulatok? A politikai gondolkodásban elterjedt nézet, hogy a 20. századik második felében ismét „szintérre” lépő iszlám az ötvenes évektől egy erősödő repolitizációs folyamaton ment keresztül, márpedig ennek a változásnak volt az eredménye az iszlám ébredés és végső soron – még ha ideológi-

ai előfutárokkal is, pl. Muszlim Testvériség – maga az iszlamizmus is. Mi is volt kezelebből ez az eseménysor? Ez a folyamat az arab, pontosabban az iszlám fordulat, mely során a különböző arab bal- és jobboldali mozgalmak által folytatott diskurzust felváltotta az iszlám azonosságtudat hangsúlyozása. Az arab szocializmust és nacionalizmust is megalapozó „világi” ideológiák helyét ezzel az iszlám vette át, amely ugyan a nyugati szekuláris ideológiákkal szemben igyekezett hangsúlyozni antimodern vonásait is, mégis magát mint a modernitás, vagyis a „jövő” muszlim alternatíváját mutatta be. „Az iszlamizmus az ideológiák modern korszakának iszlám variánsa” – adja a fenti elgondoláson alapuló iszlamizmus egyfajta definícióját Andreas Meier (Meier, 1994:169). E szerint idetartozna minden olyan újabb kori, az iszlámmal kapcsolatos mozgalom, illetőleg ideológiai csoportosulás, mely magát össztársadalmi szinten, alulról kísérli meg szervezni, központi – kormányzati-állami – hozzájárulás nélkül, sok esetben ráadásul éppen a fennálló állami (akár nemzetközi) jogi rend ellen (Meier, 1994). Függetlenül attól, hogy a mozgalom a későbbiekben – célját elérve – esetleg már hatalmi pozícióba kerül, ahogy az történt Iránban az 1970-es évek végén. Ez tehát az egyik olyan főbb felfogás, amely az iszlám mint vallás és az iszlamizmus mint egyfajta politikai jelenség közé kísérel meg határvonalat húzni.

A fenti koncepció azonban még a végkövetkeztetésekkel, vagyis az iszlám és az iszlamizmus jelenségének elválasztásával egyetértők számára is problematikus lehet. Ennek oka például, hogy az iszlamizmus keletkezését, vagy legalábbis annak „kiforrását” leginkább a 20. század egyik fejleményének tartja, miközben már egyes gondolkodók legkésőbb a 19. században foglalkoztak a fogalommal. Ilyen volt például Joseph von Hazzi, bajor udvari jogász, aki 1822-ben írt könyvet a török portáról és az „iszlamizmusról”, magával a vallással azonosítva a szót. Legkésőbb erre az időszakra teszik az iszlamizmus kezdetét azok a teoretikusok is, akik

azt a nyugati és az iszlám világ újkori találkozására egyik sajátos konzekvenciájának tartják. Ennek az oka, hogy igen erőteljes az az értelmezés, mely szerint a különféle iszlamista mozgalmak kiváltó oka egyfajta frusztráció a Nyugattal szemben.

Bernard Haykel, a Princetoni Egyetem professzora az Iszlám Állam jelensége kapcsán így ír erről: „Az Iszlám Állam a politikai jogfosztottság és megalázottság kifejeződése és szimptomája, amit sok szunnita, különösen szunnita arabok éreznek manapság. Számos oka van ennek. Ilyen ok mindenképpen a korábbi nyugati intervenciók, mint Irak amerikai inváziója és annak pusztító következményei az iraki lakosság számára. Még fontosabb az arab lakosság saját kormányaik általi brutalizációja, ami rossz képzettséggel és gazdasági fejletlenséggel párosul. Ehhez jön a legtöbb arab és muszlim egy nehezen szavakba önthető alapérzése, hogy leszakadtak a civilizáció történetéről, miközben más népek fejlődnek, és a fejlődés gyümölcseit aratják” (Haykel, 2015). Az idézet arra mutat rá, hogy sokan az iszlamizmussal összekapcsolható jelenségeket (pl. az IÁ) az iszlám világból eredő egyfajta családottsággal kötik össze, amely a Nyugathoz viszonyított technikai, tudományos, gazdasági lemaradás észleléséből fakad, és az elkeseredettség szélsőséges reakcióit váltja ki.

Az iszlamista csoportosulások közös vonása általában, hogy azt hirdetik, az iszlám alapelveit az élet minden területére, így nemcsak a privát viszonyokra, hanem a társadalomra is ki kell terjeszteni. Erre utal egy korábbi iszlamizmusdefiníció is, amely szerint a szó nem más, mint „egy gyűjtőfogalom minden olyan politikai felfogásra vagy cselekvésre, amely az iszlám nevében kizárólag vallási alapon legitimált társadalmi és állami rend megteremtésére törekszik” (Pfahl-Traughber, 2008). Ebben a követelményben pedig egyszerre fogalmazódik meg egyfajta védekezés a nyugati eszményekkel szemben, egyúttal pedig a saját identitás magasabbrendűségének, értékesebb voltának kiemelése. Ez tehát az egyik alapvető kiindulópont,

azonban számos különbség és ellentmondás áll fenn az iszlamizmus kialakulásáról szőtt, egyébként az iszlamizmust az iszlámról egyaránt leválasztó felfogások között.

Amíg például Meier a fenti idézetben a 20. századra tette a hangsúlyt, többen inkább a 19., sőt a 18. századra koncentrálnak vizsgálódásukban. Ez volt az az időszak, amikor az Oszmán Birodalom elmaradottsága már vezetői és népe számára is nyilvánvalóvá volt, nemcsak hadászati és ipari területen. Az expanzív Nyugat fölénye politikailag és kulturálisan is nyomasztóvá vált legkésőbb a 19. század végére, mely először az Oszmán Birodalom vezető rétege, később aztán a teljes népesség számára érzékelhetővé lett. „Az a speciális kontextus, amely az Oszmán Birodalom elmaradottságának és egy világrendszerhez való csatlakozás feltételeinek az összetalálkozásából eredt, egy nyugati világon kívüli, modern, rendszerellenes mozgalomhoz vezetett, mely egy iszlamista népreakció alakjában jelent meg” – írja könyvében Asli Vatansever (Vatansever, 2010:1). Ennek megfelelően az iszlamizmus gyökereit az Oszmán Birodalomban keresi és találja meg a 19. században, amely azonban a későbbiekben egészen különböző formákat vett fel, a társadalom egészen különböző szintjein. Ennek oka egyébként egyszerűen az volt, hogy a Nyugat fölénye láttán a birodalom vezetői – részint önálló ötlet és képesség hiányában – nyugati mintára kezdték el átalakítani az államukat. Ezek az átalakítások pedig oly mélyrehatóak voltak, hogy a birodalom gyakorlatilag minden alattvalója helyzetét érintették. Elegendő itt a tímár- vagy a vilajetrendszer, valamint a janicsárok és az ulema (!) státuszának radikális felszámolására, illetőleg átstrukturálására gondolni. Ezeket az alapvető változtatásokat a nyugati államok által hajtott kapitalista rendszer, illetőleg világkereskedelembel való bekapcsolódás kényszere, majd következményei indították el, és a 19. század imperializmusának kényszermechanizmusai tették igazán fájdalmassá. Ahogyan arra

Vatansever rámutat, nem szabad azonban pusztán a materiális tényezőkre szorítani ezt a folyamatot, mivel a kulturális normák és a világnézet ugyanúgy „áthatoltak” a birodalom határvonalain.

