Rostoványi Zsolt

AZ ISZLÁM ÉS A 21. SZÁZAD

Kihívások és válaszok

Rostoványi Zsolt

AZ ISZLÁM ÉS A 21. SZÁZAD

Kihívások és válaszok

L'Harmattan

Budapest, 2020

A könyv megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

ISBN 978-963-414-677-3

© L'Harmattan Kiadó, 2020
© Rostoványi Zsolt, 2020

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15, 37
10124 Torino
T.: (39) 011.817.13.88 / (39) 348.39.89.198
Email: harmattan.italia@agora.it

A kiadásért felel a L'Harmattan Kiadó igazgatója.
A kiadó kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Korrektúra: Luca Anna
Borítóterv: Kőmíves Kristóf
Tördelés: Csernák Krisztina
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.,
felelős vezető: Tomcsányi Péter.

Tartalom

BEVEZETÉS 9

1. AZ ISZLÁM 13
Az iszlám jelentései 13
Az iszlám megjelenési formái 16
A kultúra mint „intellektuális csatatér” 18
Az iszlám szerepének eltérő értelmezései 19
Hermeneutika a korai iszlámban 23
Ki képviseli az „igazi” iszlámot? 28
„Iszlámok” 30

2. DOMINÁNS DISKURZUSOK AZ ISZLÁM VILÁGBAN 33
A nyugatosító modernizációs diskurzus 33
A nacionalista diskurzus 34
A reiszlamizációs diskurzus 35

3. AZ ISZLAMIZMUS 37
Fogalmi keretek 37
Az iszlám fundamentalizmus 40
Az iszlamizmus „visszatérése” 43
A modern iszlamizmus fejlődéstörténete 45
A kezdetek: a Muszlim Testvérek Szervezete 45
Hatvanas-hetvenes évek: az iszlamizmus térnyerése 46
A „közeli ellenség” elleni küzdelem 48
Az iszlamizmus differenciáltsága és támogatottsága 51

4. A DZSIHÁDIZMUS 53
Az iszlamizmus radikalizálódása és globalizálódása 53
A dzsihádizmus hullámai és generációi 55
A szalafizmus politizálódása 57
A *dzsihád* jelentései 61
A *dzsihád* újraértelmezése 65
Maudúdí és az „iszlám világforradalom” 66

Szajjid Kutb és a „neo-*dzsihád*” 68
Abdulláh Azzám és a „transznacionális/globális *dzsihád*” 71

5. DZSIHÁDIZMUS ÉS TERRORIZMUS 77
Az iszlám és az erőszak: Korán-interpretációk ütközése 77
Öngyilkosság vagy mártíromság 81
Erőszak és terror a dzsihádista ideológiában és gyakorlatban 83
Makdiszí és a „szeretet és gyűlölet” doktrínája 87
A dzsihádista terrorizmus célpontjai: „hitetlenek” és „hitehagyók” 90
Van-e a dzsihádizmusnak stratégiája? 94
Szúrí és a „Felhívás a globális iszlám ellenállásra” 96
Nádzsí és a „Vadság menedzselése” 99

6. A KALIFÁTUS ÚJJÁÉLESZTÉSE 101
A *Hizb ut-Tahrír* és a kalifátus 104
Zarkáví és az al-Káida 106
A kalifátus létrehozásának „hétszakaszos” terve 110
Az Iraki Iszlám Államtól az Iszlám Államig 112
Viták a kalifa személyéről 115
Nuszra Front: az al-Káida és az Iszlám Állam között 119
Az „iszlám világuralma” felé? 123

7. MUSZLIM ÉS ISZLAMISTA DZSIHÁDIZMUSKRITIKÁK 125
Muszlimok az erőszak ellen 126
Ibn Tajmijja antidzsihádista újraértelmezése 129
A dzsihádi revizionizmus: *al-Gamáa al-Iszlámijja* 133
Az Iszlám *Dzsihád* deradikalizálódása 138

8. SZEKTARIANIZMUS VERSUS ISZLÁM EGYSÉG 145
A szektarianizmus 146
A síita iszlám létrejötte és az *imám*-tan 147
A síita vallási vezetés és a politika 151
A szunniták síitaellenessége 154
A síita újjáéledés, avagy a „síita félhold” 156
A szaúdi-iráni vetélkedés kezdetei 159
Síiták Arábiában: belső ellenség? 160
Irak: a szektarianizmus újjáéledése 163
„Síatizáció”, avagy síita hitterjesztés szunnita országokban 166
A szaúdi–iráni rivalizálás a kétezres években 169
Törekvések a szunnita–síita megbékélésre és az iszlám egységére 171

9. AZ ISZLÁM REFORMÁCIÓJA 175
Megreformálható-e az iszlám (társadalom)? 175
Alapok: a 19. századi reformmozgalmak 177
A reformista iszlám 179
Interpretáció és hermeneutika 180
Demokrácia avagy a tradíció újragondolása 182
Az iszlám gondolkodás de- és rekonstrukciója 185
Az iszlám és az állam 186
A Korán modern exegézise, avagy kialakulóban az új iszlám teológia 188

10. A SARÍA 195
A *saría* értelmezései 195
Bezárult-e az *idzstihád* ajtaja? 199
A *saría* és a büntető rendelkezések 201
A „moratórium” 204
A *saría* alkalmazása a mai iszlám világban 205
„Tárgyalás a *saría* jövőjéről” 209
A *saría* alkalmazhatósága a nyugati államokban 211

11. ISZLÁM ÉS SZEKULARIZÁCIÓ 219
A szekularizáció értelmezései 219
A 18–19. századi reformok és a szekularizáció 223
Vallás és a politika, avagy létezett-e valaha is iszlám állam? 226
A szekularizáció teoretikai megalapozása 232
Szekularizáció a mai iszlám világban 234
Az iszlám felszabadítás teológiája 236

12. AZ ISZLÁM ÉS EURÓPA 239
„Van-e helye Európában az iszlámnak?” 239
Az iszlám európai térhódításának hullámai 240
Az iszlám mint kihívás 243
Az iszlám civilizáció hozzájárulása az európai/nyugati civilizációhoz 244
A muszlim filozófia 248
A Nyugat létrejötte és Európa „európaizálása” 251

13. MUSZLIMOK EURÓPÁBAN 257
Európai muszlim jelenlét napjainkban 257
„Muszlimok” és „migránsok” 258
Az integráció nehézségei 260
Idegenellenesség, iszlamofóbia, „anti-muszlimizmus” 267
„Eurábia” vagy „Euro-iszlám”? 275
Fundamentalizmusok összecsapása 281

14. ISZLAMISTA RADIKALIZÁLÓDÁS 285
Empirikus kutatások 286
Az európai dzsihádista merénylők háttere (2012–2018) 287
Az iszlamista radikalizálódás útjai/motivációi 289
Identitásválság 292
A vallás szerepe a radikalizálódásban 294
A szélsőségesség vonzereje – az erőszak esztétikája 296
Az iszlám radikalizálódása" vagy „a radikalizmus iszlamizálódása" 299
A Roy–Kepel-vita 301

15. EGYMÁST ERŐSÍTŐ SZÉLSŐSÉGEK 305
A „szemet szemért" szélsőségesség 305
Az „ellen-dzsihád" mozgalom és a fehér szélsőségesség 307
Európa terrorfenyegetettsége 313
Veszélyesebb hely lett-e Európa? 317
Szélsőségesség az Egyesült Államokban 320

16. ISZLÁM ÉS KERESZTÉNYSÉG 327
Dogmatikai különbségek 328
A középkori és kora újkori kereszténység iszlámképe 331
Vallásfilozófiai disputák és keresztes háborúk 334
Pázmány Péter és Szántó István Korán-cáfolatai 337
Keresztény–muszlim-együttműködés a középkorban 339
A kereszténység megosztottsága 341
A párbeszéd kezdete: a Nostra Aetate 344
II. János Pál és a keresztény–muszlim-dialógus 344
Az „Egyezkedő szó" 349
Szaúd-Arábia és a vallásközi párbeszéd 355
Ferenc pápa és az iszlám 360
Az iszlám és a kereszténüldözések 365

IRODALOM 373
NÉVMUTATÓ 409

Bevezetés

„Ami mindannyiunkat fenyeget, az nem a civilizációk, hanem a tudatlanság és a radikalizmus különböző formáinak az összecsapása.”[1]

Jean-Louis Tauran bíboros

A 2015-ös és 2016-os esztendő eseményei jelentős próbatétel elé állították az iszlám és Európa, az iszlám és a Nyugat egyébként sem konfliktusmentes viszonyát. Olyan – az iszlámhoz kapcsolódó, azzal összefüggésbe hozható – jelenségek öltöttek ugyanis a korábbiaknál nagyságrendekkel nagyobb méreteket, amelyek komoly kihívást jelentenek Európa, az európai társadalmak számára, s amelyeket a politikusok, a szakértők és a társadalom jelentős része is konkrét, a mindennapi életet is befolyásoló fenyegetésként értelmezett, illetve élt meg. Európát alig néhány hónap leforgása alatt hatalmas migrációs hullám „árasztotta el”, s a migránsok számottevő része az iszlám civilizáció országaiból érkezett. Ezzel szinte párhuzamosan megszaporodtak az „Európa szívében” radikális iszlamisták (dzsihádisták) által elkövetett terrorista merényletek, sok száz ártatlan áldozatot követelve.[2]

Mindezek hatására általánossá vált a migráció és a terrorizmus összekapcsolása, a kettő közötti szoros összefüggés hangsúlyozása, s a kérdés a biztonságiasítás (*securitization*) részévé vált. A terrorizmus, a terrorfenyegetettség mellett előtérbe került a biztonság másik dimenziója, a társadalmi biztonság is, ti. a keresztény (zsidó) gyökerezettségű nyugati civilizáció, az európai kultúra, a kollektív európai identitás(ok) fenyegetettsége.

Politikusok, tényleges és „önjelölt” szakértők szájából mind gyakrabban lehet(ett) hallani a „háború” kifejezést: „Európa háborúban áll.” A háborúhoz, a harchoz ellenség is kell. Akkor hát ki vagy mi az ellenség? Hol húzódik – pontosabban: kik között húzódik – a frontvonal? Kik állnak szemben egymással? És ezen a ponton lép be

[1] Jean-Louis Tauran bíboros, a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának elnöke 2018 áprilisi, Szaúd-Arábiában tett látogatásán mondott beszédéből. Card Tauran in Riyadh speaks about the needed interreligious dialogue, education and concrete actions. AsiaNews.it, 04/26/2018. www.asianews.it/news-en/Card-Tauran-in-Riyadh-speaks-about-the-needed-interreligious-dialogue,-education-and-concrete-actions-43726.html

[2] 2015. január 7-én a Charlie Hebdo szerkesztősége elleni merénylet 12 halálos áldozatot követelt, majd a két nap múlva elkövetett túszejtésnek négy zsidó esett áldozatául; 2015. november 13-án Párizs különböző pontjain (egyebek mellett a Stade de France stadionnál és a Bataclan színházban) követtek el összehangolt merényletsorozatot: a halálos áldozatok száma 128, a sebesülteké több mint 200; 2016. március 22-én Brüsszelben három, összesen 32 halálos áldozattal és több mint 200 sebesülttel járó merényletre került sor, kettőre a repülőtéren, egyre pedig a Maelbeek metróállomáson; 2016. július 14-én Nizzában új, a terroristák által addig nem alkalmazott módszerként egy teherautó a nemzeti ünnep alkalmából rendezett tűzijáték közben nagy sebességgel az ünneplő tömegbe hajtott: 84-en meghaltak, több mint 200-an megsérültek. 2016. december 19-én hasonló terrortámadásra keült sor Berlinben, az egyik karácsonyi vásár helyszínén: 12-en meghaltak, és több tucatnyian megsérültek. A merényletek nagy részét az Iszlám Állam nevű, magát az iszlám autentikus képviselőjének és megjelenítőjének tartó terrorszervezet vállalta magára.

a képbe az iszlám. Sokan ugyanis előszeretettel hivatkoztak Huntington elhíresült, jó két évtizeddel korábban született „civilizációs paradigmájának" aktualitására, a civilizációk, illetve kultúrák – konkrétan az iszlám és a Nyugat – összecsapására/harcára, hiszen mind a bevándorlók jelentős hányada, mind a merényletek végrehajtói iszlám civilizációs-kulturális háttérrel rendelkeztek.

Központi hírként szerepeltek a médiában muszlim migránsok által elkövetett erőszakos cselekmények, nők molesztálása, randalírozások stb. Sokak számára mintegy magától értetődően adódhat tehát az előbb feltett kérdésre a válasz: az „Európától idegen" iszlám, az iszlám civilizáció és kultúra, sőt: maga az iszlám vallás az „ellenség", hiszen a Korán, illetve a *saría* előírásai, az iszlám sajátosságai, az iszlám kultúra európaitól gyökeresen eltérő jellegzetességei szolgáltatnak magyarázatot a történtekre.

A nyugati – így a magyarországi – közvéleményben is felerősödött a félelem, általában a migránsoktól, de konkrétan leginkább a muszlimoktól, illetve az iszlámtól. Ez a félelem persze nem volt alaptalan. A globális iszlamista terrorszervezetek, az al-Káida és az Iszlám Állam az iszlámra, a Koránra és a *saríá*ra hivatkozva hajtották és hajtják végre terrorakcióikat, sokakban azt a képet keltve, hogy maga az iszlám jelent komoly fenyegetést. Az elmúlt évtizedekben az iszlám világ több országából is érkeztek hírek a *saría*[3] büntetőintézkedéseinek gyakorlati alkalmazásáról, kivégzésekről, megkövezésekről, kézlevágásokról.

Újból előtérbe került „Európa iszlamizálásának", „Eurábia" létrejöttének a rémképe. Széles körben teret nyertek azok az összeesküvés-elméletek, amelyekben az „iszlám" úgy jelenik meg, mint egy egységes, egy központból – mint valamiféle „Iszlamintern" – irányított mozgalom/ideológia/vallás/hadsereg (?), amely módszeresen törekszik Európa leigázására, alávetésére, az európai kultúra lerombolására. Úgymond ezt támasztja alá az is, hogy az iszlám szerint a *dzsihád* – ami lényegében azonos a „szent háborúval" – minden muszlim kötelezettségévé teszi az iszlám bármilyen eszközzel történő terjesztését. Mindehhez járul az a demográfiai fenyegetés, amely részint a migráció, részint a muszlim népesség körében tapasztalható, az őshonos lakosságénál magasabb népszaporulat következtében elősegíti Európa iszlamizációját, a keresztény (zsidó) gyökerezettségű európai civilizáció és kultúra lerombolását.[4]

Ez az általánosító, esszencialista-kulturalista megközelítésmód teljes mértékben kizárja az „európai iszlám" fogalmát, azt, hogy valaki egyidejűleg lehessen iszlám

[3] Az arab/perzsa szavak átírása esetén a magyar kiejtést leginkább közelítő átírási formát alkalmazzuk. Kivételt egyfelől a magyar nyelvben már – gyakran pontatlanul – meghonosodott átírási formák (Mohamed, kalifa stb.), másfelől olyan személyek esetében teszünk, akik európai országban születtek, és/vagy meghatározóan az ottani nyelvet használják, így mi is nevüknek az adott nyugati nyelvben (elsősorban angol) elterjedt változatát használjuk (Tárik Ramadán helyett Tariq Ramadan stb.).

[4] Geert Wilders, a hollandiai Szabadságpárt bevándorlás- és iszlámellenes vezetője úgy véli, egy régi, évszázadok óta tartó háború új fejezetéről beszélhetünk. „Az iszlám ismét Európára vetette tekintetét. Míg régebben hatalmas hadseregekkel igyekezett meghódítani és uralma alatt tartani Európát, ma az alávetést a tömeges bevándorlók gyarmatosítása által kívánja elérni. Ez másfajta hódítás, de a célja ugyanaz: Európa iszlamizálása és Eurábiává történő átalakítása. Közben az iszlám dzsihadisták terrortámadások elkövetésével igyekeznek aláásni a Nyugat ellenállását." Geert Wilders: Halállistán. Az iszlám háborúja a Nyugattal és velem. Patmos Records, Budapest, 2017. 12. o.

vallású és európai, az európai kultúra részese, muszlimként bármelyik európai ország lojális állampolgára. Nem vesz tudomást azokról a muszlimokról, akik az Európai Unió különböző tagállamaiban felelős politikai vagy gazdasági posztokat töltenek be. London polgármestere a pakisztáni származású Sadiq Khan, Rotterdam polgármestere a marokkói származású Ahmed Aboutaleb, mindketten gyakorló muszlimok. 2017-ben az Európai Parlament 751 tagjából 7 muszlim,[5] a német parlamentnek 6 muszlim tagja van, a brit parlamentbe ugyanebben az évben „rekord számú", vagyis 15 muszlim képviselőt választottak. Több nyugat-európai ország kormányában voltak és vannak muszlim miniszterek.[6] A német hadsereg aktív állományának soraiban mintegy 1500 muszlim található, Franciaországban külön „muszlim lelkészséget" hoztak létre a hadseregben szolgáló muszlimok számára.

Ennek az általánosító megközelítésmódnak a képviselői nem veszik figyelembe az iszlám sokszínűségét, interpretációinak különbözőségét, az iszlámot megjelenítő és képviselő muszlimok sokféleségét sem, szemükben csupán egyetlen – ellenséges, az európai kultúrától idegen – iszlám létezik.

A fentieknél árnyaltabb megközelítés már különbséget tesz iszlám és iszlamizmus között, nem *en bloc* az iszlámot téve felelőssé, hanem az iszlamizmus iszlám vallásra hivatkozó, a vallást saját céljainak megfelelően értelmező ideológiáját, illetve az iszlamista mozgalmakat, szervezeteket. Végül olyan álláspontok is léteznek, amelyek még tovább árnyalva a képet, s figyelembe véve az iszlamizmus differenciáltságát is, az iszlamizmus szélsőséges, radikális, extremista szárnyát, a dzsihádizmust, s annak is két, a globális színtéren tevékenykedő szervezetét, az Iszlám Államot és az al-Káidát tették első számú felelőssé.

Az általánosítások, az iszlám és az iszlamizmus, sőt az iszlám és a dzsihádizmus összemosása, az iszlám ellenségként való azonosítása óriási károkat okoznak, hiszen az iszlám és a kereszténység, az iszlám és a Nyugat között húzzák meg a határt, mélyítik a törésvonalat, erősítik a kölcsönös bizalmatlanságot, kiváltva a másik féllel szembeni atrocitásokat, erőszakos megnyilvánulásokat, ezzel kiváló szolgálatot téve a szélsőségeseknek, a dzsihádistáknak. Furcsa paradoxonnak tűnik ugyanis, hogy a „civilizációk összecsapása" teória fő propagálói egyik oldalon a globális dzsihádisták, a másikon pedig egyes jobb- és szélsőjobboldali politikusok, médiaszakértők, keresztény egyházi tisztségviselők.

Új lendületet vett a bő évtizede folyó vita az iszlám, illetve a muszlimok európai jelenlétéről. Ennek a vitának ugyanakkor továbbra is az az egyik fő sajátossága, hogy elsősorban nem a muszlimokról, hanem az iszlámról szól. Az iszlámról, amely úgymond koherens vallási/kulturális rendszerként meghatározza a muszlimok viselkedését, megnyilvánulásait, reakcióit, azokhoz a feltételrendszert biztosítja, azokat

[5] Rasmus Jungersen & Rita Berríos Riquelme: Who represents Muslims in the European Parliament? Reporting the EU – 2017. Eureporting2017.mediajungle.dk/2017/10/17/who-represents-muslims-in-the-european-parliament/

[6] A marokkói származású Najat Vallaud-Belkacem különböző miniszteri posztokat töltött be a francia kormányban, 2014 augusztusában oktatási miniszterré nevezték ki (első hölgyként ezen a poszton). A pakisztáni eredetű Shahid Malik 2007-től Britannia első muszlim miniszteréként a nemzetközi fejlesztési, majd az igazságügy- és belügyminiszteri posztokat is betöltötte, az ugyancsak pakisztáni származású Sayeeda Warsi több miniszteri posztot is betöltött David Cameron kabinetjében, és két évig a Konzervatív Párt társelnöke is volt.

szabályozza és egyúttal magyarázza. Következésképpen a muszlimok egyéni, illetve csoportos tettei egyértelműen levezethetők az iszlám meghatározottságból.

Miután az emberek többségének – érthető módon – rendkívül korlátozottak az ismeretei az iszlámról, széles körben elfogadottá vált az a monolitikus iszlámkép, amely a média, a politikusok, az egyházi személyiségek, de még a biztonsági szakértők jelentős részét is jellemzi. „Van egy vallás, amelyiknek egyetlen, minden helyzetre érvényes válasza van. Azt úgy hívják, iszlám. A keresztények a világban az Írás (textus) és a szituáció, körülmények (kontextus) alapján egészen eltérő válaszokat adhatnak ugyanarra a kérdésre."[7]

A továbbiakban azt kívánjuk bemutatni, hogy az iszlám világ gyakorlata nem felel meg ennek az esszencialista, monolitikus iszlámképnek, hanem éppen ellenkezőleg: az egymással vetélkedő, egymásnak gyakran ellentmondó értelmezések színtere, s az iszlám egyik legfontosabb sajátossága mindig is diverzitása, értelmezéseinek és kifejezésmódjainak sokszínűsége, pluralizmusa volt.

[7] Én nem járok helikopterrel. Interjú Balog Zoltánnal. Index, 2016.10.10. http://index.hu/belfold/2016/10/10/balog_zoltan_orban_viktor_menekultvalsag_rogan_antal_lazar_janos_emmi_szuperkorhaz/

1. Az iszlám

AZ ISZLÁM JELENTÉSEI

Az „iszlám" szó eleve két – néhány évtizede bár némiképp pontatlanul, de immáron három – egymástól eltérő jelentésben használatos: vallás, civilizáció, „politikai/politizáló iszlám".

Az iszlám meghatározóan vallás, egyike a nagy monoteista világvallásoknak. (A másik kettő a kereszténység és a judaizmus, vagyis a zsidó vallás.) Az iszlám szó pontos jelentése alávetés, mégpedig Isten akaratának, muszlim pedig az, aki alávéti magát Isten akaratának. Mindebből több minden következik, mindenekelőtt az, hogy elvileg az egész világ, minden és mindenki muszlim – hiszen a világon minden Isten akarata szerint történik.

Az iszlám a kereszténység után a második legnagyobb világvallás, a világon élő muszlimok száma már 2010-ben meghaladta az 1,6 milliárdot,[1] ami a világ népességének 23,2%-a, 2015-ben pedig elérte az 1,8 milliárdot, ami a világ népességének 24,1%-a.[2] (A keresztények száma 2010-ben 2,17 milliárd, ami a világ népességének 31,4%-át teszi ki,[3] 2015-ben 2,3 milliárd, a népesség 31,2%-a.)

A Pew Researh Forum előrejelzése szerint miután a muszlim népesség 2015 és 2060 között várhatóan 70%-kal növekszik, szemben a kereszténység 34%-ával, az iszlám 2060-ra lényegében utoléri a kereszténységet. (A keresztények száma 2060-ban várhatóan 3,05 milliárd lesz, a világ népességének 31,8%-a, a muszlimok száma 2,99 milliárd, ami 31,1%.)[4]

A muszlimok a világ 49 országában képezik a lakosság többségét. Az iszlámot általában legtöbben a közel-keleti és észak-afrikai régióval azonosítják, holott a világon élő muszlimok csaknem kétharmada Kelet- és Délkelet-Ázsiában él. Az Indonéziában és Indiában élő muszlimok száma (385 millió) meghaladja a teljes közel-keleti és észak-afrikai régióban élő muszlimokét (317 millió).[5] A tíz legnagyobb muszlim

[1] World's Muslim population more widespread than you might think. Pew Research Center, January 31, 2017. http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/

[2] Why Muslims are the world's fastest-growing religious group. Pew Research Center, April 6, 2017. http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/

[3] The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Pew Research Center, April 2, 2015. http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/

[4] The Changing Global Religious Landscape. Pew Research Center, April 5, 2017. http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/

[5] uo.

népességű ország sorrendben 2020-ban:[6] Indonézia (232 millió fő, a lakosság 87%-a), Pakisztán (224 millió, 96%), India (186 millió, 14%), Banglades (145 millió, 89%), Nigéria (116 millió, 50%), Egyiptom (94 millió, 90%), Irán (84 millió, 99%), Törökország (81 millió, 99%), Algéria (43 millió, 99%), Marokkó (36 millió, 99%), vagyis a legnagyobb lélekszámú arab ország, Egyiptom csupán hatodik a sorban.

Az iszlám amellett, hogy vallás, egyúttal e vallás köré szerveződő civilizáció, avagy egy másik, rokon értelmű kifejezéssel: kultúrkör, kulturális rendszer, kulturális tradíció. Ez a két elsődleges jelentés nem fedi át egymást pontosan, és értelmezésbeli problémákat is felvet. Az iszlám ugyanis – elvileg legalábbis – olyan „organikus" vallás, amely – nevéből is adódóan – eleve a „totalitás", vagyis valamennyi létszféra, az élet minden területe szabályozásának igényével lép fel.[7] Ebből következően általánosan elterjedt vélemény, hogy az iszlám eleve nem vizsgálható az európai vallásfogalom, a nyugati vallásértelmezés mintájára, hiszen az iszlám több, mint „puszta" vallás.

„Elvileg legalábbis" – állítottuk az imént, ugyanis a gyakorlat egészen más képet mutat. Hogy tovább értelmezzük előbbi kijelentésünket, olyan, hogy „az iszlám" ilyen vagy olyan igénnyel lép fel, nincs. Tértől és időtől független, „elvont" iszlám ugyanis nem létezik. Iszlám mint olyan sohasem létezett „önmagában", a valóságtól elvonatkoztatott teoretikai rendszerként. Az iszlámot mindig is különböző személyek, vallástudósok, vallásjogi tudósok, szervezetek, mozgalmak stb. képviselik, illetve jelenítik meg, mégpedig saját interpretációjukban.

A reprezentációk között ugyanis hatalmas értelmezésbeli különbségek vannak, gyakran még az igazán autentikusnak tekinthető vallástudósok között is! Létezik-e például olyan, hogy „iszlám gazdaság"? Az iszlámnak mint vallásnak a részét képezi-e a politikum szférája? Hosszan folytathatnánk azokat a kérdéseket, amelyekre homlokegyenest ellentétes válaszok születtek.

Az iszlám civilizációnak ugyanis számtalan „nem vallási" eleme van, sőt: az iszlám civilizációhoz nemcsak iszlám vallásúak tartozhatnak, hanem más vallásúak, akár keresztények (koptok Egyiptomban, maroniták Libanonban, palesztin keresztények stb.), akár zsidók (az arab országokban vagy Iránban élő zsidóság) is. A két jelentés sokaknál keveredik, hiszen ugyanaz a szó – iszlám – jelöli mindkettőt, jóllehet a kettő között markáns különbségek tapasztalhatók.

Eleve viták vannak abban a tekintetben, hogy pontosan mi tartozik a vallás, és mi a civilizáció, a kultúrkör kategóriájába. Vallási előírás-e például muszlim hölgyek számára a kendő viselete, avagy pusztán hagyomány, több évszázados (kulturális) szokás? Az iszlám mint vallás „többé-kevésbé" egységes (legalábbis bizonyos alapvető referenciapontokat illetően, az értelmezések sokféleségéről még lesz szó), az iszlám mint civilizáció viszont rendkívül sokszínű, különböző kultúrkörök sokféleségéből áll, amelyek között esetenként igen nagy az eltérés – szokásokban, hagyományokban,

[6] A CIA World Factbook adatai alapján a szerző számításai.

[7] Bassam Tibi abban látja a fő különbséget az iszlám és a kereszténység között, hogy előbbi „organikus és nem templomi vallási rendszer", és mint ilyen, az élet valamennyi területét felöleli, szigorúan szabályozza. Lásd Bassam Tibi: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985. 77., 88. o.

viselkedésmódokban stb. A kettő gyakran keveredik, különösen mivel mindkettőnek ugyanaz – iszlám – az elnevezése.

A kereszténység esetében – legalábbis ami az angol nyelvű szóhasználatot illeti – ez a probléma nem áll fenn, hiszen világos a különbség a kereszténység mint vallás (*Christianity*) és a keresztény kultúrkör, civilizáció (*Christendom*) között. Találóan jegyzi meg Bernard Lewis: „nincs ember, aki komolyan állítaná, hogy Hitler és a nácizmus a kereszténység mint vallás (Christianity) terméke, de senki nem tagadja, hogy a keresztény kultúrkörből (Christendom) nőtt ki."[8]

A fenti probléma kiküszöbölésére – legalábbis az angol nyelvterületen – figyelemre méltó javaslattal él Marshall G. S. Hodgson, bevezetve az iszlám civilizáció által lefedett földrajzi térség jelölésére az *Islamdom* kifejezést (deklaráltan a *Christendom* analógiájára), magának az iszlám civilizációnak pedig az *Islamicate* jelzőt adva (az *Italianate* mintájára).[9] Eszerint az iszlám civilizáció területe az *Islamdom*, a vallás jelzője az *Islamic*, a civilizációé pedig az *Islamicate*. Egyértelmű a különbség az *Islamic* és az *Islamicate* között. Előbbi az iszlámra mint vallásra vonatkozik, míg utóbbi arra a kulturális és szociális környezetre, amely szervesen összekapcsolódott az iszlám és a muszlimok történelmével. Az *Islamicate* jelző révén elkülöníthetők azok a jellegzetességek, amelyek a muszlimok mindennapi életével, de nem közvetlenül a vallással kapcsolatosak. Az „*Islamic literature*" a vallási irodalmat jelenti, az „*Islamicate literature*" pedig a muszlimok által létrehozott irodalmat, beleértve a nem vallásos műveket is. A török egy, az iszlám civilizációval, de nem az iszlám vallással kapcsolatos (*Islamicate*) nyelv, a hárem egy, az iszlám civilizációban elterjedt, de nem az iszlám valláshoz kötődő (*Islamicate*) intézmény.

Jóllehet a fenti javaslat, vagyis az *Islamdom* és az *Islamicate* kifejezések bevezetése elejét vehetné egy sor félreértésnek, illetve félreértelmezésnek, egyelőre csupán szórványosan találkozhatunk velük a szakirodalomban.[10]

A különböző szervezetek, mozgalmak vagy akár személyek neve elé tett iszlám vagy muszlim jelző gyakorta félrevezető, mivel sokszor nem vallási, hanem civilizációs hovatartozást jelent. Ez érvényes az európai muszlim kisebbségekre is. Esetükben ugyanis a „muszlim" immáron nem csupán (mondhatni elsősorban nem) vallási, hanem „etnikai" kategória. „Muszlimnak lenni nem csupán hit kérdése, hanem szociológiai tény is."[11] Ebben az értelemben beszélhetünk „kulturális muszlimokról",

[8] Bernard Lewis – Buntzie Ellis Churchill: Iszlám. Nép és vallás. HVG Könyvek, Budapest, 2009. 15. o.

[9] Vö. Marshall G. S. Hodgson: The Venture of Islam. University of Chicago Press, Chicago and London, 1977. I. kötet, 56–60. o.

[10] Lásd például Ali A. Allawi: The Crisis of Islamic Civilization. Yale University Press, New Haven – London, 2009. 253. o.: „When all of Islamdom is seen to have surrendered to the ways of the modern world…"; Bassam Tibi: Islam between Culture and Politics. Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, New York, 2005. 1. o.: „The creation of the 'Islamicate' as pax islamica…" Daniel Pipes következetesen használja mindkét kifejezést: „Areas of Islamdom settled by Europeans…", vagy „Islamicate civilization encourages women…" stb. Daniel Pipes: In the Path of God. Islam and Political Power. Transaction Publishers, New Brunswick – London, 2003. 172., 178. o. és egyebütt.

[11] Jytte Klausen: Muslims Representing Muslims in Europe: Parties and Associations after 9/11. In Abdulkader H. Sinno (szerk.): Muslims in Western Politics. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 2009. 100–101. o.

vagy akár „szekuláris muszlimokról" is. A „muszlim" tehát nem szükségképpen a vallási identitás kifejezője, hanem egy olyan összetett identitásé, amelynek vannak vallási, etnikai/törzsi, kulturális és/vagy politikai dimenziói is.

Mindez különösen érvényes a befogadó nem muszlim közegre: a politikusok, a média és a közbeszéd sokkal inkább használja az általánosító „muszlim" kifejezést az egyes európai országokban élő kisebbségekre, mint azt, hogy „pakisztániak", „egyiptomiak", „törökök" stb. Lényegében ugyanez jellemzi a „másik oldalt" is: különböző muszlim szervezetek, vallási vezetők is muszlimokról beszélnek még abban az esetben is, ha a muszlim kisebbségek nem vallásos tagjairól van szó. Ebben az értelemben muszlimnak számít a kifejezetten iszlámellenes Ayaan Hirsi Ali is.[12] A „muszlim kisebbség(ek)" alapvetően nem vallási kategória, s a „muszlim" jelzőnek ebben az esetben nem a „keresztény" a megfelelője.

Amikor iszlám civilizációról, avagy „iszlám örökségről" beszélünk, akkor nem pusztán az iszlám vallásra, az iszlám vallási örökségre gondolunk – mivel így redukcionista módon az iszlám civilizációt megfosztanánk történetiségétől –, hanem az iszlám társadalmi örökségre, vagyis az iszlámot beágyazzuk az adott kor – és tegyük hozzá: az adott régió – történeti/társadalmi/kulturális kontextusába. Így kapjuk meg azt a konkrét és komplex, anyagi és szellemi tényezők sorából összeálló valóságot, amelynek az iszlám az egyik lényegi, de nem kizárólagos összetevője. A nehezen megválaszolható kérdés persze az, mi ebben pontosan az „iszlám" elem.[13]

AZ ISZLÁM MEGJELENÉSI FORMÁI

Hosszú időn keresztül általánosan elterjedt volt az a felosztás, amely az iszlám négy megjelenési formáját különbözteti meg egymástól:

a) népi iszlám, vagyis a muszlim hívők mindennapi vallásossága;

b) hivatalos/intézményes iszlám: a tulajdonképpeni ortodoxia, az iszlám vallási „*establishment*", az a „hivatalos" vallási testület,[14] amely az iszlám világ egyes országaiban fennálló politikai hatalommal együttműködik, azt legitimálja – ide tartoznak például a kormányok által kinevezett „fő*mufti*k";

a harmadik és a negyedik pedig az intézményes iszlám kétoldali reformellenzéke, vagyis

c) a liberális/modernista iszlám és

[12] Ayaan Hirsi Ali hosszú időn keresztül az európai muszlimok egyik legismertebb, a médiában is sokat szereplő képviselője volt. Szomáliából 22 éves korában menekült Hollandiába, ahol bekapcsolódott a politikai életbe, és parlamenti képviselő is lett, majd a kétezres években áttelepült az Egyesült Államokba. Alapvetően az iszlám vallást teszi felelőssé az iszlám világ elmaradottságáért. Bővebben lásd Rostoványi Zsolt: Európai (euro-) iszlám vagy iszlám Európában. In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága. Aula Kiadó, Budapest, 2010. 13–97. o.; 39–40. o. Magyar nyelven is megjelent munkái: Az engedetlen. Ulpius-ház Könyvkiadó, Budapest, 2007 és A hitetlen. Ulpius-ház Könyvkiadó, Budapest, 2008.

[13] Az iszlám „harmadik jelentésével" – politikai vagy politizáló iszlám – a későbbiekben részletesen foglalkozunk.

[14] Az iszlámban egyházról nem beszélhetünk.

d) a fundamentalista iszlám, illetve az iszlamizmus (politikai vagy politizáló iszlám).

A 20. század utolsó évtizedeitől, de lehet azt is mondani: a reiszlamizáció folyamatának kezdeteitől, majd „látványos" felgyorsulásától kezdődően az iszlámról szóló diskurzust egyértelműen az iszlamizmus, a radikális iszlamizmus globális színtéren történt megjelenésétől kezdődően pedig a dzsihádizmus tematizálja és monopolizálja. Mindez érvényes úgy a médiára, mint a kérdéskörrel foglalkozó szakértők nagy részének a tevékenységére. A muszlimok elsöprő többsége által gyakorolt „népi iszlám" – Mohammed Arkún kifejezésével a „csendes/hallgatag iszlám", vagyis „az igazhívők iszlámja, akik nagyobb fontosságot tulajdonítanak az isteni abszolútummal való vallásos kapcsolatnak, mint a politikai mozgalmak vehemens demonstrációinak"[15] – teljes mértékben háttérbe szorult.

A mindennapi szóhasználatban széles körben elterjedt a „radikális (vagy szélsőséges) iszlám" – „mérsékelt iszlám" felosztás, amely ugyancsak több problémát vet fel. „Nincsenek mérsékelt vallások, csak mérsékelt hívők" – mondja Olivier Roy,[16] miután megállapítja, hogy Luther és Kálvin sem voltak „mérsékelt" teológusok, a kálvinizmus teológiája pedig kifejezetten radikálisnak tekinthető. A „radikális" és a „mérsékelt" jelzők sokkal inkább alkalmazhatók a vallás követőire, mint magára a vallásra, pontosabban az iszlám esetében az iszlamizmus ideológiájára (radikális és mérsékelt iszlamizmus, illetve iszlamisták).

A kétezres évekre a helyzet lényegesen összetettebbé vált. Egyfelől az iszlám a gyakorlatban talán minden korábbinál diverzifikáltabbá, versengő irányzatok és interpretációk színterévé vált, s a korábbi, az iszlám (világ) és a Nyugat között húzódó fő törésvonal áttevődött az iszlámon / az iszlám világon belülre. Az „arab tavasz" nemhogy nem egységesített, sokkal inkább széttagolt, s országokon belüli – egyebek mellett különböző vallási, illetve a vallásra hivatkozó irányzatokat reprezentálók közötti – polgárháborúk kirobbanását eredményezte. Másfelől a külvilág által az iszlámra – és a muszlimokra – alkalmazott kulturális esszencializmus is minden korábbinál erősebbnek tűnik, sokan hajlamosak bármiféle, egy muszlimhoz köthető negatív megnyilvánulást, negatív tettet „kollektivizálni" és az iszlám számlájára írni, míg a nem muszlimok esetében a hasonló tettek individualizálódnak. Mindennek persze megvannak az egyes tudományágakban is fellehető alapjai.

[15] Mohammed Arkoun: Rethinking Islam Today. In: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities. Jul. 2003, 18–39. o.; 19. o.

[16] Olivier Roy: Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State. Hurst & Company, London, 2017. 7. o.

A KULTÚRA MINT „INTELLEKTUÁLIS CSATATÉR"[17]

Az iszlámról mint kulturális rendszerről, s az eltérő iszlám-felfogásokról beszélve megkerülhetetlen, hogy ne érintsünk néhány, a kultúra fogalmával kapcsolatos értelmezési problémát.[18] Nincs mód ezúttal belebocsátkozni a kultúra definíciójával kapcsolatos „fogalmi kavalkádba". Az általunk is használt antropológiai kultúraértelmezés a kultúrát hordozó embercsoportot teszi a vizsgálat elsődleges tárgyává, a kultúra kategóriáján keresztül próbálván megismerni sajátosságaikat, jellemző vonásaikat. A hangsúly ebben az esetben az embercsoporton van, s a kultúra az eszköz, amelynek segítségével a hasonlóságok és a különbözőségek – így a „másság" is – kimutathatók. Az antropológiai kultúraértelmezésnek azonban két fő válfaja van.

a) A hagyományos, vagy esszencialista – mondhatjuk azt is, hogy „kulturalista" – kultúraértelmezés a kultúrát olyan megváltoztathatatlan adottságnak tekinti, amely teljes mértékben meghatározza az emberek mindennapi viselkedését. E szerint a felfogás szerint az emberek születésüktől – „beleszületésüktől" – fogva állandóan ugyanannak a kultúrának a tagjai, amely hagyományai, „öröksége", a „kulturális emlékezet" révén olyan markáns belső kontinuitással, kulturális esszenciával rendelkezik, mely egyfajta sajátos (általában nemzeti vagy etnikai) karakterben nyilvánul meg. Ez a „kulturális karakter" abból az előfeltevésből indul ki, hogy i) a vizsgált csoportok nagyfokú homogenitással, illetve integritással rendelkező kulturális rendszerek; ii) minden ilyen kulturális csoport más hasonló csoportoktól eltérő sajátosságokkal rendelkezik; és iii) a kulturális csoportok alapvetően meghatározzák a csoport tagjainak viselkedését, vagyis az egyes individuumok az adott kultúra, az adott kulturális karakter reprezentánsai.

b) A modern kultúraértelmezések ezzel szemben arra hívják fel a figyelmet, hogy a nemzetköziesedés, a globalizáció korában eleve a kultúrák kreolizációja (belső heterogenitása), illetve hibridizációja (különböző kultúrák keveredése) a jellemző, az egyén folyamatosan a legkülönbözőbb kulturális hatásoknak van kitéve, s egy kulturális, illetve identitásháló részese. A kultúra nem homogén, monolitikus egység, hanem folyamat, melynek során állandóan reprodukálja önmagát. A kultúra egy állandóan termelődő és újratermelődő, belső és külső hatások nyomán folyamatosan módosuló és változó szimbólumrendszer. A kultúra alapvetően nem esszencia, hanem kontextus, amelyben a különböző társadalmi és politikai megnyilvánulások értelmezhetők. „Kulturális autenticitás" mint olyan nem létezik, hiszen nincsenek homogén, egységes és változatlan kultúrák, a kultúra mindig különböző viszonyrendszerekbe ágyazottan jelenik meg, s a „kulturális autenticitás" vagy „kulturális karakter" hangsúlyozása voltaképpen politikai eszközként szolgál egyes csoportok számára érdekeik érvényre juttatására.

[17] Immanuel Wallerstein találó kifejezése arra utal, hogy a kultúra fogalma szinte bármilyen célból felhasználható, s a kultúra lehet egyidejűleg integráló és megosztó, a társadalmakat összetartó és felbomlasztó erő is. Lásd Immanuel Wallerstein: Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System. Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge–Paris, 1992. 158–183. o.