Természetesen nem lehet ezt a jelenséget „egy kultúrimerializmusra leredukálni”, ez nem egy teljesen egyoldalú folyamat volt (lásd az orientalizmus 19. századi kivirágzását Európában), de még csak megközelítőleg sem volt szimmetrikus sem. A nyugati államok, erőfölényük révén, egyfajta kulturális mintaként jelentek meg, még akkor is, ha valójában a nyugati világból áramló eszmék és ideológiák egyáltalán nem voltak egységesek. Elegendő a később a muszlim többségű országokban is valamelyest teret nyerő nacionalista és baloldali mozgalmakra utalni (Vatansever, 2010). Végeredményben ezért nevezi Immanuel Wallerstein koncepciója után Vatansever is az Oszmán Birodalomban lezajló „modernizációt” inkább nyugatosításnak, mivel a jelentős részben a Nyugat ihlette technikai és intézményi átalakítást egy politikai és kulturális átalakulás is követte, ami a gyakorlatban kvázi feltétele volt a Nyugat által diktált „világrendszerhez” való csatlakozásnak. Ez mind azért lényeges, mert az így az Oszmán Birodalom népessége és a birodalom nyugatosítást végrehajtó vezető rétege között kialakult feszültség vált fontos felhajtóerejévé az iszlamista mozgalmaknak.

Jelentősen különbözően látják azonban a kutatók az így kialakult mozgalmakat. Egyesek szerint ezeknek a mozgalmaknak egy fontos identitásképzője, magja volt az iszlám vallás, így azok a muszlimok „ébredéséért” tevékenykedtek. Ezzel szemben Vatansever szerint a mozgalmaknak elsősorban „csak” eszköze, vagyis közös nyelve, az „ellenállásuk nyelve” volt az iszlám. Ez abból fakadt, hogy a társadalom akkori fejlettségi szintjén a különböző csoportok elégedetlenségüket és a nyugatosodás folyamatától való elidegenedtségüket csak a vallás esz-köztárával tudták kifejezni. Ebből azonban kialakult egy folyamat, amelynek a végén az

ellenállás nyelvéből politikai retorika vált, a politikai retorikából pedig ideológia lett az iszlámizmus formájában. Ennek az iszlámizmusnak pedig fontos jegyei a reakció, a nyugati „modern” világgal szembehegyezkedő „haladás”, illetőleg rendszerellenesség, valamint az antikapitalizmus, továbbá az iszlám vallás megújítása helyett inkább a periferizálódással szembeni küzdelem középpontba helyezése – fejt ki Vatansever, aki az ebben az értelemben felfogott iszlámizmust tekinti a „különböző későbbi iszlámizmusok eredetének” (Vatansever, 2010).

Ezeknek a mozgalmaknak a gyökerei pedig az egykori birodalom középső tartományai, tehát Anatóliába és Ruméliába nyúlnak vissza. Ezekben a területeken az iszlám egy toleránsabb, visszafogottabb értelmezése volt jellemző a korban, amelyből a kutató azt a következtetést vonja le, hogy ez az itt felerősödő iszlámizmus szekuláris jellegére utal. Szándékaik, érdeklálásuk, illetőleg módszereik alapján – nagyobb vonalakban – három csoportra bonthatóak szét az „ős”-iszlámizmus ágai. Először is egy ún. népiszlámizmusra, melyek valóban komolyan aggódtak a vallásukért, és tartottak a „hitlenektől”. Gazdasági lemaradottságuk elől ily módon menekültek a vallás menedékéhez. Kategorizálható egy intellektuális iszlámizmus is, melynek tagjai magasabb társadalmi rangot élveztek, ráadásul számukra fontos mozgatórugó volt a karrier. Az intellektuális körökben zajló diskurzusok a modernizáció, illetőleg nyugatosodás szükségességéről, egyúttal a hatalmi státusz, valamint a kultúra és a vallás jelentőségének megőrzéséről alakították ki ennek a speciálisabb rétegnek a sajátos iszlámizmusát. A harmadik az állami iszlámizmus, amely gyakorlatilag az Oszmán Birodalom vezetését jelentette, különös tekintettel II. Abdul Hamidra. Ebben az esetben az állam megmentése állt a középpontban, amelynek az érdekében Hamid egyszerre igyekezett modernizációs intézkedéseket is bevezetni, egyúttal kiegyezésre jutni a népiszlám törekvéseivel (Vatansever, 2010:251–252).

Léteznek azonban más, a fenti érveléssel részben szemben álló elgondolások is, amelyek az iszlámról lényegében szintén leválasztható jelenségként határozzák meg az iszlamizmust. Ilyenek a radikalizmus, extrémizmus, illetőleg fundamentalizmus fogalmait boncolgató elméletek. A három fogalom meghatározásáról szóló diskurzusok fókuszpontjában az erőszak alkalmazása áll, így indirekt módon, teoretikai szinten történik az erőszak kivonása az iszlám vallás rendszeréből, és kerül át a radikalizáció és az extrémizmus oldalára. Ezeknek a fogalmaknak a vizsgálatával az iszlamizmussal összefüggő jelenségek „kívülről”, szociológiai oldalról történő vizsgálata valósul meg, amire Peter Neumann meghatározása is rámutat: „A radikalizáció egy bevett terminológiai kifejezéssé vált annak leírására, hogy mi történik az előtt, mielőtt a bomba felrobban” (Neumann, 2008:4). Hasonlóan szemléletes Charles E. Allen definíciója is, mely szerint a radikalizáció egy szélsőséges nézetrendszer elfogadásának folyamata, amely magában foglalja az erőszak támogatását, illetőleg annak elősegítését is, és egyfajta metódusként szolgál a társadalmi változások véghezvitelére (Allen, 2004:4). Ednan Aslan ezt a problémát az erőszak fogalmi teleporthálása helyett az individuumra fókuszáló radikalizáció-vizsgálatoknak tulajdonítja. „[...] a radikalizáció fogalma egyre inkább az egyénekre vonatkozik, és (ezáltal) a muszlimokra és az iszlamista csoportokra vonatkozó ideológiai befolyások, globális politikai fejlemények és diskurzusok elemzését is korlátozza” – írja Aslan (Aslan–Akkilic–Hämmerle, 2018:23).