[18] Bővebben lásd: Rostoványi Zsolt: Globalizáció és civilizáció(k). MTA doktori értekezés. Budapest, 2004. 24–46. o.

AZ ISZLÁM SZEREPÉNEK ELTÉRŐ ÉRTELMEZÉSEI

Az elmúlt évtizedekben az iszlám nemcsak a közvélemény és a politikusok, hanem a kutatók, a szakértők figyelmének is a homlokterébe került. Ez az érdeklődés lényegében a hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején kezdődött, elsősorban a reiszlamizáció folyamatának beindulása hatására, majd olyan események erősítették, mint az iráni iszlám forradalom 1979-es győzelme, az iszlám fundamentalizmus térnyerése, a kétpólusú nemzetközi rendszer szétesését követően az „iszlám fenyegetés" azóta is újból és újból felerősödő rémképe – amelyhez hamarosan, az Európába irányuló migráció nyomán egy másik „rémkép", „Európa iszlamizációja" is csatlakozott –, továbbá az iszlám nevében elkövetett terrorakciók. Az iszlamizmus – az iszlám átpolitizálódott és ideologikus értelmezése – és ennek radikális válfaja, a dzsihádizmus a világpolitikai színtér részévé vált.

Vezető politikusok, keresztény egyházi személyiségek, önjelölt szakértők fogalmazták meg az iszlámmal kapcsolatos – általában negatív – véleményüket (amely a médián keresztül eljutott a lakosság legszélesebb, a kérdéskörben ugyancsak laikus rétegeihez), többnyire anélkül, hogy az iszlámról alapos és mély ismeretekkel rendelkeztek volna. Ehelyett felszínes információk, egy-egy kiragadott, sokszor atipikus dolog vagy jelenség általánosítása, egy személy kijelentései vagy pusztán politikai érdekek alapján alkottak véleményt. Az igazság kedvéért tegyük hozzá mindehhez, hogy az iszlámmal, az iszlamizmussal foglalkozó szakértők sem képviseltek és képviselnek egységes álláspontot, körükben is erőteljes a megosztottság.

Ez a megosztottság különösen élesen jelentkezett az Egyesült Államokban a 2001. szeptember 11-ei terrortámadást követően. Az amerikai iszlámszakértők két, egymással élesen szembenálló tábora alakult ki, s mindkét tábor képviselői hevesen támadták, „címkézték" és vádakkal illették a másik felet. A két tábor közti töréspontot az jelentette, mekkora veszélyt tulajdonítanak az iszlamizmusnak, mekkora fenyegetésnek tartják – annak tartják-e egyáltalán –, s ennek kapcsán hogyan értelmezik magát az iszlámot. Arról volt ugyanis szó, vajon mekkora a szakértők felelőssége abban, hogy az Egyesült Államokat váratlanul érte a szeptember 11-ei terrortámadás. Hozzájárult-e ehhez az „egyik fél" azzal, hogy félrevezette a közvéleményt, és „elaltatta" az illetékesek figyelmét, mondván, hogy az iszlamizmus már „megszelídült", nem képvisel különösebb veszélyt, korábbi radikalizmusát elveszítette? És mekkora a „másik fél" felelőssége abban, hogy felnagyítják a veszélyt, differenciálatlanul általánosítanak – legyen szó akár az iszlamizmusról, akár magáról az iszlámról –, ellenségnek állítják be nemcsak az iszlamisták, hanem a muszlimok jelentős részét? Helyénvaló Sami Zemni megállapítása, miszerint „az iszlám a kutatások csatateréve vált".[19]

Az iszlámmal foglalkozó szakértők körében – hasonlóan az említett két kultúrakoncepcióhoz – két, egymástól gyökeresen eltérő iszlámfelfogással találkozhatunk.

[19] Sami Zemni: Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism. In Shadid, W. A. R. & Van Koningsveld, P. S. (red.): Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of the European Union. Peeters, Leuven, 2002. 158–173. o.

Az alapvető különbség a kettő között abban ragadható meg, hogy egyfelől miként értelmezik magát az iszlámot, másfelől pedig – az iszlámértelmezésből is következően – mekkora szerepet tulajdonítanak az iszlám világban végbemenő folyamatok alakulásában, illetve a muszlimok tetteiben, cselekedeteiben, megnyilvánulásaiban – legyen szó akár az iszlám világról, akár az iszlám világon kívüli területekről – magának az iszlámnak. A két felfogás között tehát számottevő különbség van az iszlám értelmezésében, illetve az iszlám muszlimok mindennapi viselkedésére gyakorolt hatásának, az iszlámnak tulajdonított meghatározó/befolyásoló szerep mértékének a megítélésében. Egyiket nevezhetjük monolitikus, esszencialista-kulturalista vagy „totalizáló", a másikat pluralista, dekulturalizált vagy „szekularizált" iszlámfelfogásnak.

Némileg sarkítva úgy is megfogalmazhatjuk a különbséget, hogy a monolitikus iszlámfelfogás az iszlámot, míg a pluralista a muszlimokat és társadalmi-gazdasági viszonyaikat teszi az elemzések tárgyává. Előbbi szerint ugyanis az iszlám világ, illetve a muszlimok történelmében, a gazdasági, politikai, szociális viszonyok alakulásában a központi szereplő az iszlám, utóbbi szerint viszont a központi szereplők maguk a muszlimok, ők alakították és alakítják saját történelmüket, gazdasági, politikai, szociális viszonyaikat.

Ez a kétféle, egymástól jelentősen eltérő iszlámfelfogás széles körben jellemző az iszlámmal foglalkozó szakértőkre – beleértve a magyarországiakat is. Előbbit azok a bölcsészettudományok felől érkező orientalista-arabista, klasszika-filológus végzettségűek képviselik, akik konkrét és átvitt értelemben is scriptualista módon nyúlnak az iszlámhoz – s ezen át az iszlám világhoz –, annak mindent befolyásoló jellegét és sok évszázados – lényegében a kezdetektől napjainkig tartó – változatlanságát, merevségét, modernizációra való alkalmatlanságát hangsúlyozva. Utóbbi felfogás pedig a társadalomtudományok felől érkező szakértőket jellemzi, akik nem egy statikus, merev, változatlan, tértől és időtől elvonatkoztatott iszlámban látják az iszlám világban zajló folyamatok, események magyarázatát, következésképpen nem az iszlámból, hanem a tényleges társadalmi, gazdasági, politikai folyamatokból, az iszlám világban végbement jelentős változásokból indulnak ki, mindezeket a maguk történetiségében kezelve.

Az esszencialista-kulturalista, vagy „totalizáló" iszlámfelfogás kiragadja az iszlámot a tér-idő kontextusból s „esszencializálja azt, ami valójában történeti".[20] Eszerint az iszlám egy zárt és koherens rendszer, amely mindent meghatároz – legalábbis mindenre magyarázattal szolgál –, ami muszlimokat érint, legyen szó az iszlám világról, az Európában élő muszlimokról vagy a migránsokról. Eszerint a felfogás szerint az iszlámból – mégpedig a tér-idő kontextusból kiragadott, esszencializált iszlámból –, az iszlám rendszeréből érthetjük meg a muszlimok viselkedését – beleértve az úgymond negatív megnyilvánulásaikat (nők alárendelt szerepe, erőszak stb.). Ezt a felfogást látszik alátámasztani, hogy az iszlám jelentéséből – ti. Isten akaratának való alávetés – is következően *ab ovo* a totalitás igényével lép fel. Az „ideáltipikus"

[20] Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. Routledge, London – New York, 2008. 44. o.

iszlám tehát kétségkívül az élet valamennyi területét, aspektusát átfogó és szabályozó komplex rendszer.

Tény, hogy a közelmúlt másfél-két évtizedét ez az esszencialista iszlámfelfogás látszik eluralni, nem is véletlenül. A nyugati orientalisták mellett ezt képviselik ugyanis azok az iszlamisták is, akiknek sikerült tematizálniuk az iszlám diskurzust, uralniuk a média által világszerte bemutatott, leegyszerűsítően általánosító iszlámképet. Ezt látszanak alátámasztani az iszlám nevében elkövetett merényletek, erőszakos akciók, mintegy igazolva a „civilizációk összecsapása" – sőt, egyes értelmezésekben háborúja – huntingtoni paradigmáját. Ez az iszlámfelfogás jellemző az iszlámszakértők komoly hányadára, politikusokra, újságírókra és a közvélemény egy jelentős részére is.

Nem véletlenül nevezi Sami Zemni ezt a megközelítést tradicionális vagy orientalista megközelítésnek, hiszen a keletkutatás, az orientalisztika létrejötte, az „orientalista diskurzus"[21] alapozta meg azt az esszencialista, monolitikus iszlámképet, amely egyfajta „iszlám kontinuum" feltételezése alapján az iszlámot – mégpedig az időtől és tértől elvonatkoztatott iszlámot – a muszlim történelem meghatározó, központi tényezőjének tartja. Az orientalista álláspont alapvetően „belülről" indul ki, az iszlám normatív dimenziói felől közelítve és mindent azzal magyarázva.

„Megreformálható-e mélyrehatóan egy muszlim társadalom? Valószínűleg nem, hiszen radikálisan szakítania kellene a társadalom gyökérzetét adó iszlám-meghatározottsággal, ami a ne varietur Koránra, a prófétai hagyományra és a *saríá*ra épül" – mondja Simon Róbert.[22] „A teokrácia lényegében mind a mai napig érvényes a legtöbb iszlám társadalomra. […] hogy bármilyen lényegi változás történjen, ahhoz az iszlám legfontosabb alapelveit kellene elvetni […] Az iszlám így elveszítené önazonosságát. […] Ha a mai jelenségeket értékeljük, megint csak azt kell megállapítanunk, hogy közép- sőt hosszú távon is csak a közösség szinte egészének támogatását élvező teokratikus államrendnek van legitimitása."[23] „Egy zárt gondolati rendszerrel van dolgunk, amelyből nem lehet egyes területeket kiragadni, és azokat megreformálni. Másrészt, mivel az iszlám szokásait és eljárásait isteni eredetű törvények szentesítik, kívülről azok eleve és általában véve is megreformálhatatlanok" – véli Maróth Miklós.[24]

A pluralista vagy szekuláris felfogás szerint viszont az orientalista megközelítés olyan elvont, „ideáltipikus", ha úgy tetszik: utópikus iszlám modellben gondolkodik – „elképzelt", vagy „képzeletbeli iszlám"[25] –, amely csak teoretikai síkon létezik, s vajmi csekély köze van a valósághoz. Az iszlám világ tényleges gyakorlata a kezdeti időszaktól eltekintve sohasem felelt meg ennek az iszlámképnek. „Iszlám mint zárt

[21] Az orientalizmus kérdéshez bővebben lásd Rostoványi Zsolt: Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága. Corvina Kiadó, Budapest, 2004. 67–73. o.

[22] Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáʿidáig. Corvina Kiadó, Budapest, 2014. 12. o. 13. jegyzet

[23] Iszlám modell. Interjú Simon Róberttel. Magyar Nemzet Magazin, 2016. június 4. 21. o.

[24] Maróth Miklós: Az iszlám. Magyar Tudomány, 2002. 2. szám. Interneten lásd: http://www.matud.iif.hu/02feb/maroth.html

[25] Olivier Roy: Secularism Confronts Islam. Columbia University Press, New York, 2007. 42. o.

rendszer" a gyakorlatban nem létezik. Ráadásul az utóbbi évszázadokban teoretikai szinten – az iszlám keretei között – is folyó viták és az iszlám rendszeren belüli, azonban alapvető kérdések terén is egymással gyakran homlokegyenest ellentétes értelmezések már nem csupán a gyakorlat, de a „gondolati rendszer" koherenciáját is megkérdőjelezik.

Az esszencializált, monolitikus iszlámképnek teljes mértékben ellentmond az iszlám világ kulturális és politikai sokszínűsége, ellentmond a tényleges gyakorlat. Az iszlám civilizáció lokális kultúrák együttese, s például az afrikai iszlám jelentős mértékben különbözik Délkelet-Ázsia vagy az Indiai szubkontinens iszlámjától, s mindezek komoly eltéréseket mutatnak az „eredeti" arab iszlámtól. (Ahogy Tibi találóan megállapítja, napjainkban az arabcentrikus iszlám dominálja az iszlámról alkotott képet.[26])

Az iszlám örökség sem változatlan tradíciókat jelent, hanem olyan diskurzus- és interpretációkészletet, amely mindig az adott kor igényeit tükrözi. Konkrétan mit értünk vajon „muszlim társadalom" alatt? Egyiptomot, Tunéziát, Libanont, Indonéziát vagy Malajziát? Vajon Sziszi tábornok vagy Bassár al-Aszad lépéseit az iszlám motiválja? A „legtöbb iszlám társadalomra" a mai napig érvényes a teokrácia – állítja Simon Róbert, csakhogy adós marad a példák felsorolásával. Ez a kijelentés még elméleti síkon sem állja meg a helyét, nemhogy a gyakorlatban, hiszen még Irán sem nevezhető teokráciának. „A közösség szinte egészének támogatását élvező teokratikus államrend" kijelentés is nehezen értelmezhető, és a gyakorlatban aligha alátámasztható. Mindezek miatt a vizsgálódások középpontjába nem az iszlámot és nem „gondolati rendszereket", hanem a muszlimokat, az iszlám világ tényleges társadalmi (politikai, gazdasági) gyakorlatát kell állítani.

Az esszencialista/kulturalista, monolitikus iszlámfelfogás jellemzi az iszlamizmust (iszlám fundamentalizmust) is. Mind az orientalisták, mind az iszlamisták „a történelem, a társadalmi és kulturális változások fölé helyezve esszencializálják az iszlámot".[27] Az iszlamisták eredetileg épp azt kérik számon lényegében az egész iszlám világon, hogy a gyakorlatban nem érvényesülnek az iszlám alapelvei, az iszlám világ politikai vezetései úgymond nem az iszlám alapján tevékenykednek. Ezért vélekedésük szerint a társadalom, a gazdaság, a politika iszlám alapokra helyezésére, egy „iszlám állam" bevezetésére volna szükség.

Az esszencialista beállítás félrevezető. A Közel-Kelet, az iszlám világ történéseit, folyamatait, tényleges gyakorlatát nem az iszlám mindent meghatározó rendszeréből lehet levezetni. Miután társadalmi, gazdasági, politikai kérdésekről, a globalizáció hatásairól, kihívásaira adott válaszadási törekvésekről stb. van szó, nem az orientalista (bölcsész, arabista/filológus) feladata, hogy ezeket a folyamatokat elemezze, hanem a társadalomtudósé. Nem az iszlám az alapvető oka, hogy a régió évtizedek óta modernizációs válságban szenved, s érdemben nem sikerült előrelépni az olyannyira szükséges társadalmi, gazdasági és politikai reformok terén, hogy mindezt

[26] Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. 120. o.

[27] Bassam Tibi: Islam between Culture and Politics. Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, New York, 2005. 26. o.

tetézi az állam válsága. Természetesen komoly hiba lenne negligálni az iszlám szerepét, pusztán a kizárólagosságát vitatjuk.

Az iszlám eltérő értelmezése – legalábbis a nyugati iszlámszakértők körében – az orientalizmus és a társadalomtudományok közötti különbségekre is visszavezethető. Az „orientalista diskurzus" alapozta meg azt a Nyugaton mindmáig domináns, esszencialista iszlámképet is, amelynek olyan neves, tekintélyes képviselői vannak, mint Bernard Lewis. Az elmúlt évtizedekben komoly változásokon átment, de lényegében mindmáig normatív legitimációjú és normatív világnézetet képviselő orientalizmus nem véletlenül vált a bölcsészettudományok, és nem a társadalomtudományok részévé.

A múlt század közepéig az iszlám világ kutatásában az orientalisták játszottak meghatározó szerepet. Az ötvenes-hatvanas évektől viszont fellendült az iszlám világ társadalomtudományi jellegű kutatása, köszönhetően annak, hogy egyre több nyugati társadalomtudós kezdett foglalkozni a régióval, továbbá – párhuzamosan az oktatási rendszer rohamos kiépülésével az iszlám világ országaiban, illetve a nyugati felsőoktatási intézményekben végzettek mind nagyobb számával – mind több, az iszlám világ országaiból származó kutató, tudós kapcsolódott be a munkába. Bassam Tibi egyenesen új diszciplína, az „iszlamológia" létrejöttéről beszél, amely nem más, mint „az iszlám és az iszlám civilizáció társadalomtudományi tanulmányozása".[28] Lényegében „történeti-társadalomtudományi iszlamológiáról" van szó, amely „posztorientalista" megközelítésből foglalkozik az iszlámmal, szembehelyezkedve azzal az „arrogáns európai történelemfelfogással", amely az „orientalizmus" névvel illethető.[29]

A társadalomtudósok, a „társadalomtudományi diskurzus" megjelenése lényegi változást hozott, hiszen a vizsgálódások, elemzések fókuszába az iszlám mint elvont rendszer helyett a muszlimok, a valós társadalmi, gazdasági, politikai viszonyok és folyamatok kerültek, az esszencialista-kulturalista, monolitikus iszlámkép helyébe pedig egy pluralista, az értelmezések és kifejezésmódok sokszínűségével jellemezhető iszlám lépett.

HERMENEUTIKA A KORAI ISZLÁMBAN

Széles körben elterjedt vélekedés, hogy napjaink iszlám világának problémáit, az iszlám civilizációhoz tartozók konkrét lépéseit és megnyilvánulásait esszencialista-kulturalista módon az iszlámból kiindulva, az iszlám valláshoz viszonyítva magyarázzák, legyen szó a terrorizmusról, a nők helyzetéről vagy akár a demokrácia hiányáról. „Mit is mond erről az iszlám?" vagy „mit is mond erről a Korán?" – teszik fel sokan a kérdést, mintha az iszlám vagy a Korán mindenre egyértelmű válasszal

[28] Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity. Religious reform and cultural change. Routledge, London – New York, 2009. 8–9. o.

[29] Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád. Az iszlám és a keresztény világ. Corvina Kiadó, Budapest, 2003. 14–16. o.

szolgálhatna. Sokan a hozzáállásuk – előítéleteik – függvényében meg is találják a megfelelő koráni verse(ke)t, amivel például az iszlám erőszakos, militáns, intoleráns jellegét támasztják alá („a háború vallása"). Akik szerint viszont az iszlám „a béke vallása", amelyet a tolerancia jellemez, ugyanúgy koráni versekre (is) hivatkoznak. A Korán verseinek jelentései állandó viták, illetve értelmezések tárgyát képezték a múltban, és képezik jelenleg is.[30]

Az iszlámban mindig is meghatározó szerepet játszott az értelmezés, az interpretáció. Mindez vonatkozik a vallás központi elemét, elsődleges forrását jelentő szövegekre, a Koránra és a hagyományokra (a *szunná*ra, illetve a *hadísz*okra[31]) is. A Korán értelmezhetősége, hermeneutikája rendkívül összetett problémakör, amely az iszlám tradicionalista/fundamentalista és modernista teoretikusait egyaránt foglalkoztatja.

A Korán[32] egyes *szúrá*i[33], illetve versei adott helyzetben, adott történelmi körülmények között keletkeztek. Maga a Korán viszont nem az egyes *szúrá*k keletkezési sorrendjében – hanem formailag, az egyes *szúrá*k hosszúsága szerint – került végleges formájában összeállításra. Ha a Koránt időrendben olvassuk, a történelmi feltételek ismeretében világosan nyomon követhető az iszlám keletkezésének, Mohamed próféta tevékenységének első időszaka. Eredendően más a hangneme, más a morális beállítottsága a Mekkában és a Medinában keletkezett *szúrák*nak. Így érthetővé válik, hogy vannak olyan részek, amelyek harcra buzdítanak, és meglehetősen intoleránsak, de olyanok is, amelyek megengedőek és toleránsak. Mindez azonban nem változtatja meg a Korán ellentmondásosságát. Nem véletlen, hogy a későbbiekben a muszlim vallástudósok nagy erőfeszítéseket tettek arra, hogy a Korán magyarázata, értelmezése révén áthidalják a koráni versek közötti ellentmondásokat.

Sajátos módon a Koránban is találunk utalást erre az ellentmondásosságra. „Ő az, aki leküldte hozzád az Írást. Ebben vannak [egyértelműen] meghatározott versek – ezek adják az Ősírást, és vannak mások, többértelműek. Azok, akiknek a szívében ferdeség [lakozik], azt követik, ami többértelmű belőle – áhítozván a széthúzást (*fitna*), s azt, hogy [a maguk szája íze szerint] értelmezzék [azt]. Ám [e verseket] senki nem tudja értelmezni, csak Allah." (3:7)

Hasonlóképpen az ellentmondásosságot tükrözi, pontosabban az isteni akarat változatlansága és a koráni kinyilatkoztatások gyakorta egymásnak ellentmondó mivolta között feszülő ellentmondás feloldására tett kísérlet az „eltörlés" fogalma, ti. Allah olyan verseket is kinyilatkoztatott, amelyeket később érvénytelenített, „eltörölt". „Ha egy [Korán] verset eltörlünk, vagy feledésre kárhoztatunk, egy jobbat, vagy hozzá hasonlót hozunk helyette." (2:106) Az eltörlések pontos számát illetően a különböző vélemények 5 és 250 között váltakoznak, Simon Róbert mintegy

[30] „Durva hiba volna, ha az iszlám átfogó jellemzése során a legnagyobb jelentőséget a Koránnak tulajdonítanánk" – véli Goldziher. Lásd Előadások az iszlámról. Katalizátor Könyvkiadó, Budapest, 2008. 43. o.

[31] A *szunna* Mohamed próféta és társai gyakorlatát, cselekedeteit jelöli, amelynek része a *hadísz*, vagyis a Próféta közlései, kijelentései.

[32] A Korán az iszlám szerint Isten szava, az isteni kinyilatkoztatás, amit Isten 23 éven keresztül küldött Mohamednek Gábriel arkangyal közvetítésével.

[33] A Korán 114 fejezetből, *szúrá*ból áll.

20 „lényeges eltörlést" tart számon.[34] Az érvénytelenített utasításokat, szabályokat, kijelentéseket tartalmazó versek egy része kimaradt a Koránból, más része viszont benne maradt, a laikus – vagy a történelmi hátteret nem ismerő – olvasó számára választási lehetőséget kínálva az egymásnak ellentmondó kijelentések közül.

Az „eltörlés" Salman Rushdie hasonló című, nagy port felvert regénye óta minden bizonnyal legismertebb példája a „sátáni versek" (Korán 53:19–50). A hagyomány szerint Mohamed próféta egy ízben egyezkedni próbált a nézeteit elutasító Kurais[35] előkelőségeivel, s hogy kedvükben járjon, még a szigorú egyistenhit kérdésében is hajlandónak mutatkozott bizonyos engedményeket tenni. Az 53. szúra recitálása közben a 19. és 20. verseket („Mit gondoltok al-Látról és al-Uzzáról, és a másikról: Manátról a harmadikról"[36]) így folytatta tovább: „Ezek a magasságos hattyúk – közbenjárásukban reménykedni lehet."[37] A Kurais előkelőségei elutasították Mohamed egyezkedési kísérletét – ami egyébként sem vetett jó fényt a Prófétára, hiszen eltérés a szigorú monoteizmustól –, s az ominózus versek nem kerültek bele a Koránba. A helyükbe került versek már a határozott egyistenhitet tükrözik.[38]

Sőt, a hagyomány szerint ezeket a szavakat a Sátán vetette Mohamed nyelvére, ezáltal megkísértve a Prófétát. „Nem küldtünk teelőtted küldöttet vagy prófétát anélkül, hogy ha kívánt valamit, ne vetett volna a Sátán valamit a vágyába. Ám Allah eltörli azt, amit a Sátán vet oda. Aztán Allah [egyértelműen] rögzíti az ő jeleit/verseit. Allah [mindenek] tudója és bölcs." (Korán 22:52)

Az érvénytelenítésre, illetve eltörlésre jó példát szolgáltatnak a borivásra vonatkozó versek, amelyek fokról fokra szigorodnak a megengedéstől egészen a tiltásig, ugyanakkor az eltörölt versek is benne maradtak a Koránban. Lássuk a logikai sorrendiséget:

1. „És a pálmafák és a szőlőskertek gyümölcseiből részegítő italt és jó táplálékot készítetek magatoknak. Bizony, jel van ebben azok számára, akik élnek az eszükkel." (16:67). „A Paradicsom, amire az istenfélők ígéretet kaptak, eképpen fest: vannak benne nem-poshadó vizű patakok, mások tejjel folynak, amelynek az íze nem változik és vannak borral folyó patakok, ami gyönyörűsége az ivóknak és vannak tisztított mézzel folyó patakok." (47:15)
2. „Ti hívők! Ne közelítsetek az istentisztelethez ittasan, [hanem várjatok,] amíg tudjátok, hogy mit mondtok!" (4:43)
3. „Kérdeznek téged a borról és a szerencsejátékról. Mondd: »Súlyos vétek van bennük, és néha valamelyes hasznára is vannak az embereknek. A belőlük

[34] Simon Róbert: A Korán világa. Helikon Kiadó, Budapest, 1987. 33., 462. o.

[35] Mohamed próféta törzse.

[36] Al-Lát, al-Uzza és al-Manát a preiszlám időszak három, a térségben rendkívül népszerű istennője, szentélyeiket Mohamed a későbbiekben az egyistenhit nevében leromboltatta. (Simon Róbert megjegyzi, hogy Mohamed „még pogányként" maga is vitt áldozati állatként egy fehér bárányt al-Uzza Mekkától nem messze, an-Nakhlában található szentélyéhez. Vö. Simon Róbert: A Korán világa, i. m. 350. o.)

[37] Simon Róbert fordítása. A Korán világa, i. m. 349., 461. o.

[38] „Ezek nevek csupán, amellyel ti és anyáitok neveztétek el őket, amire nézvést nem küldött le Allah semmiféle bizonyítékot. Vélekedéseket követnek csupán és lelkük kényét, holott eljött hozzájuk Uruktól az útmutatás." (Korán 53:23)

fakadó vétek azonban nagyobb a hasznuknál«." (2:219)

4. „Ti hívők! A bor, a szerencsejáték, az áldozati kövek, a nyilakkal történő sorshúzás a Sátán förtelmes műve. Kerüljétek azt! Talán boldogultok. A Sátán a bor és a szerencsejáték által csupán ellenségeskedést és gyűlölséget akar szítani közöttetek és el akar fordítani benneteket attól, hogy megemlékezzetek Allahról és az istentiszteletről." (5:90-91)

Fentiek világosan jelzik a mekkai és a medinai viszonyok eltéréseit, illetve a helyzet állandó változásait. Mekkában a bor még – egy sorban a vízzel, a tejjel és a mézzel – a paradicsomi élvezeteknek volt egyik fontos kelléke. Maga a Próféta is szívesen fogyasztott erjesztett datolyalevet.[39] Medinában azonban, ahol Mohamednek már egy közösség vezetői tisztét kellett betöltenie, a későbbi második kalifa, Omar ibn Khatták – aki rendkívül ellenezte a borivást, mint aminek egy sor negatív következménye van a közösség egészére nézve is – egyre csak sürgette Mohamedet, hogy hozzon végre döntést, és tiltsa be a borivást. A fokról fokra bevezetett tilalom jól jelzi a helyzet összetettségét, hiszen sokan voltak, akik szívesen fogyasztottak bort – s mint láthattuk, jó ideig a Próféta is közéjük tartozott.

Már az iszlám kezdeti időszakától meghatározó szerepet játszott a Korán-exegézis (*tafszír*). Az idő előrehaladtával ugyanis olyan új kérdések merültek fel, amelyek a Korán keletkezése idején még ismeretlenek voltak, amelyekkel a Próféta még nem is foglalkozhatott. Különböző, egymással ellentétes álláspontot képviselő irányzatok küzdelme, szimbolikus és konkrét összecsapásai, felkelések és polgárháborúk jellemezték a kezdeti időszakot, s mindegyik fél a Koránnal kívánta véleményét hitelesíteni, az egyedüli autentikusként feltüntetni. Sokkötetes Koránértelmezések, szövegmagyarázatok születtek,[40] amelyek a Korán szó szerinti, vagy másképp a „felszínen megjelenő" szövegének a magyarázatát adták. Ezek voltak az elsődleges Koránmagyarázatok. A *mutazila* irányzatának megjelenésével azonban teret nyert az az álláspont is, amely szerint a Korán szövegének van egy mélyebb, „rejtett", allegorikus értelme, illetve jelentése is (*tavíl*). Ezek a szimbolikus Koránmagyarázatok a saját nézeteiket alátámasztandó kis túlzással, de lényegében bármit bele tudtak magyarázni a Korán szövegébe, gyakran nem riadva vissza az „exegetikus erőszakoskodástól" sem.[41]

[39] Akkoriban a datolyabor volt a talán leginkább elterjedt borfajta.

[40] Az egyik legautentikusabbnak tartott Koránmagyarázat Abú Dzsaafar Muhammad ibn Dzsarír at-Tabarí (839–923) 30 kötetes Korán-kommentárja.

[41] Goldziher a Korán 113:1–2 versét hozza példának: „Mondd: Menedéket keresek a hajnalhasadás Uránál annak a rossza elől, amit teremtett", szó szerint „a rossztól, amit teremtett" (*min sarri má khalaka*). A *mutazila* szerint viszont Allah eleve nem teremthet rosszat, ezért *mutazilita* értelmezésben a szöveg olvasata *min sarrin má khalaka*, „a rossztól, amit nem teremtett", vagyis „annak a rosszaságától, akit vagy amit teremtett", tehát Isten nem a rosszat teremtette, hanem azt, aki/ami a rosszat előidézi (gonosz embereket, kártékony állatokat stb. A „má" jelentése az arabban részint „mi", részint „nem".) A *mutazila* Koránmagyarázata sok ponton ellentétes volt az ortodoxia hagyományos értelmezésével. Vö. Goldziher Ignác: A koránmagyarázás különféle irányairól. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1912. Utánnyomás. In Ormos István (szerk.): Goldziher Ignác: Az arabok és az iszlám. Válogatott tanulmányok. MTA Könyvtára – Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 1995. II. kötet, 1067–1090. o.; 9–10. o.

Bár a Korán nélkül kétségkívül nem érthető meg az iszlám, a Koránnak nem szabad eltúlzott jelentőséget tulajdonítani, az iszlám megértéséhez ez önmagában kevés. Már maga Mohamed próféta rákényszerült a Korán egyes kinyilatkoztatásainak a meghaladására, hogy „isteni parancsra visszavonja, amit korábban Isten szavaként nyilatkoztatott ki".[42] A későbbiekben pedig „hermeneutikai mutatványok" sora kísérte végig az iszlám fejlődéstörténetét, amelyek az iszlám – így a Korán – előírásait próbálták meg összhangba hozni a mindennapok gyakorlatával, interpretatív úton téve megengedhetővé mások által tiltottnak tételezett dolgokat. „A szövegek csűrésének csavarásának vagyunk szemtanúi; az alsóbbrendűnek tekintett józan szóexegézis mellett csakhamar az amannál többrebecsült erőszakos éleselméjűségnek és belemagyarázó mesterségnek."[43] „Egyik-másik megszorítást a szövegek nagyvonalú exegézise egyszerűen »kiinterpretálja« vagy enyhíti. Hermeneutikai szabályokat állítottak fel, amelyekkel egyszerűen megszüntették a megszorító jellegű törvények vagy tilalmak kötelező jellegét."[44]

Goldziher az ortodox Koránmagyarázatokon kívül az „irányzatos Koránmagyarázatok" négy csoportját különbözteti meg egymásól: ez a *mutazilita*, a *síita*, a *szúfi* és végül a modernista.[45]

Nemcsak az egyes koráni versek között fedezhetők fel ellentmondások, hanem a *hadísz*ok között is. Goldziher Ignác meggyőzően mutatja be a „*hadísz*hamisítások" bevett gyakorlatát, amelynek az lett a következménye, hogy „az iszlám hevesen vitatott kérdései közül, legyen az akár politikai vagy dogmatikai jellegű, egyetlenegy sincs, amely esetében a szemben álló felek ne tudnának nézeteik alátámasztására egy egész sor hagyományt bizonyítékul fölhozni".[46]

Az iszlám keletkezését követő évszázadokban, az iszlám rendszerének – elsősorban jogrendszerének – kiformálódásában a közmegegyezés (*idzsmáa*), vagyis az egész közösség konszenzusa (ami később többnyire az adott korban elismert hittudósok egybehangzó véleményét jelentette[47]) játszott meghatározó szerepet. Az *idzsmáa* elvének figyelembevétele nélkül „teljességgel érthetetlen lenne az iszlám fejlődésének elmélete és gyakorlata" – jelenti ki Goldziher. Az *idzsmáa* lényegében

[42] Goldziher Ignác: Előadások az iszlámról, i. m. 44. o.

[43] Goldziher Ignác: A koránmagyarázás különféle irányairól, i. m. 4. o.

[44] Goldziher Ignác: Előadások az iszlámról, i. m. 71. o. Goldziher a 4. szúra 3. versét hozza példaként: „akkor házasodjatok meg a néktek tetsző nőkkel", amit egyesek lehetőségként („lehetőleg házasodjatok meg"), mások kötelességként („meg kell házasodnotok") értelmeznek. (Goldziher, i. m. 73–74. o.) Még plasztikusabban szemlélteti a borfogyasztás tilalmának „interpretatív úton" történő szűkítését, kezdve attól, hogy a tilalom nem önmagában a bor fogyasztására, hanem csupán a „megittasodásra" vonatkozik, egészen addig, hogy csak a szőlőből készült bor fogyasztása tilos, a más gyümölcsből készülté nem. Olyanok is akadtak – méghozzá a Próféta közvetlen társai között –, akik bőségesen fogyasztották a bort, mégpedig a Korán 5:93 alapján: „Azoknak, akik hisznek, és jótetteket cselekszenek, nem róható fel vétkükül az, amit [a tilalom ellenére] ettek, ha [különben] istenfélők és hívők és jótetteket cselekszenek, aztán [lankadatlanul] istenfélők és továbbra [is] istenfélők és jóravalók." (Az illetők pórul jártak, mivel a szigorúbban gondolkodó Omar kalifa megkorbácsoltatta őket „exegézisük eme szabadosságáért". Goldziher, i. m. 74–76. o.)

[45] Goldziher Ignác: A koránmagyarázás különféle irányairól, i. m.

[46] Goldziher Ignác: A *hadísz* kialakulása. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, első kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 226. o.

[47] Goldziher Ignác: Előadások az iszlámról, i. m. 67. o.

nem más, mint „a nép szava Isten szava”-elv érvényesítése, s az *idzsmáa* révén olyan elvek és gyakorlatok is az iszlámnak megfelelő igazolást nyertek, amelyek ellentmondásban álltak az iszlám szemléletével.[48] „Az *idzsmáa* fölötte áll a hagyománynak.”[49]

„Nem annyira az a döntő az iszlám vallási jelenségeinek helyes megítélése során, hogy mit mond a Korán és a hagyomány, hanem hogy ezek kijelentéseit és értelmét a közösség hogyan értelmezi” – mondja Goldziher Ignác.[50] Olivier Roy megfogalmazásában: „a kulcskérdés nem az, mit mond a Korán, hanem az, mit mondanak a muszlimok, hogy mit mond a Korán”.[51]

KI KÉPVISELI AZ „IGAZI” ISZLÁMOT?

Ki mondja meg hát akkor, hogy mi is az „igazi” iszlám, mi összeegyeztethető az iszlámmal, és mi nem? Az iszlámnak ráadásul nincs vallási központja – olyan, mint a Vatikán –, s az iszlámban nem beszélhetünk egyházról sem. Létezik viszont egy tanult, vallástudósokból, illetve vallásjogi tudósokból álló réteg (*ulemá* és *fukahá*), akik képzett mivoltukból eredően a legjáratosabbak az iszlám teológiai jellegű kérdéseiben. Léteznek ugyanakkor olyan tekintélyes vallási intézmények, illetve tekintélyes vallástudósok, akiknek a véleménye nagy súllyal esik latba az „iszlám” álláspont kialakításánál. Ilyen a szunnita iszlámban a kairói al-Azhar mecset és egyetem és a hozzá kapcsolódó intézmények, a síita iszlámban pedig a Komban, Nedzsefben és Kerbelában lévő *havzá*k (síita szemináriumok).

Hogyan lehet állást foglalni abban a kérdésben, hogy mondjuk „iszlám”-e az al-Káida, a Talibán vagy az Iszlám Állam? Barack Obama az Iszlám Államról, Bill Clinton a Talibánról, George W. Bush pedig 9/11 kapcsán az al-Káidáról jelentette ki, hogy nem az iszlámot képviselik. Daniel Pipes amerikai iszlámszakértő szerint viszont egy nem muszlimnak (ráadásul politikusnak) nincs kompetenciája megmondani, hogy mi iszlám, és mi nem az. Ráadásul a fenti szervezetek autentikus „iszlám” szervezetnek tekintik magukat, s ennek állandóan hangot is adnak. „Mindenki, akinek vannak szemei és fülei tudhatja, hogy az Iszlám Állam – csakúgy, mint a Talibán és az al-Káida – 100%-ban iszlám. […] Ha valaki azt mondja, hogy ő muszlim, elhiszem a szavait.”[52]

Megítélésünk szerint ez az álláspont rendkívül félrevezető. A radikális iszlamista/dzsihádista szervezetek elsősorban azért öltöztetik alapvetően politikai céljaikat az iszlám frazeológia köntösébe, hogy megnyerjék a muszlimok támogatását, hogy olyan színben tüntessék fel saját magukat, mint akik valójában a muszlim közösség,

[48] Goldziher Ignác: Az iszlám vallása. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, második kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 803–804. o.

[49] Goldziher Ignác: A hadísz kialakulása, i. m. 280. o.

[50] Goldziher Ignác: Az iszlám vallása, i. m. 804. o.

[51] Olivier Roy: Globalized Islam. The Search for a New Ummah. Columbia University Press, New York, 2004. 10. o.

[52] Daniel Pipes: ISIS Is Not Islamic? September 10, 2014. http://www.danielpipes.org/blog/2014/09/isis-is-not-islamic

az *umma* érdekeiért harcolnak. A vallással kívánják legitimálni tevékenységüket. Amellett azonban, hogy ki minek tartja magát, legalább olyan fontos, hogy mások – ebben az esetben különösen a tanult vallástudósok, vagy akár a muszlimok közössége – minek tartják őt. Az Iszlám Államot az iszlám világ vallástudósai nem muszlimnak, tevékenységét kifejezetten iszlámellenesnek tartják.[53] Az Iszlám Államnak az iszlám világon belül vallási szempontból semmiféle támogatottsága nem volt, al-Baghdádí kalifaságát a vallástudósok nem ismerték el, az Iszlám Állam tetteit pedig az iszlámmal ellentétesnek minősítették.

Az egyik legjelentősebb muszlim világszervezet, a szaúdi hátterű Muszlim Világliga (Muslim World League) főtitkára, Muhammad bin Abdul Karím al-Issza 2017 márciusában kijelentette: „Az iszlám 1400 éves vallás. Nem azonosítható, illetve nem ítélhető meg néhány olyan eset, támadás alapján, amelyeket politikai vagy geostratégiai érdekek motiváltak. Mint vallás, az iszlám humanizmust, toleranciát és kölcsönös tiszteletet tanít."[54] Cáfolván azt a vádat, miszerint Szaúd-Arábia finanszírozza és támogatja a szélsőségességet és a terrorizmust, illetve a szektariánus konfliktusokat, úgy fogalmazott, hogy éppen ellenkezőleg, Szaúd-Arábia „háborúban áll a terrorizmussal és az olyan terrorista szervezetekkel, mint az al-Káida és a Dáes[55]", s az ország a terrorista merényletek egyik fő célpontja.

A szaúdi uralkodó, Szalmán király ennél is tovább lépett. 2017 októberében királyi rendelettel Medina városában felállított egy testületet – a Szalmán Király Komplexumot – a prófétai hagyományok hiteles értelmezésére.[56] A testületen belül létrehozott Szenior Tudósok Tanácsa tekintélyes muszlim vallástudósokból áll, akik többek között a szélsőséges dzsihádisták *hadísz*okra történő hivatkozásainak a hitelességét kívánják cáfolni.[57] Az újonnan létrehozott testület egyik fő célja ugyanis, hogy kiiktassa a „hamis és szélsőséges szövegeket és bármilyen szöveget, ami ellentmond az iszlám tanításainak és bűnök, gyilkosságok és terrorista akciók elkövetésének igazolására szolgál".[58]

[53] Vö. A collection of the words of the Ulama' regarding Dawlah (ISIS). Arrahmah.com, 2 January 2015. http://www.arrahmah.com/english/a-collection-of-the-words-of-the-ulama-regarding-dawlah-isis.html; Mehdi Hasan: How Islamic Is Islamic State? NewStatesman, 10 March 2015. http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/03/mehdi-hasan-how-islamic-islamic-state; Shafiq Mandhai: Muslim leaders reject Baghdadi' caliphate. https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/07/muslim-leaders-reject-baghdadi-caliphate-20147744058773906.html; Head of Egypt's al-Azhar condemns ISIS 'barbarity'. https://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2014/12/03/Head-of-Egypt-s-al-Azhar-condemns-ISIS-barbarity-.html

[54] Press briefing of the Secretary General of Muslim World League Dr. Mohammad Bin Abdul Karim Al-Issa, Mar 13 2017. http://www.mwllo.org.uk/press-briefing-of-the-secretary-general-of-muslim-world-league-dr-mohammad-bin-abdul-karim-al-issa/

[55] A *Dáes* az Iszlám Állam arab nevének – *Daula al-Iszlámijja fí'l-Irák va as-Sám*, vagyis Iraki és Levantei Iszlám Állam – a rövidítése.

[56] Royal Order: Establishment of Custodian of the Two Holy Mosques King Salman bin Abdulaziz Al Saud Complex for the Prophet's Hadith. Saudi Press Agency, October 17, 2017. http://www.spa.gov.sa/viewfullstory.php?lang=en&newsid=1678297#1678297

[57] Saudi king orders creation of 'King Salman Complex' for Prophet's Hadith. arab news, 18 October 2017. http://www.arabnews.com/node/1179456/saudi-arabia

[58] King Salman Hadith Complex to have great cultural, academic impact on Islamic Ummah. Saudi Gazette, October 19, 2017 / 29, Muharram, 1439. http://saudigazette.com.sa/article/519756/SAUDI-ARABIA/King-Salman-Hadith-Complex-to-have-great-cultural-academic-impact-on-Islamic-Ummah

„ISZLÁMOK"

Az iszlám világ fejlődéstörténetét vizsgálva megállapíthatjuk, hogy különböző korok, különböző kultúrák eltérő módon értették és értelmezték az iszlámot. A 10. századi Ibériát vagy a 17. századi Oszmán Birodalmat nagyfokú nyitottság és tolerancia, a 12. századi Marokkót vagy a 18. századi Nedzsdet viszont rendkívül szigorú és rugalmatlan jog- és értékrend jellemezte.[59] Mégis, jóllehet ezeknek a különböző kultúráknak a politikai egységét nem sikerült biztosítani – sőt az iszlám értelmezésének egységét sem –, a 12–13. századtól joggal beszélhetünk bizonyos pontokon egységes „iszlám világról". Az iszlám volt ugyanis az alapvető viszonyítási pont, a politikai hatalmat legitimáló tényező, a társadalomszervezési alapelv, az államhatalom és az egyének fontos identifikációs tényezője. Mindez a 19. század derekától radikálisan megváltozott.

Napjaink iszlám világát az egymással vetélkedő értelmezések, Huntingtont parafrazálva az „interpretációk összecsapása" jellemzik. Mindegyik értelmezés igyekszik saját magát az „igazi", az „autentikus" iszlám képviselőjeként feltüntetni. Némileg sarkítva iszlám helyett inkább „iszlámokról" lehet beszélni.

Tariq Ramadan így foglalja össze az iszlám civilizáció lényegét: „egyetlen iszlám, interpretációk különbözősége, kultúrák sokfélesége", vagyis „egyetlen fundamentális, ám különböző történelmi korszakok, intellektuális perspektívák és kultúrák által sokféleképpen kifejezésre juttatott vallási referencia".[60]

„Az iszlám mint monolit egység csak az »umma« fikciójában létezik, de nincs köze a politikai realitásokhoz. »Iszlám« nincs egyes számban; csak többféle létezik […] »az iszlám világai«."[61] „Az »iszlámmal« sohasem mint egységes, koherens doktrínával találkozunk, hanem mint különböző ideológiákkal, különböző iszlámokkal."[62] „Az iszlám doktrína számtalanféleképpen interpretálható, akár úgy, hogy a békét és a toleranciát, akár pedig úgy, hogy a háborút és az intoleranciát támogatja. Az igazi bűnösök az ideológiák, amelyek úgy forgatják ki a vallást – bármely vallást –, hogy az politikai céljaikat szolgálja."[63] Az iszlám tekinthető egy folyamatos diskurzusnak, amelyben különféle interpretációk küzdenek egymással,[64] újragondolva és ennek megfelelően újjáalakítva az iszlám tradícióit. Valamennyi értelmezés jogot formál magának az iszlám autenticitás megjelenítésére.

[59] Vö. Tarek Osman: Islamism. What It Means for the Middle East and the World. Yale University Press, New Haven – London, 2016. vii. o.

[60] Tariq Ramadan: The Arab Awakening. Islam and the New Middle East. Allen Lane an imprint of Penguin Books, London – New York stb. 2012. 74. o.

[61] Dieter Senghaas: Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion? Drei Abhandlungen zur Debatte über den „Zusammenprall der Zivilisationen". InIIS-Arbeitspapier Nr. 1/96. 16–17. o. Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen, 1996.

[62] Maxime Rodinson: Marxism and the Muslim World. Zed Press, London, 1979. 152. o.

[63] Fawaz A. Gerges: Journey of the Jihadist. Inside Muslim Militancy. A Harvest Book, Orlando, Austin stb., 2007. 11. o.

[64] Leif Stenberg: Islam, Knowledge, and „the West": The Making of a Global Islam. In Birgit Schaebler and Leif Stenberg (szerk.): Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity. Syracuse University Press, Syracuse – New York, 2004. 106. o.

Az eddigiekből is látható, hogy teljes mértékben megalapozatlanok azok az aggályok, amelyek valamiféle Európa ellen irányuló, a kontinenst elfoglalni szándékozó, összehangolt „iszlám támadás” rémképéről beszélnek. Az iszlám még vallásilag sem egységes, két fő irányzata, a (sok ponton egymással szemben álló) szunnita és a síita mellett számos egyéb irányzata is létezik. Az iszlámnak nincs vallási központja – mint mondjuk a latin kereszténységnek a Vatikán. Évszázadokon keresztül létezett ehhez hasonló, mégpedig a Kalifátus, amelyet azonban az atatürki Törökország Nemzetgyűlése 1924-ben felszámolt.

Léteznek persze tekintélyes vallási intézmények – mint például a szunnita iszlámban a kairói al-Azhar –, amelyek vallástudósainak az állásfoglalása egyes kérdésekben sokat számít. Mértékadó lehet egyes, a médiában (*al-Dzsazíra*, *al-Arabijja* stb.) sokat szereplő vallástudósok (Juszuf al-Karadáví stb.) véleménye, hiszen őket százezrek, milliók látják-hallgatják, következésképpen igazi véleményformálóknak tekinthetők. A síita iszlámban más a helyzet, itt egy-egy nagy tekintélyű *ajatollah* komoly befolyással van követőire – de éppen ez a síita iszlám lényege, ugyanis egy „átlagos” síitának nem kell vallási kérdésekben járatosnak lennie, ehelyett kiválaszt magának egy vezető vallástudóst (*mudzstahid*), és azt követi (*taklíd*).

Az iszlám mint civilizáció ha lehet még kevésbé egységes, mint az iszlám vallás. Nagyon komoly különbségek tapasztalhatók az egyes kulturális alrendszerek, mondjuk az Arab-félsziget és Indonézia között. Az iszlám világon belül a három, az iszlám fejlődéstörténetében talán a legfontosabb szerepet játszó arab, perzsa és török mellett az etnikumok legszélesebb skálájával találkozhatunk, a berbertől egészen a pastuig. Sok országban meghatározó szerepet játszik a törzsiség (Irak, Líbia, Szaúd-Arábia stb.), s az adott törzshöz tartozás sajátos identitástudatot jelent. Rendkívül nagy eltérések tapasztalhatók a muszlimok modernhez, illetve tradicionálishoz való viszonya tekintetében, ahogy nagyok a különbségek az iszlám világ országainak politikai rendszerei, államformái között is.

2. Domináns diskurzusok az iszlám világban

A NYUGATOSÍTÓ MODERNIZÁCIÓS DISKURZUS

Egyes történelmi korszakokban az iszlám világról, vagy annak különböző régióiról szóló domináns diskurzusokban más és más tényezők töltöttek be meghatározó szerepet, s ezek között az iszlám hosszú időn keresztül a háttérbe szorult, nem az iszlám volt a fő igazodási pont. A Nyugattal való ütközés (amelynek szimbolikus eseménye Napóleon expedíciós csapatainak 1798-as győzelme a *Mamlúk*ok felett) ebből a szempontból is bizonyos korszakhatárnak tekinthető, hiszen mondhatni paradigmaváltással járt, mivel hozzájárult az iszlám addigi „totális ideológia" jellegének a megszűnéséhez, az „iszlám paradigma" széttöredezéséhez, s annak repedéseibe különböző nyugati eredetű, szekularizált indíttatású ideológiák, eszmeáramlatok, társadalomszervezési modellek, intézményi struktúrák hatoltak és épültek be.

Jó egy, illetve másfél évszázadig, a 19. század elejétől-közepétől a 20. század közepéig tartott az az időszak, amelyet sokan „liberális kor"-ként (*liberal age*) aposztrofálnak. Albert Hourani a „liberális kor" kezdetét szimbolikusan 1798-ra, konkrétan inkább 1830-ra teszi, a végét pedig 1939-re, vagyis a második világháború kezdetére. Ez volt az az időszak, amikor az iszlám/arab régió is az új, az ipari forradalomból és a technikai fejlődésből létrejövő világrend részévé vált, rákényszerítve/kényszerülve a változásokra mind teoretikai, mind gyakorlati szinten. Ezt az időszakot egyfajta nyugati modellekre épülő, nyugatosító modernizáció jellemezte, jóllehet a 20. század első felében kétféle szellemi irányzat körvonalazódott: egyik a társadalom szilárd iszlám alapokra helyezése mellett foglalt állást, míg a másik elfogadva bár az iszlám szerepét, az iszlám múlt értékeinek a megőrzését, a társadalom működésében a szekuláris normák szükségességét hangsúlyozta. Előbbiből bontakozott ki az iszlám fundamentalizmus, míg utóbbiból a különböző nacionalizmuskoncepciók. Hourani két területet emel ki: az iszlám modernizmust és az arab nacionalizmust.[1]

A 19. századot és a 20. század nagy részét a nyugatosító modernizációs reformtörekvések határozták meg. Különösen négy térséget szükséges kiemelni: az Oszmán Birodalmat, Egyiptomot, Nagy-Szíriát és Perzsiát. Itt jöttek létre azok a modern értelemben vett nacionalista ideológiák, amelyek a 19. századtól kezdődően foko-

[1] Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb. 2008 (az 1983-as kiadás 18. utánnyomása). iv–vii. o.

zatosan felváltották az iszlám összetartozás-tudatot, illetve sajátos kombinációkba léptek azzal.[2]

A reformok a legkorábban az Oszmán Birodalomban kezdődtek, még a 17. században, majd a 18. század végén III. Szelim szultán „*nizam-i cedid*" (új rendszer) elnevezésű komplex reformprogramjában vettek lendületet, azután tovább folytatódtak, illetve kiteljesedtek Abdülmedzsid szultán (1839–1861) *tanzimat* (újjászervezések) programja idején. A Közel-Kelet legátfogóbb, a leginkább mélyreható modernizációs programjának Egyiptom volt a színtere Mohamed Ali (1805–1848) időszakában.

A 20. század elején az Oszmán és Szafavida Birodalom romjain jöttek létre azok a mesterséges államok, amelyek határait a nyugati nagyhatalmak húzták meg saját érdekeiknek megfelelően. Az Oszmán Birodalom romjain hat új állam jött létre, a modern Törökország mellett öt arab: Irak, Szíria, Libanon, Transzjordánia és Palesztina. Az Arab-félsziget két új államalakulatával, Szaúd-Arábiával és Jemennel, továbbá Egyiptommal és Perzsiával együtt tíz politikai formáció váltotta fel a korábbi hármat (Oszmán Birodalom, Egyiptom és Perzsia).

A közvetett vagy közvetlen koloniális uralom időszakában az új államok vezetését egy, a nyugati hatalmakkal együttműködő, a városi notabilitásokból és a törzsi elitből összeálló helyi elit látta el. Ebben az időszakban a térségben az európai szekuláris-modernista diskurzus volt az uralkodó. Nem az iszlám volt az a fő rendezőelv, amelyre akár a politikai rendszerek, akár a társadalmi struktúrák épültek volna.

A NACIONALISTA DISKURZUS

A 19. század végétől egészen a 20. század hetvenes éveiig terjedő időszakban az iszlám látszólag teljesen háttérbe szorult a nacionalista-szocialisztikus ideológiákkal és az ezekre épülő társadalmi-gazdasági rendszerekkel szemben. Az arab nacionalizmus kifejezetten világi ideológiája – elismerve az iszlám szerepét – az arabságnak, az „arab nemzetnek" adott elsődlegességet. A regionális/nemzeti szintű, illetve a pánarab nacionalista ideológiák nemcsak a különböző közösségek összetartozás-tudatának a megerősítését szolgálták, hanem az európai hatalmakkal szembeni függetlenségi mozgalmak alapjául is szolgáltak.

A különböző nacionalista mozgalmak ugyanakkor szoros kapcsolatban álltak az iszlámmal. Az arab nacionalizmus teóriájának kidolgozásában meghatározó szerepet játszó keresztény arabok az iszlámot, az iszlám örökséget a nacionalizmus szerves részének tartották. Ebben az esetben az iszlámnak nyilvánvalóan nem a vallási, hanem a civilizációs-kulturális dimenzióján volt a hangsúly.

A felgyorsult társadalmi változások, az urbanizáció, a világgazdasági válság negatív hatásai ugyanakkor az iszlám válaszait is kiváltották, ami mindenekelőtt különböző

[2] A kérdéshez bővebben lásd Rostoványi Zsolt: Nemzeti eszmék és folyamatok az iszlám világban. In Balogh András (szerk.): Nemzet és nacionalizmus. Korona Kiadó, Budapest, 2002. 19–158. o.; különösen 51–66. o.

neoszalafita szervezetek eleinte elsősorban kulturális-szociális, később egyre inkább politikai mozgalmában is megtestesült. Az egyik legnagyobb hatású az egyiptomi Iszmáíliában 1928-ban létrejött Muszlim Testvérek Szervezete.

A második világháború befejeződésétől a függetlenség elnyerése vált az egyik legfontosabb kérdéssé. Újból erőre kaptak a nacionalizmus-koncepciók, mind a pán-arabizmus, mind a partikuláris, területi, „nemzetállami" nacionalizmusok. Közös jellemzőjük az volt, hogy jóllehet használták az iszlám frazeológiát, többségükben szekularizáltak voltak, ráadásul egy részük hamarosan valamiféle „jelzős" szocializmus megvalósítását tűzte zászlajára. Fő céljuk a nemzeti függetlenség elérése mellett egyfajta társadalmi-gazdasági modernizáció volt. Mozgatójuk mindenütt a hadsereg, illetve katonatisztek egy csoportja („szabad tisztek") lett. Ezt az ideológiát és a megvalósítását célzó társadalmi-gazdasági modellt a leginkább Gamal Abdel Nasszer testesítette meg, akinek a személyisége az ötvenes évek közepétől egészen az Izraeltől elszenvedett 1967-es arab katonai vereségig markánsan rányomta bélyegét a régió folyamataira.[3]

A korábban liberális nacionalizmus-koncepciók a negyvenes évek végétől, az ötvenes évek elejétől radikalizálódtak, s komoly társadalmi változásokat is megfogalmaztak. Megjelent egyfajta Nyugatellenes, antiimperialista attitűd is, amely párosult a Szovjetunió és a keleti szövetségi rendszer felé történő orientálódással, illetve azzal, hogy ezeknek az irányzatoknak a többsége a nevébe belefoglalta a „szocializmus" szót, valamiféle jelzővel (arab, iszlám, tunéziai, algériai, baaszista stb.) párosítva. Mindez erőteljesen megosztotta az arab világot, s egyfajta „arab hidegháborúhoz" vezetett a radikális és a konzervatív arab országok között. Az ötvenes és hatvanas éveket forradalmak, katonai hatalomátvételek sora jellemezte.

A REISZLAMIZÁCIÓS DISKURZUS

Bizonyos szempontból az 1967-es, harmadik arab–izraeli háború, s az abban elszenvedett katasztrofális vereség – „a pán-arabizmus Waterloo-ja",[4] „az arab nacionalizmus végzetes vesztesége"[5] – újabb korszakhatárt jelentett. Ez a vereség tudatosította ugyanis egyrészről az Izrael képviselte Nyugat fölényét, másrészről pedig az addigi szekuláris nacionalista/szocialisztikus ideológiák és a rájuk épülő társadalmi-gazdasági modellek kudarcát, alkalmatlanságát az égető problémák kezelésére. Lezárult az identitáskeresés szekularizált, modernizációs, nacionalista útja, s mintegy ennek tagadásaként egy, a múlthoz forduló, önmagát a saját történelmi múlttal hitelesíteni kívánó retradicionalizációs, reiszlamizációs szakasz vette kezdetét.

[3] Bővebben lásd Rostoványi Zsolt: A Közel-Kelet története 1918–1991. Kossuth Kiadó, Budapest, 2011. 6. fejezet: A szekularizált nacionalizmus időszaka 1950–1967. 123–168. o.

[4] Fouad Ajami: The End of Pan-Arabism. Foreign Affairs, Winter 1978/1979. Idézi Martin Kramer: Arab Awakening & Islamic Revival. The Politics of Ideas in the Middle East. Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A.) – London (U.K.), 2009. 51. o.

[5] Adeed Dawisha: Requiem for Arab Nationalism. Middle East Quarterly, Winter 2003. 25–41. o.

Az „arab ébredés" helyébe az „iszlám ébredés" lépett. Az iszlám/arab világ színtere iszlamizálódott, markánsan előretört a politikai iszlamizmus, ugyanakkor megnőtt az iszlám társadalmi-közösségi életben betöltött szerepe, felgyorsult a társadalom reszakralizációja.

1967 tekinthető – természetesen szimbolikus értelemben – a máig tartó reiszlamizációs folyamat kezdetének, amikor is a nacionalizmus bukását követő „ideológiai vákuumot" az iszlámot felhasználó ideológiák – és az ezeket megjelenítő iszlamista szervezetek – kezdték betölteni, s az iszlám szerepe az élet sok területén érzékelhetően megnövekedett. Az iszlamizmus térnyerése sok szempontból a nacionalizmus tagadásának volt a következménye.[6]

Ezt a lassú folyamatot felgyorsította az iráni iszlám foradalom 1979-es győzelme, amikor is a sah kifejezetten nyugatias, szekularizált politikai rendszerét elsöpörte Khomeini élesen Nyugatellenes „forradalmi iszlámja", amely meglehetősen szigorúan értelmezte az iszlám előírásait. Jóllehet az iráni iszlám forradalom iszlám világra gyakorolt hatásait korlátozta az a tény, hogy síita országban ment végbe, az általa képviselt modell jelentősége cseppet sem lebecsülhető.

A reiszlamizációs diskurzus ugyanakkor nem jelenti az iszlám kizárólagosságát! Iszlamista szervezeteknek a politikai hatalmat az arab világ, illetve a Közel-Kelet egyetlen országában – Irán és az Iszlám Állam időszakos, iraki és szíriai térnyerése kivételével – sem sikerült megragadnia. Az „arab tavasz" kezdeti időszakának eseményei ugyanakkor arról tanúskodtak, hogy a reiszlamizáció ellenére sor kerülhet széles körű, szekuláris jellegű, a demokratizálás melletti társadalmi megmozdulásokra is.

[6] Vö. Gilles Kepel: Dzsihád. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007. 18. o.

3. Az iszlamizmus[1]

FOGALMI KERETEK

Politikai iszlám, radikális iszlám, iszlamizmus, iszlám fundamentalizmus, szalafizmus, dzsihádizmus, dzsihádista szalafizmus, szalafista dzsihádizmus, dzsihádista iszlamizmus, radikális iszlamizmus – még hosszan sorolhatnánk azokat a kifejezéseket, amelyeket mind a szakirodalom, mind a média pontos definiálás nélkül, gyakran egymás szinonimájaként használ. Meglehetősen nagy tehát a zűrzavar az egyes kategóriák használata terén, még a szakértők között sincs konszenzus. Egyes kifejezések eleve negatív konnotációjúak, akár főnévi, akár jelzős formában szerepelnek, feltételezve az erőszak alkalmazását. Ilyen például a dzsihádizmus, a dzsihádista iszlamizmus, a dzsihádista szalafizmus stb. Mások viszont használatosak átfogó, széles értelemben, a kifejezés tényleges jelentéstartalmának megfelelően, de szűk értelemben is, eleve negatív, pejoratív jelentéstartalmat tételezve, az erőszakkal, sőt a terrorral azonosítva.

A kétezres évekre az iszlamizmus vált az egyik legelterjedtebb, talán a legtöbbek által használt kifejezéssé. Az iszlamizmus pontos definícióját, illetve jelentését illetően nincs konszenzus még a szakértők között sem. Találóan alkalmazza Mehdi Mozaffari az iszlamizmusra az „azonosítatlan vallási objektum" (*URO = Unidentified Religious Object*) metaforát – Jacques Delors-tól kölcsönözve az ötletet.[2]

Kiindulópontként határozott különbséget kell tenni iszlám és iszlamizmus között. Az iszlám – ahogy azt már korábban is tárgyaltuk – egyfelől egyike a nagy monoteista világvallásoknak, másfelől pedig az egyik legnagyobb civilizáció. Az iszlamizmus viszont az iszlám vallást, annak bizonyos elemeit céljai megvalósítása érdekében felhasználó, céljainak megfelelően értelmező politikai ideológia, illetve az erre épülő aktivista mozgalom. Az iszlamizmus az iszlám egyének, csoportok vagy szervezetek általi instrumentalizációjának egy formája politikai célok megvalósítása érdekében.[3]

Mondhatjuk azt is, hogy az iszlamizmus az iszlám átpolitizált, klasszikus forrásokra hivatkozó, ámde modern értelmezése/olvasata, amely saját politikai/ideológiai

[1] A magyar nyelvű irodalomban sokkal inkább használatos az „iszlamizmus" írásmód, mint az „iszlámizmus", jóllehet utóbbi a következetesebb és az arab nyelvű írás- és ejtésmódnak jobban megfelelő. A „dzsihádizmus" esetében viszont épp fordított a helyzet: a „dzsihádizmus" sokkal elterjedtebb, mint a „dzsihadizmus".

[2] Jacques Delors, az Európai Bizottság egykori elnöke az Európai Uniót nevezte – nyilvánvalóan az UFO = Unidentified Flying Object, azonosítatlan repülő tárgy analógiájára – „Azonosítatlan Politikai Objektumnak". Vö. Mehdi Mozaffari: What is Islamism? History and Definition of a Concept. In: Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 17–33, March 2007, 17. o.

[3] Mohammed Ayoob: The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World. The University of Michigan Press, 2008. 2. o.

– de lényegében „totális" – iszlám-értelmezését kívánja érvényesíteni az egész társadalomban. A mérsékelt iszlamisták mindezt a politikai játékszabályokat elfogadva, választások révén, vagyis békés úton, míg a radikális (militáns) iszlamisták erőszak alkalmazásával kívánják megvalósítani. Utóbbiakat nevezhetjük dzsihádistáknak.[4] Az iszlamizmus jóval tágabb kategória, mint a dzsihádizmus. Minden dzsihádista iszlamista, ugyanakkor nem minden iszlamista dzsihádista, sőt az iszlamisták nagy többsége nem dzsihádista!

A szakirodalomban széles körben elterjedt a „politikai/politizáló iszlám" (political Islam, *al-iszlám asz-szijászí*) kifejezés használata. A szerzők többsége egyenlőségjelet tesz a politikai iszlám és az iszlamizmus közé.[5] Van, aki a politikai iszlámot a mai arab/muszlim világ egyik vezető ideológiájának tartja, amely az iszlamista mozgalmak/szervezetek tevékenységének ideológiai megalapozását adja.[6]

Több szempontból is félrevezető ugyanakkor a politikai iszlám kifejezés használata. Mint korábban utaltunk rá, a politikai iszlámot sokan értelmezik úgy, mint az iszlám harmadik megjelenési formáját, harmadik jelentését. Míg azonban az iszlám szó használható olyan értelemben is, mint vallás, és olyanban is, mint civilizáció – hiszen maga az iszlám egyúttal vallás és civilizáció is –, nem használható úgy, mint politikai iszlám, hiszen az legfeljebb csak az iszlám egy irányzata lehet(ne). Ilyen értelemben beszélhetnénk „politikai kereszténységről", vagy „politikai judaizmusról" is.

Többnyire hasonló értelemben használt „gyűjtőfogalom" az iszlám fundamentalizmus, amelynek eredeti, vallási indíttatása mára háttérbe szorult, s jó néhány évtizede már nem a vallási, hanem a politikai oldala a meghatározó. Sokan ma már iszlám fundamentalizmus alatt is a „politikai" vagy „politizáló iszlámot", az „iszlámot mint politikai ideológiát", avagy az „iszlamizmust" értik. Emiatt is a szakértők számottevő hányada nem tesz különbséget iszlamizmus és iszlám fundamentalizmus között.[7] Vannak azonban, akik pontosítva a „modern politikai iszlám fundamentalizmust" nevezik iszlamizmusnak.[8]

Elfogadva az előbbi álláspont létjogosultságát is, mégis célszerűnek tűnik a különbségtétel a „klasszikus" iszlám fundamentalizmus és a „modern" iszlamizmus között, utóbbin azokat a csoportokat, mozgalmakat, szervezeteket értve, amelyek meghatározóan politikai-ideológiai célok megvalósítása érdekében lépnek fel, s ennek rendelik alá a sajátos interpretációjú vallási elemeket. A Muszlim Testvé-

4 Maajid Nawaz az iszlamisták három csoportját különbözteti meg egymástól: a politikai iszlamisták a választásokat részesítik előnyben, kivárva az időt, amikor belülről behatolhatnak a társadalom intézményeibe; a forradalmi iszlamisták a rendszeren kívülről jövő hirtelen áttörésben látják a változás lehetőségét; a militáns iszlamisták – a dzsihádisták – pedig az erőszakban. Lásd Sam Harris – Maajid Nawaz: Islam and The Future of Tolerance. A Dialogue. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2015. 18. o.

5 Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. 94. o.; Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 54. o.

6 Juan A. Macias-Amoretti: Political Islam: Discourse, Ideology and Power. E-International Relations, Mar 3, 2014. http://www.e-ir.info/2014/03/03/political-islam-discourse-ideology-and-power/

7 Lásd például Martin Kramer: Arab Awakening and Islamic Revival, i. m. 1. o.; Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. 120. o.; Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 54. o. („Az iszlamizmus […] a vallási fundamentalizmus iszlám változata.")

8 Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 2004. 58. o.

rek Szervezetét tekintjük „határesetnek", a hetvenes évek Egyiptomában létrejövő csoportokra, mozgalmakra viszont már az „iszlamista" jelzőt alkalmazzuk. Mondhatjuk azt is, hogy végbement az iszlám fundamentalizmus metamorfózisa, s a kezdetekben meghatározóan vallási jellegű mozgalom átalakult döntően politikai-ideológiai mozgalommá.

Simon Róbert ott húzza meg a különbséget iszlám fundamentalizmus és iszlamizmus között, hogy előbbi megmarad az iszlám keretein belül, és fő célja a kezdetek eredeti tisztaságának a visszaállítása, ezzel szemben az utóbbiak mindenekelőtt a globalizáció kihívásaira választ kereső politikai mozgalmak, amelyeknek már alig van közük az eredeti iszlám gyökerekhez.[9] Az iszlám fundamentalista mozgalmakat Simon szerint az iszlámból lehet megérteni – ami az iszlámtudósok feladata –, ezzel szemben az iszlamista mozgalmak megértése, illetve magyarázata a társadalomtudományok, illetve a társadalomtudósok dolga. Mindebből következően az iszlám fundamentalizmusnak inkább a vallási, az iszlamizmusnak pedig inkább a politikai oldala dominál.

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy az iszlamizmusnak ne lenne erős vallási töltete, vallási kiindulópontja. Iszlamista ideológusok, iszlamista mozgalmak, szervezetek vezetői gyakran hivatkoznak az iszlámra, mégpedig az „igazi", „tiszta" iszlámra, annak egyedüli legitim képviselőiként tüntetve fel magukat. Ugyanakkor az iszlamista mozgalmak, szervezetek tevékenységében a politika már jó ideje sokkal erőteljesebben jelenik meg, mint a vallás, sőt egyes esetekben a vallási tényező szinte teljesen háttérbe szorul a politikai cél megvalósítására irányuló tevékenység mögött. E szervezetek, mozgalmak a politikai színtér szereplői, aktív résztvevői, amelyek a politikai hatalom megragadására, a regnáló politikai rendszerek megdöntésére – avagy békés úton (választásokon való eredményes részvétel) történő leváltására –, vagy egyéb politikai cél elérésére (lokális vagy regionális befolyás erősítése, palesztin ügy képviselete stb.) törekszenek.

Az iszlamizmus kifejezés először a nyugati szóhasználatban, mégpedig konkrétan a francia irodalomban jelent meg a 17. század végén. Voltaire az elsők között használta ezt a kifejezést: „ezt a vallást iszlamizmusnak (*islamisme*) hívják".[10] A kifejezés akkori jelentése azonban egészen más volt, mint a mai, politikai-ideológiai töltetű szóhasználaté: lényegében az iszlám vallással azonos értelemben használták, mintegy szinonimájaként a *mahométisme* („mohamedizmus") kifejezésnek.[11] Ez a szóhasználat vált azután általánossá a 18–19. századi Európában. Ilyen értelemben vizsgálja Alexis de Tocqueville az iszlamizmus (*islamisme*) gyökereit a judaizmusban, illetve ír Ernest Renan egy jelentős esszét *L'Islamisme et la science* címen.

Az 1900-ban megjelent New English Dictionary (a későbbi Oxford English Dictionary) az iszlamizmust a következőképpen definiálja: „a muszlimok vallási rendszere;

[9] Vö. Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 12. o.

[10] Mehdi Mozaffari: What is Islamism?, i. m. 17–33., 17. o.

[11] A 19. századi Littré-féle francia szótár az „iszlamizmus" címszót úgy határozza meg, mint „Mohamed vallása". Lásd Martin Kramer: Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? The Middle East Quarterly, Spring 2003. Vol 10, No. 2. 65–77. o.

Mohammedanizmus"[12]. Az Európában fokozatosan kialakuló, majd megerősödő orientalisztika előszeretettel alkalmazza a „mohamedanizmus", illetve „mohamedizmus" (*Mohammedanism, mahométisme*) kifejezéseket az iszlám vallás jelölésére.[13] A szóhasználat a 20. század közepén változott meg, amiben nagy szerepet játszott a neves brit orientalista, H. A. R. Gibb, aki egy 1946-ban írott munkájában felhívta a figyelmet arra, hogy a muszlimok nem szeretik a mohamedán, illetve mohamedanizmus kifejezéseket, hiszen nem Mohamed, hanem Isten az imádat tárgya. Gibb immáron következetesen iszlámról és muszlimokról beszélt. A 20. század elejétől az iszlamizmus kifejezés fokozatosan kikopott a nyugati szóhasználatból, helyét átvette a muszlimok által is használt arab nyelvű kifejezés, az iszlám. Az 1913-ban megkezdett s 1938-ban befejezett Encyclopedia of Islam már nem tartalmazza az iszlamizmus címszót.[14]

Martin Kramer az iszlamizmus szó fejlődéstörténetét úgy foglalja össze, hogy a kifejezés használatának első szakasza Voltaire-től az első világháborúig tartott. Az iszlamizmust ekkor az iszlám szinonimájaként használták, s egyes felvilágosult tudósok és szakértők előnyben is részesítették a mohamedanizmussal szemben. Helyét azonban átvette a sokkal adekvátabb iszlám. Mindaddig nem is volt szükség másik kifejezésre, amíg meg nem jelent az iszlám politikai, illetve ideológiai interpretációja, s meg kellett különböztetni egymástól az iszlámot mint hitet és az iszlámot mint modern ideológiát. Az iszlamizmus – immáron más értelmű – visszatérését az iszlámról szóló diskurzusba azonban több évtizeddel megelőzte egy újabb terminus, mégpedig az iszlám fundamentalizmus.

AZ ISZLÁM FUNDAMENTALIZMUS

A fundamentalizmus szó a 20. század elején az Egyesült Államokban született, mégpedig a protestantizmuson belüli „szakadás" eredményeként. Egyre nagyobb teret nyert ugyanis az a liberális irányzat, amely erőteljes Bibliakritikát megfogalmazva megkérdőjelezte a Biblia konkrétumait, továbbá elfogadta a tudomány új eredményeit, beleértve az evolucionizmust, illetve a darwinizmust. A liberálisokkal szemben jött létre a protestantizmusnak az az irányzata, amely visszanyúlt az eredeti alaptételekhez, a fundamentumokhoz, a bibliai szöveg betű szerinti értelmezéséhez.

Két, az olajüzletben meggazdagodott hívő keresztény testvér, Lyman és Milton Stewart 1910 és 1915 között ötéves programot finanszírozott, amelynek fő célja a hívők megismertetése volt a vallás legfontosabb alapelveivel. A kor vezető konzervatív teológusai 90 esszét írtak, amely 12 kötetben jelent meg „The Fundamentals: A Testimony To The Truth" címen.[15] A konzervatív baptista Curtis Lee Laws 1920-

[12] Martin Kramer: Coming to Terms […], i. m.

[13] Lásd egyebek mellett Goldziher Ignác „Muhammedanische Studien" vagy Joseph Schacht „Origins of Muhammadan Jurisprudence" című alapműveit.

[14] Martin Kramer: Coming to Terms, i. m.

[15] Vö. Karen Armstrong: The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam. Harper Collins Publishers, London, 2001. 171. o.

ban az Északi Baptista Konvención alighanem beírta nevét a történelembe, amikor először használta, és mindjárt definiálta is az „alapelvekből" (*fundamentals*) kreált új kifejezést: „fundamentalista" – aki ráadásul nem passzívan figyeli a liberálisokat, hanem cselekvően lép fel velük szemben. „Fundamentalista az […] aki kész arra, hogy heves harcot vívjon a hit fundamentumaiért."[16]

Napjainkra a fundamentalizmus széles körben alkalmazott kifejezéssé vált, amelyet „szűk" és „tág" értelemben is használnak. Szűk értelemben alapvetően a vallási fundamentalizmust értik alatta, részint a vallás „megtisztítását", a kezdetek „eredeti tisztaságának" a visszaállítását, részint pedig a vallás és a politika szoros összefonódását, a vallás átpolitizálódását. Tág értelmezésben a fundamentalizmus „olyan magatartás, amely menekül vagy kitér az igazról és helyesről folytatott diskurzus elől és ehelyett vélt vagy állított igazságokat megingathatatlan és vitathatatlan fundamentumnak nyilvánít."[17] Egyes szerzők különböző „jelzős" fundamentalizmusokról beszélnek (piaci, kulturális, politikai stb.), kiemelve a fundamentalizmus néhány állandó jellemzőjét, úgymint kizárólagosság, intolerancia, a dialógus elutasítása, küldetéstudat, kétpólusú szemlélet („jó" vs. „rossz"), az „ellenség" könnyű beazonosítása stb.[18]

A fogalom amerikai megszületését követő évtizedekben bár egyelőre rendkívül szórványosan, de az iszlámmal kapcsolatosan is megjelent a fundamentalizmus kifejezés, inkább azonban a tradicionalizmus szinonimájaként és nem későbbi értelmében.[19] A döntő lökést az iszlám fundamentalizmus kifejezés elterjedésének az iráni iszlám forradalom – „az iszlám első sikeres fundamentalista forradalma"[20] – 1979-es győzelme adta. A forradalom eseményeiről szóló média-tudósításokban, majd a szakértők munkáiban is egyre gyakrabban szerepelt az iszlám fundamentalizmus kifejezés. Az 1990-ben megjelent Concise Oxford English Dictionary a fundamentalizmus címszó alatt már az iszlámról is említést tesz („bármely vallás – különösen az iszlám – régi vagy fundamentális doktrínáihoz való szigorú ragaszkodás"). Nem véletlen, hogy Mozaffari – igaz, majd' három évtizeddel az iráni iszlám forradalom győzelme után készült munkájában, tehát már némi történelmi visszatekintéssel – „iráni iszlamista forradalomról", illetve annak győzelmét követően „a 20. század első iszlamista kormányáról" beszél.[21]

[16] „Fundamentalist […] is one, who is ready to do battle royal for the fundamentals of the faith."

[17] Heinz Holley: A „történelem végétől" a modernség fundamentalizmusáig. Világosság, 1994. 8–9. szám, 59–71. o.

[18] Malise Ruthven a fundamentalizmus terminus különböző alkalmazásait Ludwig Wittgenstein nyelvjátékaihoz hasonlítja, miután a különböző fundamentalista mozgalmak rendelkeznek a wittgensteini „családi hasonlósággal". („Így mehetünk végig a játékok sok-sok más csoportján, s láthatjuk, amint hasonlóságok tűnnek fel és el. E vizsgálódás eredménye pedig így hangzik: az egymást átfedő és keresztező hasonlóságok bonyolult hálóját látjuk. […] A »játékok« egy családot alkotnak." Ludwig Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások. Atlantisz, Budapest, 1998. 57–58. o.) Malise Ruthven: Fundamentalism. A Very Short Introduction. Oxford University Press, Oxford, New York, 2007. 6. o.

[19] A neves brit történész, Arnold Toynbee 1929-ben ír „régimódi iszlám fundamentalistákról", akik alatt nem az épp akkor szerveződő Muszlim Testvéreket érti, hanem a tradicionalistákat. Vö. Martin Kramer: Coming to Terms […], i. m. Sir Reader Bullard, dzsiddai brit követ 1937-ben írt levelében Abd al-Azíz ibn Szaúd királyt nevezi fundamentalistának. Vö. Malise Ruthven: Fundamentalism, i. m. 18. o.

[20] Martin Kramer: Arab Awakening & Islamic Revival, i. m. 149. o.

[21] Mehdi Mozaffari: What is Islamism?, i. m. 18. o.

Minél elterjedtebbé vált az iszlám fundamentalizmus kifejezés használata a médiában, annál több fenntartás fogalmazódott meg vele kapcsolatban az iszlámmal foglalkozó akadémiai körökben. Az egyik legtekintélyesebb orientalista, Bernard Lewis szerint a fundamentalizmus „keresztény kifejezés", amelynek alkalmazása az iszlámra az iszlám vallás teljesen eltérő jellege miatt félrevezető,[22] hiszen „olyan doktrinális kérdésekre utal, amelyek merőben különböznek a muszlimokat foglalkoztató kérdésektől". Lewis hozzáteszi ugyanakkor, hogy a fundamentalizmus helyett ajánlott terminusok cseppet sem jobbak, sőt talán még rosszabbak. Az „iszlamizmussal" például „az a baj, hogy azt sugallja, mintha ezek a mozgalmak – hitükben és viselkedésükben – az iszlám fő áramához tartoznának és az iszlám civilizáció jellemző megnyilvánulásait képviselnék".[23]

Lewis minden fenntartása ellenére végül is „elfogadhatónak" tartja a fundamentalizmus egyes muszlim mozgalmakra, csoportokra vonatkoztatott használatát. Nem így John Esposito, aki a fundamentalizmust negatív címkének tartja, amelyet gyakran azonosítanak „a politikai aktivizmussal, extremizmussal, fanatizmussal, terrorizmussal és Amerika-elleneséggel", ezért célszerűbb helyette „iszlám újjáéledésről" vagy „iszlám aktivizmusról" beszélni.[24] Hasonlóan vélekedik Edward Said, aki szerint a fundamentalizmus már annyira összefonódott az iszlámmal, hogy sokan egyenlőségjelet tesznek a kettő közé. A háttérben sztereotípiákra és általánosításokra épülő negatív iszlámkép húzódik, azonosítva az iszlámot az erőszakkal, a primitívséggel és az atavizmussal.[25]

A fundamentalizmus tehát eredendően nyugati kategória, amelynek az iszlámra történő alkalmazása egy sor problémát vet fel. Nem véletlen, hogy az arab nyelvben nincs is megfelelő kifejezés a fundamentalizmus pontos visszaadására. Általában az „*uszúlijja*" szót használják, ami az *aszl* (t. sz. *uszúl*) szóból (alap[elv], gyökér) származik. Az „*uszúl*" szónak az iszlámban sajátos jelentése van, ez jelöli a vallás „gyökereit", magát a doktrínát, a dogmatikát, a hitelveket – szemben az „ágakkal" (*furú*), vagyis a gyakorlati, praktikus részekkel. Mindenesetre a nyolcvanas évek végétől a kifejezés az arab nyelvű irodalomban is megjelent, az egyiptomi Haszan Hanafi egy egész könyvet szentelt az iszlám fundamentalizmus kérdésének.[26]

Jóllehet az arab szerzők többsége idegenkedik a kifejezés használatától, azért akadnak ellenpéldák is. Anouar Abdel-Malek egyiptomi származású, majd Franciaországban és másutt is tevékenykedő professzor eredetileg francia nyelven 1970-ben (majd angolul 1983-ban) megjelent munkájában az olyan kifejezések helyett, mint

[22] Bernard Lewis: The Political Language of Islam. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1991. 117–118. o., 3. jegyzet

[23] Bernard Lewis – Buntzie Ellis Churchill: Iszlám. Nép és vallás, i. m. 168. o.

[24] John L. Esposito: The Islamic Threat: Myth or Reality? Oxford University Press, New York – Oxford, 1992. 8. o.

[25] Edward W. Said: Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world. Vintage Books, a Division of Random House, Inc. New York, 1997. xvi. o.

[26] Haszan Hanafi: *al-Uszúlijja al-iszlámijja*. Kairó, 1989. Vö. Bassam Tibi: Islam between Culture and Politics, i. m. 273. o. 1. jegyzet. Tibi ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy ugyanabban az évben jelent meg egy másik könyv, amelynek szerzője a „fundamentalizmus" helyett inkább a „politikai iszlám" kifejezést használta. (Muhammad S. al-Aszmaví: *al-Iszlám asz-szijászí*, Kairó, 1989.)