A radikalizáció jelenségéről szóló eszmefuttatások azonban nem állnak meg a jelenség fogalmi meghatározásánál, jóval sokrétűbb elméleti munkák születtek a kutatása során, melyeket Aslan írásában szemléletesen foglal össze. E szerint a jelenség elemzésével összefüggésben olyan elemek is hangsúlyt kapnak egyes szerzőknél, mint a különféle társadalmi csoportok közötti ellentétek kiéleződései, beleértve a saját identitás pozitív színben való feltűntetését

és a más, eltérő identitások degradálását. Elkülönítik az ún. erőszakos és a kognitív radikalizációt is. Utóbbi esetben a fennálló társadalmi rendszer létjogosultságát vitatja annak érdekében, hogy az adott személy/közösség által képviselt eszme érvényesülhessen, de csak az előbbi kategóriában jut el a folyamat végül odáig, hogy ezzel a céllal erőszak alkalmazására is legalább kísérlet történjen.

A témakör egy másik pontja a radikalizáció és az extrémizmus elhatárolása, amely az egyes fogalmi kísérleteknél jelentős értelmezési különbségeket mutat fel. Scruton konkrét eszméket, illetőleg politikai célokat nevez extrémizmusnak, amelyek ellentétben állnak az éppen uralkodó alapértékekkel, másrészt szerinte olyan módszerek is érthetők alatta, amelyekkel mások életét, szabadságát figyelmen kívül hagyva kívánják megvalósítani az adott politikai eszményképet (Aslan–Akkilic–Hämmerle, 2018:20). Egy másik, általánosabb megközelítés szerint a radikalizáció és az extrémizmus között a legfontosabb különbség éppen az erőszak alkalmazása. A radikalizáció eszerint egy olyan folyamat, amelynek a végcélja ugyan valóban a rendszer megváltoztatása, ez azonban nem jelenti egyúttal azt is, hogy a radikális csoportosulás vagy a radikálissá vált egyén erőszakot is fog alkalmazni ebből a célból.

Témánk tekintetében lényeges, hogy mások, pl. Sedgwick szerint a radikális kifejezés önmagában még nem mond semmit, mert azt általában mindig az éppen aktuálisan domináló politikai-ideológiai „rezsím” használja, és véleménye szerint sokatmondó, hogy a történelemben olyan mozgalmak is radikálisnak voltak tekinthetők, mint például a rabszolgaság eltörléséért fellépő aktivisták köre. Sedgwick szerint tehát a konkrét társadalmi, ideológiai, történelmi vonatkozások feltárása is fontos egy társadalmi csoport radikalizmusának meghatározásakor.

Mint láhattuk, a radikalizációkutatások egy jelentős része az egyénre fókuszál, ezzel pedig gyakran a társadalmi kirekesztettség,

perifériára szorulás és az áldozattá válás különböző dimenzióit, így a szocializációt, az oktatást, az egzisztenciális hátteret stb. állítja előtérbe, kihagyva azonban – a fentebb említettekén túl – a radikalizmus közvetett, avagy közvetlen „miliójének” mélyebb feltárását. Az individuális szempontú vizsgálatoknak mindazonáltal pozitív hozadéka az erőszak különböző formáinak a feltárása és fókuszba helyezése. Aslan ennek alapján a fizikain túl nevesít pszichikai és szimbolikus, valamint teológiai erőszakot is, utóbbi a vallási tekintély felhasználásával érvényesül (Aslan–Akkilic–Hämmerle, 2018.) Az állami és az individuális szint között elhelyezkedő rétegeket vizsgáló kutatások figyelme irányul leginkább a radikalizálódás sajátos közegeire, mely a családi és baráti kapcsolatok, különféle szervezetek és akár vallási közösségek láncolatából áll, amelynek a „logisztikai és morális támogatása” fontos tényező pl. egy terrorista csoport működésében. Ezek a kutatások háttérbe helyezik az egyén helyzetéből következő elméletek egyes állításait, így például vitatják a szociális és gazdasági háttér jelentőségét, azzal az egyszerű hivatkozással érvelve, hogy a szegénység milliókat érint, mégis viszonylag csak kevesekből lesz például éppen radikális iszlamista, akár terrorista.

A fenti gondolatmenetek szerint tehát az iszlamizmus vagy politikai iszlám és az iszlám mint vallás ugyan valóban komplex, egymásba ágyazódó jelenségek, egymásról mégis valamilyen módon leválaszthatók. Éppen ez teszi lehetővé olyan elképzelések aktuálpolitikai felvetését is, mint a politikai iszlám „államhatárokon kívül tartása”, vagy éppen a „muszlim Luther Márton”, illetőleg egy muszlim reformációs modell keresése. Erre szolgálnak példaként egyebek mellett Ahmuda an-Naifar teoretikai kísérletei is (Meier, 1994), vagy olyan konkrét politikai intézkedések, mint a burkaviselet jogszabályi korlátozása Nyugat-Európa egyes országaiban. Mindazonáltal éppen az iszlám vonatkozásában ez az értelmezés rendkívül vitatott, több szempontból is. A gondolko-

dók egy másik csoportja ugyanis elutasítja a fenti álláspontot, lényegében azt állítva, hogy az iszlám gyökereiben hordoz olyan felfogásokat, „teológiájához” kapcsolódó kijelentéseket, amelyekből aztán mindig újra és újra kisarjadhatnak a politikai, hatalmi rendet érintő radikális elképzelések, mozgalmak. Ezzel egyúttal kritikát is gyakorol a fenti „iszlamizmus”-felfogásokkal szemben, mondván, hogy azok csak külső, szociológiai, gazdasági, világpolitikai stb. okokkal és folyamatokkal magyarázzák az iszlamista jelenségekkel kapcsolatos tendenciákat, és vizsgálódásuk egyáltalán nem vagy csak felszínesen érinti magát az iszlám vallási rendszerét.