„iszlám újjáéledés" vagy „iszlám tradicionalizmus" sokkal jobbnak tartja az „iszlám fundamentalizmus" megnevezés használatát a Dzsamál ad-Dín al-Afghání – Muhammad Abduh-féle irányzatra, mivel ez pontosabban kifejezi a hit forrásaihoz való visszatérés, a torzulásoktól, rárakódásoktól való megtisztítás szándékát. Abdel-Malek az iszlám fundamentalizmus két ágát különbözteti meg: egyik az ortodox szalafizmus, amely szigorúan a múlthoz való visszatérést hirdeti, s elutasít bármiféle külső „ráerőltetést", a másik viszont az őszinte hitet elválaszthatatlannak tartja a nemzeti újjászületés modern formáitól. A szerző sajátos, a maitól jelentősen eltérő fogalomértelmezését mutatja, hogy utóbbi irányzat kiteljesedését Gamal Abdel Nasszer akkori egyiptomi elnök politikai nézeteiben és konkrét gyakorlatában látja.[27]

Fazlur Rahman, az iszlám gondolkodás professzora megkülönbözteti egymástól a 18. századi fundamentalizmust/revivalizmust a 20. századi neofundamentalizmustól/neorevivalizmustól. Előbbi jellegzetes képviselője a vahhábizmus, amely az iszlám spiritualitását és moralitását az eredeti, „tiszta" iszlámhoz való visszatérés alapján képzelte el. Az új neofundamentalizmus legfontosabb megkülönböztető vonása Nyugatellenes jellege, az a törekvése, hogy mentálisan „leszakadjon" a Nyugatról, s ezért is fordul emocionálisan az iszlám felé. Képviselőinek ismeretei viszont a Koránról és a hagyományos intellektuális kultúráról, miután híján vannak az intellektuális mélységnek, rendkívül felszínes.[28]

AZ ISZLAMIZMUS „VISSZATÉRÉSE"

Miután a 19. század végétől az iszlámmal azonos értelemben használt iszlamizmus helyét átvette az iszlám, az iszlamizmus kifejezés eltűnt mind a szakirodalomból, mind a közbeszédből. Ez volt a helyzet egészen a 20. század végéig, a nyolcvanas-kilencvenes évekig. Ekkortól kezdett teret nyerni az iszlamizmus kifejezés mindenekelőtt a szakirodalomban, azonban már egészen más értelemben, részint az iszlám fundamentalizmus szinonimájaként. Francis Fukuyama vagy Samuel P. Huntington műveiben még nem találkozhatunk vele, Olivier Roy francia nyelven 1992-ben megjelent munkájában azonban már alkalmazza az iszlamizmus kifejezést, mégpedig azokra a mozgalmakra, amelyek az iszlámot politikai ideológiaként használják.[29] Fred Halliday 1996-ban megjelent könyvében pedig mindvégig iszlamista mozgalmakról beszél.[30]

Tariq Ramadan közlése szerint maga az iszlamizmus kifejezés – legalábbis az arab nyelvben, hiszen mint láttuk a nyugati nyelvekben már korábban is használatos volt, igaz, más értelemben – az ötvenes-hatvanas évek Egyiptomában keletkezett.

[27] Anouar Abdel-Malek: Introduction to Contemporary Arab Political Thought. In Anouar Abdel-Malek (szerk.): Contemporary Arab Political Thought. Zed Books Ltd, London, 1983. 4., 7. o.

[28] Fazlur Rahman: Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1982. 136–137. o.

[29] Olivier Roy: The Failure of Political Islam. I. B. Tauris Publishers, London, 1994. ix. o.

[30] Fred Halliday: Islam & the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. I. B. Tauris Publishers, London – New York, 1996.

Nasszer egyiptomi elnök ekkor már szembefordult a Muszlim Testvérekkel, a szervezet több vezetőjét kivégeztette, több ezer tagját bebörtönöztette. Éles vita robbant ki a Testvérek szervezetén belül, mindenekelőtt a mérsékeltebb nézeteket valló első generáció és a radikálisabb fiatalok között a helyzet értékelését és a követendő stratégiát illetően. A fiatalok úgy vélték, hogy Nasszer zsarnok, ezért ő és követői már nem sorolhatók a muszlimok közé. Az idősebb Testvérek szerint viszont Nasszer és követői továbbra is muszlimok (*muszlimún*), míg azok, akiket társadalmi és politikai céljaik miatt bebörtönöztek, iszlámisták (*iszlámijjún*).[31]

Daniel Pipes az iszlamizmust a modernitás kihívásaira, a „modern traumára" adott egyik politikai válasznak tartja (a másik kettő a szekularizmus és a reformizmus).[32] Az iszlamizmus fő jellegzetességei: a szent törvény iránti hűség, a nyugati befolyás elutasítása és a hit átalakítása ideológiává. Az iszlamizmus szerint a muszlimok azért maradtak le a Nyugattól, mert „nem jó muszlimok". A letűnt nagyság pedig úgy nyerhető vissza, ha teljes mértékben a *saría* előírásainak megfelelően élnek. Az iszlamizmus szándékai ellenére sok mindent átvett a Nyugattól. Pipes talán a legfontosabbnak a nyugati ideológiákkal való versengést tartja, amit maga az „-izmus" is mutat: az iszlamizmus az olyan modern, radikális, utópisztikus ideológiák iszlám változata, mint a marxizmus-leninizmus vagy a fasizmus.

Mehdi Mozaffari a következő definíciót javasolja: „az »iszlamizmus« egy olyan vallási ideológia, amely holisztikusan interpretálja az iszlámot, s amelynek végső célja a világ mindenáron történő meghódítása".[33] Kiemeli, hogy definíciójának négy, egymással összefüggő eleme van: a) a vallási ideológia; b) az iszlám holisztikus interpretációja; c) a világ meghódítása és d) bármi áron. Mozaffari definíciójának első két elemével egyetértünk, a második kettővel kapcsolatban viszont fenntartások fogalmazhatók meg. Ez a definíció is jól mutatja, hogy sokan az iszlamizmust általánosítva eleve radikálisnak, erőszakot alkalmazónak tartják. A fogalmak árnyaltabb használata alapján viszont a c) és d) pontok nem általában véve az iszlamizmus, hanem annak radikális válfaja – a dzsihádizmus – jellemző vonásai, a mérsékelt iszlamizmus ugyanakkor sokkal pragmatikusabb, beéri kisebb célok – például bejutás a parlamentbe – kitűzésével és az erőszak mellőzésével.

Az iszlamizmus ideológiája különböző mozgalmak, szervezetek működésének a keretéül szolgált. Ezek között akadtak mérsékeltek és radikálisak, békés úton járók és erőszakot alkalmazók egyaránt. Az erőszakot eszközként alkalmazó, militáns iszlamista mozgalmak és szervezetek az iszlamizmusnak csupán egy szűk szegmensét alkotják, s „nagyjából úgy viszonyulnak az iszlamizmushoz, mint a baloldali szélsőségesek és marxista gerilla csoportok a szocializmushoz".[34]

[31] Lásd Tariq Ramadan: The Arab Awakening, i. m. 77. o.

[32] Daniel Pipes: Islam and Islamism – Faith and Ideology. National Interest, Spring 2000. Lásd Daniel Pipes Middle East Forum. www.danielpipes.org/366/islam-and-islamism-faith-and-ideology

[33] Mehdi Mozaffari: What is Islamism?, i. m. 21. o.

[34] Thomas Hegghammer: Global Jihadism After the Iraq War. Middle East Journal, Vol. 60, No. 1 (Winter 2006). 12. o.

A MODERN ISZLAMIZMUS FEJLŐDÉSTÖRTÉNETE

Robin Wright az iszlamizmus fejlődéstörténetében öt szakaszt különböztet meg egymástól.[35] Az első a húszas években, egészen pontosan 1928-ban kezdődött, mégpedig a Muszlim Testvérek Szervezete létrejöttével, és tartott a hetvenes évek végéig, beleértve az 1979-es, meglehetősen eseménydús évet. A második szakasz a nyolcvanas éveket fedi le, széles körben alkalmazott erőszakkal, öngyilkos merényletekkel. A harmadik szakasz fő jellemzője iszlamista politikai pártok létrejötte a kilencvenes években, amikor is a hangsúly az erőszakról átkerült a politikai megoldások keresésére. A negyedik szakasz kezdete az al-Káida által 2001. szeptember 11-én végrehajtott merénylet az Egyesült Államokban, míg az ötödik szakasz 2011-ben, az arab felkelésekkel vette kezdetét.

A KEZDETEK: A MUSZLIM TESTVÉREK SZERVEZETE

A modern iszlamizmus első – modellértékű – szervezete az 1928-ban Egyiptomban megalakult Muszlim Testvérek szervezete. Létrejötte egyfajta kiútkeresésnek tekinthető a húszas évek második felének az iszlám világ nagy részére kiterjedő válságából. Nem elég, hogy a nyugati nagyhatalmak feldarabolták és érdekszférákra osztották a Közel-Kelet térségét, az atatürki Törökország 1924-ben megszüntette a muszlimok egységét szimbolizáló Kalifátust. Egyfajta vákuum keletkezett, ami egyúttal ideológiai vákuumot is jelentett, amelybe betörtek különböző nyugati eredetű ideológiák. Sokakon erős fenyegetettségérzet lett úrrá: az európai, a nyugati kolonializmus az uralma alá kívánja hajtani az iszlám világot. Az éledező és erősödő regionális, illetve lokális nacionalizmusokkal szemben a Testvérek alternatívát kínáltak, mégpedig az iszlámot, s annak is elsősorban a politikai dimenzióját. Ahogy jelmondatuk mondja: „*al-iszlám huva al-hall*", vagyis „az iszlám a megoldás".

A Muszlim Testvérek szervezete alig néhány év leforgása alatt igazi tömegmozgalommá vált, fénykorában több mint egymilliós tagsággal. Ehhez szükség volt egy viszonylag széles, különböző társadalmi rétegeket (városi alsó középrétegek, parasztság, diákok stb.) felölelő társadalmi bázisra, illetve arra, hogy a Testvérek által képviselt ideológia, egy harmonikusan működő iszlám állam, illetve társadalom képe vonzó és követendő modellként szolgáljon különböző társadalmi rétegek számára. Amikor mindez már nem volt elegendő, s törésvonalak támadtak a társadalmi bázisban, miután egy másik, rivális ideológia – a nasszerizmus, a Nasszer által képviselt nacionalizmus – sikeresebbnek bizonyult, hiszen hatalomra kerülve a társadalmi előrejutás konkrét perspektíváját kínálta különböző társadalmi rétegeknek, a Testvérek mozgalma hanyatlani kezdett, a politikai hatalom lefejezte, és föld alá kényszerítette őket.

[35] Robin Wright: A Short History of Islamism. Newsweek, 1/10/15. www.newsweek.com/short-history-islamism-298235

Föld alá kényszerítette, de nem semmisítette meg. Sőt, az üldöztetésnek is szerepe volt abban, hogy a Testvérek néhány vezetője, aktivistája, illetve ideológusa – mindenekelőtt Szajjid Kutb – meghirdesse az iszlamizmusnak elsősorban a nacionalizmus ellen irányuló „kulturális forradalmát". Nasszer azonban 1965–66-ban komoly csapást mért a Testvérekre, a szervezet több száz tagját bebörtönözte, táborokba küldte, néhány vezetőt pedig kivégeztetett.

Ennek ellenére a Muszlim Testvérek Szervezete kiterjedt hálózatot hozott létre, világszerte mintegy 80 leágazással, s megteremtette azt a „startup-modellt",[36] amely az iszlám problematikáját összekapcsolta a közszolgáltatásokkal (iskolák, egészségügyi és egyéb szociális létesítmények, üzlethálózat stb.), kihasználva a kormányok e téren mutatott többnyire eredménytelen tevékenységét, komoly társadalmi beágyazottságot, szociális hátteret és támogatottságot biztosítva az iszlamista szervezetek, mozgalmak számára. Sok országban az iszlamista szervezetek, mozgalmak mint „állam az államban" működtek.

Az iszlamizmus fejlődéstörténetének ez a kezdeti szakasza nagyjából a hatvanas évek végéig, a hetvenes évek elejéig tartott.

HATVANAS–HETVENES ÉVEK: AZ ISZLAMIZMUS TÉRNYERÉSE

1967, a harmadik arab–izraeli-háború éve meghatározónak bizonyult az iszlamizmus fejlődéstörténetében. „Ideológiai vákuum" keletkezett, amit az újjáéledő és újjászerveződő iszlamizmus töltött be. Kezdetét vette a reiszlamizáció[37] máig tartó folyamata, amelynek egyik markáns jellegzetessége a politikai vagy politizáló iszlám (az iszlamizmus) térnyerése aktivista mozgalmak, szervezetek formájában.

Kezdetben nem volt teljesen egyértelmű, hogy az iszlamizmus lép a nacionalizmus helyébe, hiszen – különösen az egyetemi diákság körében – teret nyertek a baloldali (bizonyos mértékben a marxista) ideológiák. Diákmegmozdulásokra került sor több arab országban is, amelyeken érződött az 1968-as nyugat-európai események hatása. A baloldali ideológiák azonban nem tudtak igazán gyökeret verni, széles körű támogatottságra szert tenni, ráadásul az állam komoly veszélyt látva bennük fellépett ellenük, illetve sok helyütt velük szemben nyíltan vagy burkoltan az iszlamistákat kezdte támogatni. Ez történt Egyiptomban is, ahol Nasszer utóda, Szadat ismét legalizálta a Testvéreket, akik ezért cserébe kiegyeztek a politikai vezetéssel, s lemondtak az erőszakról.

A Testvérek legfelső vezetésében már az ötvenes évek elejétől voltak olyanok, akik a szervezet deradikalizációját szorgalmazták. Három alkalommal történt erre irányuló kísérlet: 1951 és 1953, 1964 és 1965, valamint 1969 és 1973 között. Az első

[36] Robin Wright: A Short History of Islamism, i. m.

[37] Bassam Tibi nem tartja adekvát kifejezésnek a reiszlamizációt, miután azt sugallja, mintha az iszlám korábban háttérbe szorult volna, s most újból visszatérne. Az iszlám mint a muszlimokat normatíve orientáló hitrendszer ugyanakkor sohasem veszített jelentőségéből. Ami most valójában visszatér, az az iszlám mint politikai ideológia, ez pedig nem reiszlamizáció, hanem „politikai revitalizáció", vagyis „a szakrális re-politizációja". Vö. Bassam Tibi: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, i. m. 158. o.

kettő teljes kudarccal végződött, a harmadik viszont nem, s megalapozta azt a mérsékeltté válási folyamatot, amely a harmadik *mursid*,[38] Omar at-Tilmiszání vezetése alatt (1972–1986) végbement.[39]

Az egyetemi diákság kiváló bázist szolgáltatott az iszlamizmus számára. Ez az írástudó, megfelelő képzettséggel rendelkező generáció társadalmi, gazdasági és politikai problémák sorával szembesült, nem látta biztosítottnak a társadalmi felemelkedés, előrejutás lehetőségét. Számára már történelmi távolságba került az a függetlenségi harc, amely korábban a nacionalista elit egyik legitimáló tényezője volt. Fokozatosan szembefordult a hatalmon lévő nacionalista elittel, s egyre fogékonyabbnak bizonyult az iszlamizmus ideológiája, eszmerendszere iránt.

A Testvérek „pacifikálódása" fokozta az iszlamista mozgalmon belüli elégedetlenséget, mindenekelőtt a radikálisabb nézeteket valló fiatalság körében. Új – részint a Testvérek szervezetéből kiváló – mozgalmak sora alakult, amelyek radikális nézeteket vallva tevékenységük szerves részévé tették az erőszakot. Egyedül Egyiptomban a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején mintegy száz iszlamista csoport tevékenykedett (*at-Takfír va-l-Hidzsra* [Hitetlennek nyilvánítás és kivonulás], *al-Fannijja al-Aszkarijja* [Katonai Akadémia], *al-Dzsihád al-Iszlámí al-Maszrí* [Egyiptomi Iszlám Dzsihád, Dzsihád Csoport], *al-Dzsamáa [al-Gamáa] al-Iszlámijja*[40] [Iszlám Csoport] stb.).

Meghatározó jelentőségűnek bizonyult az 1973-as, negyedik arab–izraeli-háború is, amely bár az arabok katonai vereségével végződött, hozzájárult az arabság 1967-es vereség által megtépázott önbizalmának helyreállításához, és megtörte Izrael legyőzhetetlenségének mítoszát. Ez a háború az arabok részéről az iszlám nevében folyt. Egyiptom Izrael elleni támadása a Badr hadművelet nevet viselte – utalva a 623-as badri csatára, Mohamed próféta első győzelmére a mekkaiak fölött. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az 1973-as háború egyik – közvetett – nyertese az iszlám és az iszlamizmus volt.

1979 sorsdöntő év volt az iszlamizmus fejlődéstörténetében. Az iráni iszlám forradalom győzelme nyomán létrejött a modern világ első, sokak szerint teokratikus állama,[41] ráadásul az iszlám 1400 éves fejlődéstörténetében ez volt az első olyan alkalom, amikor a tényleges politikai hatalom, egy állam vezetése a vallási *establishment* kezébe került. Az iszlám ezáltal komoly politikai tényezővé – mondhatni politikai alternatívává – vált, még akkor is, ha mindez a kisebbségi, síita iszlámon belül történt.

Ugyanebben az évben vonult be a szovjet Vörös Hadsereg Afganisztánba, s vette egyidejűleg kezdetét a szovjet katonai jelenléttel szembeni fegyveres ellenállás, amelynek fő bázisát a helyi iszlamista erők jelentették. A különböző afganisztáni

[38] legfelső vezető

[39] Omar Ashour: The De-Radicalization of Jihadists. Transforming armed Islamist movements. Routledge, London – New York, 2009. 63. o. A Muszlim Testvérek teljes deradikalizációjának folyamatát lásd 63–89. o.

[40] Az egyiptomi beszélt nyelvben az irodalmi arabban használt „dzs"-t „g"-nek ejtik. A továbbiakban az Iszlám Csoport rövid megnevezésére a „*Gamáa*" szót használjuk.

[41] Az iráni politikai rendszer csak fenntartásokkal nevezhető teokráciának.

iszlamista szervezeteket a Nyugat komoly támogatásban részesítette, bennük látva az egyedüli ütőképes, szervezett erőt, amely sikerrel veheti fel a harcot a szovjetekkel.

Ugyancsak 1979-ben foglalta el és tartotta két héten keresztül megszállva egy iszlám fundamentalista csoport a mekkai Nagymecsetet, hevesen bírálva többek között a szaúdi monarchiát. A felkelést végül is csak jelentős katonai erők bevetésével, francia segítséggel sikerült leverni. Az akció komoly szimbolikus jelentéstartalmat is hordozott, mégpedig a nyugati típusú modernizáció – ha úgy tetszik: a nyugatosítás – elutasítását, s vele szemben egy iszlám fejlődési modell állítását. Hatása érzékelhető volt a reiszlamizáció folyamatának felerősödésében, egyebek mellett még az alapvetően szekuláris jellegű politikai rendszerek is tettek különböző gesztusokat az iszlám felé. (Egyiptomban például az alkotmány része lett a *saría*, az iraki vezetés iszlám retorikát kezdett használni, és támogatásban részesített vallási szervezeteket stb.)

A „KÖZELI ELLENSÉG" ELLENI KÜZDELEM

A hetvenes évek végére, a nyolcvanas évek elejére több tucat iszlamista csoport, szervezet tevékenykedett az iszlám világ különböző országaiban. Iszlamista erőszakhullám söpört végig az iszlám világon, merényletekre, fegyveres támadásokra került sor Egyiptomtól Szíriáig. Ezek a „vallási nacionalista"[42] iszlamista csoportok, mozgalmak ugyanis jóllehet heves kritikát fogalmaztak meg a Nyugattal (imperializmus, kapitalizmus) szemben, támadásaik nem a Nyugat, hanem saját országaik úgymond az iszlám elveit és értékeit semmibe vevő – avagy csupán látszólag figyelembe vevő – politikai és vallási vezetései ellen irányultak, illetve ha támadtak is nyugati objektumokat, azt lokális, nacionalista célok megvalósítása érdekében tették. Ahogy ezt Muhammad Abd asz-Szalám Faradzs, az Egyiptomi Iszlám Dzsihád csoport ideológusa pontosan megfogalmazta: „a közeli ellenség (*al-adú al-karíb*) elleni harc előbbrevaló a távoli ellenség (*al-adú al-baíd*) elleni küzdelemnél".[43]

A hatalmon lévő politikai vezetések támadásának vallási-ideológiai alapjait Szajjid Kutb dolgozta ki, követői a kutbi gondolatokat fejlesztették tovább, nemegyszer komoly belső viták árán. Nem volt például egyetértés az egyik legsúlyosabb megbélyegzés, a „hitetlennek nyilvánítás" (*takfír*) alkalmazását illetően. A *takfír* egyike a

[42] Fawaz A. Gerges: The Far Enemy. Why Jihad Went Global. Cambridge University Press, Cambridge – New York stb. 2005. 12. o.

[43] Abd asz-Szalám Faradzs: A rejtett kötelesség. Az eredeti arab nyelvű anyag címe *al-Farída al-Gháiba*. A *gháiba* jelentése rejtett, rejtőző, de a szerző „elhanyagolt", „semmibe vett" jelentésben használja. A továbbiakban Simon Róbert magyar fordítására hivatkozunk. In Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 422–481. o., 450. o. „Tudjuk, hogy az ellenség már az iszlám területeinek kellős közepén vert tanyát. Sőt, már a hatalom gyeplőjét a kezében tartja, hiszen az ellenség nem más, mint ezek az uralkodók, akik (jogtalanul) magukhoz ragadták a muszlimok irányítását. […] Az imperializmus létének alapját a muszlim országokban éppen ezek az uralkodók adják. Elkezdeni az imperializmus fölszámolását […] nem különösen hasznos tevékenység. Leginkább időpocsékolás! […] Nem lehet kétséges, hogy a *dzsihád* első terepe a hitetlen vezetők fölszámolása, s az, hogy helyettesítsük őket a tökéletes iszlám renddel. Innen vehet lendületet minden egyéb." Faradzs, i. m. 451., 458. o.

legsúlyosabb vádaknak, hiszen olyanokkal szemben alkalmazzák, akik muszlimok, legalábbis „annak tartják magukat", következménye pedig a muszlimok, a hívők közösségéből való kitaszítás, ha úgy tetszik, a törvényen kívül helyezés. Az iszlám törvényeit legszigorúbban értelmezők szerint a hitehagyásért halálbüntetés jár.

A vita Kutb követői között arról zajlott, pontosan kire is vonatkozzék a *takfír* és hogyan is kell azt értelmezni. Voltak olyan álláspontok, hogy csak a vezetőket kell hitetlennek nyilvánítani, mivel ők azok, akik nem az iszlám elvei alapján vezetik az országot, a *takfír*t az egész társadalomra vonatkoztatni nem szabad. Mások az egész kérdéskörnek inkább szimbolikus, és nem konkrét, gyakorlati szerepet tulajdonítottak, a szellemi értelemben vett *takfír*t nem negatívan, nem ítélkezésre, hanem pozitívan, a társadalom iszlám alapokra helyezésére felhasználva. A legradikálisabbak viszont a teljes körű, vagyis az egész társadalomra vonatkozó hitetlennek nyilvánítás alkalmazása mellett foglaltak állást, mivel saját magukon és szervezetükön, vagyis a hívők szűk „élcsapatán" kívül mindenki mást hitetlennek tartottak.[44]

Az első álláspontra példa az *al-Fannijja al-Aszkarijja*, vagy a *Dzsihád* Csoport, amelyek nem az egész társadalmat, hanem csak a „hitetlen" vezetőket hibáztatták, őket tették felelőssé az iszlám értékeinek semmibe vevéséért s ellenük hirdettek harcot. Ezzel szemben az *at-Takfír va-l-Hidzsra* ilyen különbséget nem tett, s mind a vezetőket, mind a társadalmat felelősnek tartva nemcsak az előbbi, hanem az utóbbi ellen folytatandó harcot is szükségesnek és elkerülhetetlennek tartotta.[45]

Az iszlamista szervezetek mondhatni „kétfrontos" harcot folytattak, miután támadásaik célkeresztjében nemcsak az egyes országok úgymond az iszlámot figyelmen kívül hagyó politikai vezetései álltak, hanem a politikai hatalommal együttműködő, azt legitimáló „hivatalos" vagy „intézményes iszlám" képviselői is. A hetvenes évek egyiptomi „iszlamista konjunktúrájának" vezetői mélyen megvetették a tekintélyes szunnita vallási intézmény, az al-Azhar vallástudósait, akiket Musztafá Sukrí, az *at-Takfír va-l-Hidzsra* alapítója egyenesen „a szószék prédikáló papagájainak" nevezett. Szervezete harcot hirdetett a vallási establishment ellen, 1977 júliusában elrabolta, majd meggyilkolta Huszajn adz-Dzahabí sejket, a tekintélyes vallástudóst, az iszlám vallási birtokok korábbi miniszterét.

Egy iszlamista szervezet – az Iszlám Felszabadítási Szervezet – 1974. április 18-án Kairóban elfoglalta a Műszaki Katonai Akadémiát. Fő céljuk fegyverek és járművek szerzése volt, amelyek segítségével meg akarták ölni a közeli rendezvényen részt vevő Szadat elnököt és néhány vezető katonatisztet, majd elfoglalni a rádió és televízió épületét és bejelenteni egy iszlám állam megalakulását. A támadásnak 11 halálos és 27 sebesült áldozata volt, a biztonsági erőknek végül sikerült elfogniuk a lázadókat.

Szíriában 1976-tól szunnita iszlamista csoportok – köztük a Muszlim Testvérek szíriai szervezete – több évig tartó felkeléssorozatot kezdtek a Háfez el-Aszad-féle

[44] Vö. Gilles Kepel: Dzsihád, i. m. 64. o.

[45] Lásd Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 75. o.

vezetés ellen. 1979. június 16-án iszlamista fegyveresek (*Talía Mukátila*, Harcoló Élcsapat) megtámadták az Aleppói Tüzérségi Iskolát, és meggyilkoltak több tucat növendéket. A fegyveres összecsapásoknak egyedül Aleppóban 1979 és 1981 között 300 halálos áldozata volt. 1980-ra országszerte felkelésekre, gyilkosságokra, kivégzésekre került sor. 1980. június 26-án sikertelen merényletet kíséreltek meg Aszad elnök ellen. A nyolcvanas évek elejére Hama városa lett az iszlamista bázisú kormányellenes felkelés egyik központja, amelyet az iszlamisták ellenőrzésük alatt tartottak. 1982 februárjában a hadsereg 27 napig tartó ostrom során visszafoglalta Hamát. A halottak számát a különöző források 10-40 000 főre becsülik, többségük civil.

A hetvenes évek végén az iraki síita *ad-Daava* Párt – válaszul a kormány egyre erősödő síita- és *Daava*-ellenes lépéseire – megmozdulásokat szervezett az iraki politikai vezetés ellen, amit véres megtorlások követtek. 1977-ben bebörtönözték a szervezet tekintélyes és népszerű vezetőjét, Bákir asz-Szadr *ajatollah*ot, ekkor azonban még szabadon engedték. 1980-ban azonban ismét bebörtönözték, és nővérével együtt brutális módon meggyilkolták.

1980-ban Egyiptomban két iszlamista szervezet, a *Dzsihád* Csoport (Egyiptomi Iszlám Dzsihád, *al-Dzsihád al-Iszlámí al-Maszrí*) és az Iszlám Csoport (*al-Dzsamáa [al-Gamáa] al-Iszlámijja*) szövetkeztek egymással Szadat egyiptomi elnök meggyilkolására. Az 1981. október 6-án Kairóban a Badr Hadművelet 8. évfordulója alkalmából rendezett katonai parádén egy fegyveres csoport végrehajtotta az akciót.

1982-ben Libanonban, válaszul az izraeli hadsereg bevonulására megalakult a *Hezbolláh*, egy libanoni síita iszlamista szervezet, később politikai párt. Célja úgymond Libanon felszabadítása volt a külföldi (amerikai–izraeli) megszállás alól. A nyolcvanas években a Hezbolláh öngyilkos merényletek sorát hajtotta végre izraeli és amerikai célpontok ellen. Az 1983. április 18-án az amerikai nagykövetség ellen elkövetett öngyilkos merényletnek 63 halálos áldozata volt, de ezt is felülmúlta az 1983. október 23-án az amerikai és francia erők bejrúti főhadiszállása ellen elkövetett öngyilkos merénylet, amelynek 241 amerikai és 58 francia katona esett áldozatul. Ez volt minden idők egyik legtöbb halálos áldozatával járó, egyúttal „legeredményesebb" öngyilkos merénylete, hiszen nem sokkal az akciót követően, 1984 februárjában az amerikai haderőt kivonták Libanonból.

1981-ben alakult meg a Palesztinai Iszlám Dzsihád (*Harakat al-Dzsihád al-Iszlámí fí Filasztín*, Iszlám Dzsihád Mozgalom Palesztinában), amelynek célja egy független, önálló, iszlám alapokon álló palesztin állam létrehozása, illetve Izrael mgsemmisítése volt. A szervezet fegyveres szárnya, az *al-Kudsz* (Jeruzsálem) Brigádok öngyilkos akciók, fegyveres támadások sorát hajtotta végre izraeli objektumok, katonai és civil célpontok ellen.

1987-ben mint az egyiptomi Muszlim Testvérek egy leágazása alakult meg a palesztin szunnita iszlamista *Hamász*, vagyis az Iszlám Ellenállási Mozgalom (*Harakat al-Mukávama al-Iszlámijja*). Katonai szárnya, az *Izz ad-Dín al-Kasszám* Brigádok merényletek, fegyveres akciók tucatjait hajtotta végre. A szervezet eleinte Izrael támogatását is élvezte, mivel Jasszer Arafat és a *Fatah* „ellensúlyát" látták benne.

A kilencvenes években komoly változások mentek végbe az iszlamista mozgalomban, hiszen megjelentek a színen a globalizált, a nemzetközi színtéren tevékenykedő szervezetek, s a hangsúly átkerült a „közeli ellenség” felől a „távoli ellenség” felé.

AZ ISZLAMIZMUS DIFFERENCIÁLTSÁGA ÉS TÁMOGATOTTSÁGA

Az iszlamista szervezetek többféle alapon tipologizálhatók. Ezek közül a legáltalánosabb a mérsékelt–radikális-felosztás. Eszerint lényegében három fő irányzat különíthető el egymástól. A szervezetek egy része teljes mértékben elhatárolódott az erőszaktól, politikai párttá alakulva részt vett a politikai folyamatokban, békés úton próbálva megszerezni a hatalmat – legalábbis annak közelébe kerülni. Ilyenek a Muszlim Testvérek Egyiptomban, az *Iszláh* (Reform) Párt Jemenben, az Iszlám Akció Front Jordániában, az Iszlám Alkotmányos Mozgalom Kuvaitban, az Igazság és Fejlődés Pártja Marokkóban vagy az *en-Nahda* (Ébredés, Reneszánsz) Párt Tunéziában. Jellemzőik még a pluralizmus elfogadása, a pragmatikus alapokon történő politizálás.

A szervezetek másik csoportja szintén a politikai folyamatokban való részvétel, a (kvázi) politikai pártként működés mellett döntött, esetenként azonban nem kizárva a radikális lépéseket, akár a fegyveres erőszak alkalmazását sem. Némelyiknek a békés politikai és szociális tevékenységet folytató központi egysége(i) mellett van egy erőszakot is alkalmazó fegyveres szárnya. Ilyenek például a palesztin *Hamász* és a libanoni *Hezbolláh*, de ide sorolható az iraki *ad-Daava* és az Iraki Iszlám (Forradalom) Legfelső Tanács(a) is. Harmadikként pedig az erőszakot és terrort alkalmazandó eszköznek tekintő dzsihádista szervezetek említhetők.

Egyes, még „szofisztikáltabb” tipizálások az iszlamizmus öt válfaját különböztetik meg: az *ikhván*izmust, a *szalaf*izmust, a *dzsihád*izmust, a *takfír*izmust és az *al-dzsazarát*, vagyis az algériai nacionalista iszlamizmust.[46] Téves általánosítás az iszlamizmust, illetve az iszlamista szervezeteket különbségtétel nélkül az erőszakkal azonosítani.

Az iszlamisták muszlim népességen belüli arányát illetően csak találgatásokba bocsátkozhatunk. Készültek ugyanakkor olyan felmérések, amelyek megfelelő alapot szolgáltathatnak bizonyos következtetések levonására. Kurzman és Naqvi 2010-ben publikálta azt a tanulmányát, amelyben azokat a többségében muszlim népességű országokban az elmúlt negyven évben tartott parlamenti választásokat vizsgálták, amelyeken iszlamista pártok (egy vagy több) is indul(hat)tak. Meglepően sok ilyenre, szám szerint 89-re került sor 21 országban, s a választásokon elindult iszlamista pártok és mozgalmak száma meghaladta a 160-at.[47] Az iszlamista pártok átlagosan

[46] Omar Ashour: The De-Radicalization of Jihadists, i. m. 7–10. o.

[47] Charles Kurzman – Syed Ijlal Hussain Naqvi: Do Muslims Vote Islamic? Journal of Democracy, Volume 21, Nomber 2, April 2010. 50–63. o. A parlamenti választásokon indult iszlám pártok 278 tételből álló frissített listáját lásd Islamic parties participating in parliamentary elections since 1970: Updated March 20, 2017. http://kurzman.unc.edu/islamic-parties/

a szavazatok 15,5%-át szerezték meg. (Figyelembe véve még az egyiptomi parlamenti választások eredményét, Maajid Nawaz 20% körülire teszi világviszonylatban az iszlamisták arányát.)[48]

Milyen programmal indultak az iszlamista pártok a választásokon? A szerzőpáros 48 választási programot vizsgált meg – az iszlamista pártok kétharmada esetében nem találtak ilyen programot. A programok mintegy fele a *saría* bevezetését ígéri, ezek egyharmada azonban nem ejt szót arról, ki dönti el, hogy pontosan mit is tartalmaz a *saría*, mintegy fele szerint ezt a konszenzus és konzultáció klasszikus iszlám elvei alapján kell meghatározni, míg a maradék mindezt egy erre feljogosított szaktekintélyre bízná. Egyetlen iszlamista program sem utal valamiféle iráni típusú (kvázi)teokratikus államberendezkedésre, még a síita és Irán-barát *Hezbolláh* programja sem.

Rendkívül figyelemre méltó ugyanakkor, hogy az iszlamista választási programok több mint háromnegyede valamilyen módon támogatja a demokráciát! A demokrácia alatt egy részük a választópolgárok többsége által választott kormányzatot, illetve képviselőket, más részük klasszikus iszlám terminusokban fogalmazva a *súrá*t (konzultáció) érti.[49] A programok három leggyakrabban említett témája a gazdaság, a *saría* bevezetése és az „iszlám morál javítása" volt.

A szerzőpáros egyik legfontosabb megállapítása: „Az iszlám pártok (kiindulópontjukhoz képest) az elmúlt évtizedek során jelentős mértékben liberalizálták álláspontjukat."[50] Egyes pártok kihagyták programjukból a *saría* támogatását, ugyanakkor nem akadt egyetlen párt sem, amelyik ezzel bővítette volna a programját. Több párt beépítette a programjába a demokráciát s ennek szükségességét szekuláris érvekkel támasztotta alá. Jó néhány párt pedig, amelyik korábbi programjában utalt a *dzsihád*ra, ezt a későbbi változatból már kihagyta.

Ez a liberalizációs folyamat az „arab tavasz" első éveiben megrekedt, ugyanakkor az iszlám pártoknak a kétezer-tízes évtized első felében nem sikerült javítaniuk választási eredményeiken. Volt egy-két olyan eset – különösen hosszan tartó autokratikus uralmat követően –, amikor számottevő áttörést sikerült elérniük, többségük azonban csupán néhány helyet tudott szerezni a parlamentekben. A megszerzett átlagos szavazati arány megmaradt a 14-15%-on.[51]

[48] Sam Harris – Maajid Nawaz: Islam and the Future of Toleranz, i. m. 20–23. o. Nawaz azzal számol, hogy az egyiptomi választások első fordulójában a Muszlim Testvérek „mindössze" 25%-át kapták a leadott szavazatoknak, s a második fordulóban sok egyiptomi csak azért szavazott rájuk, hogy megakadályozzák Hoszni Mubárak korábbi miniszterelnökének, Ahmed Safíknak a visszatérését. Ezzel szemben a 2011–12-es egyiptomi parlamenti választásokon a Muszlim Testvéreket képviselő Szabadság és Igazság Pártja 47,2%-ot kapott, a szintén iszlamista *an-Núr* és *al-Vaszat* pártok pedig 26,7%-ot.

[49] Egy jemeni iszlamista párt *súra* alatt azt érti, hogy az embereknek joguk van saját ügyeikben dönteni és vezetőiket megválasztani, őket ellenőrizni és döntéseikért és tetteikért felelőssé tenni, továbbá egyetlen személy vagy párt sem monopolizálhatja saját javára és mások kárára az államot. Charles Kurzman – Syed Ijlal Hussain Naqvi: Do Muslims Vote Islamic?, i. m. 52. o.

[50] i. m. 57. o.

[51] Charles Kurzman – Didem Türkoglu: After the Arab Spring: Do Muslims Vote Islamic Now? Journal of Democracy, Volume 26, Issue 4, October 2015. 100–109. o.

4. A dzsihádizmus

AZ ISZLAMIZMUS RADIKALIZÁLÓDÁSA ÉS GLOBALIZÁLÓDÁSA

A dzsihádizmus (*dzsihádijja*) vagy dzsihádi-szalafizmus az iszlamizmus radikális, szélsőséges, militáns változata, amely erőszak alkalmazását is szükségesnek tartja céljai megvalósításához. A dzsihádizmus egy „modern forradalmi ideológia",[1] amely – mint elnevezése is mutatja – a *dzsihád* klasszikus iszlám doktrínáját, pontosabban annak sajátos, a maga céljainak és módszereinek megfelelő értelmezését használja fel céljai eléréséhez. A dzsihádizmus nem más, mint a *dzsihád* egy új értelmezésén, egyfajta „*neo-dzsihád*"-on[2] alapuló ideológia, illetve mozgalom.

Épp ez jelenti a problémát, ami miatt az erőszakot elvető, „nem dzsihádista" muszlimok nem fogadják szívesen ezt a kifejezést, amit a kérdéssel foglalkozó nyugati szakértők – és tegyük hozzá: maguk a dzsihádisták is – lényegében az erőszakot alkalmazó, militáns iszlamizmus szinonimájaként használnak. Ebben az esetben ugyanis a *dzsihád* mint az iszlám klasszikus doktrínája mintegy azonosul az illegitim erőszakkal, a terrorizmussal. A dzsihádizmus kifejezés nem tükrözi – sőt elleplezi – azt a fontos tényt, hogy a dzsihádisták nem a klasszikus *dzsihád*-doktrínát, hanem annak egy eltorzított változatát tűzik zászlajukra. A „mérsékelt muszlimok"[3] köreiben ezért az általuk illegitimnek tartott militáns iszlamistákra olyan kifejezéseket alkalmaznak, mint „terroristák" (*irhábijjún*), „kháridzsiták" (*khaváridzs*),[4] „deviánsok" (*munharifún*) vagy „félrevezetettek" (*al-fia ad-dálla*).[5]

A dzsihádizmus vagy dzsihádi/dzsihádista-szalafizmus megnevezést viszont maguk a mozgalomhoz tartozók elfogadják, sőt, egyes források szerint a „dzsihádista szalafizmus" elnevezés maguktól az ilyen irányzathoz tartozóktól származik. Kepel közlése szerint a „dzsihádista szalafizmus" kifejezést először Abú Hamza al-Masz-

[1] Peter R. Neumann: The New Jihadism. A Global Snapshot. The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence. Department of War Studies. King's College, London, 2014. 9. o. http://icsr.info/wp-content/uploads/2014/12/ICSR-REPORT-The-New-Jihadism-A-Global-Snapshot.pdf

[2] Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. 53., 65. o.

[3] Nem tartjuk szerencsésnek – csupán jobb híján használjuk, a dzsihádisták ellenében – a „mérsékelt muszlimok" kifejezést, hiszen a muszlimok elsöprő többsége „mérsékelt", vagyis ez a természetes.

[4] „Kivonulók", az iszlámon belüli első elkülönülő irányzat, amely az Alí (a Mohamed próféta utáni negyedik kalifa) és Muávijja közötti hatalmi harcok során jött létre. A 657-es sziffíni csatában a szemben álló felek kiegyeztek egymással, amit Alí táborának több ezer tagja nem fogadott el, „kivonult", elpártolt Alí mellől. A kháridzsiták szigorú nézeteket vallottak: aki nem tartja be a vallási előírásokat, illetve a törvényt, az hitetlen, akit a közösségből ki kell zárni.

[5] Thomas Hegghammer: Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. 246. o.

rí *imám* használta 1998 februárjában Londonban egy interjúban,[6] s ezt követően a kifejezés alkalmanként előfordult a londoni iszlamista szervezetekről hírt adó arab nyelvű médiában. A nyugati diskurzusban azonban csak a kétezres évek elejétől jelent, majd honosodott meg.[7] Az Iszlám Állam elődszervezete, az Iraki Iszlám Állam akkori vezetője, Abú Abdulláh ar-Rasíd al-Baghdádí (Abú Omar) egy 2007-es audioüzenetében „minden szunnitához, különösen a dzsihádi-szalafizmus (*asz-szalafijja al-dzsihádijja*) fiataljaihoz" szólt, helyettese pedig ugyanebben az évben az Iraki Iszlám Állam harcosait „a jelenlegi dzsihádi-szalafizmus" részének nevezte.[8]

Abú Muhammad al-Makdiszí, a dzsihádizmus egyik teoretikusa egy vele készült interjúban arra a kérdésre válaszolva, hogy mi a lényege a dzsihádi-szalafi mozgalomnak, azt válaszolta, hogy „nem mi adtuk magunknak ezt a nevet". A válasz további részéből viszont kiderül, hogy maga is elfogadta ezt az elnevezést: „a dzsihádi szalafizmus egy olyan áramlat, amely egyesíti az egyistenhitre szóló felhívást a maga teljességében az ennek érdekében folytatott dzsihádd al".[9]

Már jó ideje elterjedt kifejezés a dzsihádot alkalmazókra a *mudzsáhid* (t. sz. *mudzsáhidún*) – mások mellett az Afganisztánban a szovjet Vörös Hadsereg ellen harcoló iszlamista harcosokat nevezték így –, emellett azonban maguk a dzsihádisták alkalmazzák saját magukra a „dzsihádisták" (*al-dzsihádijjún*), mozgalmukra, nézeteikre a „dzsihádizmus" (*al-dzsihádíjja*) elnevezéseket.[10]

Érdemes idézni a dzsihádizmus egyik fő ideológusa, Abú Muszaab asz-Szúrí definícióját: „A dzsihádisták (*al-dzsihádijjún*) vagy a dzsihádi áramlat (*at-tajjár al-dzsihádí*) azok a csoportok és egyének, akik elkötelezték magukat az iszlám/arab világ országaiban regnáló kormányokkal vagy a külső ellenséggel szembeni fegyveres *dzsihád* eszméje mellett, és magukévá tették azt a pontosan meghatározott ideológiát, amely Isten szuverenitásán (*al-hákimijja*) és a lojalitás és megtagadás elvén (*al-valá va-l-baráa*) alapul."[11]

A dzsihádizmus alapvetően két szempontból ragadható meg: egyfelől a dzsihádista teoretikusok által kidolgozott ideológia, másfelől egy militáns, az erőszakot, a terrort eszközként alkalmazó mozgalom. És itt felvethető a kérdés: a dzsihádizmus mennyiben tekinthető – tekinthető-e egyáltalán – vallási irányzatnak, vallási mozgalomnak? Igaza van-e Cole Bunzelnek, amikor azt állítja, hogy „a dzsihádi

6 Vö. Gilles Kepel: Dzsihád, i. m. 727. o. 8. jegyzet

7 Thomas Hegghammer: Jihadi-Salafis or Revolutionaries?, i. m. 252. o.

8 Cole Bunzel: From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. Center for Middle East Policy at Brookings, Analysis Paper No. 19, March 2015. 7. o.

9 *Hivár maa as-saikh Abí Muhammad al-Makdiszí „szana 1423"* (Beszélgetés Abú Muhammad al-Makdiszí sejkkel). Minbar at-Tauhíd va'l-Dzsihád 2002. http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_121.html

10 Az al-Káida vezetője, Ajman az-Zaváhirí fő művében (*Furszán tahta riájat an-nabí*, Lovagok a Próféta zászlaja alatt) több mint 200 alkalommal használja a „dzsihádisták", „dzsihádi mozgalom", „dzsihádi műveletek" stb. kifejezéseket. Lásd Cole Bunzel: Jihadism on Its Own Terms. Understanding a Movement. A Hoover Institution Essay, Stanford University, May 2017. 2. o. http://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/jihadism_on_its_own_terms_pdf.pdf

11 Abú Muszaab asz-Szúrí *Daavat al-mukávama al-iszlámijja al-álamijja* (Felhívás a globális iszlám ellenállásra) c. műveből idézi Cole Bunzel: Jihadism on Its Own Terms, i. m. 6. o. Szúrí nézeteivel, valamint a „lojalitás és megtagadás" fogalmával a későbbiekben foglalkozunk.

címke egy, a modern szunnita iszlámon belüli felismerhető mozgalomra – a dzsihádi mozgalomra – utal"?[12]

Mind az iszlamizmus, mind a belőle kinőtt radikális, szélsőséges dzsihádizmus alapjaiban nem vallási, hanem politikai/ideológiai irányzat, illetve cselekvő mozgalom. Teoretikusaik, ideológusaik döntő többsége nem vallástudós, hanem vallásilag laikus, többnyire természettudományi képzettségű értelmiségi (mérnök, orvos, újságíró stb.).[13] Vallási ismereteik hiányosak, nem kellően megalapozottak, még ha – természetesen – ismerik és gyakorta hivatkozzák is a Koránt és a prófétai hagyományokat.

Miután céljaik megvalósításának eredendő feltétele a minél nagyobb támogatottság elérése, egy, az iszlámmal átitatott közegben nyilvánvalóan alapvető számukra a vallási legitimáció. Döntő részük eleve harcot hirdetett nem csupán az iszlám világnak szerintük az iszlámra tekintettel nem lévő, ezért gyakorta hitehagyottnak minősített politikai vezetései, hanem az őket támogató iszlám vallási *establishment*, az ún. intézményes iszlám képviselői ellen is. Magukat tüntetik fel az „igazi iszlám" letéteményeseinek, de ennek nyilvánvalóan akkor lehetne komoly súlya, ha egyértelmű vallási legitimációt kaphatnak, képzett, elismert vallástudósok támogatását, egyetértő véleményét is megszerezhetik.

A DZSIHÁDIZMUS HULLÁMAI ÉS GENERÁCIÓI

Fawaz Gerges a dzsihádizmus három „hullámát" különbözteti meg egymástól.[14] Az első hullám a múlt század hatvanas-hetvenes éveire tehető. Kiindulópontja Egyiptom, ahol Szajjid Kutb követői a Muszlim Testvérek Szervezetének fő irányát túlságosan mérsékeltnek tartva és a szervezetből kiválva tucatnyi csoportosulást hoztak létre, majd más arab országokban is megjelentek a radikális iszlamista – dzsihádista – szervezetek. Fő célpontjukat a szekuláris, úgymond nem az iszlám elveit követő, helyi politikai rendszerek (a „közeli ellenség") jelentették. Az általuk elkövetett egyik legismertebb merénylet Anvar Szadat egyiptomi elnök meggyilkolása

[12] Cole Bunzel: Jihadism on Its Own Terms, i. m. 1. o.

[13] Mindez egyaránt igaz a néhány évizeddel ezelőtti korai és a mai szervezetekre, mozgalmakra. Néhány példa: a hetvenes évek egyiptomi iszlamista szervezetei közül a Katonai Akadémia (*al-Fannijja al-Aszkarijja*) alapítója, Szálih Szirrijja neveléstudományból doktorált; az *at-Takfír va-l-Hidzsra* alapítója, Musztafá Sukrí mezőgazdasági üzemmérnök volt; a *Dzsihád* Csoportot létrehozó Muhammad Abd asz-Szalám Faradzs elektromérnöki diplomát szerzett; a fő ideológus, Szajjid Kutb ugyancsak neveléstudományból szerzett diplomát, ráadásul az Egyesült Államokban. Néhány mai vagy közelmúltbeli példa: Oszáma bin Láden mérnöki tanulmányokat folytatott, Ajman az-Zaváhirí orvosi diplomát szerzett, Abú Muszaab asz-Szúrí gépészmérnöknek tanult. Egy kutatás reprezentatív mintavétel alapján vizsgálta a szélsőséges iszlamista szervezetek tagjainak felsőfokú végzettségét. A vizsgálatba 497 személyt vontak be azok közül, akik a múlt század hetvenes éveitől a kézezertízes évekig vettek részt merényletek végrehajtásában. Figyelemre méltóan magas, 69%-os köztük a felsőfokú végzettségűek aránya. Ez utóbbi csoporton belül 45% rendelkezik mérnöki diplomával, a mérnökök, orvosok, közgazdászok, matematikusok és egyéb természettudományi diplomával rendelkezők együttes aránya 65%. Lásd Diego Gambetta – Steffen Hertog: Engineers of Jihad. The Curious Connection between Violent Extremism and Education. Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2016. 6–11. o.

[14] Fawaz A. Gerges: ISIS and the Third Wave of Jihadism. Current History, December 2014. 339–343. o.

volt 1981-ben. Ekkortól datálódik a későbbi al-Káida második embere, majd vezetője, Ajman az-Zaváhirí tevékenysége is, aki ekkor még Egyiptomban szervezi az Iszlám *Dzsihád* nevű szervezetet. Jellemző az is, hogy amikor Zaváhirí 1986-ban Afganisztánba ment, fő célja az egyiptomi dzsihádista mozgalom szervezése – stabil háttér kiépítése, fiatal, Afganisztánban harcoló egyiptomiak toborzása stb. – volt, miután elsődleges célpontnak ekkor még a „hitehagyó" kairói rezsim minősült.[15]

A második hullám a nyolcvanas években kezdődött, mégpedig Afganisztánban, a dzsihádisták szovjet Vörös Hadsereg elleni harcával. Egyiptomtól Szaúd-Arábián keresztül Pakisztánig szerte az iszlám világból érkeztek radikális iszlamisták (ahogy többségüket később nevezték: afgán-arabok), hogy harcoljanak a szovjet megszállás ellen. Ekkor még aligha tekintette bármelyikük is célpontnak a Nyugat valamelyik nagyvárosát, ellenkezőleg: lokális célokért harcoltak, s kifejezetten defenzív *dzsihád*ot folytattak. A lokalizmus azonban lépésről lépésre átalakult globalizmussá, s a defenzív *dzsihád*ból a Nyugatot ellenségnek tekintő offenzív *dzsihád* vált.

Ennek az új hullámnak Oszáma bin Láden vált a vezetőjévé. A korábbihoz képest minőségi változást jelentett, hogy a dzsihádizmus kilépett a nemzetközi színtérre, globalizálódott, célpontként immáron a „távoli ellenséget" (a Nyugatot, mindenekelőtt az Egyesült Államokat) jelölve meg. Azt a célját azonban, hogy nagy muszlim tömegek támogatását megszerezze, nem sikerült elérnie, sőt a 2001. szeptember 11-ei terrortámadást követően még afganisztáni bázisát is elveszítette.

A dzsihádizmus harmadik hulláma az Iszlám Államhoz és vezetőjéhez, Baghdádihoz köthető. Az Iszlám Állam által alkalmazott kegyetlenség látszólag értelmetlennek tűnik, a szervezet szempontjából azonban nagyon is racionális választás („racionális kegyetlenség"), amelynek fő célja részint az ellenség megfélemlítése, terrorizálása, részint pedig minél nagyobb hatás gyakorlása a csatlakozni szándékozókra. Mindez része az Iszlám Állam által vívott „totális háborúnak".

Gilles Kepel is a dzsihádizmus három hullámáról, illetve a dzsihádisták három „generációjáról" beszél, csoportosítása azonban némileg eltér Gergesétől.[16] Kepel az első hullám, az első generáció létrejöttét a nyolcvanas évek Afganisztánjához köti, amely azonban hamarosan kiterjedt Algériára, Egyiptomra, Boszniára és Csecsenföldre, s fő célja a Nyugat-, illetve oroszbarát rendszerek megdöntése volt. Céljait azonban nem sikerült elérnie, mivel képtelen volt mobilizálni és maga mellé állítani a muszlim tömegeket.

Részint ez a sikertelenség volt az oka a második generáció színre lépésének, amelynek fő szervezete az al-Káida (és hálózata) volt, fő célpontja pedig az Egyesült Államok. Az USA-t támadás érte az ország szívében (9/11), az amerikai erőket pedig Irakban. Sor került emellett különböző akciókra Bali szigetén, Madridban vagy Londonban, a muszlim tömegek mobilizálása azonban most sem sikerült, sőt – amint Kepel megjegyzi – inkább a Nyugat erősödött és egységesedett, Bush „terror

[15] Fawaz A. Gerges: The Far Enemy, i. m. 88. o.

[16] Gilles Kepel: The Limits of Third-Generation Jihad. The New York Times, Feb. 16, 2015. https://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/the-limits-of-third-generation-jihad.html?mcubz=3, illetve Gilles Kepel – Antoine Jardin: Terror in France. The Rise of Jihad in the West, Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2017. 18–25. o.

elleni háború"-jának támogatottsága megnövekedett, az autoriter rezsimeket pedig a Nyugat az al-Káida és a terror elleni harc védőbástyájának tekintette. Az al-Káida ugyanakkor számottevően meggyengült.

Abú Muszaab asz-Szúrí, a dzsihádizmus egyik legjelentősebb stratégája volt az a kétezres évek elején, aki felismerte az al-Káida működésének korlátait, s kidolgozta a globális dzsihádizmus új működési modelljét, új, átfogó stratégiáját, ezzel megalapozva a harmadik generáció (3-G dzsihád) színre lépését.[17] A fő célpont immáron nem Amerika, hanem a sokkal közelebb lévő és gyöngébb Európa, ami ráadásul az itt élő sok millió, többségében csak kevéssé integrálódott muszlim miatt kiváló toborzási terület is. Szúrí szakított az al-Káida felülről lefelé építkező, piramisszerű szervezeti struktúrájával, amelyben a vezetés, a felső szint határozta meg, hogy a harcosok mikor, hol és milyen akciót hajtsanak végre. Szúrí véleménye szerint ezzel szemben sokkal jobb, ha a szervezeti struktúrában az alsó szinten lévő sejtek nagyfokú önállóságot élveznek az akciók kiválasztásában és végrehajtásában.

Olivier Roy nem ért egyet Kepel „harmadik generációs" dzsihádistákra vonatkozó teóriájával. Az al-Káida ugyanis jóval Szúrí könyvének publikálását megelőzően – konkrétan 1998-ban – hirdette meg a „zsidók és keresztesek" elleni globális dzsihádot, s a „bennszülött terroristák" már a kilencvenes évek közepétől hajtottak végre merényleteket európai országokban és az Egyesült Államokban. Roy szerint az al-Káida nem Szúrí hatására változtatott korábbi stratégiáján.[18]

Gerges a dzsihádizmus három leágazását, különböző típusát különbözteti meg egymástól, eltérő célokkal, stratégiával és taktikával. A „hagyományos" belföldi (*internal*) dzsihádizmus a „közeli ellenséget", vagyis az adott ország politikai rendszerét tekinti elsődleges célpontnak, a globális dzsihádizmus már a „távoli ellenséggel" szemben lép fel, az „irredenta dzsihádizmus" célja pedig mindenekelőtt egyes, nem muszlimok által elfoglalt, de a dzsihádisták szerint az iszlám világának (*dár al-iszlám*) a részét képező földterületek visszafoglalása (*Hamász*, Palesztinai Iszlám Dzsihád, *Hezbolláh*, kasmiri, csecsenföldi szervezetek stb.).[19]

A dzsihádizmus mint militáns iszlamizmus markáns megjelenése egybeesett az iszlamizmus főáramának mérsékeltté válásával. Az iszlamista szervezetek egy jelentős része ugyanis lemondott az erőszak alkalmazásáról, és békés úton, a politikai játékszabályok elfogadásával törekedett céljai elérésére.

A SZALAFIZMUS POLITIZÁLÓDÁSA

A szalafizmus (*szalafijja*) kifejezést sokan az iszlám fundamentalizmussal azonos értelemben használják mint olyan irányzatot, mozgalmat, szellemi áramlatot, amely

[17] Szúrí 2004 decemberében publikálta a dzsihádizmus stratégiájával foglalkozó, *Daavat al-mukávama al-iszlámijja al-álamijja* (Felhívás a globális iszlám ellenállásra) című 1600 oldalas „alapművét", amellyel a későbbiekben részletesen foglalkozunk.

[18] Olivier Roy: Jihad and Death, i. m. 76–78. o.

[19] Fawaz A. Gerges: The Far Enemy, i. m. 2. o.

a „jámbor elődök" útját követi, egyedüli autentikus forrásként a Koránt és a prófétai szunnát fogadja el, ragaszkodva az írott szövegek szó/betű szerinti értelmezéséhez. Újabban gyakran alkalmazzák ugyanakkor a radikális, szélsőséges, dzsihádista iszlamizmus szinonimájaként is.

A modern szalafizmus létrejötte a 19. századi, az iszlámon belül kibontakozó vallási-intellektuális reformmozgalomhoz köthető, annak egy olyan irányzata, amelyik a saját történelmi múltban kereste és találta meg a követendő mintát, mégpedig a jámbor, mintaadó elődökben, ősökben (*szalaf, asz-szalaf asz-szálih*).[20] A modern szalafizmusnak ugyanakkor megvannak a sok évszázaddal korábbi szellemi előzményei.

A gyökerek egészen a 9. századig vezethetők vissza, mégpedig arra az irányzatra, amelyik az iszlám (jog)rendszerének kialakulása folyamatában nem az önálló véleményalkotást (az egyéni vélemény követői, *aszháb ar-raj*), hanem a prófétai hagyományt, a prófétai tekintélyt (a *hadísz* követői, *aszháb al-hadísz*) állította előtérbe.[21] A követendő mintát Mohamed próféta és az őt követő két generáció időszakának „igazi", „tiszta" iszlámja jelenti. A szalafizmus nézetei kétségkívül utópikusak:[22] ezt az „eredeti", rárakódásoktól, „szennyeződésektől" megtisztított iszlámot tekinti kiindulópontnak, s a muszlim társadalmak teljes átalakítása révén egy ezen alapuló iszlám fejlődési modell követését tartja a megoldásnak.

A „jámbor ősöknek/elődöknek" három egymást követő nemzedéke különböztethető meg: az első Mohamed prófétát és társait (*asz-szahába*) foglalja magában, a második az ő követőiket (*at-tábiún*), a harmadik pedig a „követők követőit" (*at-tábiu't-tábiín*).[23] Az eredeti szalafiták utolsó nemzedéke nagyjából a 9. század közepéig élt, utolsó tagjának sokan Ahmad ibn Hanbalt, a legmerevebb, hanbalita jogi iskola névadóját (780–855) tartják. Nagyjából ekkorra zárult le az iszlám teljes, írásban is kodifikált (elsősorban jog-)rendszerének, a klasszikus iszlám ortodoxiának a kialakulása. A szalafi tanok a maguk teljességében a 14. században élt muszlim tudós, Taki ad-Dín Ahmad ibn Tajmijja († 1328) munkásságában jutottak kifejezésre.

A 19. századi modern szalafi mozgalom egyik előfutárának tekinthető az arábiai *vahhábijja* mint a premodern szalafizmus egyik megnyilvánulási formája. A modern szalafi mozgalom viszont a Muszlim Testvérek és a modern iszlamista mozgalmak előfutárának tekinthető. Időközben azonban a szó jelentéstartalma, pontosabban a szalafi szóval jelölt mozgalom komoly változásokon ment át. Míg eredetileg a modern szalafizmus a Nyugat kihívásaira adandó egyfajta iszlám válaszadási kísérlet, iszlám reformmozgalom volt, napjainkra a Nyugattal való szembefordulás, a Nyugat tagadása és a „nyugattalanítási" törekvések jellemzik. Ezért egyes szakértők helyesebbnek tartják szalafizmus helyett a „neofundamentalizmus" elnevezés

[20] A szó a *szalafa* gyökből ered, amelynek a jelentése „megelőzni", „előtte járni".

[21] A két irányzathoz lásd Goldziher Ignác: A hadísz kialakulása, i. m., különösen a 268–276. o.

[22] Bernard Haykel: Radical Salafism: Osama's ideology. DAWN, é. n. http://muslimcanada.org/binladendawn.html

[23] A kérdéshez bővebben lásd Abdul-Fattah Munif: A muszlim gondolkodás megújulása a 18–21. században. A *szalafijja* története. Iszlam.com, a Magyarországi Muszlimok Egyházának közösségi oldala. http://iszlam.com/iszlam-az-elet-vallasa/az-iszlam-tortenete/item/1033-a-muszlim-gondolkodas-megujulasa-a-18-21-szazadban-a-szalafijja-tortenete

alkalmazását, azon belül is megkülönböztetve egy konzervatív és egy dzsihádista (avagy „szalafi-dzsihádista") szárnyat.[24]

Bassam Tibi határozott különbséget tesz a szalafizmus (*szalafijja*) és a fundamentalizmus között. Előbbi nála azonos a tradicionalizmussal, s modellnek az eredeti medinai muszlim közösséget tekinti. A fundamentalizmuson (politikai iszlám vagy iszlamizmus) viszont érződnek a modern kor hatásai, nézetei a „fél-modernitás" (*semi-modernity*) kifejezéssel illethetők, s ők a medinai modellt nem mint közösséget, hanem mint politikai államrendet szándékoznak megvalósítani.[25]

A hagyományos szalafizmus ugyanakkor lényegi pontokon különbözik a „dzsihádista szalafizmustól". Egy olyan, „befelé forduló" irányzatról van szó, amelyik vallási és morális kérdéseket állít középpontba, mint például a hagyományos iszlám értékekhez való ragaszkodás, a helyes rituális gyakorlat stb. A klasszikus szalafizmus sokkal közelebb áll a vallási nacionalistákhoz, mint a transznacionális dzsihádistákhoz.[26]

Gilles Kepel a szalafizmuson belül két irányzatot különböztet meg egymástól. Egyik a „pietista/sejkista szalafizmus", a másik pedig a „dzsihádista szalafizmus".[27] A pietista/sejkista szalafiták elvetik a *dzsihád*ot, nézeteiket Szaúd-Arábia „olajsejkjei" legitimálják, megpróbálván elfedni azt a kétszínűséget, ami az ország Egyesült Államokkal való jó kapcsolataiból következik. Ezzel szemben a dzsihádista szalafizmus „a vallási tanítás és a fegyveres erőszak valamiféle elegye, új és hibrid iszlamista ideológia", amely a szent szövegek szó szerinti értelmezését „a mindenek fölött való dzsiháddal kombinálja" s elsődleges céltáblája „a hit par excellence ellensége, Amerika".[28]

Mint Fawaz Gerges találóan rámutat, a tradicionális, vahhábita gyökerezettségű szaúdi szalafizmus eredetileg befelé forduló, a muszlim ügyekre koncentráló, „izolacionista és nem internacionalista" irányzat, amelynek nem sok köze volt a *dzsihád*hoz. Ennek az „evangéliumi" szalafizmus-vahhábizmusnak a „házassága" a késői Szajjid Kutb-féle transznacionalista iszlamizmussal eredményezte a „hiperglobalista", transznacionalista dzsihádizmus létrejöttét.[29]

A dzsihádisták a pietistákat „árulónak" tartják, ugyanakkor mindkét irányzat meglehetősen ellenségesen viszonyul a Muszlim Testvérekhez, mégpedig két szempontból is: az egyik inkább politikai-ideológiai, a másik pedig vallási. Ami az előbbit illeti, miután a Testvérek lemondtak az erőszakról, „mérsékeltté" váltak, ráadásul pártokat alapítanak, és indulnak a választásokon, ez azt jelenti, hogy kollaborálnak azokkal az iszlám elveit semmibe vevő politikai rendszerekkel, amelyekkel szembe

[24] Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 233. o.

[25] Bassam Tibi: Islam between Culture and Politics, i. m. 62–63. o.

[26] Fawaz A. Gerges: The Far Enemy, i. m. 132. o.

[27] Vö. Gilles Kepel: Dzsihád, i. m. különösen 369–374. o. és ugyanő: The War for Muslim Minds. Islam and the West. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, 2004. 246–260. o. Van, aki a dzsihádi szalafizmus mellett másik irányzatként az apolitikus és konzervatív szalafizmust különbözteti meg. Lásd Mohammed M. Hafez: Suicide Bombers in Iraq. The Strategy and Ideology of Martyrdom. United States Institute of Peace, Washington, 2007. 65–66. o.

[28] Gilles Kepel: Dzsihád, i. m. 369–370. o.

[29] Fawaz Gerges: The Far Enemy, i. m. 131–133., 240. o.

kellene szállniuk és mindent megtenni a megdöntésük érdekében. Ami pedig a vallási indokokat illeti, a Testvérek teoretikusai túlságosan is „modernek", „újítók", akik túlzott szabadsággal kezelik a szent szövegeket, értelmezésük elfogadhatatlan újításokat tartalmaz.

A szalafizmus differenciáltsága és két, egymással bizonyos szempontból ellentétes irányzata egyes vélemények szerint „összebékíthető", pontosabban a kvietista narratíva az „ellen-narratíváját" képezheti a dzsihádista narratívának, ezáltal hozzájárulva annak „megbékítéséhez".[30] A kvietista szalafiták ugyanis ugyanazt a nyelvet használják, amit az „ultrakonzervatív muszlimok" megértenek.

A szalafizmus valójában egy különböző irányzatokat, „látszólag összeegyeztethetetlen tendenciákat" egyesítő mozgalom,[31] amelynek azonban megvan a „közös vallási krédója". Középpontjában a *tauhíd*, az isteni egység áll, ami együtt jár az emberi értelem, logika teljes elutasításával. A szalafiták szerint a Korán és a *szunna/hadísz* szigorúan betű szerinti értelmezése révén kizárható az emberi szubjektivitásból fakadó elfogultság, ezáltal teret adva az isteni törvény – az egyedüli és kizárólagos igazság – maradéktalan érvényesülésének. A szalafita doktrínát rendkívüli merevség jellemzi: eszerint az iszlámban nem létezik pluralizmus, nem léteznek különböző interpretációk, csakis egyetlenegy, kizárólagos értelmezés.

Hiába a közös krédó, az emberi szubjektivitás mégis rányomja bélyegét a szalafita mozgalomra. A vallási doktrínát ugyanis alkalmazni kell a mai, modern viszonyokra, a felmerülő új dolgokra, jelenségekre, problémákra, s ennek során már teret kapnak a különböző interpretációk, világosan elkülönülnek a követendő stratégiával kapcsolatos eltérő álláspontok, az „eltérő kontextuális olvasatok".[32]

Wiktorowicz három irányzatot különböztet meg egymástól: a puristákét, a politicosokét és a dzsihádistákét. A puristák a hangsúlyt a propagandára, az oktatásra fektetik, vagyis kizárólag erőszakmentes módszerekre. A politika szférája kívül marad a tevékenységi körükön. A politicosok ezzel szemben meghatározónak tartják a szalafi doktrína alkalmazását a politikai arénában, mivel csak ezáltal biztosítható Isten egyedüli törvényhozói mivoltának érvényesítése és a társadalmi igazságosság. A dzsihádisták pedig kifejezetten militáns álláspontot képviselnek, elkerülhetetlennek tartva az erőszak alkalmazását. Jóllehet mindegyik irányzat elfogadja a közös krédót, a modern világot, annak problémáit különbözőképpen magyarázzák és értelmezik, eltérő megoldási lehetőségeket kínálva.

[30] Ibraheem Juburi: Are 'Quietest' Salafists the best defense against jihadism? The Arab Weekly, Nov. 16, 2016. https://www.upi.com/Top_News/Opinion/2016/11/16/Are-Quietest-Salafists-the-best-defense-against-jihadism/9361479326012/

[31] Quintan Wiktorowicz: Anatomy of the Salafi Movement. Studies in Conflict & Terrorism, 29:207–239, 2006. http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/WIKTOROWICZ_2006_Anatomy_of_the_Salafi_Movement.pdf

[32] Wiktorowicz, i. m. 208. o.

A *DZSIHÁD* JELENTÉSEI

„A *dzsihád* a legvitatottabb iszlám fogalom" – véli Bassam Tibi, nem is alaptalanul.[33] Joggal állítja Simon Róbert, hogy „a *dzsihád* az egyik legösszetettebb fogalomkör, amelynek csak egyik vonatkozása a fegyveres harc »Allah útján«" – miközben a *dzsihád*ot maga is a „szent háború" címszó alatt tárgyalja.[34] Hasonlóképpen jár el az iszlám politikaelméleti fogalmakat tárgyaló kötet: „*dzsihád* - »szent háború«".[35] A *dzsihád* ugyanakkor nem „szent háború", nem háború, és nem fegyveres harc. (A fegyveres harc jelölésére szolgáló arab terminus a *kitál*, a háború pedig a *harb*.) Egyes vallástudósok szerint a *dzsihád*nak csaknem nyolcvan elfogadott formája létezik, s ezek közül csak egy – távolról sem a legfontosabb – a háború.[36]

A szó alapjelentése küzdelem, erőfeszítés, mégpedig a rossz, a gonosz ellen a jó megvalósításáért, s lévén az iszlám szerint a jó Istentől származó, Istennek tetsző, a *dzsihád* „küzdelem Allah útján" (*fí szabíl Alláh*). Egyes teoretikusok megkülönböztetik a „nagyobb *dzsihád*ot" és a „kisebb *dzsihád*ot", s míg előbbi (elnevezéséből is következően ez a fontosabb) az önmagunkban rejlő rossz elleni küzdelem, avagy a muszlim társadalom jobbá tétele érdekében folytatott – vagyis kifejezetten békés – erőfeszítés, utóbbi foglalja magában a külső ellenség elleni küzdelmet, vagyis a fegyveres harcot.[37] A dzsihád „legemelkedettebb", „legbeteljesítőbb" formája a „spirituális dzsihád" (*dzsihád an-nafsz*), vagyis az egyén küzdelme saját énje „sötét oldalával".[38]

Tariq Ramadan kiemeli a *dzsihád*ban rejlő kettősséget: egyfelől ellenállás – a rossznak, a gonosznak –, másfelől reform – a jó megvalósításáért, a világ és saját magunk jobbá tételéért. A *dzsihád* igazi jelentése „spirituális, intellektuális, szociális, tudományos, kulturális, politikai és gazdasági törekvés" két alapvető cél megvalósításáért: egyik a béke, beleértve az ehhez szükséges feltételek (méltóság, oktatás, igazság, egyenlőség) elismerését, a másik pedig a szabadság biztosítása az emberek számára, hogy önmaguk lehessenek, maguk választhassák meg a követendő, igazságtalanságtól és elidegenedéstől mentes útjukat.[39]

A *dzsihád* a Koránban is előfordul, s az értelmezhetőségek sokszínűségét illusztrálják a fordítások különbözőségei is. A 22:78-at például (*dzsáhidú fí-lláhi hakka dzsihádihi*) az egyes fordítások a következőképpen adják vissza: „És tegyetek erőfeszítéseket Allahért (Allah útján) az Őt megillető erőfeszítéssel" (Kiss Zsuzsanna

[33] Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 50. o.

[34] Lásd Szent háború címszó. In Simon Róbert: Iszlám kulturális lexikon. Corvina Kiadó, Budapest, 2009. 384. o.

[35] Az iszlám politikaelmélete. Terminológiai vizsgálat. Szerkesztette: Maróth Miklós. Avicenna Közel Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba, 2009. 177. o.

[36] Tariq Ramadan: Islam: The Essentials. Pelican an imprint of Penguin Books, 2017. 157–158. o.

[37] Egy *hadísz* szerint a Próféta, miután visszatért a badri csatából, így szólt: „A kisebb *dzsihád*ból tértetek most meg egy nagyobba". Mikor megkérdezték tőle, mi a nagyobb *dzsihád*, így felelt: „Az önmagunk elleni *dzsihád*", és hozzátette: „Azok az igazi *mudzsáhid*ok, akik önmaguk ellen harcolnak." Al-Ajlúni és at-Tirmidzi *hadísz*-gyűjteményeiből idézi Ali Bulac: Dzsihád. In Ergün Capan (válogatta): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Dialógus Platform, 2008. 57–72.; 63.o.

[38] Tariq Ramadan: Islam: The Essentials, i. m. 158–159. o.

[39] i. m. 161. o.

Halima); „Tegyetek erőfeszítést Istenért a legnagyobb (mértékű) erőfeszítéssel" (Dévényi Kinga); „És szálljatok harcba Allahért a harc érdeme szerint" (Simon Róbert).

Az iszlámmal szakértői szinten nem foglalkozók körében általános – de mint láttuk, szakértői körökben sem ritka – az a nézet, amely a *dzsihád*ot a „szent háborúval" azonosítja. A *dzsihád*nak ugyanakkor lehetnek mind a fegyveres harccal kapcsolatos, mind kifejezetten békés vonatkozásai. A *dzsihád*dal foglalkozó rendkívül terjedelmes szakirodalom egy része az egyiket, másik része a másikat emeli ki, s foglal állást a *dzsihád* alapvetően békés, illetve „védekező", avagy éppen ellenkezőleg: harcias, offenzív jellege mellett. A mai muszlim teoretikusok többsége a *dzsihád* békés jellegére helyezi a hangsúlyt, a klasszikus vallás- és jogtudósok többsége viszont – Bernard Lewis szerint legalábbis – katonai értelemben vett előírásnak tartotta a *dzsihád* kötelezettségét.[40]

Simon Róbert arra hívja fel a figyelmet, hogy Mohamed próféta életében a *dzsihád*ot a változó történelmi feltételeknek, az adott történelmi és politikai helyzetnek megfelelően alkalmazták, s „a Próféta […] a körülményeknek megfelelően mindig hajlékonyan és kompromisszumkészen viszonyult a kérdéshez, s ha lehetett, akkor a fegyveres harccal szemben mindig előnyben részesítette a békés megoldásokat".[41] Jóllehet a *dzsihád* szerepel a Koránban és a *hadísz*okban is, a *dzsihád* kérdéskörének vallásjogi szabályozására a 8–9. században került sor, egyidejűleg a világ muszlim vallástudósok általi felosztásával: a *dár al-iszlám*, vagyis az iszlám háza/világa (ami lényegében megegyezik a *dár asz-szalám*mal, vagyis a béke világával), illetve a *dár al-harb*, vagyis a háború világa.

„Allah hívja az embereket a béke hajlékába (*dár asz-szalám*)" (Korán 10:25), ami pedig nem más, mint az „iszlám hajléka" (*dár al-iszlám*). Következésképpen az iszlám követésére felszólító felhívás lényegében megegyezik a béke követésére felszólító felhívással. Nem véletlen, hogy a muszlimok az első hódító háborúkat „*al-futúhát*"-nak, „nyitások"-nak nevezik, utalva arra, hogy az ezekben a harcokban elfoglalt területeket „megnyitották" az isteni kinyilatkoztatás, az iszlám – vagyis a béke – számára. Ezekben a harcokban ugyanakkor fontos szerepet játszott a *dzsihád* szellemisége, amely az araboknak „ideológiai előnyt" biztosított ellenségeikkel szemben.[42]

Bassam Tibi az ún. *dzsihád*-terjeszkedések (vagyis a „nyitások") négy egymást követő hullámáról számol be a Mohamed próféta 632-ben bekövetkezett halálától kezdődő és nagyjából 740-ig tartó időszak alatt. Az első három a muszlimok szempontjából sikeres volt, a negyedik azonban kudarccal, a muszlimok vereségével végződött, s Martell Károly győzelmét követően a muszlim seregek kénytelenek voltak visszavonulni.[43] Ezzel egy időre le is zárult az a szakasz, amikor a *dzsihád*-háború volt az iszlám terjesztésének fő eszköze, s a *dzsihád* legközelebb az Oszmán Birodalom hódításaiban jut szerephez.

[40] Bernard Lewis: The Political Language of Islam, i. m. 72. o.

[41] Lásd Simon Róbert: Szent háború címszó, i. m. 384–385. o.

[42] Carole Hillenbrand: Az iszlám. Új történeti bevezetés. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016. 231. o.

[43] Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 55–56. o. Az Ibériai félszigeten gyorsan előretörő muszlim csapatokat a Martell Károly majordomus vezette frank seregek állították meg 732-ben a Loire völgyében.

Maulana Muhammad Ali terjedelmes, csaknem 800 oldalas munkájában egy teljes fejezetet szentel a *dzsihád* kérdésének. Úgy véli, a *dzsihád* a legkevésbé sem a háború szinonimája, sem a Koránban, sem a prófétai hagyományokban nem ilyen értelemben szerepel. Bukhári *hadísz*gyűjteményéből idéz példaként: „A Szent Próféta mondta: a *haddzs* minden *dzsihád* legkiválóbbika", vagyis ebben az esetben a mekkai zarándoklat egyenlő a *dzsihád*dal.[44] A muszlim jogtudósok voltak azok, akik a muszlim jogrendszer kodifikálása során a *dzsihád* szót eredeti, szélesebb értelmezése helyett szűken értelmezve, a *kitál* (fegyveres harc) megfelelőjeként kezdték használni,[45] de amennyiben fegyveres harccal kapcsolódott is össze, akkor is csak szigorú szabályok szerint lehetett alkalmazni.

Az iszlám propagálása kétségkívül minden muszlim vallási kötelezettsége –fejtegeti Muhammad Ali. Az iszlám erőszakkal történő terjesztéséről azonban sehol nem esik szó a Koránban. Ellenkezőleg: „Nincs kényszer a vallásban!" – áll a Koránban, s így folytatódik: „Immár látván látszik az igaz út különbsége a tévelygéstől" (2:256). A jogtudósok helytelen *dzsihád*fogalom-használata a Korán egyes verseinek hibás értelmezésén, az adott történelmi körülmények és a kontextus teljes mértékű figyelmen kívül hagyásán alapul. Muhammad Ali hosszasan foglalkozik néhány koráni verssel: „Öljétek meg a pogányokat, ahol csak föllelitek őket" (9:5), „Öljétek meg őket, ahol csak rájuk leltek" (2:191), s a kontextus alapos vizsgálata után megállapítja, hogy mindkét esetben olyanokkal szembeni harcra vonatkozik a koráni felszólítás, akik megállapodást kötöttek a muszlimokkal, azt megszegve azonban megtámadták őket.[46]

Muhammad Ali *dzsihád*dal kapcsolatos érvelése is azt húzza tehát alá, hogy annyi minden más fogalomhoz hasonlóan a *dzsihád* esetében is elsősorban nem maguk a források, hanem a források emberi értelmezése a meghatározó. Ennek tulajdonítható a *dzsihád*dal kapcsolatos álláspontok sokfélesége, egymásnak gyakran ellentmondó mivolta. Hangsúlybeli különbségek állnak fenn például annak a megítélésében, vajon a *dzsihád* elsősorban közösségi (*fard kifája*) vagy egyéni kötelezettség (*fard ajn*); hogy meghatározóan védekező, defenzív jellegű, avagy offenzív, támadó jellegű is lehet, megelőzendő az ellenség támadását; hogy mekkora a szerepe, illetve jelentősége a kis, illetve nagy *dzsihád*nak – a sort folytathatnánk.

A *dzsihád*értelmezések közötti egyik legmeghatározóbb különbség, hogy a *dzsihád*ot közösségi vagy egyéni kötelezettségnek tekintik. Az iszlám birodalom korai időszakában a fő jogi iskolák egyértelműen a *dzsihád* „közösségi kötelezettség" jellegét tartották meghatározónak. A muszlim közösségnek együttes, kollektív kötelessége (*fard kifája*) volt az iszlám fennhatósága alá tartozó területek növelése, a *dár al-iszlám* határainak kiterjesztése. Az offenzív, terjeszkedő *dzsihád* tehát kollektív kötelezettség. Ebben az esetben a *dzsihád* nem kötelező minden muszlim számára, hanem elegendő, ha a közösség megfelelő számú tagja vállalkozik a *dzsihád* végre-

[44] Bukhárí 25:4. Maulana Muhammad Ali: The Religion of Islam. A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam. The Arab Writer Publishers & Printers, Cairo, U.A.R. é. n. 549. o.

[45] i. m. 551. o.

[46] i. m. 556–557. o.

hajtására, amelyet kompetens vallási vezető hirdethet meg. Amennyiben azonban az ellenség már az iszlám területeit támadja, a defenzív, védekező *dzsihád* minden muszlim egyéni, személyes kötelessége (*fard ajn*).[47]

Ez az a pont, ahol megragadható a radikális dzsihádisták *dzsihád*értelmezésének a lényege: szerintük a *dzsihád* a muszlimok állandó és egyéni kötelezettsége! Ez azonban nem más, mint az eredeti, „klasszikus" *dzsihád*értelmezéstől eltérő „újítás" (*bidaa*). A dzsihádisták nézeteik alátámasztására előszeretettel hivatkoznak a középkori vallástudós, Ibn Tajmijja *dzsihád*dal kapcsolatos állásfoglalásaira, teljes mértékben elvonatkoztatva azonban az adott kor sajátos helyzetétől, a muszlimokat érintő történelmi eseményeitől. A támadó mongol seregek ugyanis már Damaszkusz közelében jártak, s Ibn Tajmijja a *dzsihád*ban mint védekező harcban való részvételre buzdított. Kétségkívül tény, hogy a muszlimokat a keresztények elleni harcra is biztatta, konkrétan azonban azokról a keresztényekről volt szó, akik a muszlimokat támadó mongolok mellett álltak.[48]

Az iszlám kalifátus egyre erősödő külső és belső problémái, továbbá az ekkorra nyilvánvalóvá vált tény, hogy nem lehetséges a *dár al-iszlám* kiterjesztése az egész világra, hozzájárultak ahhoz, hogy a vallástudósok *dzsihád*értelmezése mind inkább eltolódott a „béke" felé. A *dár al-iszlám* és a *dár al-harb* mellett új, „köztes" kategória is létrejött, mégpedig a *dár al-ahd* (vagy *dár asz-szulh*), a szerződés világa, az olyan se nem muszlim, se nem ellenséges területek jelölésére, amelyek szerződést (lényegében békét) kötöttek a muszlimokkal.

Napjaink, illetve a közelmúlt helyzetét tekintve megállapíthatjuk, hogy a *dzsihád* erőteljesen átpolitizálódott, s kifejezetten politikai és nem vallási céloknak rendelődik alá, pontosabban politikai célok és érdekek vallási legitimálására szolgál. Már évtizedekkel ezelőtt is jellemző volt, hogy a nacionalizmus ideológiáját valló szekularizált politikai vezetők beszédeikben gyakran hivatkoztak a *dzsihád*ra, esetenként kifejezetten békés, munkára buzdító értelemben, máskor viszont fegyveres harcra történő felhívásként. Nasszer egyiptomi elnök az 1952-es, a monarchiát megdöntő egyiptomi forradalmat nevezte *dzsihád*nak, Szaddám Huszein pedig iszlám kontextusba helyezve a második, majd harmadik Öböl-háborút, a Nyugat elleni *dzsihád*ra szólított fel.

A *dzsihád* átpolitizáltságára jó példa Szaúd-Arábia, pontosabban a szaúdi politikai és vallási vezetés hozzáállása egyfelől a szíriai, másfelől a jemeni háborúhoz. A szíriai polgárháborúban Szaúd-Arábia – jóllehet a síita alavita vezetés vallási szempontból is „ellenségnek" számít – katonai egységekkel nem vett részt, sőt kifejezetten rosszallotta szaúdi önkéntesek csatlakozását az ellenzéki erőkhöz. Ezzel szemben Jemenben Szaúd-Arábia katonailag is beavatkozott a harcokba, mégpedig a lázadó *húszi* erőkkel szemben.

Néhány szaúdi vallástudós arra irányuló törekvését, hogy a szíriai Aszad-ellenes felkelést minősítsék *dzsihád*nak, és buzdítsák a szaúdi fiatalokat a harchoz való csatlakozásra, a vezető szaúdi vallástudósok – Abd al-Azíz ibn Abdalláh Ál as-Sajkh

[47] Dévényi Kinga: A dzsihád az iszlámban. Világtörténet, 7. (39.) évfolyam, 2017.2: 297–324.; 300. o.

[48] Dévényi, i. m. 300–301. o.

fő*muftí*val az élen – kategorikusan elutasították. „A szíriai eseményekben egyáltalán nincs jelen a *dzsihád*, egyik csoport rosszabb és kártékonyabb, mint a másik. […] Mind bűnözők, akármelyik is kerekedne felül a végén."[49] Egészen más a helyzet Jemen esetében. Itt ugyanis maga a szaúdi uralkodó rendelte el a katonai beavatkozást, mégpedig a jemeni szunnitáknak a hitetlen síitáktól való védelme érdekében, s mivel itt a harc úgymond „az iszlám ügyért" folyik, ez valójában *dzsihád*.