Roy Olivier még 2004-ben megjelent tanulmányában részben Ali Vatanseverhez hasonló szempontból közelíti meg az iszlamizmus, illetőleg az iszlamizáció kérdését, csak a „nyugatosodás” kifejezés helyett már a globalizmust használja, amely részben abból is fakad, hogy vizsgálódásával már jó 150 évvel előrébb halad a történelemben, és azt nem korlátozza le az Oszmán Birodalomban történetekre (Olivier, 2006). Némely végkövetkeztetése is hasonló, ugyanis Olivier arról ír, hogy az iszlám Nyugaton való megjelenésének és az iszlamista mozgalmaknak a fő oka éppen nem az iszlamizáció, hanem sokkal inkább a globalizmussal együtt járó szekularizáció előretörése már a muszlim többségű országokban is. A szekularizáció egyre fokozottabban az iszlám kultúra és politikai-gazdasági szerveződések megszűnéséhez, ezáltal a muszlim emberek gyökértelessé válásához vezet. Ez az új helyzet azonban az iszlám mellett maradó híveket újfajta értelmezésekre és lépésekre kényszeríti, hiszen territórium és állam nélkül vallásuk autonómiája is veszélyeztetettnek látszik. „[...] a vallás már nem azonos a politikával és a kultúrával. A régi lózungot, vagyis, hogy »az iszlámban nincs különbség vallás és politika között«, annál hangosabban propagálják, minél nyilvánvalóbbá válik a különbség az igazi vallási és politikai gyakorlat között” – írja Olivier (Olivier, 2006:7). Az új helyzetre

tehát a nyugati világban kisebbségben élő, olykor elmagányosodott muszlimoknak reagálnia kellett, és ezek a reakciók jelentik egy speciális értelemben vett – Olivier szavaival – „modernizációját” a vallásuknak. Ez a modernizáció azonban nem egységes, a gyakorlatban a liberális választól a konzervatívra át a radikálisig terjednek az iszlám individualizmusba hajló „reformjának” modelljei.

Az iszlamizmus vonatkozásában bírnak jelentőséggel Olivier gondolatai az umma kapcsán. Az umma az iszlám ún. „rendfelfogásának” központi fogalma, általánosan egyébként a világon létező összes muszlim hívő közösségét kell érteni alatta, amelynek az eredeti mintája Mohamed kommunája volt, és amit a próféta a „legjobb közösségnek” titulált, ebből fakadóan a következő generációk számára egyfajta elrendő eszményképként maradt fent. Az umma a globalizációval egy valós, a mindennapok emberi interdependenciáin és érintkezésein keresztül érzékelhető közösségből egy átvitt értelmű, világméretű elképzeléssé vált. Az internet azonban muszlim fiatalok milliói számára ad lehetőséget, hogy ezt a közösséget valamilyen formában mégis reálisnak éljék meg. Az umma újra és újra felerősödő eszmei jelentőségét mutatja, hogy a radikális tömörülések visszatérően mindig szükségét érzékké annak, hogy az umma „élére álljanak”, és egyfajta mintát mutatva, illetőleg sajátos értelmezéseket adva aktivizálják a globális muszlim közösséget (Olivier, 2006). Az umma problematikája ellenére egyébként Olivier tanulmánya végén amellest érvel, hogy az iszlámot a többi valláshoz hasonlóan, a pluralizmus elve szerint kell kezelni, amelynek oka, hogy az iszlámot már nem lehet „territoriális” entitásként értelmezni, így nem érdemes beszélni az „iszlám geostratégijáról” sem. „Egyszerűen csak muszlimok vannak, akik egymással ellentétes eszközökkel új identitások kialakítására törekednek – általában békésen, olykor azonban erőszakosan” (Olivier, 2006:337).

Ali Vatansever fentebb vázolt iszlamizmusteóriájával állítható lényegében teljesen

szembe a Sokoto Kalifátus története. A korszak ugyancsak a 18. század vége, a 19. század első fele, a helyszín a mai Nigéria északi területe. Ahogyan arra Elsa Barbara Blanckmeister tanulmányában rámutatott, a kalifátus kialakulását egy tisztán fundamentalista vallási mozgalom kibontakozása előzte meg, amely végül romba döntötte az addig fennálló politikai szerveződést. „A Hausa-arisztokrácia helyére egy etnikai kisebbség, a Fulbe tagjai léptek, amely addig semmiféle hatalommal sem rendelkezett” (Blanckmeister, 1989:13). A fundamentalista csoport vallási alapon történő „állam”, illetőleg „rend” és „dzsihád” értelmezése fontos hajtóereje volt a mozgalomnak, illetve később a kalifátusnak is, amely egy etnikailag rendkívül heterogén területen tudott hatalmi egységet képezni. Itt Blanckmeister idézi Irmgard Sellnow-t, aki az afrikai államok formálódásáról szóló tanulmányában úgy fogalmazott: „Az iszlámnak nagy jelentősége volt az etnikai különbségekhez való viszonyulása miatt, azokat ugyanis jelentéktelennek tekinti. Az iszlám támogatta a többnemzetiségű államok kialakulását, és javította stabilitásukat is” (Blanckmeister, 1989:17). Az arisztokrácia hatalmának aláásásában és a kalifátus kikiáltásában vezető szerepet játszott a szúfi mester, Uszmán dan Fodio. Uszmán tanításaiban jelentős helyet kapott a dzsihád eszménye, illetőleg a szunnita állameszmény újradefiniálása. Értelmezése szerint a dzsihád mint tényleges hitharc lényegében közösségi kötelesség a muszlimok számára, azonban bizonyos helyzetekben individuálissá válik. Három ilyen eset van: először is, ha a kalifa azt parancsolja, másodsor muszlim terület megtámadása és így védekezési kényszer esetén, valamint muszlimok kiszabadítása érdekében, ha azok „hitlenek” fogságába estek. Uszmán radikális dzsihádelfogása szerint a hitharc kötelessége mindaddig fennmarad, amíg csak többistenhívők léteznek, és amíg valamennyi nem muszlim el nem fogadja az iszlám hagyományban kiformálódott speciális „védelmi” státuszunk („dhimmi”) való alávetettséget.

Az Olivier által boncolgatott umma témakör és az iszlámmal kapcsolatosan megfigyelhető, Blanckmeister által érintett „olvasztótégely” jelensége szorosan kapcsolódik egymáshoz, amelyre Veldhuis és Staun tanulmánya is rámutat (Veldhuis–Staun, 2009:45–46). E tanulmány szerint holland vizsgálatok alapján már a kétezres években láthatóvá vált, hogy a globalizmus és a migráció következményeként muszlim családokból származó második, harmadik generációs fiatalok sokasága nehezen találja helyét az európai társadalmakban. Ez indirekt módon is felerősíti bennük az ummához való tartozás érzését, amelyhez képest leértékelődik számukra az etnikai hovatartozás jelentősége, amellyel ők eleve nem tudnak azonosulni, és a kirekesztettség élet-érzését közvetíti számukra. Az umma azonban sokuknak egyszerre egy szimbolikus, másfelől a velük személyes kapcsolatban álló muszlimok által egy tényleges, „kézzelfogható” közösség. Az ummán keresztül pedig az iszlám válhat egyre „vonzóbbá és hasznosabbá a politikai és társadalmi mozgósítás eszközeként”, ami már a radikálisabb politikai ideológiák terjedését is könnyítheti (Veldhuis–Staun, 2009).

Rátérve egyes munkákra, amelyek az iszlám tanai és az iszlamizmus közötti kapcsolat esetleges fennállására fókuszálnak, elsőként ismét az Aslan, Akkilic és Hämmerle (2018) kutatóhármas által fémjelzett munkával érdemes foglalkozni. Aslanék az iszlám radikalizáció vizsgálata során arra a következtetésre jutottak, hogy igenis magának a vallásnak is komoly szerepe van az iszlamista mozgalmak kialakulásában. Pontosabban a vallás egyes tanai és bizonyos szociális, társadalmi, politikai stb. körülmények egymást kiegészítve játszhatnak szerepet a folyamatban. A szerzők egymással szemben álló tudományos véleményekkel mutatják be a dilemmát. Armin Pfahl-Traughber arra utal, hogy az iszlám „iszlamizmuskompatibilis”, és már a Koránban feltűnnek olyan részletek, amelyek az iszlamista ideológiák, így a másként gondolkodók üldözése és a társadalmi-poli-

tikai totalizmusra törekvés alapjául szolgálhatnak. Vizsgálata szerint a Koránban jóval több olyan vers található, amely a radikális iszlamista felfogásokkal hozható párhuzamba, mint olyan, amely a más vallásúak, másként gondolkodók elfogadására hív fel, és a dzsihádra mint hitharcra való felszólítás is visszavezethető a vallás eredeti irataira.

Ezzel szemben említik példaként Aslanék az iszlámkutató Rüdiger Lohlkert, aki vitatja az iszlám vallás és a radikális felfogások közötti lényegi összefüggést. Lohlker szerint hiába tűnnek fel a dzsihádra tűnő utalások az eredeti iratokban, attól még azokból nem állíthatók össze egy erőszakos ideológia egymással szervesen összefüggő alapjai, ráadásul azokat a különböző muszlim közösségek eltérően interpretálják. Lohlker szerint az „erőszakteológia nem vezethető le szükség-szerűen az iszlámból”, mindazonáltal az is valós, hogy az „iszlám tradícióinak célzottan szelektált elemeiből” ered. Különösen érdekes az Aslanék által felhozott ellentétpár a radikalizáció jelensége tekintetében: amíg a fentebb már idézett Roy Olivier inkább a „radikalizáció iszlamizációjáról” írt, addig más kutatók, például Gilles Kepel a radikalizációt egy vallási folyamatként ragadta meg, amely mély összefüggésben áll az iszlám vallás alapjaival, lényegében a muszlim vallássság erősödését mutatja.

A fenti és más álláspontok bemutatása után Aslanék rögzítik a véleményüket, mely szerint a vallásnak az iszlamizmusban játszott szerepét nem lehet elvitatni. A kutatók példának hozzák fel, hogy az Iszlám Állam soraihoz a legtöbb tag a gazdag muszlim országból, Szaúd-Arábiából csatlakozott, vagyis jó egzisztenciális és társadalmi körülményeket hagytak ott a dzsihád eszméjéért. Az ilyen és más hasonló példák arra mutatnak rá, hogy attól az időponttól, hogy valaki csatlakozik egy ilyen radikális közeghez, a cselekvés szintjén a vallás „központi szerepet” játszik. „A vallási ismeretétől függetlenül a radikalizálódott személy a teológiában egy ajánlatot lát, amely az életének értelmet és struktúrát kölcsönöz.” Lényeges még, hogy

Aslanék rámutatnak arra, az iszlám a Kr. u. 7. században egy konkrét társadalmi helyzet „teológiai értelmezéseként”, illetőleg az arra adott vallási válaszreakcióként jelent meg, és története különböző társadalmi helyzetekkel köthető össze. „Ezen okból nem beszélhetünk elvi szinten egy konstans iszlám történelemről, sokkal inkább egy konstans teológiai alapról” – írja Aslan, aki szerint ez a konstans teológiai alap bármikor vonatkozatható a fennálló társadalmi viszonyokra, mégpedig a „politikai iszlám javára” (Aslan–Akkilic–Hämmerle, 2018:44).

Tilman Nagel iszlámkutató fejti ki, hogy annak a téves értelmezési kísérletnek, amely az iszlamizmus jelenségét az iszlámról teljes egészében leválasztja, az oka elsősorban magáról a vallásról alkotott téves kép. E szerint ma a vallás „kedves emberek privát közösségeinek amolyan ragasztóanyaga, amely közösségek különbözősége más csoportosulásoktól pusztán néhány sajátos megjegyzés formájában elégségesen megragadható” (Nagel, 2014:261). Ez a felfogás azonban figyelmen kívül hagyja az emberi történelem egyik súlyos következményekkel járó, állandóan visszatérő jelenségét, vagyis a dominanciára való törekvést. Érdemes itt felidézni az értéktételezések problematikáit fejtegető, egyébként életpályája kapcsán sokat vitatott jogtudós, Carl Schmitt gondolatvezetését is, melyben Schmitt kifejti, hogy a különböző közösségi értékfelfogások érvényesítésének célzata szükségképpen magában foglalja az agresszivitás lehetőségét. Felidézi, hogy ezt a potenciális agresszivitást nevezi Max Weber – sajátos kifejezéssel – támadási pontnak. „Az értéktudomány olyan szavai, mint álláspont vagy szempont, elterelnek erről, és egy látszólag határtalan relativizmus, relacionizmus és perspektívizmus, mindezekkel együtt pedig egy éppen ilyen parttalan tolerancia benyomását keltik, szoros kapcsolatban egy alapvetően jóakarátú neutralizmussal. Mihelyt azonban tudatosodik, hogy ez egyúttal támadási pontot is jelent, azonnal háttérbe szorulnak a neutralisztikus illúziók” (Schmitt, 2011:43–44). A fenti gon-

dolatmenet tárgykörünk kapcsán az iszlám sajátos valóságértelmezésének abszolutisztikus igénye miatt nyer nagyobb jelentőséget.