„Közelebb áll-e a *dzsihád* Marxhoz, mint a Koránhoz?" – teszi fel a kérdést nem is véletlenül Olivier Roy a könyve egyik fejezetcímében.[50] Párhuzamot von a bin Láden-féle erőszak és a baloldali, illetve „harmadik világbeli" (Third Worldist) mozgalmak által alkalmazott erőszak között, s arra a következtetésre jut, hogy mind az öngyilkos merényleteknek, mind az al-Káida által alkalmazott erőszaknak több a kapcsolódási pontja a nyugati tradíciókkal, mint az iszlámmal. Az iszlám referencia gyakran csupán utólag jelenik meg, ideológiai terminusokban kifejezve a konfliktusokat. Az al-Káida nem a római Szent Péter-székesegyházat támadta meg, hanem a Világkereskedelmi központot és a Pentagont. Mindez Roy szerint nem azt jelenti, hogy az al-Káida a radikális „harmadik világbeli", avagy marxista mozgalmaknak lenne a megnyilvánulása, hanem azt, hogy félúton helyezkedik el ezek és az iszlám radikalizmus között.[51]

A *DZSIHÁD* ÚJRAÉRTELMEZÉSE

A dzsihádizmus ideológiáján végigvonul a markánsan kétpólusú, fundamentalista szemlélet, a világ két részre osztása: a „jóra" és a „gonoszra". A „jó" – Isten akaratának megfelelően – az iszlám, és az iszlámot – vagyis Isten akaratát – követő muszlimok. A „rossz" oldalán áll mindaz, ami „iszlámellenes", illetve nem iszlám, s mindazok, akik nem az iszlámot – pontosabban annak dzsihádista interpretációját – követik. A dzsihádista teoretikusok mindezt koráni idézetekkel, klasszikus iszlám doktrínákkal támasztják alá. Állandó háborús helyzetet vizionálnak, az iszlám és a nem iszlám erők közötti folyamatos harcot, permanens, a harccal, háborúval azonosított *dzsihád*ot.

A radikális, szélsőséges iszlamizmus, a dzsihádizmus legnagyobb hatású szellemi-ideológiai megalapozója a Muszlim Testvérek Nasszer által 1966-ban kivégeztetett vezető ideológusa, Szajjid Kutb. Nevéhez fűződik egyfajta „permanens iszlám világforradalom"[52] teóriájának a kimunkálása, amelynek krédója Kutb 1964-ben börtönben írt munkája, „az iszlamista mozgalom Mi a teendő?-je",[53] a Mérföldkövek/Útjelzők (*Maálim fí-t-tarík*).

[49] Fálih ibn Náfi al-Harbi szaúdi vallástudóst idézi Dévényi Kinga: A dzsihád az iszlámban, i. m. 312–313. o.

[50] Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 41. o.

[51] i. m. 47. o.

[52] Szajjid Kutb: *asz-Szalám al-álamí va al-iszlám* (A világbéke és az iszlám), Kairó, Dár as-Surúk, 1992 c. könyvéből idézi: Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 170. o., lásd még Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol VII, Surah 8. 31. o.

[53] Utalás Lenin: Mi a teendő? c. munkájára. Gilles Kepel: Dzsihád, i. m. 54. o. Kutbot kapitalizmus-, illetve imperializmus-kritikája, a konzervatív muszlim vallási vezetéssel szembeni radikális fellépése miatt egyesek

A dzsihádista doktrínát megalapozó teoretikusok sorában Kutbbal együtt szokták említeni a pakisztáni Abú'l Alá Maudúdít (illetve az iráni Khomeini *ajatollah*ot[54]). Egyes értékelések szerint valójában Maudúdí (1903–1979) volt az, aki „a politikai iszlám mozgalmainak koráni megalapozását" elvégezte – Kutb csupán ezt másolta –, s a leginkább Maudúdi befolyásolta „az »ortodox fundamentalizmus«, amely »iszlamizmusként« is ismert" fejlődését.[55] Tény, hogy Kutb jól ismerte – és fel is használta – Maudúdi munkáit[56] (Khomeini pedig Kutbéit). Hármuk közül kétségkívül Kutb gyakorolta a legnagyobb – máig tartó – hatást a dzsihádista iszlamizmusra.[57] A „globális dzsihád szellemi atyja" pedig Abdulláh Azzám sejk.

MAUDÚDÍ ÉS AZ „ISZLÁM VILÁGFORRADALOM"

Maudúdí sokat foglalkozott az iszlám politikaelméletével, illetve az iszlám állam kérdésével. Az iszlám politikaelméletének első és legfontosabb alapelve az isteni szuverenitás, vagyis „Isten az egyedüli törvényhozó".[58] Az iszlám állam pedig Maudúdí

Marxhoz, illetve Leninhez hasonlítják, s Kutb „primitív marxizmusáról" beszélnek. Vö. Ibrahim Abu Rabi: Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism. The Islamic Quarterly, Vol. XXVIII, No. 2, 1984. 103–126. o. Sajátos módon a hivatalos szaúdi vallási vezetés is élesen bírálja Kutbot és a kutbizmust (*kutbijja*), azokat a szaúdi vallási vezetőket, akik elősegítik a Muszlim Testvérek szaúdi toborzását és terjeszkedését. Ibn Baz *imám*, a szaúd-arábiai szalafizmus egyik vezéralakja, 1993 és 1999 között Szaúd-Arábia főmuftíja Kutb „leninista doktrínájáról" beszél. Lásd The Words of Imaam Ibn Baz Falling on Those (Qutbiyyah) Who Lied Upon Him (Safar al-Hawali, Salman al-Awdah, Muhammad Sa'eed al-Qahtani, Aa'id al-Qarnee, Abdur-Razzaq ash-Shayijee): Callers of Falsehood and Stirreres of the Murky Waters. The Madkhalis.Com, January 06 2010. http://www.themadkhalis.com/md/articles/qvrrm-imaam-ibn-baz-on-the-qutbiyyah-who-lied-upon-him-safar-al-hawali-salman-al-awdah-muhammad-saeed-al-qahtani.cfm A honlap fejlécében a következő felirat szerepel: „A Comprehensive Discourse on the Attempts of al-Ikhwaan al-Muslimeen to Propagate The Secular Political Methodologies of Hasan al-Banna as-Soofee and the Leninist Methodologies of Sayyid Qutb al-Ash'ari Amongst the People of the Sunnah"

54 Khomeini nézeteinek szunnita dzsihádizmusra gyakorolt hatását erősen korlátozta síita mivolta.

55 Nasr Abu Zayd: Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006. 52. o.

56 Szajjid Kutb 18 kötetes Koránmagyarázatában (*Fí Dzilál al-Kurán*, A Korán árnyékában) teljes terjedelmében közli Maudúdí egy, a *dzsihád*ról szóló művét, mint „mindenki számára igen fontos munkát, aki meg kívánja érteni ezt a fontos kérdést, amely központi helyet foglal el az iszlám mozgalom gondolatvilágában". Lásd Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol VII, Surah 8. 21. o.

57 Dzsihádista ideológusok, dzsihádista szervezetek vezetői hivatkoznak Szajjid Kutbra, így Muhammad Juszuf, a Boko Haram alapítója (Kyle Shideler: Boko Haram: What It Means to Swear an Oath. Center for Security Studies, March 11, 2015. http://www.centerforsecuritypolicy.org/2015/03/11/bokoharamwhatitmeanstoswearanoath/). Aiman az-Zaváhirí, az al-Káida második embere és egyik fő ideológusa „csodálója volt" Szajjid Kutbnak. Zaváhirí bevallottan Kutb hatására kezdett hozzá 1967-ben az egyiptomi *Dzsihád* Csoport (Egyiptomi Iszlám *Dzsihád*) első sejtjeinek megalakításához, majd később is – már az al-Káida vezető ideológusaként – sok mindent átvett Kutb nézeteiből. Vö. Jayshree Bajoria and Lee Hudson Teslik: Profile: Ayman alZawahiri. Council on Foreign Relations, July 14, 2011. http://www. cfr.org/terroristleaders/profileaymanalzawahiri/p9750. Szajjid Kutb testvére, Muhammad Kutb maga is a „kutbista" nézetek képviselője és propagálója volt mind könyveiben, mind oktató tevékenységében – bár testvérénél némileg mérsékeltebb formában. SzaúdArábiában egyetemi professzorként iszlámtanulmányokat oktatott az AbdelAziz Király Egyetemen, hallgatói között volt mások mellett Oszáma bin Láden is. Muhammad Kutb 95 éves korában 2014. április 4-én hunyt el Mekkában.

58 Abú'l A'lá Mawdúdí: Political Theory of Islam. In Khurshid Ahmad (szerk.): Islam. Its Meaning and Message. Centre of Islamic Studies, Qum, Iran, 1978. 147–171. o.; 158. o.

szerint „a szekuláris nyugati demokrácia antitézise”. Mindez azonban nem jelent nyugati értelemben vett teokráciát, mivel a hatalmat nem egy meghatározott vallási osztály, hanem a muszlimok teljes közössége gyakorolja. Ezért ezt a kormányzati rendszert célszerűbb „teo-demokráciának” nevezni, ami nem más, mint egy „isteni demokratikus kormányzat”, amelyben – Isten kizárólagos szuverenitása miatt – „korlátozott népszuverenitás” érvényesül.[59]

Az állam vezetőjét a muszlimok együttes akarata jelöli ki, s szükség esetén megvan a joguk az elmozdítására is. Az állam a *saría* alapján működik, olyan esetekben azonban, amelyekre vonatkozóan a *saría* nem ad eligazítást, a muszlimok konszenzusa a meghatározó. „Minden muszlim, aki képes és feljogosított arra, hogy az iszlám jog kérdéseiben véleményt mondjon, jogosult Isten törvényének értelmezésére, amennyiben ilyen interpretáció szükségessé válik.” Ebben az értelemben az iszlám politika demokrácia. Abban az értelemben viszont teokrácia, hogy ahol egyértelmű Isten vagy a Próféta utasítása, semmilyen muszlim vezető vagy vallástudós sem formálhat független véleményt.[60] Az iszlám állam Maudúdí szerint „ideológiai állam”, mivel egy ideológián alapul, és fő célja az, hogy megvalósítsa ezt az ideológiát.

Maudúdí munkásságában fontos helyet foglal el a *dzsihád* kérdése. A *dzsihád*ot általánosan értelmezi, mint küzdelmet azért, hogy valaki a képességei szerinti lehető legtöbbet hozza ki saját magából. Ha valaki akár fizikailag, akár mentálisan mindent megtesz Allah útján, az valójában *dzsihád*ot folytat. Hozzáteszi azonban, hogy „a *saría* nyelvén” ez a szó elsősorban az Isten nevében vívott háborút jelenti az iszlám ellenségei ellen.[61] Ha egy nem muszlim hatalom megtámadja az iszlám államot, mindenkinek csatlakoznia kell a *dzsihád*hoz. Ha a megtámadott ország egyedül nem elég erős, a szomszédos országoknak is harcba kell szállniuk. De ha még ez is kevés, „az egész világ muszlimjainak harcolniuk kell a közös ellenséggel”. Ilyen esetekben a *dzsihád* ugyanolyan alapvető kötelezettség, mint a napi ima vagy a böjtölés.

Maudúdí önálló könyvben foglalkozik a *dzsihád* problematikájával.[62] Először két „félreértést” cáfol, mégpedig hogy az iszlám a szó hagyományos értelmében vett „vallás”, illetve hogy a muszlimok egy technikai értelemben vett „nemzet”. Ha ez így lenne, a *dzsihád* szükségessége nem volna igazolható. A helyzet azonban egészen más. Valójában az iszlám egy forradalmi ideológia és program, amely az egész világon meg kívánja változtatni a társadalmi rendet, megfelelővé tenni saját elveinek és ideáljainak. „Muszlim” annak a „nemzetközi forradalmi pártnak” a titulusa, amelyet az iszlám hoz létre, hogy a gyakorlatban is megvalósítsa forradalmi programját. A *dzsihád* pedig arra a forradalmi küzdelemre utal, amelyet az iszlám párt folytat céljai eléréséért.[63]

Mint valamennyi forradalmi ideológia, az iszlám is létrehozta a saját terminológiáját. A *dzsihád* része ennek a terminológiának. Az iszlám a *harb* (háború) és más, hasonló jelentésű arab szó helyett a *dzsihád*ot használja, amely a küzdelem, az erő-

[59] i. m. 160. o.
[60] i. m. 161. o.
[61] Abul A'lá Mawdúdí: Towards Understanding Islam. The Islamic Foundation, London, 1981. 94. o.
[62] Abul A'la Maududi: Jihád in Islám. I.I.F.S.O., 1980
[63] i. m. 4–5. o.

feszítés szinonimája. Maudúdí a *dzsihád*ot úgy értelmezi, hogy valaki „minden tőle telhető erőfeszítést megtesz egy ügy érdekében". Meg is magyarázza, mi a probléma a „háború" szóval: azt elsősorban nemzetek és államok közötti küzdelemre használják, amelyet individuális vagy nemzeti „önérdekekért" folytatnak. Az iszlám egyedüli érdeke ugyanakkor az emberiség egészének jóléte. „Az iszlám minden olyan államot és kormányzatot – legyen az a Föld bármelyik részén – el kíván pusztítani, amelyik szembehelyezkedik az iszlám ideológiájával és programjával. […] Az iszlám célja, hogy egy, a saját ideológiáján és programján alapuló államot hozzon létre."[64]

Az iszlám ugyanis nem pusztán „vallási krédó", hanem egy „átfogó rendszer", amely célul tűzte ki a világon lévő valamennyi zsarnoki és gonosz rendszer megsemmisítését és saját, az emberiség jólétét szolgáló reformprogramjának az érvényre juttatását. Ez a „destrukciót és rekonstrukciót, forradalmat és reformot" előirányzó program nem csupán egy nemzet, vagy az emberek egy csoportjának a programja, hanem az egész emberiségé.[65]

Maudúdí szerint mindezek alapján nyilvánvaló, hogy az iszlám *dzsihád* célja az iszlámellenes rendszerek uralmának a felszámolása és helyükben egy iszlám rendszer létesítése. Ezt a forradalmat nem egy, vagy néhány országban kell véghezvinni: az iszlám célja egy „univerzális forradalom", egy „világforradalom".[66] Ebben a kontextusban nem releváns sem az „offenzív" és „defenzív", sem a „támadás" és „védekezés" terminusok használata. Ezeknek csak a nemzetek, illetve országok közötti háború esetén van értelme. Amikor azonban egy „egyetemes hittel és ideológiával rendelkező nemzetközi párt" szólítja fel az összes embert, hogy csatlakozzon ehhez a hithez és ideológiához, ezek a fogalmak értelmetlenné válnak. „Az iszlám *dzsihád* egyidejűleg offenzív és defenzív."[67]

Az iszlám kormányzat a más vallásúak számára lehetővé teszi hitük szabad gyakorlását, minden területen alkalmazkodniuk kell azonban az iszlám előírásaihoz. Így például tilos lesz a kamat és az uzsora, a szerencsejátékok, a prostitúció, a nem muszlim nőknek öltözködésükben figyelembe kell venniük az iszlám által előírt öltözködés „minimumstandardjait", a mozikban szigorítják a cenzúrát stb.

SZAJJID KUTB ÉS A „NEO-*DZSIHÁD*"

Kutb a fundamentalizmus jellegzetes, kétpólusú szemléletét képviseli. A világot két részre osztja, a „jóra" és a „rosszra". Előbbi az iszlám, utóbbi a nem iszlám, amit Kutb a *dzsáhilijja*[68] kifejezéssel jelöl. Az alapvető különbség a kettő között abban ragadható

[64] i. m. 6. o.

[65] i. m. 17. o.

[66] i. m. 22. o. Maudúdí koráni idézettel támasztja alá mondanivalóját: „És mi van veletek, hogy nem harcoltok Allah útján, és azokért a gyenge és elnyomott férfiakért, nőkért és gyermekekért, akik azt mondják: »Urunk, vigyél el minket ebből a városból, amelynek a népe zsarnok.«" (4:75, Kiss Zsuzsanna Halima fordítása)

[67] i. m. 26. o.

[68] A *dzsáhilijja* eredetileg az iszlám előtti időszak, a „tudatlanság", a „barbárság" korának jelölésére szolgáló kifejezés (ti. ekkor még nem ismerték az iszlámot), Kutb ezt a modern korban minden nem iszlám társadalom jelölésére használja.

meg, hogy az iszlámban a hatalom kizárólag Allahé, ő a kizárólagos törvényhozó, ezzel szemben „a *dzsáhilijja* […] azt jelenti, hogy az egyik ember uralma alá veti a másikat".[69] Az ember általi törvényhozás ugyanis – jegyzi meg egy másik munkájában – nem lehet mentes a törvényhozó vágyaitól és érdekeitől, attól a szándékától, hogy az „a maga, családja, osztálya, népe vagy törzse" számára haszonnal járjon. Amennyiben viszont Isten szabja meg a törvényeket, ezek a torzulások eltűnnek, s a teljes és átfogó igazság érvényesül, amely sohasem teremthető meg ember által létrehozott és irányított rendszerekben.[70]

Kutb szerint minden nem muszlim társadalom – pontosítva minden olyan társadalom, amely nem kizárólag Allahot szolgálja – barbár társadalomnak számít. Fel is sorolja a „barbár társadalmakat":

- a kommunista társadalmak, amelyek tagadják Allahot s megfosztják az embereket szellemi szükségleteiktől, amelyek révén különböznek az állatoktól;
- a bálványimádó társadalmak Indiában, Japánban, a Fülöp-szigeteken és Afrikában;
- a zsidó és a keresztény társadalmak, mivel társítják Allahot akár prófétákkal, akár a Szentháromsággal, istentiszteletük, vallási szokásaik eltorzultak, s azt sem fogadják el, hogy egyedül Allahot illeti a hatalomgyakorlás;
- „azok a társadalmak, amelyek csak úgy vélik, hogy muszlimok", mivel jóllehet ők is Allah kizárólagos hatalmában hisznek, „rendszerük nem egyedül Allah szolgálatára épül". A muszlim társadalmak közül egyesek nyíltan kinyilvánítják szekularizmusukat, mások bár deklarálják, hogy tisztelik a vallást, kiszorítják azt a társadalmi rendszerükből, a tényleges hatalomgyakorlást nem Allahnak tartják fenn.[71]

„Az emberi élet számára csupán egyetlen rendszer létezik, s ez az iszlám rendszere" – vonja le a következtetést. „Ami ezen kívül van, az a *dzsáhilijja*."[72] A *dzsáhilijjá*val nem lehet kiegyezni. „Feladatunk az, hogy ne kössünk kompromisszumot ennek a barbár társadalomnak a valóságával. […] Feladatunk e barbár valóság gyökeres megváltoztatása."[73]

Kutb sajátos logikai okfejtést alkalmaz. Hangsúlyozza, hogy az iszlám hit nem terjeszthető erőszakkal, felvételéről az emberek szabadon, minden kényszertől mentesen dönthetnek, hiszen a Korán világosan kimondja: „Nincs kényszer a hitben" (2:256). Az emberek szabad döntéséhez azonban nincsenek meg a megfelelő feltételek, mivel különböző politikai és anyagi erők állnak az iszlám és az emberek között, amelyek „mások szolgájává teszik az embereket, és megakadályozzák őket abban, hogy Allahot szolgálják". Az iszlám pedig úgy tudja megteremteni a megfelelő fel-

[69] Szayyid Qutb: Útjelzők. In Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 274–415. o.; 307. o.
[70] Sayyid Qutb: This Religion of Islam (hadha 'd-din). I.I.F.S.O. 1982. 19. o.
[71] Szayyid Qutb: Útjelzők, i. m. 341–344. o.
[72] i. m. 375. o.
[73] i. m. 285–286. o.

tételeket, hogy megsemmisíti ezeket az akadályokat – vagyis az uralkodó politikai rendszereket –, legalábbis az ellenőrzése alá helyezi őket.

Kutb élesen bírálja a *dzsihád* defetista felfogását, miszerint a *dzsihád* csak védekező jellegű lehet. Ez a defetizmus a lényegétől fosztja meg a *dzsihád*ot, amely azt célozza, hogy „minden zsarnokot eltávolítson a Földről, az embereket Allah szolgálatára ösztönözze". Allah kizárólagos hatalmának a deklarálása pedig nem más, mint „totális forradalom" az ember uralma ellen, öltsön az bármilyen alakot, formát, intézményt és viszonyokat, amelynek értelme „az elbitorolt hatalom visszaszerzése és visszaadása Allahnak […] az ember országlásának a megsemmisítése és Allah országlásának a létrehozása a Földön".[74] Mindez pedig a *dzsihád* révén történhet.

Az iszlám nem védekező mozgalom, s mozgalmi jellegéhez elengedhetetlen a „karddal történő *dzsihád*". „A vallás hirdetése csupán a *dzsihád* révén történhet."[75] Kutb a Koránra hivatkozva állapítja meg: az evilági élet sajátossága, hogy az emberek harcolnak egymással, vagyis a harc egy állandó állapot. „Ez az állandó állapot, ami kötelezően előírja a felszabadító *dzsihád* tevékenységét mindaddig, amíg a vallás nem lesz teljesen Allahé."[76]

A vallási kérdésekben laikus Kutb újraértelmezi a klasszikus iszlám *dzsihád*ot, ezzel megalapozva egy új, mára kiteljesedett és más teoretikusok által továbbfejlesztett doktrínát, a dzsihádizmust. A dzsihádisták által képviselt „neo*dzsihád*" ugyanis jelentősen eltér a klasszikus iszlám *dzsihád*értelmezésétől, s nem csupán amiatt, mert a dzsihádista vezetők és teoretikusok túlnyomó többsége enyhén szólva is járatlan az iszlám vallás, az iszlám vallásjog kérdéseiben. Oszáma bin Láden, Ajman az-Zaváhirí, Abú Muszaab az-Zarkáví – és még hosszan sorolhatnánk – semmiféle vallási-vallásjogi képzettséggel nem rendelkeztek/rendelkeznek. Ha akadnak is köztük olyanok, akik megfelelő képzettségűek (például Abdullah Azzám), kiindulópontjuk egészen más, mint volt évszázadokkal korábban, az iszlám első évszázadaiban, s rendkívül sajátosan értelmezik a konkrét helyzetet. Álláspontjuk szerint az egyedüli eredményesen alkalmazható eszköz az erőszak, a terror, s az általuk képviselt „neo-*dzsihád*" nem más, mint „a terror irreguláris háborúja".[77]

Ez egy „mindenki" – vagyis a velük egyet nem értők, legyenek keresztények, muszlimok vagy bármilyen vallásúak – ellen folytatott „irreguláris háború", amely mentes bármiféle szabályozástól vagy korlátozástól, s lényegében nem más, mint a modern terrorizmus egy válfaja.[78] Mindezt persze a dzsihádisták az iszlámra történő állandó hivatkozással támasztják alá, magukat minősítve az „igazi iszlám" képviselőinek, s a velük egyet nem értő muszlimok (akik pedig a muszlimok óriási többségét adják) azok, akik letértek az iszlám igaz útjáról.

[74] Útjelzők, i. m. 316–318. o.
[75] i. m. 323. o.
[76] i. m. 325. o.
[77] Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. 65. o.
[78] Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 169–170. o.

Kutb „Útjelzők" című munkája valóban „mérföldkő" a dzsihádista ideológia teoretikai megalapozásában, a kutbi gondolatokon azonban – mint látható – erőteljesen érződik Maudúdí hatása, aki évtizedekkel Kutbot megelőzően fejtette ki álláspontját.

ABDULLÁH AZZÁM ÉS A „TRANSZNACIONÁLIS/GLOBÁLIS *DZSIHÁD*"

A palesztin származású Abdulláh Azzám[79] sejk a dzsihádizmus egyik kiemelkedő teoretikusa, „a transznacionális *dzsihád* első modern ideológusa",[80] „a globális *dzsihád* atyja",[81] „a nemzetközi *dzsihád* Leninje".[82] A nevéhez fűződő „új *dzsihád*i doktrína" szerint a megszállt muszlim területek felszabadítása előbbrevaló, mint az iszlám világ különböző országaiban hatalmon lévő, az iszlám elveit be nem tartó kormányok megdöntése. Kiemelkedően fontosnak tartotta a pániszlám szolidaritást, mondván, hogy a muszlimok számára vallási kötelezettség a részvétel egymás felszabadító háborúiban.[83] Azzám egyidejűleg volt képzett vallástudós és a dzsihádista mozgalom aktív, ha kell, harcoló részese (*mudzsáhid*), aki nagy hatást gyakorolt a radikális iszlamizmusra. Lényegében ő tekinthető az al-Káida egyik fő stratégiai megalapozójának.

Szajjid Kutbot mindig azok között emlegette, akik komoly hatást gyakoroltak rá, különösen a világnézetére.[84] Kritikával viszonyult ugyanakkor Kutb nézeteihez, mivel nem tartotta elsődlegesnek az iszlámtól elfordult muszlim rezsimek „hitet-

[79] Abdulláh Azzám 1941-ben született egy, a Nyugati Part északi részén, Dzsenin körzetében található kis településen, Szílat al-Háriszijjában, s gyermekként élte meg Izrael Állam megalapítását. Ifjú korában nagy hatással volt rá a szíriai Izz ad-Dín al-Kasszám sejk története, aki aktívan részt vett a britellenes mozgalomban s akit a britek egy 1935-ös felkelés során meggyilkoltak. Azzám Jordániában csatlakozott a Muszlim Testvérek Szervezetéhez, s egy kis harci egység parancsnokaként részt vett a Nyugati Parton és a Jordán folyó völgyében az izraeli hadsereg ellen folytatott fegyveres akciókban. Azzám azon dzsihádista teoretikusok közé tartozott, akik komoly vallási képzettséggel rendelkeznek: iszlám jogból (*fikh*) a Damaszkuszi Egyetemen szerzett BA-, a kairói al-Azhar Egyetemen MA-, majd PhD-fokozatot. Egyiptomban közeli kapcsolatba került a Kutb családdal, s Szajjid Kutb tanítványaival, illetve követőivel, köztük Omar Abd ar-Rahmán „vak sejkkel" és Ajman az-Zaváhirível. Azzám 1989-ben Peshawarban merénylet áldozata lett. Máig nem tisztázott, hogy ki állhatott a háttérben, rivális iszlamista szervezetek (egyes források Oszáma bin Ládent is emlegetik), az USA és a CIA, Izrael és a Moszad ügynökei, a Szovjetunió, a pakisztáni titkosszolgálat, Irán és a síita szervezetek, esetleg az Egyiptomi Iszlám *Dzsihád* vagy mások.

[80] Thomas Hegghammer: 'Abdalláh 'Azzám and Palestine. Welt des Islams 54 (2013) 353–387. o.; 354. o. http://hegghammer.com/_files/Hegghammer_-_%27Abdallah_%27Azzam_and_Palestine.pdf

[81] Peter Brookes: A Devil's Triangle. Terrorism, Weapons of Mass Destruction, and Rogue States. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York – Toronto – Plymouth, UK, 2007. 33. o.

[82] Chris Suellentrop: Abdullah Azzam. The Godfather of Jihad. Slate, April 16, 2002. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/assessment/2002/04/abdullah_azzam.html Suellentrop annyiban vél hasonlóságot felfedezni Lenin és Azzám között, hogy Azzám sem talált ki mozgalma számára eredendően új nézeteket, hanem a meglévők gyakorlati megvalósítását segítette elő szerte a világon.

[83] „A muszlimok földjei olyanok, mintha egyetlen földterület lennének, vagyis ha a muszlimok területének bármelyik régióját veszély fenyegeti, szükségszerű, hogy az iszlám *umma* egész teste együtt lépjen fel, hogy megvédje azt a szervet, amely ki van téve a mikrobák támadásának." Shaykh Abdullah Azzam: Join the Caravan. https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/join-the-caravan.pdf 23. o.

[84] Muhammad Haniff Hassan: The Father of Jihad. 'Abd Alláh 'Azzám's Jihad Ideas and Implications to National Security. Imperial College Press, London, 2014. 19. o.

lennek nyilvánítását" (*takfír*) és megdöntését. Egyetértett viszont Kutbbal az iszlám világ ellen agressziót elkövető Nyugat elleni – ha kell, erőszakot alkalmazó – fellépés szükségességét illetően.

Iszlám jogot tanított Ammanban, a Jordániai Egyetemen, majd iszlám teológiát a szaúd-arábiai Dzsiddában, az Abd al-Azíz Király Egyetemen. A széles körben elterjedt vélekedéssel ellentétben nem volt a szintén ugyanezen intézményben tanult bin Láden tanára, mivel bin Láden két évvel azt megelőzően fejezte be egyetemi tanulmányait, hogy Azzám tanítani kezdett az egyetemen.[85]

Azzám figyelme 1981 szeptemberétől, mondhatni egy véletlen találkozás miatt fordult Afganisztán felé. Az egyiptomi Muszlim Testvérek legfelső vezetése 1980 novemberében egy megbízottat, Kamál asz-Szanánírít – aki történetesen Szajjid Kutb sógora volt – küldött Pakisztánba, hogy közvetlen közelről tanulmányozza az afganisztáni *dzsihád* helyzetét és az esetleges arab közreműködés lehetőségét. A Muszlim Testvérek egyiptomi ága ekkor pániszlám együttműködésben gondolkodott, s jó néhány olyan afganisztáni iszlamistával létesített személyes kapcsolatot, akik a kairói al-Azhar Egyetemen végezték tanulmányaikat. Lényegében Szanánírí volt az egyik első arab, aki csatlakozott a szovjetek ellen harcoló afganisztáni *mudzsáhid*okhoz.[86]

Asz-Szanánírí 1981 szeptemberében indult vissza Kairóba, de Szaúd-Arábiában megszakította útját, hogy elvégezze a mekkai zarándoklatot. Ennek során véletlenül találkozott össze Abdulláh Azzámmal, akinek beszélt az afganisztáni helyzetről, és rávette, hogy miután Egyiptomban csatlakozik hozzá a családja is, együtt menjenek Iszlamabádba. Egyiptomban azonban Szanánírít elfogták és bebörtönözték, ahol a brutális bánásmód miatt életét vesztette. Azzám azonban betartotta a megállapodást és 1981 végén Iszlamabádba utazott, ahol állást kapott a Nemzetközi Iszlám Egyetemen. Ettől kezdve aktív részese lett az afganisztáni eseményeknek, rengeteg emberrel ismerkedett meg, s ő volt az a kulcsszemély, aki az afganisztáni *dzsihád*ban részt vevő arab önkéntesek mobilizálása mögött állt.[87]

1984-ben Peshawarban létrehozta a Mudzsáhidok Szolgáltató Irodáját (*Maktab al-Khidmát al-Mudzsáhidín*), amely amellett, hogy oktatási, egészségügyi, pénzügyi és egyéb szolgáltatásokat nyújtott, egyúttal önkéntesek toborzására és a világ minden részéből érkező adományok gyűjtésére is szolgált. Afganisztánban fonódott nagyon szorosra a kapcsolat Azzám és a nála lényegesen fiatalabb Oszáma bin Láden között. Bin Láden Azzámot szellemi mentorának tartotta. Lényegében Azzám volt az, aki lefektette az al-Káida mint szervezet és mint nemzetközi hálózat alapjait. Több munkájában is szerepel a „szilárd alap" (*al-káida asz-szulba*) kifejezés,

[85] Vö. The influence of he legacy of global jihad on Hamas: glorification of the image and Islamic-political doctrines of Dr. 'Abdallah 'Azzam. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S.), Special Information Bulletin, November 2004 https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10_04_558130011.pdf

[86] John C. M. Calvert: The Striving Shaykh: Abdullah Azzam and the Revival of Jihad. Journal of Religion and Society, Supplement Series 2 (2007) 7. o. http://www.johnclamoreaux.org/smu/islam-west/s/azzam-bio.pdf

[87] Thomas Hegghammer: Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb., 2010. 39. o.

amelynek létesítése „olyannyira létfontosságú, mint a víz vagy a levegő". Ez a szervezett iszlám mozgalom és a közösen végrehajtott „népi *dzsihád*" révén létrehozott szilárd alap, vagyis egy adott földterületen kiépített bázis szolgálhat az igazi iszlám közösség megteremtésének kiindulópontjául.[88]

Azzám legnagyobb hatású munkája – „a globális *dzsihád* alapvető műve"[89] – gyakorlatilag egy terjedelmes *fatva*[90] bevezetővel, amely „A muszlim földek védelme" (*ad-Difáa an aradí al-muszlimín*) címet viseli.[91] Néhány évvel azt követően születhetett (a nyolcvanas évek elején), amikor a Szovjetunió megtámadta, majd elfoglalta Afganisztánt. Azzám egyértelműen *dzsihád*nak nyilvánítja az Afganisztán és Palesztina felszabadításáért folytatott harcokat, mégpedig olyan *dzsihád*nak, amely a muszlimok egyéni kötelezettsége (*fard ajn*). Azzám a mű bevezetőjében elmondja, hogy az első verziót megmutatta Abdul Azíz bin Báz sejknek, Szaúd-Arábia fő*muftí*jának, aki rövidítést és némi módosítást javasolt, de alapvetően egyetértett a *fatvá*val.[92] Felsorolja mindazokat a vezető vallástudósokat, akik egyetértőleg alá is írták.

Azzám a „hitetlenek elleni *dzsihád*" két fajtáját különbözteti meg egymástól: az offenzív és a defenzív *dzsihád*ot. Előbbi akkor kerülhet alkalmazásra, amikor az ellenséget a saját területén támadják. Ez a *dzsihád* kollektív kötelezettség (*fard kifája*), meghirdetése az *imám* feladata, s lényegében azt jelenti, hogy a muszlimok évente egyszer vagy kétszer csapatokat küldenek, hogy „terrorizálják Allah ellenségeit".[93] Ezzel szemben a „defenzív *dzsihád*" – vagyis a hitetlenek kiűzése az általuk elfoglalt muszlim területekről – mindenki számára kötelező egyéni kötelezettség (*fard ajn*), a legfontosabb a kötelezettségek közül. Azzám részletesen ismerteti a jogi iskolák defenzív *dzsihád*dal kapcsolatos álláspontját.

A defenzív *dzsihád*hoz senkitől sem kell engedélyt kérni, s mindaddig folytatandó, ameddig akárcsak egy tenyérnyi, korábban az iszlám fennhatósága alatt álló föld is a hitetlenek kezén van. Azzám két fontos helyszínt említ: Afganisztánt és Palesztinát. Pragmatikus megfontolásokból – bár a palesztin kérdést fontosabbnak tartotta – Afganisztánt javasolja a defenzív *dzsihád* első helyszíneként. Az afganisztáni *dzsihád* sikere elősegítheti Palesztina felszabadítását is, mivel hozzájárulhat az iszlám *umma* megerősödéséhez egyfelől morálisan, másfelől területek (vissza)szerzése

[88] Shaykh Abdullah Azzam: Join the Caravan. https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/join-the-caravan.pdf 15. o.

[89] Bruce Riedel: The 9/11 Attacks' Spiritual Father. Brookings, September 11, 2011. https://www.brookings.edu/opinions/the-911-attacks-spiritual-father/

[90] A *fatva* muszlim vallásjogi tudósok (*muftík*) által kibocsátott állásfoglalás különböző kérdésekben.

[91] Sheikh Abdullah Azzam: Defence of the Muslim Lands. The First Obligation After Iman. é. k. n. https://islamfuture.wordpress.com/2009/08/15/defence-of-the-muslim-lands/

[92] A szaúdi fő*muftí*, bin Báz maga is kibocsátott egy *fatvá*t, amelyben az afganisztáni harcokat iszlám *dzsihád*nak nyilvánította, amelynek támogatása minden muszlim egyéni kötelezettsége. A muszlimok a *muftí* szavaival egy különösen agresszív és gonosz ellenséggel harcolnak, amely a hitetlenek közül a legrosszabb és legalávalóbb, egyúttal azonban a legerősebb is. Minden muszlim kötelezettsége, hogy pénzzel, fizikai támogatással, tanácsokkal vagy más módon segítse a harcolókat. Lásd Ibn Baaz's fatwa in support of the war against the soviets. https://web.archive.org/web/20150420084024/http://www.qsep.com/modules.php?name=ilm&d_op=article&sid=500

[93] Azzam: Defence of the Muslim Lands…, i. m. 15. o. A „terror", „terrorizmus", „terrorizál" dzsihádista teoretikusok általi, pozitív konnotációjú szóhasználatával a későbbiekben foglalkozunk.

révén, amelyek lehetővé teszik a muszlim harcosok felfegyverzését és kiképzését, egy erős muszlim hadsereg létrehozását.

Azzám másik legismertebb, a nyolcvanas évek második felében született írása – „Csatlakozz a karavánhoz" címmel – beható részletességgel foglalkozik a *dzsihád* problematikájával. „Bárki, aki a muszlimok jelenlegi állapotát megvizsgálja, azt láthatja, hogy rendkívül súlyos helyzetük fő oka az, hogy elhagyták a *dzsihád*ot. […] Emiatt mindenhol és minden téren zsarnokok uralkodnak a muszlimokon. Ennek az az oka, hogy a hitetlenek csak a harcot félik/tisztelik."[94]

Azzám ezután 16 olyan okot sorol fel, amelyek miatt a muszlimoknak az egyéni *dzsihád*ot kell gyakorolniuk, vagyis harcolniuk kell – mindegyiket alátámasztva koráni idézetekkel és *hadísz*okkal.[95]

1. Megakadályozni a hitetlenek dominanciáját;
2. A megfelelő emberek hiánya – ti. akik vállalják a felelősséget, és kiérdemlik a bizalmat[96];
3. Félelem a pokol tüzétől;
4. Isten felhívásának eleget téve a *dzsihád* kötelezettségének a teljesítése;
5. A jámbor elődök követése;
6. Az iszlám bázisául szolgáló „szilárd alap" létesítése;
7. Az elnyomottak védelme;
8. A mártírrá válás reménye,[97] cserében kiemelt hely a Paradicsomban;
9. Az *umma* védelme, a kegyvesztettség megszüntetése;[98]
10. Az *umma* méltóságának a védelme, az ellenséggel való összeesküvés elutasítása;
11. A Föld megőrzése és megvédése a korrupciótól;
12. Az iszlám imahelyek biztonsága;
13. Az *umma* megvédése a büntetéstől, az eltorzulástól és eltávolítástól;[99]
14. Az *umma* jóléte, erőforrásainak bősége;
15. A *dzsihád* az iszlám legmagasabb csúcsa;
16. A *dzsihád* az imádkozás legfelemelőbb formája, a *dzsihád*dal a muszlimok a legmagasabb szintet érhetik el.

Ha az ellenség behatol a muszlimok földjére, a *dzsihád* egyéni kötelezettséggé válik, olyanná, mint az imádkozás vagy a böjtölés. Ha valaki mégis elhagyja a *dzsihád*ot, az olyan, mintha enne Ramadán idején. A *dzsihád* – akár az imádkozás vagy a böjtölés – élethosszig tartó kötelezettség.

[94] Azzam: Join the Caravan, i. m. 5. o.

[95] i. m. 5–16. o.

[96] Azzám a *Szahíh Bukhárí*ból (az egyik legautentikusabb *hadísz*gyűjtemény – R. Zs.) idéz: „Az emberek olyanok, mint száz teve, amelyek között alig található egyetlen olyan, amelyik alkalmas arra, hogy szállítson."

[97] A szunnita iszlamista teoretikusok közül Azzám volt az első, aki hangsúlyozta a mártíromság kiemelkedő szerepét, támogatva a mártíromság síita iszlámban eleve meglévő kultuszát, ezzel akarva-akaratlan hozzájárulva a dzsihádizmusra jellemző öngyilkos merényletek szunnita körökben történő terjedéséhez is.

[98] A fösvénység és az uzsora miatt az emberek Allah kegyvesztettjeivé válnak, ami csak akkor szűnik meg, ha visszatérnek a valláshoz.

[99] Azzám a Korán 9:39-re hivatkozik: „Ha nem vonultok [harcba], fájdalmas büntetéssel fog büntetni benneteket és egy másik néppel cserél föl titeket."

Amikor magáról a *dzsihád*ról történik említés, Azzám szerint az kizárólag fegyveres harcot jelent. „Azok, akik azt hiszik, hogy az iszlám *dzsihád* harc és vér nélkül is tevékenykedhet és győzedelmeskedhet, illúziókat kergetnek, és nem értik ennek a vallásnak a természetét."[100] Figyelemre méltó, hogyan cáfolja a *dzsihád*ot elsősorban nem fegyveres harcként, hanem békés erőfeszítésként értelmező nézeteket. Az a kijelentés, miszerint „visszatértünk a kisebb *dzsihád*ból (csata) a nagyobb *dzsihád*ba (a lélek *dzsihád*ja)", amire sokan úgy hivatkoznak, mint egy *hadísz*ra, Azzám szerint hamis, kitalált *hadísz*, amelynek nincs alapja. Ez csupán a Próféta egyik követőjének a kijelentése, amely azonban ellentmond mind az írásos bizonyítékoknak, mind a valóságnak. Azzám Ibn Tajmijjára hivatkozik, aki ugyanezt állította, hozzátéve, hogy „a hitetlenek elleni *dzsihád* a legnemesebb cselekedet, egyúttal az emberiség érdekében tett legfontosabb".[101]

Azzámnál szoros a kapcsolat az emigráció (*hidzsra*) és a *dzsihád* között, s mindkettőt minden muszlim kötelességének nyilvánította. A *dzsihád* négy szakaszát különbözteti meg egymástól: a) emigráció (*hidzsra*); b) felkészülés (*idád*); c) készültség (*ribát*) és végül harc (*kitál*).[102] „A *dzsihád* nagyon bonyolult és kemény dolog. Még sohasem láttam semmit, ami a *dzsihád*nál bonyolultabb és keményebb lenne." Azzám doktrínájában meghatározó szerepet játszik az önfeláldozás és a mártíromság. Ha ugyanis valaki rászánja magát az emigráció hosszú – és végső soron a Paradicsomba vezető – útjára (*tarik al-dzsanna*), ennek megtételét elősegítheti a készsége az önfeláldozásra.

[100] Idézi Michael Scheuer: Through our Enemies' Eyes. Osama bin Laden, Radical Islam, and the Future of America. Potomac Books, Inc., Washington, D.C. 2006. 68. o.

[101] Azzam: Join the Caravan, i. m. 26–27. o.

[102] Vö. Muhammad Haniff Hassan: The Father of Jihad, i. m. 111–114. o.; Brynjar Lia: Doctrines for Jihadi Terrorist Training, In: Terrorism and Political Violence, Taylor & Francis Group, 2008. 518–542. o.; 520. o.