Itt fontos három pontban felvázolni az iszlám és az iszlamizmus elhatárolásának némely főbb teoretikai dilemmáit (Nagel, 2014:195–269). Kérdésként vetődik fel először is, hogy a kereszténységhez hasonlóan miért nem lehet az iszlám vonatkozásában is nemcsak az egyház és az állam, hanem egyáltalán a vallás gyakorlása és a politika között tisztább választóvonalat meghúzni. Már utaltunk rá, hogy a keresztény hit központi értékvilágához – három legfőbb értékéhez – tartozik a reménykedés. Ez a kereszténységben nem jelent ugyan teljes apolitizmust, azonban a keresztény hit alapvetően a túlvilágra, a „láthatatlanra” fókuszál, illetőleg az „ügyek” morális, egyúttal politikai rendeződését az apokaliptikus végidők isteni közbeavatkozásától várja. Ezzel szemben az iszlámban előtérbe kerül „isten birodalmának” e világi, a jelenben, a mostban történő megvalósítása. Amely végül azáltal lesz teljes, hogy a végső soron Allah akaratára visszavezethető e világi magatartási normákat a világon minden ember követi. Ehhez a felfogáshoz kapcsolódik egy sokat vitatott Korán-részlet (8. szúra, 12–13. vers) is, amely az iszlám eme végső állapotának teljesülése érdekében a követőknek akár az erőszak alkalmazását is engedélyezi a „hitetlenekkel” szemben. Fentiek fényében a keresztény reménykedés nemcsak egyfajta amolyan bárgyú passzivitást jelenthet, hanem egyenesen Allahal szembeni engedetlenségként is értelmezhető. A vonatkozó vers magyar fordítása így adható vissza: „Sugallá urad az angyaloknak, mondván: Én veletek vagyok. Hát szilárdítsátok meg azokat, akik hisznek. Félelmet vetek azoknak szívébe, akik tagadnak. Hát sújtsatok le a nyakakra, s sújtsatok le minden újra. Azért, mert ők szembeszálltak Allahhal és az ő hírnökével. Ki szembeszáll Allahhal és az ő hírnökével, hát lám! Allah szigorú büntető!”

Még hangsúlyosabb ez a dilemma, amennyiben már a tanulmányban korábban

érintett harci közösség vallási alapjait vizsgáljuk. Ennek középpontjában – legalábbis egy konkrét időszakban – az állt, hogy a hit egyfajta személyes bizonyítékaként jelöli meg a háborúban való közreműködés Allah ügyéért. Ebből fakadt Mohamed hatástörténetének egyik, ha nem a legkarakteresebb külső jegye, ami nem más, mint az önérvényesítésért és a dominancia megszerzéséért latba vetett erőszak (Nagel, 1998:32). Ugyan a kezdeti hódításokat követően a hangsúly eltolódott a rítusok gyakorlása felé, a készség azonban, harcba szállni az „isten ügyéért” fegyveres eszközökkel is, legitím maradt, s az iszlám történetében a későbbiek során újra és újra előtérbe került.

Általában a hitetlenekkel szembeni erőszakalkalmazás fenti interpretációjával szembeni érvként merül fel az újabban az iszlámnak tulajdonított felfogás a „hit szabad gyakorlásáról”, amelyet legfőképpen a Korán két igeverseire hivatkozással szoktak alátámasztani. A legfontosabb, a viták középpontjában a 2. szúra 256. verse áll, amelyből az iszlám által „garantált” vallásszabadság megalapozása céljából rendszert emelik ki. Ezzel szemben azonban jelentős rendszertani és értelmezési kifogások is felmerülnek. Rendszertani kifogás – egyebek mellett –, hogy az iszlám más Korán-részek alapján egyértelműen tiltja a politeizmust, és élesen szembehelyezkedik a „hitetlenekkel”, így a fenti versrészletet így értelmezni rendszertanilag helytelen. Konkrét értelmezési problémaként mutatkozik, hogy az eredeti szövegben nem a imán, hanem a din szó áll, amely nem a hitet, hanem éppen az Allah „oltárán” végrehajtott vallásgyakorlást jelöli. Így pedig az adott rész a teljes verssel együtt értelmezve éppen az iszlám kizárólagosságra irányuló igényét erősítheti (Nagel, 2014:321).

Még szembevetőbb ez a probléma a másik, hasonló céllal kiemelt Korán-részlettel, ami úgy hangzik: „Aki akar, az hisz, aki akar, az hitetlen marad” (18. szúra, 29. vers). A probléma azonban akkor mutatko-

zik meg, amikor a teljes versrészletet egybeolvassuk: „Aki akar, az hisz, aki akar, az hitetlen marad. Az istenkáromlók számára egy tüzet tartunk fenn, mely teljesen bekebelezi őket, és segítségért kiáltanak majd, a segítség nekik pedig víz, mely oly forró, mint a folyékony vas, és amely megsüti az arcokat – mily borzasztó ital, mily végzetes nyugvóhely!” (Nagel, 2014:266). A versrészletet – ha az csak túlvilági szankcióra is utal – igen problematikusnak tűnik összefüggésbe hozni a lelkiismereti és vallásszabadság elvével.

A harmadik problémakört az „üdvösséget biztosító rendről” alkotott muszlim elképzelés jelenti. E felfogás szerint a Mohamed próféta által kialakított medinai kommuna az emberi történelem „legjobb közössége” volt. „Ti vagytok a legjobb közösség, ami csak emberek között létrejött. Ti azt parancsoljátok, ami igaz, és tiltjátok azt, mi megvetendő, és hisztek istenben” (Korán, 3. szúra, 110. vers). Ennek oka, hogy ez a közösség a maga, végső soron Allahra visszavezethető normáival tudta biztosítani a hívők „isten felé fordulását”. Vagyis ezáltal magát az üdvösséget, ami tulajdonképpen a legmagasabb szintű célja lehet bármilyen emberi rendszernek. Hasonló felfogással találkozni a kereszténységben is, ez az egyházzól alkotott teológiai koncepció. Döntő különbség azonban, hogy a medinai közösséget állami-jogi jellegű normák is szabályozták, míg a kereszténységben eredetileg ilyenről nem lehetett szó. Így kapcsolódik össze az iszlámokban az üdvösséget biztosító rend témaköre az állami rend tárgykörével, s így válik világosabbá az „al-Islam din wa daula” szófordulat által jelölt viszonyrendszer is. Úgyszintén ezzel áll összefüggésben, hogy az iszlámban – legalábbis annak korai időszakában – a kereszténységtől eltérően nem alakult ki elkülönült klérus sem (Nagel, 1994).

AZ ISZLÁM „SOKSZÍNŰSÉGE” ÉS A TUDOMÁNYOS KUTATÁS PROBLÉMÁI

Az iszlám tanainak forrásaival kapcsolatos problémák részint összefüggésben állnak az

iszlám interpretációs lehetőségeiből eredő értelmezési problémákkal. Ebből fakadóan érdemes röviden foglalkoznunk az iszlám fő forrásaival, mindenekelőtt a Koránnal és a hadíszokkal. Előbbi a muszlimok szent könyve, a legfontosabb forrás, utóbbi a szunnát tartalmazó szöveges gyűjtemények. A fogalmi zavar elkerülése érdekében tehát fontos rögzíteni, hogy a szunna általános értelemben vonatkozik a muszlimok számára iránymutató prófétai cselekedetekre, kijelentésekre vagy éppen tudatosnak vélt „mulasztásokra”, míg a hadísz ezek írott gyűjteménye. (Az isznád pedig általában a hadíszokhoz kapcsolódó, kvázi „forrás-megjelölés”, vagyis arra utal, hogy milyen láncolat útján valósult meg az adott hadísz továbbhagyományozása.) A hadíszok tehát elviekben leírások voltak Mohamedről, így – elviekben – fontos történelmi dokumentumokként szolgálhatnak.

Ami a Korán keletkezését illeti, fontos tudni, hogy maga a muszlim korántudomány is felosztja a könyv 114 szűrját (fejezetét) két csoportba (ezt a felosztást a nyugati tudományos közösség is nagyjából elfogadta, további alcsoportokkal) (Nagel, 1994:22–24). Az egyik csoportba tartoznak azok a szövegek, amelyek Mohamed mekka-i időszakából, vagyis nagyjából a hidzsráig (622) tartó időszakból származnak. A másik csoport a medinai időszak szövegcsoportja. A különböző időszakokból származó versek különböző élethelyzetekből származó tapasztalatok „bölcsségeit” is tartalmazzák. Ebből ered a koránértelmezés egyfajta dualisztikus problémája, amelyre példa, hogy a dzsihádra vonatkozó Korán-részek kizárólag a medinai időszakból származó szűrákban lelhetők fel (Nagel, 1998:136).

A hadíszok keletkezése – a rendszertani értelmezés szempontjából – ennél is nagyobb dilemmát vet fel. A tudományos gondolkodásban ma már vitatott a „Mohamed a történelem teljes fényében tűnik fel” kijelentés. Ennek oka a hadíszok keletkezéstörténete, hiszen a nagy, hitelesebb hadíszgyűjtemények is Mohamed halála után

majd kétszáz évvel jöttek létre (al-Buhari-, al-Haggag-féle gyűjtemények). A hadíszok száma több tízezerre rúghat, már a 8. században mintegy két és fél ezer hadíszról értekezett a hadíszgyűjtő Ibn Shihab al-Zuhri. Hitelességük azonban már abban a korban is jelentős problémákat vetett fel, a modern tudomány és különösen az iszlám tanainak rendszertani értelmezése szempontjából pedig ez különösen így van. Erre egy példa a muszlim nők státuszának megítélése kapcsán releváns hadíszgyűjtemény, amely azt a kérdést járja körül, hogy mehetnek-e a muszlim nők mecsetbe. A hadíszszövegek a tartalmuk alapján szinte teljesen eltérő iránymutatókat adtak erre: egy részük szerint Mohamed engedélyezte ezt, más részük szerint nem. Jelentős azon hadíszok száma, amelyek szerint a próféta valamilyen feltételhez kötötte azt: „A próféta mondja: »Ne tiltsátok a ti asszonyaitoknak, hogy a mecsetbe menjenek, azonban jobb otthon maradniuk!«”; „Ne tiltsátok meg a ti asszonyaitoknak, hogy éjszaka a mecsetbe mehessenek!”; „Ne tiltsátok meg a ti asszonyaitoknak, hogy a mecsetbe menjenek, ha engedélyt kértek arra!” stb.

Tilman Nagel tudományos hozzájárulása, melyben részletesen levezeti, hogy mely források minősülhetnek mégis relevánsnak a korai iszlám politikai folyamatairól és a Mohamedről alkotott kép kialakítása során (Nagel, 1998:121–185), a fenti problémákra is tekintettel minősül különösen jelentősnek. Az iszlámmal kapcsolatos legújabb tudományos viták érzékeny pontja ugyanis az iszlám ún. „sokszínűségének” a problematikája. Ez a sokszínűség alapvetően három gyökérből ered: az egyik az iszlám, pontosabban az Arab Birodalom „regionalizációs” folyamata. A gyorsan terjedő, de rendkívül rossz infrastrukturális összeköttetéssel rendelkező birodalomban ugyanis különböző, viszonylagos politikai önállósággal bíró, regionális provinciák alakultak ki (Noth–Paul, 1998:185–193). Ez nyilvánvalóan hosszabb távon a birodalommal együtt terjedő vallásra is kihathatott. A második,

már érintett problémakör a kalifátus öröklése körül kialakult polgárháborús megosztottság, illetőleg a síita iszlám, vagyis a vallási megosztottság kialakulása és továbbdifferenciálódása (Halm, 2005:12–27). A harmadik – és e helyütt legfontosabb – okként a papság kialakulásának elmaradása nevezhető meg. Ez szoros összefüggésben áll a források hitelességének problémájával is. Abban az esetben, ha nincs klérus, nincs tanítói tekintély sem, így – hangzik az érv – az iszlám értelmezése is individuális módon kell hogy történjen. Ebből adódóan az iszlám tanaival kapcsolatosan jelentős általánosításokba sem lehetne bocsátkozni, ami a tudományos álláspontok és viták végét is jelentheti az iszlám politikai felfogása kapcsán. Nagel azonban a források hitelességének rendszerezésével elutasítja az iszlám ilyen értelemben történő „relativizálását”. „Az iszlám [...] mindenekelőtt a Koránban tartalmilag is konkretizált hitgyakorlat, melynek az úgynevezett umma formájában speciális társadalmi és politikai jellegzetessége is van” – szögezi le a kutató (Nagel, 2014:20).

JEGYZETEK

- ¹ Jamal al-Din Al-Afghani (1839–1897), Muhammad Abduh (1849–1905), Michel Aflaq (1910–1989), Ali Abd ar-Raziq (1888–1947), Muhammad Khalid (1920–1996) stb.
- ² Tilman Nagel az arabisztika és az iszlámtudomány emeritus professzora a Göttingeni Egyetemen. Az 1960-as évektől jelentek meg művei az iszlámtudomány területén, kutatási tevékenysége során az iszlám forrásait arabul, törökül és perzsául is tanulmányozta. Az iszlám politikai felfogása tárgykörében írt legjelentősebb művei: Nagel, 1981; 2014.
- ³ „A politika ezáltal egy célirányos cselekedetté vált erők és érdekek sokrétű hálózatán belül, melyek egy racionális értelmezés számára is hozzáférhetőek; ezek a cselekedetek egy racionálisan felülvizsgálható rendelkezéssel keretében igazolhatókká válhatnak” (Nagel, 1981, I. 12).
- ⁴ Korán, 2. szúra, 139. vers és 8. szúra, 39. vers: „És harcolj a hitetlenekkel szemben, amíg senki sem

kísérli a hívőket az iszlámtól való elpártolás felé csábítani, és amíg csak a vallás Allah lesz.” „Tartsátok meg a vallás előírásait, és ne pártosodjatok külön.”