5. Dzsihádizmus és terrorizmus

AZ ISZLÁM ÉS AZ ERŐSZAK: KORÁN-INTERPRETÁCIÓK ÜTKÖZÉSE

Az elmúlt évtizedekben gyakran került sor olyan erőszakos cselekményekre – robbantásokra, brutális kegyetlenséggel végrehajtott gyilkosságokra, öngyilkos merényletekre –, amelyeket dzsihádista szervezetekhez tartozók követtek el, mégpedig általában az iszlám nevében, legalábbis az iszlámra, a Koránra hivatkozva. Mindezek nyomán a média és a közvélemény jelentős része – de még egyes szakértők is – szoros kapcsolatot vélnek látni az iszlám és az erőszak, sőt az iszlám és a terror között.

Ez utóbbinak az iszlámban való gyökerezettségére konkrét történelmi példát is hoznak, mégpedig az *asszaszinok* 11–12. századi tevékenységét. A síita *iszmáíliták*-hoz tartozó *nizáriták* – később elterjedt elnevezéssel: az *asszaszinok* – ugyanis nagy nyilvánosság előtt végrehajtott gyilkosságokat követtek el általában a velük ellenséges viszonyban álló szunnita Szeldzsúk-dinasztia vezető tisztségviselői ellen, amelyek szinte kivétel nélkül a „célszemély" mellett az elkövető halálával is végződtek. Ezeket az akciókat manapság sokan tekintik az öngyilkos merényletek előfutárainak, az *asszaszinok*at pedig az „első terroristáknak".[1]

Ezen álláspont képviselői koráni idézetek sorával támasztották – és támasztják – alá véleményüket. „Öljétek meg a pogányokat, ahol csak föllelitek őket!" (Korán 9:5) „Amikor összetalálkoztok a hitetlenekkel, akkor vágjátok el a nyakukat!" (Korán 47:4) „És készítsetek föl ellenük ami [fegyveres] erőt és csatamént csak tudtok, hogy félelmet keltsetek általuk Allah és a ti ellenségeitekben […]" (Korán 8:60)

[1] Bernard Lewis: The Assassins. A Radical Sect in Islam. Phoenix, London, 2003. 129–130. o. Lewis megjegyzi ugyanakkor, hogy a „zsarnokkal" szemben elkövetett gyilkosság mint „kötelesség" politikai vagy vallási okokkal történő alátámasztása egyáltalán nem az *asszaszinok* „találmánya", része például a görög és római politikai éthoszoknak is, s megjelenik többek között a zsidóknál. A szépséges Judit története például – amelyet a zsidó vallási tradíció nem fogadott el, a római katolikus kánonnak viszont a részévé vált – példája ennek a „kegyes gyilkosságnak". (i. m. 126. o.) „Judit egyedül maradt a sátorban Holofernesszel, aki a bortól megrészegedve hevert az ágyán. […] Judit odalépett Holofernesz ágya mellé, s így szólt szívében: »Uram, minden erőnek Istene, tekints ebben az órában kezem művére s magasztald fel Jeruzsálemet! Itt van ugyanis a pillanat örökséged megmentésére, művem végrehajtására, ellenségeid eltiprására, akik fölkeltek ellenünk.« Ezzel az ágy oszlopához lépett, amely Holofernesz fejénél volt, fogta (Holofernesz) kardját, majd ágyához lépve megragadta fején a hajat és így szólt: »Adj erőt, Uram, Izrael Istene a mai napon!« Aztán minden erejével kétszer lesújtott a nyakára és levágta a fejét." (Biblia, Ószövetség, Judit könyve 13. fejezet). Netanyahu izraeli miniszterelnök az *asszaszinok*ra hivatkozva jelenti ki, hogy „a terror természetesen már jó ezer esztendeje a közel-keleti politika velejárója volt". Vö. Benjamin Netanjahu: Harc a terrorizmus ellen. Hogyan lehet legyőzni a nemzetközi terrorizmust. Alexandra Kiadó, Pécs, 1995. 71. o. Simon Róbert is úgy véli, hogy az öngyilkosság „a nizári *iszmáʿíliyya*, az *asszaszinok* között lett csak a politikai terror eszköze, megelőlegezve a mai öngyilkos merényleteket". Lásd Simon Róbert: Öngyilkosság (*qatl an-nafsz*) az iszlámban címszó. In Simon Róbert: Iszlám kulturális lexikon, i. m. 329. o.

Ez utóbbi vers különösen alkalmas a fenti álláspont alátámasztására, hiszen a Simon Róbert fordításában szereplő „félelmet keltsetek" (Kiss Zsuzsanna Halima fordításában „megrémítsétek") az eredeti arab szövegben „*turhibúna*", ami a mai modern arab nyelvhasználatban „terrorizáljátok" jelentéstartalmú is lehet (Yusuf Ali angol nyelvű Koránfordításában „to strike terror"). Hasonló szellemű felszólítások, buzdítások még bőven találhatók a Koránban.

Robert Wright összehasonlítva a három monoteista világvallás könyveit, hogy „harciasság szempontjából melyik a gonoszabb könyv", arra a következtetésre jut, hogy „minőségileg" a héber (és következésképpen a keresztény) Biblia, „köszönhetően a népirtás példa nélküli pártolásának Mózes ötödik könyvében", „mennyiségileg" azonban „a Korán viszi el a pálmát", miután „gyakoriságukat tekintve […] ebben a könyvben fordulnak elő legnagyobb számban az erőszakos szakaszok".[2] Hozzáteszi, hogy amennyiben a hitetlenek túlvilági szenvedéseit „leplezetlen káröröm mel" ecsetelő szakaszokat is ide számítjuk, „a Korán a mennyiségi versenyt még egyértelműbb előnnyel nyeri".

A Korán erőszakra buzdító versei azonban különböző aspektusokból, más-más szempontokat figyelembe véve elemezhetők. Lássunk most csupán egy példát, a már hivatkozott „kard versét": „Öljétek meg a pogányokat ahol csak föllelitek őket!" (Korán 9:5). Az eredeti arab szövegben szereplő kifejezés az „*al-musrikún*", a „társítók", vagyis a többistenhívők, a politeisták. A magyar fordítások ezt a következőképpen adják vissza: „pogányok" (Simon Róbert), „társítók" (Kiss Zsuzsanna Halima), „bálványimádók" (Mihálffy Balázs). Sokan fordítják ugyanakkor „hitetleneknek",[3] ami egyes értelmezésekben sokkal tágabb kategória, és rögtön felveti a „hitetlen" (*káfir*) értelmezését az iszlámban. Vannak, akik az iszlám „hitetlen"-értelmezését azonosítják a szélsőséges dzsihádisták „mindenki, aki nem a mi értelmezésünk szerinti muszlim" értelmezéssel.[4]

Ha a 9:5 környezetében lévő verseket is elolvassuk, sokkal árnyaltabb képet kapunk. Ami a megelőző verseket illeti: „És fájdalmas büntetésről adj hírt azoknak, akik hitetlenek – kivéve azokat a pogányokat, akikkel egyezséget kötöttetek, és akik azután nem rövidítettek meg benneteket semmiben és nem segítettek senkit ellenetek. Velük szemben be kell tartanotok a megállapodásukat a velük megszabott határidőig! Allah szereti az istenfélőket." (Korán 9:3–4)

[2] Robert Wright: Isten evolúciója – vallások és kultúrák. HVG Könyvek, Budapest, 2010. 377. o.

[3] F. A. Klein: The Religion of Islam. Curzon Press, London, Humanities Press, New York, 1979. 175. o.

[4] „A káfirokra (sic!) számos vallási elnevezés létezik: többistenhívők, bálványimádók, »a Könyv népei« (keresztények és zsidók), buddhisták, istentagadók, agnosztikusok, pogányok. A »káfir« mindezeket lefedi, mert nem számít, mi a vallási elnevezés, a mindnyájukat egyaránt megillető bánásmód ugyanaz. Amit Mohamed a politeistákról mondott vagy irányukban tett, az megtehető a káfirok bármely más csoportjával is." Bill Warner: Mohamed élete. A szíra. Center for the Study of Political Islam (CSPI), Brno, 2016. 12. o. A szerző a Politikai Iszlám Tanulmányok Központja (Center for the Study of Political Islam) alapítója, aki fizikai és matematikai tudományokból doktorált, és – legalábbis a szervezet magyar nyelven megjelent kiadványainak hátoldalán szereplő szöveg szerint –„először használt tudományos módszereket arra, hogy a politikai iszlám tanait átfogó módon vizsgálja". (Vö. Bill Warner: Az iszlám alapjai, illetve ugyanő: Mohamed hagyománya. A hadísz továbbá Saría törvény nem muszlimoknak, valamennyi CSPI, Brno, 2016.) Valójában a szerző általánosító, az iszlámot lejárató megállapításai a tudományosság legelemibb kritériumait is nélkülözik.

Amennyiben tovább olvassuk a szúrát, még árnyaltabbá válik a kép. „Ha azonban megbánással fordulnak [Allahhoz], elvégzik az istentiszteletet és zakátot adnak, akkor hagyjátok őket szabadon az ő útjukon! Allah megbocsátó és kegyes. És ha egy pogány védelmet kér tőled, akkor nyújts neki védelmet, hogy meghallhassa Allah szavát! Azután juttasd el őt biztonságos helyre." (Korán 9:5–6)

Előbbi versek tehát úgy értelmezhetők, hogy bár valóban felszólítanak a bálványimádókkal folytatandó harcra, azonban nem minden bálványimádóval! Csak azokra az ellenséges bálványimádó törzsekre vonatkoztathatók, akik megállapodást kötöttek a muszlimokkal, de megszegték azt, és ráadásul megtámadták a muszlimokat. De még az ellenséges bálványimádókhoz tartozók is védelemben részesülhetnek, amennyiben kifejezetten ezt kérik. Félreértés és a kontextusból való kiragadás tehát azt állítani, hogy fenti vers valamennyi bálványimádóra vonatkozik.[5]

Még összetettebbé válik a kép, amikor a verseket adott történelmi kontextusban próbáljuk vizsgálni. Világossá válik ugyanis, hogy rengeteg a bizonytalanság arra vonatkozóan, hogy az egyes versek keletkezésük idejét tekintve időrendben miként követték egymást, hogy egyes kifejezéseknek mi a pontos olvasata, következésképpen pontosan mire/kire vonatkoznak – mi az például, ami valamennyi pogányra, s mi az, ami csak azokra, akikkel a muszlimok szerződést kötöttek – stb.[6]

Mindezek alapján Robert Wright a „kard verse" kapcsán megállapítja, hogy „az öljétek a politeistákat, ahol fellelitek őket nem jelenti azt, hogy öljétek a politeistákat, ahol fellelitek őket. A szakasz valódi jelentése ez: öljétek meg azokat a politeistákat, akik ebben az adott háborúban nem a ti oldalatokon állnak."[7] Ali Bulac is azt hangsúlyozza, hogy ezek a versek „kizárólag csak egy fennálló háborús helyzetre vonatkoznak", a muszlimok önvédelméről szólnak, s egy olyan történelmi helyzetre utalnak, amikor már kizárt a tárgyalásos megegyezés lehetősége, s nem maradt más, mint a háború.[8]

A „kard verse" mellett az iszlám erőszakos, militáns jellegét hangsúlyozók által az egyik legtöbbet hivatkozott koráni vers a 8:60, ezért érdemes részletesebben foglalkozni értelmezésével. „És készítsetek föl ellenük ami [fegyveres] erőt és csatamént csak tudtok, hogy félelmet keltsetek általuk Allah és a ti ellenségeitekben és rajtuk kívül másokban, akiket ti nem ismertek, de Allah ismeri őket!" (Simon Róbert fordítása). „És készítsétek fel ellenük, amire csak képesek vagytok, az erőből, és a lovasságból, amit össze tudtok gyűjteni, hogy megrémítsétek vele Allah ellenségeit és a ti ellenségeiteket, és másokat rajtuk kívül, akiket ti nem ismertek, de Allah ismeri őket." (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása).

Ebben a koráni versben ugyanis az „*irháb*" szó, pontosabban annak „*turhibúna*" alakja szerepel. Az *irháb* jelentése a modern arab nyelvhasználatban megfélemlítés, megrémítés, terror, terrorizmus. Ennek megfelelően a vers ominózus része értelmezhető úgy is, hogy „terrorizáljátok Allah és a ti ellenségeiteket", vagyis felhívás

[5] Maulana Muhammad 'Ali: The Religion of Islam, i. m. 555–557. o.

[6] E problémákról bővebben lásd Simon Róbert: A Korán világa, i. m. 197–198. o.

[7] Robert Wright: Isten evolúciója, i. m. 363. o.

[8] Ali Bulac: Dzsihád, i. m. 69–70. o.

a terrorra, terror alkalmazására. (És tegyük hozzá: a dzsihádisták így is értelmezik – lásd később.)

Nyilvánvaló, hogy a Korán keletkezésekor a mai értelemben használt terror, terrorizmus fogalmak még nem léteztek. A vers arra hívta fel a muszlimokat, demonstrálják seregük harckészültségét, akkori legkorszerűbb harci eszközökkel – például „csataménekkel" – való felszereltségét, hogy ezzel is elrettentsék ellenségeiket, eltántorítsák őket attól, hogy megtámadják a muszlimokat. A cél voltaképpen nem a harc, hanem éppen annak ellenkezője: a háború megelőzése.

A Koránt nemrégiben újrafordító és részletes Koránmagyarázatokat közzé tevő Muhammad Abdel Haleem (Halím), az iszlámtudományok professzora is alapvetően tévesnek tartja azt az értelmezést, amelyik a 8:60-as versben az erőszak igazolását, egy agresszív katonai akcióra való felszólítást lát. (Fordításában ő a „megrémít" [frighten off] kifejezést használja.) Ugyanerre a következtetésre juthatunk, ha a verset a megelőző és követő versekkel összefüggésben szemléljük.

8:55–59: „Allah szemében a legrosszabb élőlények azok, akik hitetlenek és nem [is] akarnak hinni – közülük [is] azok, akikkel megállapodást kötöttél, aztán minden egyes alkalommal megszegik a megállapodást és nem félik az istent. És ha a kezed közé kerülnek a harc során, akkor riaszd el az ő [példás megbüntetésükkel] azokat, akik mögöttük vannak! Talán hallgatnak az intő szóra. Ha valamely nép árulásától tartasz, akkor hajítsd vissza nekik [a szerződésüket] ugyanúgy, [mint ők]! Allah nem szereti az árulókat. Akik hitetlenek, ne higgyék azt, hogy megelőznek [minket]! Nem fognak [minket] gyengének találni!"

8:61–63: „Ha békére hajlanak, akkor te is légy hajlandó arra és hagyatkozz Allahra! Ő az, aki [mindent] hall és tud. Ha azonban rá akarnak szedni, akkor bizony Allah teljesen elegendő lesz néked. Ő az, aki megerősít téged az ő segítségével és a hívőkkel; ő az, aki barátságra hangolta a szíveket egymás iránt. Ha te mindazt elköltötted volna, ami csak a földön van, akkor sem tudtad volna a szíveket egymás iránt barátságra hangolni. Allah azonban barátságra hangolta azokat. Bizony, ő hatalmas és bölcs."

A teljes szövegkörnyezetből egyértelműen kiderül, hogy a vers sokkal inkább tekinthető az ellenség elrettentésére, mint egy velük szembeni tényleges katonai akcióra szóló felhívásnak, ráadásul kifejezetten azokra vonatkoztatható, akik szerződést kötöttek a muszlimokkal, azonban megszegték azt. De még ebben az esetben is az erőszakos fellépéssel szemben a béke preferálandó.

Muhammad Rasíd Ridá, a 20. század elejének tekintélyes vallástudósa így értelmezte a verset: „a lehető legjobb felfegyverkezés annak érdekében, hogy az ismert vagy ismeretlen ellenséget eltántorítsuk a támadás vagy a háború szándékától".[9] Az *irháb* szó a prófétai *hadísz*okban is előfordul, ugyancsak „elrettentés" értelemben. Ibn al-Aszír középkori arab történetíró úgy magyarázza, hogy „valaki olyan erők-

[9] Rasíd Ridá *Tafszír al-manár* (kb. A jelzőfény magyarázata, tkp. Korán-exegézis) c. munkájából idézi Ergün Capan: Öngyilkos merényletek és az iszlám. In Ergün Capan (válogatta): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből, i. m. 91–106.; 99–100. o.

kel rendelkezik, amely képes eltántorítani az ellenséget attól, hogy megtámadja őt, vagy pedig képes azt teljesen elriasztani".[10]

ÖNGYILKOSSÁG VAGY MÁRTÍROMSÁG

Az iszlám – a többi teista valláshoz hasonlóan – élesen elítéli az öngyilkosságot, hiszen Isten adta az életet, következésképpen csakis neki lehet joga elvenni azt. Mindennek alátámasztására hivatkoznak sokan a Korán 4:29-re, ennek a koráni versnek azonban különböző értelmezései lehetnek.[11] A prófétai hagyományok viszont egyértelműek: az öngyilkosság súlyos bűnnek számít, amiért örök időkre szóló büntetés jár.[12] Mindennek olyan társadalmi magyarázata is van, hogy az öngyilkosság teljesen értelmetlen cselekedet, mivel egyéni indíttatású, és nem a társadalom, a közösség érdekeit szolgálja.

Más viszont a helyzet a mártíromsággal, ami mindhárom monoteista világvallás történetében előforduló cselekedet – gondoljunk csak a keresztény vértanúkra. Az utóbbi szóban található „tanú" egyúttal arra is utal, hogy a mártír nem más, mint a hit tanúságtevője. Az iszlám alapjául szolgáló arab nyelv a „mártírt" és a „tanút" ugyanazzal a szóval (*sahíd*) jelöli, ami egyes vonatkozó koráni versek esetében ismét értelmezésbeli problémákat vet fel.

A Korán több helyütt is pozitívan nyilatkozik azokról, „akik halálukat lelték Allah útján" (*fí szabíl Alláh*).[13] Itt azonban nyilvánvalóan nem szándékos öngyilkosságról – fogalmazzunk így: az élet eleve eltervezett feláldozásáról – van szó, hanem olyan küzdelemről, olyan eseményről, amelyben valaki önként vesz részt, mégpedig azzal a reménnyel, hogy győzni fog, ugyanakkor számolva azzal a lehetőséggel is, hogy hősi halált hal.

Néhány koráni versben a *sahíd* minden kétséget kizáróan tanút jelent. Vannak azonban olyan versek, amelyek esetében eltérőek az értelmezések. A 4:69 szerint „Aki engedelmeskedik Allahnak és a küldöttnek, azok [majdan a Paradicsomban] együtt lesznek a prófétákkal, az igazságosokkal, a tanúkkal és az igazakkal, akiket Allah a kegyében részesített. Milyen jó társak ezek!" (Simon Róbert fordítása). És „Az, aki engedelmeskedik Allahnak és a Küldöttnek, ők azok, akik azokkal lesznek,

[10] Ibn al-Aszír *An-Nuhája fi gharíb al-hadísz* (A *hadísz*okban előforduló idegen kifejezések magyarázata) c. munkájából idézi Ergün Capan: Öngyilkos merényletek…, i. m. 100. o.

[11] Kiss Zsuzsanna Halima fordításában „És ne öljétek meg saját magatokat", Simon Róbert fordításában viszont „És ne öljétek meg egymást!" Az eredeti szöveg („*va-lá taktulú anfusza-kum*") mindkét értelmezést lehetővé teszi. Ezt a kétértelműséget, illetve bizonytalanságot illusztrálja Mihálffy Balázs fordítása: „S ne öljétek meg magatokat (egymást)!" Hasonló a helyzet az angol fordításokkal: „Nor kill (or destroy) yourselves" (Yusuf Ali) és „and kill not one another" (Pickthal).

[12] Simon Róbert idézi a következő prófétai mondást: „Aki leveti magát egy hegyről, és megöli magát, az a Pokol tüzében lesz, mindörökre lezuhanva, ugyanúgy; aki mérget iszik és megöli magát, az örökké mérget iszik majd a kezéből; aki pedig egy éles pengével öli meg magát, az a Pokol tüzében fogja saját kezével fölvágni a hasát örökké." Vagyis az általuk elkövetett öngyilkosság módja ismétlődik az örökkévalóságig. Simon Róbert: Öngyilkosság (*qatl an-nafsz*) az iszlámban, i. m. 329. o.

[13] Lásd például Korán 2:154, 3:169, 22:58

akikre Allah kiárasztotta a kegyelmét: a prófétákkal, az igazakkal, a mártírokkal és a jóravalókkal. És milyen kitűnő társak ezek!" (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása).[14]

A klasszikus szunnita iszlámban a mártíromság megítélése egyáltalán nem volt egyértelműen pozitív. Sok vallástudós kifejezetten elítélte, mintegy egyenlőségjelet téve mártíromság és öngyilkosság között. Megneveztek egy sor olyan cselekedetet, amelyek „egyenértékűek" a mártíromsággal (böjtölés, a rendszeres istentisztelet elvégzése, a Korán recitálása stb.).[15]

Egészen másként alakult viszont a síita iszlám hozzáállása a mártíromsághoz, köszönhetően egy történelmi eseménynek, amely a mártíromságot a síita éthosz szerves részévé tette.[16] Ez az esemény a 680. október 15-én (*hidzsra* szerint 61. Muharram 10-én) lezajlott kerbelai csata volt, amelyben a negyedik kalifa, Alí fia Huszein (a Próféta unokája) kis létszámú csapatával elesett a szíriai kormányzó, Jazíd óriási túlerőben lévő (ugyancsak muszlim) csapataival vívott harcban. A mártíromság ellentmondásos megítélése kapcsán jegyzi meg Simon Róbert, hogy jóllehet az első négy „igaz úton járó" kalifa közül három is merénylet áldozata lett (Omar, Oszmán és Alí), a muszlim közösség szemében egyikük sem lett mártír, illetve azok egy része, akiket a muszlimok közössége mártírként tart számon, nem a hitetlenekkel, hanem más muszlimokkal vívott harcban esett el.[17]

Az öngyilkos merényletek a modern iszlám világban a múlt század nyolcvanas éveinek elejétől jelentek meg. Olyan akciókról van szó, amelyek egyáltalán nem csak az iszlám világra jellemzőek – gondoljunk csak a japán kamikáze pilótákra a második világháborúban, a Srí Lanka-i „tamil tigrisekre", vagy az 1991. május 21-én az akkori indiai miniszterelnök, Radzsiv Gandhi ellen végrehajtott merényletre. Az iszlám világban az első öngyilkos merényleteket síiták hajtották végre, irániak az iraki–iráni háborúban a nyolcvanas években – vagyis muszlimok muszlimok ellen –, illetve a *Hezbolláh* libanoni síita szervezet, ugyancsak a nyolcvanas évek elején.[18]

Az öngyilkos merénylet, mint nem nagy ráfordítást igénylő „eszköz" alkalmazása hamarosan „átterjedt" a szunnitákra is: először palesztin iszlamista szervezetek (*Hamász*, Iszlám *Dzsihád*) követtek el ilyen akciókat Izrael ellen 1993-ban Ciszjordániában, majd hamarosan szekularizáltak (*al-Aksza* Mártírjainak Brigádjai) is.

[14] A Koránban szereplő szó a *suhadá*, a *sahíd* többes száma. Hasonló a helyzet a Korán 57:19 esetében is. „Akik hisznek Allahban és a küldötteiben, azok lesznek Uruk színe előtt az igazak és a tanúk. Fizetség és világosság lesz az osztályrészük. Akik azonban hitetlenek és hazugsággal vádolják a jeleinket, ők a Pokolra kárhozottak." (Simon Róbert fordítása). „És akik hisznek Allahban és a Küldöttében – ők az igazak – és a mártírok, akik Allahnál vannak, meg fogják kapni a fizetségüket és a fényüket. De azok, akik hitetlenek, és tagadják a Mi ájáinkat, ők azok, akik a Pokoltűz társai. (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása).

[15] Vö. Simon Róbert: Mártíromság (*sahída*) az iszlámban címszó. In: Iszlám kulturális lexikon, i. m. 288. o.

[16] „A mártíromság forradalmi tett. […] A mártíromság nem a hősre erőszakolt halál, nem tragédia, hanem magas rang, emelkedett szint. Nem eszköz, hanem maga a cél. Eredetiség. Beteljesülés. Felemelkedés. Az emberiesség csúcsaihoz vezető út állomása" – véli az ugyancsak mártírrá lett Alí Saríatí, az iráni iszlám forradalom egyik vezető teoretikusa. Lásd Ali Shariati: Martyrdom. The Symphathizers of „Revolutionary Movahedins" in Europe. Tehran, é. n. 75–76. o.

[17] Simon Róbert: Mártíromság (*sahída*) az iszlámban címszó, i. m. 288. o.

[18] A korábbiakban már esett szó a *Hezbolláh* által 1983. október 23-án végrehajtott, csaknem 300 halálos áldozatot követelő öngyilkos merényletről.

Az öngyilkos merényletek a dzsihádista szervezetek „kedvelt" harceszközévé váltak, az Iszlám Állam rendszeresen alkalmazta az Irakban és Szíriában folytatott harcokban, de az Európában elkövetett dzsihádista merényletek egy része is öngyilkos akció volt.

ERŐSZAK ÉS TERROR A DZSIHÁDISTA IDEOLÓGIÁBAN ÉS GYAKORLATBAN

Jóllehet a terrorizmus kérdéskörének hatalmas a nemzetközi szakirodalma, a terror és a terrorizmus pontos értelmezésében, egyes erőszakos cselekményeket végrehajtó személyek vagy szervezetek terroristának, illetve terrorszervezetnek minősítésében nincs konszenzus nemcsak a politikusok, de még a szakértők körében sem. Szinte közhelyszámba megy a mondás: „aki az egyik félnek terrorista, az a másiknak szabadságharcos". Ezzel együtt a terror/terrorizmus/terrorista kifejezések negatív konnotációjúak, hozzájuk kifejezetten negatív jelentéstartalom társul.

Ezen az értelmezésen változtatnak a dzsihádizmus teoretikusai, akik gyakorta használják a dzsihádista mozgalom által elkövetett akciókra, magukra a dzsihádistákra a terrorizmus/terrorista kifejezéseket, mégpedig pozitív jelentéstartalommal, vagyis homlokegyenest eltérően attól az értelmezéstől, ami a terrorizmusról szóló diskurzust, illetve a terrorizmussal foglalkozó szakirodalom túlnyomó részét jellemzi.

Aaron Zelin szerint Abdulláh Azzám („a globális dzsihádi mozgalom keresztapja") volt a dzsihádizmus teoretikusai közül az első, aki pozitív értelemben használta a terror, terrorizmus, terrorista kifejezéseket, mégpedig a nyolcvanas évek Afganisztánjában, a Szovjetunióval szembeni *dzsihád* idején. Azzám egyik munkájában így fogalmazott: „A *dzsihád* szeretete áthatja egész életemet, a lelkemet, érzéseimet, a szívemet, érzelmeimet. Ha a felkészülés [a *dzsihád*ra] terrorizmus (*irháb*), akkor terroristák vagyunk (*irhábijjun*). Ha a becsületünk megvédése szélsőségesség, akkor szélsőségesek vagyunk. Ha az ellenségeink elleni *dzsihád* fundamentalizmus, akkor fundamentalisták vagyunk."[19] Azzám számos szónoklatából is lehetne idézni a példákat, amikor ilyen és ehhez hasonló kijelentéseket tesz: „Mi terroristák vagyunk (*irhábijjun*) és a terrorizmus (*irháb*) útján járunk".[20] Mindezt vallásilag a Korán 8. szúra 60. versével támasztotta alá.

Lévén Abdulláh Azzám sejk Oszáma bin Láden mentora, cseppet sem meglepő, hogy bin Láden hasonló, pozitív értelmezésben használja a terror/terrorizmus kifejezéseket. „A terrorizmus (*irháb*) lehet dicséretes, és lehet elítélendő. Egy ártatlan személy megfélemlítése és terrorizálása ellenezhető és igazságtalan, mint ahogy helytelen igazságtalanul terrorizálni az embereket. Ugyanakkor az elnyomók, a

[19] Adnan A. Musallam: From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism (Praeger Publishers, Westport, CT 2005, 191. o.) és Omar Nasiri: Inside the Jihad: My Life With Al Qaeda. A Spy's Story (Basic Books, New York, 2006, 151. o.) művei alapján idézi: Aaron Y. Zelin: Jihadis and the Use of the Terms Terror, Terrorist, and Terrorism: A Contextual and Semantic Understanding from Islamic Tradition. http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=revisioning

[20] Aaron Y. Zelin, i. m.

bűnözők, a tolvajok és a rablók terrorizálása szükségszerű az emberek biztonsága, tulajdonuk védelme érdekében. Ebben semmi kétség. Minden állam, minden civilizáció és kultúra alkalmazhatja a terrorizmust bizonyos körülmények között a zsarnokság és a korrupció felszámolása érdekében. A világ valamennyi országának megvan a maga biztonsági rendszere, a saját biztonsági erői, a saját rendőrsége és hadserege, amelyeknek jogukban áll terrorizálni mindazokat, akik az adott országot vagy polgárait megtámadni szándékoznak. Az általunk gyakorolt terrorizmus a dicséretes fajtájú, miután a zsarnokok, az agresszorok, Allah ellenségei ellen irányul."[21]

Bin Láden a továbbiakban kifejti, hogy azokat a zsarnokokat és elnyomókat, akik agressziót és különböző egyéb bűnöket követnek el a muszlimok ellen, meg kell büntetni. A muszlimok elleni agresszorok listájának az élén Amerika áll, mint „a nyugati és keresztes erők iszlám és a muszlimok ellen folytatott harcának a vezetője". Hosszasan sorolja a muszlimok ellen elkövetett bűnöket, a házak lerombolásától az erőforrások elrablásán át a gyermekek megöléséig. „A mai háborúkban nem létezik morál" – állapítja meg. „Amennyiben egyetlen szóval is tiltakozunk az igazságtalanság ellen, terroristának neveznek minket." A rijádi és a khobari robbantásos merényleteket[22] pedig példaként említi mint „világos és erőteljes jelzést" mindazon országok kormányai felé, amelyek részt vesznek a muszlimok elleni agresszióban.

Abú Muszaab asz-Szúrí a terrorizmus definícióját illetően megállapítja, hogy a sikeres „amerikai zsidó keresztes kampánynak" köszönhetően a nemzetközi média teljes egészében átvette az amerikai definíciókat az olyan fogalmakra, mint „terrorizmus", „terroristák", „terrorizmus elleni harc". Ezek a jelentések kifejezetten az „amerikai zsidó keresztes" érdekeket tükrözik. Ezeket a jelentéseket Szúrí szerint teljes mértékben el kell utasítani. „A terrorizmus egy elvont kifejezés, és sok más elvont kifejezéshez hasonlóan lehet jó és rossz jelentéstartalma, a kontextusnak megfelelően […] Maga a szó elvont terminus, amelynek önmagában nincs sem pozitív, sem negatív jelentése."[23]

Szúrí kétféle terrorizmust különböztet meg egymástól: egyik a legitim, „üdvözlendő", „dicséretes" (*irháb mahmúd*), másik az illegitim, elítélendő (*irháb madzmúm*) terrorizmus. Előbbi az elnyomókkal szemben alkalmazott terrorizmus, amelynek célja az elnyomottakat sújtó igazságtalanság felszámolása. Ez a fajta terrorizmus az, amelyik „ellenszegül a megszállásnak, annak a népnek a terrorizmusa, amelyik megvédi magát a sátán (*sajtán*) szolgáitól". Ezzel szemben utóbbi „hamis, jogtalan" terrorizmust (*irháb al-bátil*) az jellemzi, hogy valódi ok nélkül kelt félelmet ártatlanokban.

[21] Oszáma bin Láden 1998 májusában adott egy interjút dél-afganisztáni székhelyén, amelyben nagyrészt követői által feltett kérdésekre válaszolt. Az egyik kérdés így hangzott: „Sok arab és nyugati tömegtájékoztatási eszköz terrorizmussal és a terrorizmus támogatásával vádolja önt. Mit mondana erre?" Lásd Interview Osama bin Laden, May 1998. Frontline. https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html

[22] Az al-Káida 1995 novemberében Rijádban, majd 1996 júniusában Dzahránban (Khobar-tornyok) hajtott végre robbantásos merényletet. Nem sokkal a bin Láden-interjút követően, 1998 augusztusában Nairobiban és Dár esz-Szalámban az amerikai nagykövetségek ellen követtek el az al-Káidához tartozók sok áldozatot követelő merényleteket.

[23] Abu Mus'ab as-Suri: The Jihadi Experiences. Individual Terrorism Jihad and the Global Islamic Resistance Units. In: Inspire (Periodical Magazine issued by the al-Qá'idah Organization in the Arabian Peninsula), Spring 1431/2011, Issue 5. 29–32. o.

Ilyen az elnyomók és a törvénytelen uralkodók terrorizmusa. „Ez a terrorizmus elítélendő, elkövetője »bűnöző terrorista« (*irhábí mudzsrim*), aki büntetést érdemel".

„Az ellenség terrorizálása vallási kötelezettség" – jelenti ki Szúrí.[24] „Allah Könyvében világos parancsokat adott ellenségei terrorizálására […] A Korán és a Szunna világos szavakkal fogalmazzák meg az Allah ellenségeivel szembeni dícséretes terrorizmus szabályait." Természetesen Szúrí is a Korán 8. szúra 60. versére hivatkozik.

A dzsihádista terror(izmus)-értelmezések kapcsán felmerül a kérdés, vajon a dzsihádista teoretikusok, ideológusok hogy vélekednek az ártatlan, civil áldozatokról. A válasz egyik legplasztikusabb megfogalmazását az Arábiai al-Káida vezető ideológusával, Ádil al-Abbab sejkkel készült kérdés-feleletben találhatjuk meg, amelyet az al-Káida hivatalos lapja közölt.[25] Al-Abbab sejk, mielőtt a kérdésre – hogy ti. mi a szabály a Nyugat által „civileknek" nevezettek támadásával kapcsolatban – válaszolna, kiemeli, hogy a „civilek és katonák" felosztás idegen az iszlámtól, mivel ezt a muszlim jogtudósok nem alkalmazták, és nem vezethető le sem a Koránból, sem a szunnából. Ez egy új – téves – felosztás, amit sajnos sokan olyanok is használnak, akik a vallás nevében beszélnek. „Ha ez valamit is bizonyít, akkor azt, milyen messzire ér el az intellektuális megszállás (intellectual occupation) a vallás és a *fatva* embereinek a gondolkodásában."

A *saría* – mondja a sejk – a hitetlenek két csoportját különbözteti meg. Egyikbe azok tartoznak, akik harcot folytatnak az iszlámmal, következésképpen „vérük nem élvez védelmet", a másikba pedig azok, akik nem viselnek háborút a muszlimokkal. Azt a hitetlent, aki harcot folytat a muszlimokkal, meg kell ölni. Bizonyítékul a Korán 9:5-öt említi, amely versben Allah azért rendelte el a politeisták megölését, mivel Allah mellé más isteneket társítottak. „Ez azt igazolja, hogy a hitetlenek megölésének alapjául hitetlenségük szolgál."

Konkretizálva és aktualizálva válaszát al-Abbab megállapítja, hogy az amerikaiak és az európaiak háborúban állnak a muszlimokkal, mivel részt vettek azokon a választásokon, amelyeken olyan kormányokat választottak, amelyek háborút viselnek a muszlimokkal, amelyek „megölik testvéreinket Palesztinában, Afganisztánban és Irakban. Ezek a kormányok harcolnak azokkal, akik a *saría*-jogot kívánják alkalmazni. Nekünk ők a célpontjaink, mivel ők hitetlenek, és mivel ők háborút folytatnak ellenünk." Al-Abbab annyi „engedményt" tesz, hogy a katonai és gazdasági célpontok elsődlegességet élveznek a támadások során.

Ez a logika széleskörűen elterjedt a dzsihádisták körében. Nemcsak a nyugati (amerikai és európai), a muszlimok ellen harcot folytató, őket elnyomó, kizsákmányoló (stb.) kormányok a bűnösök, hanem ezen országok lakossága is, mivel ők választották szabad választásokon a muszlimokat támadó kormányokat – s ha akarnák, ezt meg is tudnák változtatni. Következésképpen mindannyian bűnösök.

[24] Szúrí felidézi azt az időszakot, amikor 22 éves korában részt vett a szíriai Muszlim Testvérek katonai szárnyának kiképzésén, ahol egy, a Testvérek első generációjához tartozó, egyiptomi származású idősebb sejk első előadásának a címe a következő volt: „A terrorizmus vallási kötelezettség és a gyilkosság prófétai tradíció".

[25] Q&A with Shaykh Adil al-Abbab on targeting non-Muslim civilians and Yemeni soldiers. Inspire, Winter 1431/2010, Issue 4. 20–23. o.

Ugyanezt fejti ki Oszáma bin Láden híressé vált, „Amerikának" címzett, 2002-ben publikált levelében.[26]

A terrorizmussal kapcsolatosan talán az Iszlám Állam folyóirata fogalmaz a legegyértelműbben, mégpedig az amerikai Orlandóban elkövetett merénylet[27] kapcsán. A szerző megfogalmazásában Omar Mateen „*mudzsáhid*" „szent támadást" hajtott végre a „szodomita keresztes éjszakai klub" ellen, amit az amerikai politikusok „gyűlölet-bűncselekménynek", terrorista akciónak, értelmetlen erőszaknak minősítenek. „Gyűlölet-bűncselekmény? Igen. A muszlimok kétségkívül gyűlölik a liberális szodomitákat, ahogyan mindenki, akiben még van egy kis érintetlen darabkája a *fitrá*nak (vele született emberi természet). Terrorista akció? Pontosan. A muszlimok számára megparancsolt Allah hitetlen ellenségeinek a terrorizálása." Ami pedig az „értelmetlen erőszakot" illeti, a cikk szerzője szerint az lett volna egyedül értelmetlen, ha a Nyugat által az iszlám és a muszlimok ellen elkövetett bűnök, mint a Próféta sértegetése, a Korán elégetése vagy a kalifátus elleni hadviselés nem részesülnek azonnali és brutális megtorlásban a *mudzsáhid*ok részéről.[28] A kiadvány több helyütt is a „keresztesek" elleni „igazságos terrorról" beszél.

A szélsőséges dzsihádizmus a leghatározottabban elutasítja azt az értelmezést, miszerint az iszlám a béke vallása lenne. Ez nem más, mint egy szlogen, amelyet „az apologetikus *duá*t ismételgetnek folyamatosan, miközben a Nyugattal flörtölnek".[29] A Dabiq írása a negyedik kalifát, Alí ibn Abí Tálibot idézi, aki szerint Allah küldötte négy karddal érkezett: egyik a többistenhívőknek (Korán 9:5), a másik az írás birtokosainak (Korán 9:29), a harmadik a képmutatóknak (Korán 9:73), a negyedik pedig a lázadó agresszoroknak (Korán 49:9) szólt. Volt egy kardja a hitehagyók ellen is (Korán 5:54). Ez utóbbi vers az írás szerzője szerint az alapvető bizonyítéka

[26] „Az amerikai emberek azok, akik megválasztják kormányukat saját szabad akaratukból; egy választás, amely abból ered, hogy egyetértenek politikájával. Az amerikai emberek választották, jóváhagyták és támogatásukról biztosították a palesztinok izraeli elnyomását, földjeik megszállását és bitorlását, a palesztinok folyamatos meggyilkolását, megkínzását, elűzését. […] Az amerikai emberek fizetik azokat az adókat, amelyek finanszírozzák az Afganisztánban minket bombázó repülőgépeket, a tankokat, amelyek lerombolják otthonainkat Palesztinában, a hadsereget, amelyik elfoglalja földjeinket az Arab Öbölben […] Az amerikai hadsereg része az amerikai népnek. […] Ezért az amerikai emberek nem tekinthetők ártatlannak mindazon bűnökben, amelyeket az amerikaiak és a zsidók ellenünk elkövetnek." Lásd Full Text: bin Laden's 'letter to America'. theguardian.com, 24 November 2002. https://www.theguardian.com/world/2002/nov/24/theobserver

[27] 2016. június 12-én az Egyesült Államokbeli Orlando egy éjszakai melegbárjában a 29 éves, afgán származású, de New Yorkban született, amerikai állampolgár, Omar Mateen tüzet nyitott a bárban tartózkodókra, és megölt 50 embert, s legalább ugyanennyit megsebesített. Szülei kizártnak tartották a vallási motivációt, viszont elmondták, hogy fiuk jó néhány hónapja – miután meleg férfiakat látott az utcán – gyűlölködő megjegyzéseket tett a melegekre.

[28] Why We Hate You & Why We Fight You. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 31. o. A kiadvány a megjelenését megelőző időszak merényleteinek (Orlando [USA], Dakka [Banglades], Magnanville, Nizza és Normandia [Franciaország], Würzburg és Ansbach [Németország]) a felsorolásával kezdődik, amelyek „a kalifátus tizenkét katonájának a mártíromságával és több mint hatszáz keresztes halálával és sebesülésével" végződtek, s ami után várható lenne, hogy „a Nyugat keresztimádói és demokratikus pogányai" szünetet tartanak, és átgondolják, hogy mi az oka mindennek, és némi megbánást tanúsítva feladják pogányságukat, és elfogadják az iszlámot. Lásd Foreword, Dabiq, i. m. 4. o.

[29] Islam is the Religion of the Sword not Pacifism. Dabiq, Issue 7. 1436 Rabi' al-Akhir. 20–24. o.; 20. o. Az iszlámban a *daava* felhívás, felszólítás az iszlámhoz való csatlakozásra, az igazi iszlám gyakorlására vagy akár valamilyen politikai cél megvalósítására. A felhívást, felszólítást végző személy a *dáí*, többes száma *dúát*.

annak, hogy kötelező harcolni a hitehagyók ellen. Ráadásul Allah vasat is küldött, hogy a vallást a vasból kovácsolt karddal is megszilárdítsa (Korán 57:25).