- ⁵ Jóllehet maga a Qurais sem volt egységes, különböző klánokból állt, eltérő érdekekkel. Ezen túlmenően nem állt fenn még egy egyértelmű – legalábbis egy állami konstrukció szintjét elérő – hatalmi struktúra. Maga a Qurais gazdaságilag és politikailag is a Mekkában gyakorolt vallási kultuszokhoz kötődött. Nagel, 1998:3, 29.
- ⁶ A különböző pogány rituálékon kívül a perzsa vallási dualizmus követői, a hanifák, keresztények és zsidók is voltak ebben az időben Arábiában és Mekkában is. Az iszlámot megelőző Kába-kultusz már akkoriban nagy jelentőséggel bírt számos arab törzs számára Mekkában.
- ⁷ Medinában a kezdetben sem az ottani pogány, arab törzsek (Aus, Hazrág), sem a zsidó törzsek (Banu Quraisza, Banu n-Nadir) vonatkozásában nem talált Mohamed „nyitott fülekre” a prédikációival.
- ⁸ Korábban általános nézet volt a nyugati teoretikusok körében, hogy az iszlámban nem beszélhetünk „teológiáról”, mivel az iszlám – ellentétben a kereszténységgel – nem tartalmaz ún. „logosztant”, a saríja szerepe amolyan normatanként érvényesül. Manapság egyre gyakrabban válik használatossá az „iszlám teológia” kifejezés, alapvetően két okból. Egyrészt kísérletként az iszlám szakrális-vallási oldalának hangsúlyozása céljából, másrészt szimpla leegyszerűsítésből. E helyütt kell megemlíteni a kalám szerepét is, amely az iszlámban a leginkább megközelíti egy rendszer szintű teológia értelmét. Az iszlám teológia Nagel értelmezésében: „Teológia alatt én egy törekvést értek, a vallásalapító üzenetének tartalmát, itt Mohamed prófétáét, kibontani úgy, hogy azzal kijelentéseinek egymagában helytálló szerkezete jöjjön létre.”
- ⁹ Egy késő medinai szúra, a 49. szúra 14. és 15. verse szerint: „Az igazi hívők mindazok, akik hisznek Istenben és az ő küldöttjében és nem kétségkednek. És akik vagyonukkal és saját személyükkel Isten akarataért háborút vezetnek. Ők azok, akik azt őszintén vélik.”
- ¹⁰ Így például egy medinai időszakból származó Korán-vers igyekszik alátámasztani a fegyveres erőszak alkalmazásának jogosságát (2. szúra, 190. vers): „Harcolj isten ösvényein mindenkiel szemben, aki ti veletek viaskodik; [...] Öljétek [a ti el-

lenségeitek], ahol ti őket találjátok, és űzzétek el őket onnan, ahonnan titeket elűzték! Mivel a fitna [vagyis a kultikus cselekedetek akadályoztatása] rosszabb, mint az ölés.”

- ¹¹ Például: „Az iráni forradalom propagandaretorikája közvetlenül ezt az elképzelést alkalmazta, de radikális szunnita csoportosulások is ebben a gondolatban gyökereznek azáltal, hogy a fennálló állami rendet hitetlennek nyilvánítják, és annak követőitől a hidzsra (kivonulás) megismétlését követelik” (Nagel, 2014:91).
- ¹² E „békétlen” koncepció szerint az „iszlám háza” jelenti a muszlim territóriumot, amivel szemben a „háború háza” áll, vagyis a hitetlenek területei (Nagel, 2014:250–251).
- ¹³ Következésképpen „a feltevést, mely szerint egy rigid, intoleráns, törvénykező iszlámmal egy »toleráns«, szúfiáramlat állna szemben, a történelmi tények megcáfolják” (Nagel, 2014:251–252).

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Allen, E. Charles (2007): *The Threat of Islamic Radicalization to the Homeland*. U.S. Senate, 14 March.
- Aslan, Ednan – Akkilic, Ersan Evram – Hämmerle, Maximilian (2018): *Islamistische Radikalisierung*. Springer VS, Wiesbaden.
- Blanckmeister, Elsa Barbara (1989): *Di:n wa dawla. Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa*. Verlag Andreas Gehling, Emsdetten, 11–67.
- Ebert, Hans-Georg – Hefny, Assem (2010): *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von Ali Abd ar-Raziq*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.
- Halm, Heinz (2005): *Die Schiiten*. C.H. Beck, München.
- Haykel, Bernard – Hegghammer, Thomas – Lacroix, Stéphane (2015): *Saudi Arabia in Transition. Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. Cambridge University Press, New York.
- Krämer, Gudrun (2007): *Die Geschichte des Islam*. C.H. Beck, München.
- Meier, Andreas (1994): *Der politische Auftrag des Islam*. Peter Hammer Verlag, Wuppertal, 1–39., 169–217.
- Nagel, Tilman (1981): *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*. C.H. Beck, Zürich–München, I. kötet 11–81., II. kötet 168–270.
- Nagel, Tilman (1994): *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. C.H. Beck, München, 1–95., 260–266.
- Nagel, Tilman (1998): *Die islamische Welt bis 1500*. R. Oldenbourg Verlag, München, 1–55., 121–166.
- Nagel, Tilman (2014): *Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Neumann, Peter – Smith, M. L. R. (2008): *The Strategy of Terrorism. How It Works, and Why It Fails*. Routledge, London.
- Noth, Albrecht – Paul, Jürgen (1998): *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*. Ergon, Würzburg.
- Olivier, Roy (2006): *Das islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 7–15., 153–199.
- Pfahl-Traughber, Armin (2007): Die Islamismuskompatibilität des Islam. *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 13, Nürnberg, 62–78.
- Reiners, Heinrich (1968): *Die klassische islamische Staatsidee, ihre moderne Interpretation und ihre Verwirklichung in den Verfassungsordnungen muslimischer Staaten*. Univ. Diss., München, 22–112.
- Rousseau, Jean-Jacques (2002): *The Social Contract and the First and Second Discourses*. Yale University Press, New Haven.
- Schmitt, Carl (2011): *Die Tyrannei der Werte*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Tibi, Bassam (2001): *Einladung in die islamische Geschichte*. Primus Verlag, Darmstadt.
- Vatansever, Asli (2010): *Ursprünge des Islamismus im Osmanischen Reich. Eine weltanalytische Perspektive*. Verlag Dr. Kovac, Hamburg.
- Veldhuis, Tinka – Staun, Jorgen (2009): *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model*. Netherlands Institute of International Relations Clingendael, The Hague.