A *dzsihád* – vagyis „Allah uralmának karddal történő terjesztése" – egy, a Koránban (ami Isten szava) található kötelezettség, de ugyanezt a kötelezettséget küldte Isten a Tórában és a Bibliában is. Az írás szerzője hosszasan sorolja a Bibliából vett idézeteket.[30]

A dzsihádizmus szerint természetesen szó sem lehet bármiféle vallásközi párbeszédről. Az „iszlám demilitarizálásának a terve" jegyében (ami nem más, mint kiiktatni azt a Koránon és a szunnán alapuló, pogányok elleni *dzsihád*-kötelezettséget, amely mindaddig tart, ameddig az egész világot majd a *saría* irányítja) történik többek között az az „ördögi »vallásközi« fantáziálás", amelynek képviselője mások mellett Ferenc pápa, továbbá az al-Azhar és Medina „hitehagyott »tudósai«", akik megpróbálják letéríteni az iszlámot az igaz útról.[31]

A dzsihádista teoretikusok Koránértelmezése látszólag teljes mértékben alátámasztja azokat az iszlámmal kapcsolatban széles körben elterjedt általánosító véleményeket, melyek szerint az iszlám a világ – legalábbis Európa – meghódítására tör, ennek alapvető eszköze a *dzsihád* és az erőszak, s a Korán a hitetlenek meggyilkolására buzdít. Csakhogy ez egyfelől a muszlimok egy elenyészően szűk körének – a dzsihádistáknak – az álláspontja, amellyel a muszlimok elsöprő többsége nem ért egyet, másfelől – mint a fenti idézetekből is látható – más vallások szent könyveiben is bőségesen találhatók erőszakra buzdító részek. Nem a vallások okolhatók az erőszakért, hanem azok, akik a vallással igazolják az erőszakot.

MAKDISZÍ ÉS A „SZERETET ÉS GYŰLÖLET" DOKTRÍNÁJA

Abú Muhammad al-Makdiszí az Egyesült Államok Katonai Akadémiája mellett működő Harc a Terrorizmussal Központ kiadványa szerint „a legbefolyásosabb ma élő dzsihádi teoretikus […] a dzsihádi intellektuális univerzum kortárs kulcsideológusa".[32]

[30] „Az Úr nagy harcos." (Kivonulás 15,3); „Ha az Úr, a te Istened elvezérel arra a földre, ahova most bevonulsz, hogy birtokodba vedd, s ha kiűzi előled mind a népeket […], ha az Úr, a te Istened majd kiszolgáltatja neked s te legyőzöd őket, akkor töltsd be rajtuk az átkot, ne köss velük szövetséget és ne könyörülj meg rajtuk." (Második Törvénykönyv 7,1–3); „Dávid akkor odaszaladt, rálépett a filiszteusra, a kardja után nyúlt, kirántotta hüvelyéből és megölte: levágta a fejét." (1 Sámuel 17,51); „Aki az Úr nevét káromolja, haljon meg, kövezze meg az egész közösség." (Leviták 24,16); „Életet életért, szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért, égetést égetésért, sebet sebért, horzsolást horzsolásért." (Kivonulás 21,23–25); „Legyen átkozott, aki az Úr művén hanyagul munkálkodik, és átkozott az is, aki kardját kíméli a vértől!" (Jeremiás 48,10); „Ne gondoljátok, hogy békét jöttem hozni a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot!" (Máté 10,34); „Ellenségeimet pedig, akik nem akarták, hogy királyuk legyek, vezessétek ide, és öljétek meg a szemem láttára." (Lukács 19,27) By The Sword. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 78–80. o. A bibliai idézetek forrása a Szent István Társulat 1991-es kiadása.

[31] In the Words of the Enemy. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 76. o.

[32] Militant Ideology Atlas. Executive Report, November 2006. (Editor & Project Director: William McCants.) Combating Terrorism Center, West Point, NY. 8. o. Al-Makdiszí 1959-ben született a ciszjordániai Náblusz melletti Barkában. (Neve is utal származási helyére: Kudsz, vagyis Jeruzsálem vidékéről származó). Még gyermek volt, amikor szülei Kuvaitba emigráltak. Az iraki Moszul egyetemén folytatott tanulmányok után

Makdiszí teoretikai tevékenységének egyik központi kérdése az „*al-valá va-l-baráa*", a „lojalitás/hűség és el nem ismerés/megtagadás" klasszikus szalafita tételének értelmezése. Maga a fogalom jelenti egyfelől az Istenhez – és mindenhez, ami Allahnak tetsző – és a hívőkhöz való lojalitást, másfelől az elhatárolódást, az elkülönülést mindattól, ami Istennek nem tetsző, beleértve a hitetlenek megtagadását.

Mindkét kifejezés az iszlám előtti törzsiségből származó fogalom. A *valí* jelentése védelmező, patrónus, az *al-valá* pedig – amint azt Ibn Khaldún is részleteiben tárgyalja – a vérségi kötelék mellett a csoportszolidaritás legfontosabb hordozója, jelentése tkp. klientéla, és „a klientéla viszonyból adódó rokonság olyan, vagy majdnem olyan, mint ami a közös leszármazásból fakad".[33] Az *al-baráa* a preiszlám törzsiség viszonyai között valamilyen, korábban megkötött megállapodás, szerződés, szövetség, vagy egyszerűen szomszédsági viszony felmondását, valami alóli mentesség kinyilvánítását jelentette. Ez a kifejezés is előfordul a Koránban: „Mentes Allah és a Küldötte minden kötelezettség alól (*baráa*) azok iránt, akikkel szerződést kötöttetek a társítók közül." (9:1)[34]

Makdiszí – Kutbhoz hasonlóan – erőteljesen támadja azt az „iszlámellenes" politikai hatalmat, amely ember alkotta törvényeken alapul. Ide tartoznak azok a rendszerek, amelyek úgymond a demokrácia követői, hiszen Makdiszí szerint a demokrácia azonos a politeizmussal, ami pedig egyértelműen a hitetlenség kategóriájába esik. „Bárki, aki olyan törvényt alkalmaz, amelyet valaki más hozott létre és nem Allah, valójában politeista."[35] A Próféta egész életében az ilyen és ehhez hason-

---

Szaúd-Arábiában főként Ibn Tajmijja és Muhammad ibn Abd al-Vahháb írásait tanulmányozta, amelyek nagymértékben meghatározták további tevékenységét. Saját elmondása szerint különböző iszlamista személyekkel és mozgalmakkal került kapcsolatba (Muszlim Testvérek, kutbisták, szalafisták) de a legnagyobb hatást kétségtelenül Dzsuhaimán al-Utaibí és csoportja gyakorolta rá. (A Nidá al-Iszlám magazin 1997 októberi számában megjelent interjúból részleteket közöl Nibras Kazimi: A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi. In Hillel Fradkin, Husain Haqqani, Eric Brown (eds.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 2. Hudson Institute, 2005. 59–73. o. Dzsuhaimán al-Utaibí vezette a mekkai Nagymecsetet 1979-ben elfoglaló csoportot.) Később Pakisztánba és Afganisztánba utazott, majd Jordániába tért vissza. Itt hasonló vádak alapján ítélték börtönbüntetésre, mint az-Zarkávit, akivel még Pakisztánban ismerkedtek össze a kilencvenes évek elején, s négy évet töltöttek együtt börtönben. 1999-ben őt is szabadon bocsátották, később terrorizmus vádjával ismét bebörtönözték. 2005 júliusában újra szabadon engedték, azonban egy, az al-Dzsazírának adott interjú után újból letartóztatták.

[33] Lásd Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe. (Al-Muqaddima). Arab eredetiből fordította, bevezette és kommentálta Simon Róbert. Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 134. o. A *valí* a Koránban is szerepel: „Vajon nem tudod, hogy Allahé az egek és a föld királysága, és hogy Allahon kívül nincs más védelmezőtök (*valí*) és segítőtársatok?" (2:107, lásd még 9:116)

[34] Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.

[35] Abu Muhammad 'Aasim al-Maqdisi: Democracy: A Religion. Al Furqan Islamic Information Centre, Sprinvale South, Australia, 2012. 15. o.

ló gonosz (*tághút*[36]) ellen harcolt. A demokrácia követőit „ellenségnek kell tekinteni és *dzsihád*ot folytatni ellenük".[37]

Különösen elítélendők azoknak az országoknak a politikai vezetései, ahol a *saríát* szekuláris, nem iszlám alkotmány váltotta fel. Ez a hitetlenség (*kufr*) kategóriájába tartozik, hiszen „Akik nem aszerint ítélkeznek, amit Allah [kinyilatkoztatás gyanánt] leküldött, azok a hitetlenek." (Korán 5:44) Ezeknek a „pogány" muszlim uralkodóknak a hitetlensége sokkal rosszabb, mint a zsidóké vagy a kereszténye-ké, ellenük teljes mértékben jogos, sőt kötelező a *dzsihád*. Makdiszí „újítása", hogy a dzsihádista teoretikusok közül elsőként mindezt összekapcsolja az *al-valá va-l-baráa* elvével.[38]

Az „*al-valá va-l-baráa*", tkp. a lojalitás és megtagadás/elkülönülés jelenkori értelmezéséről terjedelmes írások születtek.[39] Alkalmazásával világos különbség tehető a hívők és a hitetlenek – vagyis az ellenség – között. „A *valá* forrása a szeretet, a *baráa* forrása a gyűlölet",[40] így lényegében a fogalom egyszerűen úgy is visszaadható, mint „szeretet és gyűlölet",[41] szeretet – lojalitás – Isten, az iszlám és a muszlimok iránt, és gyűlölet, megtagadása mindennek, ami „iszlámellenes", avagy egyszerűen csak „nem iszlám". A modern szalafizmus szerint ez az egyik legfontosabb elv, amelyet a mindennapi életben is követni, gyakorolni kell, egyes teoretikusok szerint ha valaki ezt elmulasztja, ezzel semmissé teszi az iszlám legfontosabb pillérét, a hit deklarálását (*sahída*).[42]

Kepel szerint (aki az arab elnevezést mint „lojalitás és szeparáció" adja vissza) ez az elv „a muszlim identitás kánonikus definíciója", amely utal egyfelől a Próféta korának állandó „ostromállapotára", másfelől két történelmi traumára, mégpedig Andalúzia 12–15. századi, a keresztény reconquista során történt elveszítésére, illetve Bagdad 13. századi elestére a mongolok, avagy „pogány" tatárok hódításai nyomán.

[36] A *tághút* (többes száma *tavághít*) a Koránban is több helyütt előforduló kifejezés, jelentése nagyjából „minden, ami tévútra visz Allah kultuszától". (Vö. Simon Róbert: A Korán világa, i. m., 2:256 magyarázata, 72–73. o.: „Aki megtagadja a bálványokat (*fa-man jakfur bi't-tághúti*) és hisz Allahban, az szilárd fogantyúba kapaszkodik", Kiss Zsuzsanna fordításában „És aki elutasítja a hamis istenségeket, és Allahban hisz, az szilárd kapaszkodót ragadott meg". Lásd még 4:51, 4:60, 39:17. A modern iszlamizmus szóhasználatában a *tághút* lényegében a gonosz szinonimája, vonatkozhat bálványokra, zsarnoki rendszerekre, Isten ellen lázadó lényekre stb., először Khomeini *ajatollah* használta az 1979-es iráni iszlám forradalom idején.

[37] Abu Muhammad 'Aasim al-Maqdisi: Democracy: A Religion, i. m. 7. o.

[38] Vö. Joas Wagemakers: A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi. Cambridge University Press, Cambridge – New York […] stb. 2012. 166. o.

[39] A kérdés alapos áttekintését lásd Mohamed Bin Ali: The Roots of Religious Extremism. Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' wal Bara'. Imperial College Press, London, 2016

[40] Dr. Muhammad Saeed Al-Qahtaani: Al-Wala' Wal-Bara' in Islam. é. k. n. https://www.missionislam.com/knowledge/alwalawalbara.htm

[41] Mohamed Bin Ali: The Islamic Doctrine of Al-Wala' wal Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism. Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Arab and Islamic Studies, University of Exeter, August 2012. https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/9181/AliM.pdf?sequence=1&isAllowed=y 9. o. 2. jegyzet

[42] Mohamed Bin Ali, i. m. 11. o.

Ez a fogalom az iszlám identitást egy „belső erődítmény" falaival zárja körül, megakadályozandó annak fenyegető romlását, dezintegrációját.[43]

Makdiszí sűrűn hivatkozik korai muszlim vallástudósok és vallásjogi tudósok – értelemszerűen a legmerevebb, a leginkább tradicionális nézeteket képviselők – állásfoglalásaira. Ibn al-Kajjim[44] szerint „amikor Allah megtiltotta a hívőknek, hogy szövetkezzenek a hitetlenekkel (*kuffár*), ez egyúttal arra is kötelezte őket, hogy ellenségként tekintsenek rájuk, megtagadják őket (*baráa*), s minden helyzetben ellenségként lépjenek fel velük szemben".[45] A doktrína szigorú, dzsihádista értelemben vett alkalmazása a konkrét napi gyakorlat szintjén azt is jelenti, hogy a muszlimok számára tilos bármiféle szociális interakció a nem muszlimokkal, azokat ellenségnek kell tekinteniük – beleértve a más vallásúakat, így a zsidókat és a keresztényeket is. Makdiszí például negatívan szól a „zsidók megbékítésére" irányuló törekvésekről – így a velük folytatott béketárgyalásokról –, amelyek semmibe veszik a hitet, a vallás alapjait.[46] Kahtáni sejk szerint Allah teljes mértékben megtiltotta a hívőknek, hogy kapcsolatot teremtsenek a hitetlenekkel, „legyenek azok zsidók vagy keresztények, ateisták vagy politeisták".[47]

A dzsihádizmust elítélő, azzal szemben álló muszlim vallástudósok elvetik a doktrína ilyen értelmezését. „Mi nem fogadjuk el az iszlám ilyen értelmezését. […] Aki így tesz, annak hatalmas bűntudatérzettel kell együtt élnie. Ezt az elvet úgy állítják be, mint az iszlám autentikus tanítását. Mindannyiunk kötelessége, hogy kétségbe vonjuk ezt a téves értelmezést […] Az *al-valá va-l-baráa* doktrínájának olyan értelmezése, amely a nem muszlimokat ellenségnek tartja, egyértelműen ellentétes vallásunk szellemével. Az effajta gyűlölködés sohasem lehet a része egy igaz muszlim gyakorlatának."[48]

A DZSIHÁDISTA TERRORIZMUS CÉLPONTJAI: „HITETLENEK" ÉS „HITEHAGYÓK"

A Koránban többször esik szó a hitetlenekről. Ahogy korábban már utaltunk rá, a vonatkozó szúrák keletkezésének történelmi körülményei függvényében vannak rendkívül kemény és sokkal visszafogottabb kijelentések. Általánosságban elmondható, hogy Isten tartja fenn magának azt a jogot, hogy eldöntse, mi legyen a hitetlenekkel – ez nem a muszlimok feladata. „A te feladatod csupán az igehirdetés. A mi feladatunk a számonkérés." (Korán 13:40) „A Könyörületes szolgái azok,

43 Gilles Kepel: The War for Muslim Minds, i. m. 134. o.

44 Ibn al-Qayyim (Kajjim) (1292–1350) muszlim jogtudós, Koránkommentátor, a legmerevebb, legtradicionálisabb szunnita jogi iskola, a hanbalita Ibn Tajmijja mellett legjelentősebb teoretikusa.

45 Abú Muhammad 'Ásim Al-Maqdisí: Millat Ibráhím (The Religion of Ibráhím). At-Tibyan Publications, é. n. 46. o.

46 Millat Ibráhím, i. m. 33. o. Makdiszí a következő koráni idézettel támasztja alá álláspontját: „Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem *haníf* volt, alávetette magát [Allahnak], és nem tartozott a pogányok közé." (Korán 3:67)

47 Shaykh Muhammad Saeed al-Qahtani: Al-Wala' Wa'l-Bara'. According to the 'Aqeedah of the Salaf, Part 2.

48 Misunderstood Concepts of Al-Wala' wal Bara'. Majlis Ugama Islam Singapura, Friday Sermon, 21 August 2015. http://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/documents/E15Aug21-Misunderstood_Concepts-Al-Wala_wal_Bara.pdf

akik szerényen járnak a földön, és ha a tudatlanok megszólítják őket, azt mondják: »Békesség«." (Korán 25:63) Ha hitetlenekkel találkozol „fordulj hát el tőlük és mondd: »Békesség!«" (Korán 43:89) A vers tovább folytatódik: „Majd megtudják!"[49]

„A hitetlenek" címet viselő szúra is tartózkodik a hitetlenekkel szembeni erőteljes fellépésre buzdítástól: „Mondd: Ti hitetlenek! Nem szolgálom, amit ti szolgáltok, és ti nem szolgáljátok, amit én szolgálok. […] Megvan nektek a ti vallásotok és nekem az enyém." (Korán 109:1–3, 6) „Mi vagyunk a legjobb tudói annak, hogy mit mondanak. Te nem kényszerítheted őket. Intsd csak a Koránnal azt, aki féli a fenyegetésemet!" (Korán 50:45) „Intsél hát! Hiszen te csak intő vagy, és nincsen hatalmad fölöttük. Aki azonban elfordul és hitetlen, azt nagy büntetéssel sújtja Allah." (Korán 88:21–24) A Korán ismét egyértelművé teszi, hogy a büntetés Isten dolga, nem az embereké: „Hozzánk lesz az ő visszatérésük, és a mi dolgunk lesz, hogy elszámoljunk velük." (88:25–26)

Muszlim vallástudósok köreiben sem egyértelmű, ki számít hitetlennek. Maulana Muhammad Ali úgy véli, a hit kritériuma az, hogy valaki megteszi a hitvallást Isten egységében és Mohamed prófétaságában. Ettől lesz valaki muszlim, és az is marad mindaddig, amíg maga meg nem tagadja a fentiekbe vetett hitét. Lehetnek olyan tettei, amelyekre ráillik a hitetlenség (*kufr*), de attól ő még nem lesz hitetlen. „Az iszlám valamely előírásának gyakorlati elutasítása *kufr*nak nevezhető, technikai értelemben véve azonban nem *kufr*, vagyis nem magának az iszlámnak a tagadása […] Egy muszlim akkor is muszlim marad, ha vétkes a hitetlenség (*kufr*) valamilyen cselekedetében."[50] Ennek az ellenkezője is igaz – véli Muhammad Ali –, ugyanis mivel minden jó cselekedet része a hitnek, egy hitetlen is cselekedhet a hitnek megfelelően. „Ezekben az állításokban nincs semmiféle paradoxon."

Nem így vélekednek viszont a dzsihádisták. A Dabiq szerzője hat pontba szedve, világosan és egyértelműen összefoglalja, hogy a dzsihádisták miért gyűlölik a „hitetlen" Nyugatot, és miért harcolnak vele.[51]

1. A gyűlölet és a Nyugat elleni harc elsődleges és legfontosabb oka a nyugatiak hitetlensége, miután elutasítják Allah egységét, partnereket rendelnek mellé, azt állítják, hogy van egy fia, hazugságokat gyártanak prófétáiról stb. Emiatt a muszlimok számára kifejezetten megparancsolt, hogy nyilvánítsák ki gyűlöletüket és ellenségességüket a nyugatiak felé (Korán 60:4).[52] Addig kell harcolni a hitetlenekkel, amíg el nem fogadják az iszlám fennhatóságát – vagyis vagy muszlimok lesznek, vagy fizetik a fejadót (Korán 2:193).[53]

[49] A Haníf-Alapítvány Koránkiadásának magyarázata szerint hamarosan meg fogják tudni, hogy kinek volt igaza, és hogy milyen büntetéssel sújtja Allah az Ő ellenségeit. Ez is azt tanúsítja, hogy a büntetés Allah dolga, nem a muszlimoké.

[50] Maulana Muhammad Ali: The Religion of Islam, i. m. 123–124. o.

[51] Why We Hate You & Why We Fight You. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 31–33. o.

[52] „Szép példaképetek volt pedig Ábrahámban és azokban, akik vele voltak. [Emlékezz arra], amikor azt mondták a népünknek: »Mi ártatlanok vagyunk a ti [bűnötökben] és abban, amit Allah helyett szolgáltok. Megtagadunk benneteket. Viszály és gyűlölség támadjon közöttünk örökre – amíg nem egyedül Allahban hisztek!«"

[53] „Harcoljatok ellenük, amíg nem lesz többé megkísértés, s míg a hitvallás csupán Allahé lesz!"

2. A Nyugat szekuláris, liberális társadalmai megengedik, amit Allah megtiltott, s megtiltanak sok mindent, amit megengedett. Ez persze nem nagyon izgatja a Nyugatot, ahol különvált egymástól a vallás és az állam. A szekuláris liberalizmus tolerálja, sőt támogatja a „melegek jogait", megengedi az alkohol és a kábítószerek fogyasztását, a paráználkodást, a szerencsejátékokat és az uzsorát. A dzsihádisták azért viselnek háborút a Nyugat ellen, hogy megállítsák a hitetlenség és erkölcstelenség továbbterjedését – úgymint szekularizmus és nacionalizmus, eltorzított liberális értékek, kereszténység és ateizmus – és mindazt a romlottságot és korrupciót, amit ezek magukban hordoznak.
3. Ami az ateizmust illeti, a nyugatiak nem hisznek uruk és teremtőjük létében, helyette minduntalan az egész univerzumot mozgató fizikai törvényekre hivatkoznak. A Teremtőben való nem hívésből pedig egyenesen következik az Ítéletnap tagadása.
4. A Nyugat bűnöket követett el az iszlám ellen, s a dzsihádisták azért folytatnak ellene háborút, hogy megbüntessék. Mindaddig, ameddig folytatódik az iszlám hit kigúnyolása, Allah prófétáinak – beleértve Noét, Ábrahámot, Mózest, Jézust és Mohamedet – inzultálása, a Korán elégetése és a *saría* törvényének nyilvános becsmérlése, folytatódik a megtorlás is, mégpedig nem jelszavakkal és plakátokkal, hanem golyókkal és késekkel.
5. A Nyugat bűnöket követett el a muszlimok ellen, drónjai és vadászgépei bombázzák, meggyilkolják és megcsonkítják a muszlimokat szerte a világon, bábjaik pedig a muszlimoktól elbitorolt országokban elnyomnak, megkínoznak mindenkit, és háborút viselnek mindenki ellen, aki megmondja az igazságot. A dzsihádisták azért harcolnak a Nyugat ellen, hogy megállítsák a muszlim férfiak, asszonyok és gyermekek meggyilkolását, kiszabadítsák a bebörtönzötteket és megkínzottakat, és bosszút álljanak a mindezeket elszenvedett számtalan muszlimért.
6. A Nyugat elfoglalta a muszlimok földjeit, akik azért harcolnak, hogy kiűzzék őket onnan. „Mindaddig, ameddig akár csak egyetlen inch visszakövetelni való földterületünk is marad, a *dzsihád* továbbra is minden egyes muszlim egyéni kötelezettsége."

A dzsihádista szerző nem hagy kétséget a Nyugattal szemben érzett dzsihádista gyűlölet igazi okai és további fennmaradása felől. „Ha abbahagynátok bombázásunkat, bebörtönzésünket, megkínzásunkat, becsmérlésünket, földjeink bitorlását, továbbra is gyűlölnénk titeket, mivel gyűlöletünk legfontosabb oka addig nem szűnik meg, ameddig fel nem veszitek az iszlámot. Még ha fizetnétek is a *dzsizjé*t, és megalázkodva élnétek az iszlám fennhatósága alatt, továbbra is gyűlölnénk benneteket. Kétségkívül abbahagynánk az ellenetek folytatott harcot, ahogy abbahagyjuk minden hitetlen esetében, aki szerződést köt velünk, de nem szűnne meg iránta tok érzett gyűlöletünk. Amit legalább ennyire fontos, ha nem fontosabb megérteni, hogy nem pusztán azért harcolunk veletek, hogy megbüntessünk, vagy elrettentsünk titeket, hanem hogy elhozzuk nektek az igazi szabadságot ebben az életben

és az üdvözülést azon túl. […] Harcolunk veletek, hogy kivezessünk benneteket a hitetlenség sötétségéből az iszlám világosságába."[54]

Mielőtt bárki arra a következtetésre jutna, hogy íme, beigazolódik a „civilizációk háborúja", az iszlám vs. Nyugat-, iszlám vs. kereszténység-szembenállás, az iszlám hódító, világuralmi törekvései, néhány dolgot szükséges leszögezni. A fenti ultraradikális, szélsőséges dzsihádista iszlám-interpretáció nem azonos az iszlámmal, de még az iszlamizmus, sőt a dzsihádizmus fősodrával sem! Ebben az esetben tehát nem az iszlám áll szemben a Nyugattal, a kereszténységgel, hanem a dzsihádista iszláminterpretációt képviselő dzsihádizmus, amely hasonlóképpen szemben áll az iszlámot a sajátjától eltérő módon értelmező, a dzsihádista célokat és módszereket élesen elutasító muszlimokkal. Mindez teljesen egyértelművé válik, ha tovább nézzük a Dabiqban megjelent írásokat, amelyek bővítve a „hitetlenek", vagyis az „ellenség" körét, élesen támadják a muszlimok különböző csoportjait is. A hitetlenné vált – vagyis hitehagyott (*murtadd*) – muszlimok bűne ráadásul sokkal nagyobb az „egyszerű" hitetlenekénél, hiszen ők az igaz hitet, az iszlámot adták fel.

A szaúdi „*tághút* rezsimmel" szemben az a fő vád, hogy lepaktáltak a „keresztesekkel", és támogatják őket az iszlám és a muszlimok elleni harcukban, így maguk is az iszlám megsemmisítőivé váltak. Nem különbek a szaúdi „palotatudósok" sem – beleértve Abdul Azíz Ál as-Saikh fő*muftí*t –, tevékenységük egyenlő a hitehagyással. Ők a rezsim kiszolgálói, s felelősségük a hitetlenné válásban másokénál sokkal nagyobb, hiszen megszegték Allahnak és a muszlimoknak tett esküjüket.[55] Már évekkel ezelőtt kötelezettség volt ezeknek a „palotatudósoknak" a vérét ontani, mivel már akkor hitehagyottá váltak. Most még több oka van megölésüknek.

A szélsőséges dzsihádizmus vallásfelfogása teljesen leegyszerűsített, jellegzetesen fundamentalista felfogás. „Valójában csupán két vallás létezik. Egyik Isten vallása, ami az iszlám, a másik pedig a bármi más vallása (the religion of anything else), ami pedig a *kufr*. […] Ami nem iszlám, az nem Isten szerinti vallás, és soha nem lesz elfogadható." Hiába nevezi magát valaki muszlimnak, ha ugyanakkor égbekiáltó hitetlenségről tesz tanúbizonyságot. Az ilyet tévedés képmutatónak (*munáfik*) nevezni, mivel valójában hitehagyó (*murtadd*).[56]

A Dabiq 14. számában terjedelmes írás foglalkozik a „hitehagyott" Muszlim Testvérek Szervezetével.[57] Már a cím sem hagy semmi kétséget az Iszlám Állam Testvérekről alkotott véleménye felől, amit nyomatékosít az első mondat: „Az utolsó néhány évtizedben pusztító rák bukkant fel, hozta létre mutánsait, és terjedt, megkísérelvén az egész *ummá*t hitehagyásba taszítani […] A rák mint »*Dzsamáat al-Ikhván al-Muszlimín*« (a »Muszlim Testvériség« Csoport) ismert." A Testvérekkel szembeni vádak meglehetősen széles körűek: együttműködés a „keresztesekkel", az ember alkotta törvényhozás, továbbá a demokrácia koncepciójának a támogatása, szekularizmus, lemondás a *dzsihád*ról stb. Az írás megállapítja, hogy nincs különb-

[54] Why We Hate You & Why We Fight You, i. m. 33. o.
[55] Kill the Imáms of Kufr. Dabiq, Issue 13, 1437 Rabi' al-Akhir, 6–8. o.
[56] Kill the Imáms of Kufr in the West. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 8–17. o.; 8. o.
[57] The Murtadd Brotherhood. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 28–43. o.

ség Mubárak, Kaddáfi és Ben Ali, illetve Morszi, Musztafa Abdul Dzsalil és Rasíd al-Ghannúsi között – mind *tavághít,*[58] utóbbiak azonban nagyobb veszélyt jelentenek a muszlimokra. Teljesen nyilvánvaló, hogy a Testvériség „a szélsőséges hitehagyás pártja", ezért minden muszlim kötelezettsége a hitetlenné és ellenséggé nyilvánítása.

Az írás kritizálja azokat a dzsihádistákat, akik a hitehagyó Testvéreket muszlimnak tartják, sőt a velük való nagyobb mértékű együttműködést javasolják. Ilyen például a „Testvériséggel szimpatizáló" Abú Muszaab asz-Szúrí, vagy „a pakisztáni báb, Akhtar Manszúr katonája", Ajman az-Zaváhirí. Az írás *tághút* jelzővel illeti egyebek mellett Szajjid Ali Khamenei *ajatollah*ot, Irán vallási vezetőjét, Iszmáíl Hanijjét, a *Hamász* egyik vezetőjét és Erdoğan török köztársasági elnököt.

Jóllehet az elmúlt ezer évben a keresztesek a muszlimok legnyilvánvalóbb ellenségei, nem szabad megfeledkezni az iszlám ősellenségéről. A Sátán (*Sajtán*) ugyanis a kezdetektől megkísérel behatolni az *umma*ba, sugdosásával és behízelgésével olyanokat támogatva, mint a *murdzsia*, a *kadarijja*, a *ráfida* vagy a *szúfijja*.[59] A Sátánnal szövetkező keresztesek is megtanulták ezt a „trükköt", amelynek legjobb módja a beépülés az *umma*ba, mégpedig a képmutatók és hitehagyottak segítségével. Elérték, hogy ezek a korábbi muszlimok elhagyják Urukat és a Sátánnal szövetkezzenek, s megváltozzék identitásuk.

„Tudósok" új fajtája született, akik már a Nyugat érdekeit szolgálják, s mindent újraértelmeznek, hogy összeegyeztethetővé tegyék a nyugati ideológiával. Ráadásul a kalifátus újbóli létrejöttét követően a keresztesek szövetségesei az Iszlám Állam elleni globális háborúban. Az írás példaként név szerint említ jó néhány, Nyugat-Európában, illetve az Egyesült Államokban élő *imám*ot. Konklúzióként két lehetőséget tár a Nyugaton élő muszlimok elé: vagy emigrálnak az „iszlám világába" (*dár al-iszlám*), vagy pedig „*dzsihád*ot folytatnak a rendelkezésükre álló eszközökkel (kések, fegyverek, robbanószerek stb.), hogy megöljék a kereszteseket és egyéb hitetleneket és hitehagyottakat, beleértve a *kufr imám*jait".[60]

VAN-E A DZSIHÁDIZMUSNAK STRATÉGIÁJA?

A dzsihádizmussal foglalkozó szakértők körében nincs egyetértés arról, vajon beszélhetünk-e a dzsihádizmus koherens stratégiájáról. Dzsihádista teoretikusok tollából született ugyanis néhány olyan átfogó munka, amely egyfajta stratégia kidolgozásának is tekinthető, ugyanakkor az elmúlt évek legismertebb és a legtöbb akciót végrehajtó globális dzsihádista szervezetének, az Iszlám Államnak az írott és elektronikus médiában megjelent sok kiadványa közül egyikben sincs bármiféle utalás vagy hivatkozás ezekre a munkákra, jóllehet az Iszlám Állam vezetői vagy

[58] A *tághút* (t. sz. *tavághít*) jelentéséről lásd az 5. fejezet 36. jegyzetet.

[59] A *murdzsia* az iszlám egy korai, a „vétkező" hívőkkel meglehetősen toleráns, a hitetlennek nyilvánítást elutasító irányzata, a *kadarijja* követői az emberi szabad akarat mellett szálltak síkra, a *ráfida* a síiták elnevezése, a *szúfijja* pedig az iszlám miszticizmusa.

[60] Kill the Imáms of Kufr in the West, i. m.

döntéshozói nyilvánvalóan tisztában voltak a különböző terrorakciók vagy egyéb cselekmények hatásaival.

A dzsihádizmus hosszú távú céljának, vagyis az iszlám világ „hitehagyott" rendszerei megdöntésének és a kalifátus újbóli létrejöttének eléréséhez rövid távon – kimondva vagy kimondatlanul – a minél nagyobb anarchián, káoszon, instabilitáson keresztül vezet az út. Ennek egyik eszköze a polgárháborús helyzet teremtése és a minél hosszabb ideig elhúzódó polgárháború. A globális dzsihádizmus nem a világháború, hanem a „világ-polgárháború" kirobbantásában érdekelt.[61]

A dzsihádizmus teoretikusai világosan felismerték, hogy a nyugati nagyhatalmak ereje és hatalma nem csupán politikai, gazdasági vagy katonai tényezőkön múlik, hanem egyik fontos – ha nem a legfontosabb – tényezője a társadalmi kohézió. „A domináns katonai erő (fegyverek, technológia, harcosok) nem ér semmit a társadalmi kohézió, a társadalmi intézmények és szektorok kohéziója nélkül." A társadalmi kohézió megbomlása jelentős mértékben hozzájárulhat az adott szuperhatalom hanyatlásához, illetve összeomlásához – teljesen függetlenül attól, hogy mekkora haderővel rendelkezik.[62]

A terrorakciók ezt a folyamatot elősegíthetik, illetve meggyorsíthatják, ezért is fontos eszközei a dzsihádizmus pszichológiai hadviselésének. A terrorakciók pedig annál „sikeresebbek", minél váratlanabbak, minél véresebbek, minél több áldozattal (többek között ártatlan civilekkel) járnak, és ami talán a legfontosabb: minél nagyobb félelmet keltenek a lakosságban, a társadalomban. Az a tudat, hogy bárhol – az utcán, áruházakban, éttermekben, tömegközlekedési eszközökön stb. – sor kerülhet ilyen merényletekre, amelyeknek bárki az áldozatává válhat, aki véletlenül éppen ott tartózkodik (rossz időben rossz helyen), tartóssá teheti a félelmet. Téves riasztásokra kerülhet sor, indokolatlan tömegpánik törhet ki, elmaradhatnak rendezvények a feltételezett terrorveszély miatt. A tartós félelem pedig beeszi magát a társadalom szövetébe, lassan de biztosan mérgezi a mindennapokat, bomlasztja a társadalmi kohéziót.

A félelem ugyanis táplálja a nyugati társadalmakban egyébként is meglévő, az ismerethiányon és általánosításokon alapuló, enyhébben fogalmazva előítéletességet az iszlámmal, a muszlimokkal szemben, erősebben fogalmazva az iszlámellenességet, iszlamofóbiát. Mindennek természetesen megvannak a politikai konzekvenciái is. Megerősödnek az iszlámellenességet, bevándorlásellenességet zászlajukra tűző szélsőjobboldali pártok, amelyek vagy kormányzati pozícióba kerülhetnek, vagy pedig komoly nyomást gyakorolhatnak a kormányokra. A kormányzat a fokozódó terrorfenyegetettségre hivatkozva jelentős, közvetve vagy közvetlenül a muszlimokat sújtó korlátozó intézkedéseket vezethet be, amelyek negatívan érinthetik az egyéni szabadságjogokat.

[61] Maajid Nawaz: ISIS Wants a Global Civil War. Daily Beast, 07.29.16. https://www.thedailybeast.com/isis-wants-a-global-civil-war

[62] Abú Bakr Nádzsí: A vadság menedzselése: az umma fejlődésének legkritikusabb szakasza (*Idárat at-tavahhus: akhtar marhala szatamar bihá al-umma*, The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass. John M. Olin Institute for Strategic Studies at Harvard University, 23 May 2006.)

A szakértők egy része ugyanakkor vitatja, hogy mindez koherens stratégiává állt volna össze mondjuk az Iszlám Állam akciói esetében. Roy semmi nyomát nem látja annak, hogy az Iszlám Állam a Nyugaton élő muszlimok és nem muszlimok közötti polgárháború kirobbantására törekedett volna, mindezt puszta spekulációnak tartja. Ami pedig a keresztényeknek az iszlámra erőszakkal, „karddal és tűzzel" történő áttérítési szándékot illeti, ez „nem stratégia, hanem tévhit".[63] Tény ugyanakkor az is, hogy amikor a következőkben bemutatandó két fontos mű publikálásra került – 2004-ben –, az Iszlám Állam ebben a formájában még nem létezett, s későbbi, széles körű publikációs tevékenységében nincs utalás ezekre a munkákra. A konkrét tények ismeretében azok az Európában, illetve az Egyesült Államokban végrehajtott dzsihádista merényletek, amelyeket az Iszlám Állam vállalt magára, egyáltalán nem olyannak tűnnek, mintha egy átfogó stratégia részei lettek volna.

SZÚRÍ ÉS A „FELHÍVÁS A GLOBÁLIS ISZLÁM ELLENÁLLÁSRA"

A globális dzsihádizmus egyik meghatározó teoretikusa – egyes vélemények szerint fő stratégája – Abú Muszaab asz-Szúrí („a szíriai", eredeti nevén Musztafá bin Abd al-Kádir Szetmariam Nasszár).[64] 2008 áprilisában az al-Káida stratégiája kapcsán Ajman az-Zaváhirí egy audióüzenetében kiemelte Szúrí gazdag intellektuális tevékenységét, amelyből a mudzsáhidok sokat meríthetnek.[65] Pedig Szúrí – akit sokáig az al-Káida vezető stratégájaként tartottak számon, s gyakran mutatkozott Oszáma bin Láden társaságában – ekkor már komoly kritikákat fogalmazott meg az al-Káida tevékenységével kapcsolatban, amellyel maga soha nem azonosult teljes mértékben.

Lényegében a kezdetektől fogva bizonyos távolságot tartott az al-Káida vezetésétől – beleértve bin Ládent és Zaváhirít is –, s magát mindig is sokkal inkább a dzsihádizmus mozgalma, mint annak egy szervezete foglalkoztatta. Az al-Káidán belül nagyon komoly ideológiai és egyéb ellentétek, véleménykülönbségek léteztek, s gyakran került sor heves vitákra a különböző teoretikusok, vezetők között.[66] Zaváhirí sok „érintetthez" eljutott üzenetének ugyanakkor komoly szerepe lehetett abban, hogy Szúrí ismertsége s műveinek „olvasottsága" megnövekedett dzsihádista körökben.

[63] Olivier Roy: Jihad and Death, i. m. 83. o.

[64] Szúrí 1958-ban született a szíriai Aleppóban, ahol négy éven át folytatott gépészmérnöki tanulmányokat az egyetemen. Hamar kapcsolatba került először a Muszlim Testvérek szíriai szervezetével, amely a nyolcvanas évek elején fegyveres felkelést indított Háfez el-Aszad rendszere ellen – Szajjid Kutb radikális nézetei komoly hatást gyakoroltak rá –, majd Spanyolországban telepedett le, ahol házasság révén megkapta a spanyol állampolgárságot. Jordániai és iraki katonai kiképzést követően csatlakozott a Szovjetunió elleni afganisztáni *dzsihád*hoz, amelyben kiképzőként és harcosként is részt vett.

[65] Lásd Abu Musab al-Suri's Military Theory of Jihad. SITE Intelligence Group. http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/21-suri-a-mili

[66] Lásd ehhez Brynjar Lia: Abu Mus'ab al-Suri's Critique of Hard Line Salafists in the Jihadist Current. Combating Terrorism Center at West Point, December 15, 2007. https://ctc.usma.edu/posts/abu-musab-al-suri%E2%80%99s-critique-of-hard-line-salafists-in-the-jihadist-current

Kétségkívül tény, hogy Szúrí 1600 oldalas, először 2004 decemberében publikált munkája, a Felhívás a globális iszlám ellenállásra[67] alapvető stratégiai munkának, mondhatni alapműnek számít a globális dzsihádisták soraiban. (Gilles Kepel innen datálja a dzsihádizmus harmadik hullámának a kezdetét.) Egyes elemzők véleménye szerint Szúrí nézetei meghatározóan befolyásolták az Iszlám Állam tevékenységét is – mások viszont ezzel nem értenek egyet.[68] Sokan – főként akik személyesen is találkoztak vele – kiemelik ragyogó intellektusát, széles körű tájékozottságát, műveltségét.[69]

Szúrí 1987-ben a pakisztáni Peshawarban megismerkedett Abdulláh Azzámmal, Oszáma bin Láden szellemi mentorával,[70] majd szoros kapcsolatba került Oszáma bin Ládennel is, akinek a legbelső köréhez tartozott. (Komoly szerepe volt abban, hogy 1997-ben Oszáma bin Láden első televíziós interjúját egy nyugati TV-csatornának, mégpedig a CNN-nek adta. Nem véletlenül nevezi Gilles Kepel Szúrít Oszáma bin Láden „PR-emberének”.)[71] Kapcsolatuk azonban a kilencvenes évek végére megromlott, mivel Szúrí bírálta egyfelől az al-Káida tálib vezetőkhöz és a tálibokhoz való – azokat „lenéző” – viszonyulását, másfelől a globális dzsihádizmus szempontjából elhibázottnak tartotta az al-Káida néhány akcióját, beleértve a 2001. szeptember 11-ei merényletet. Emiatt kidolgozta a globális dzsihád új stratégiáját, ezzel egyes szakértők szerint megalapozva a dzsihádizmus „harmadik hullámát” – amelyben azonban már nem az al-Káida játszotta a vezető szerepet.

Tény ugyanakkor, hogy maga az al-Káida is lényegi változásokon ment át, hiszen egy afganisztáni központú, hierarchikusan felépített szervezetből egy „ideológiai ernyővé”, kisebb-nagyobb dzsihádista csoportok laza hálózatává vált („al-Káida 2.0”). Mindebben pedig asz-Szúrí meghatározó szerepet játszott.[72]

[67] *Daavvat al-mukávama al-iszlámijja al-álamijja*. Angol fordítását lásd: Full text of „The Call For A Global Islamic Resistance – English Translation Of Some Key Parts Abu Mus'ab As Suri”. https://archive.org/stream/TheCallForAGlobalIslamicResistance-EnglishTranslationOfSomeKeyPartsAbuMusabAsSuri/TheCallForAGlobalIslamicResistanceSomeKeyParts_djvu.txt

[68] Abhijnan Rej: The Strategist: How Abu Mus'ab al-Suri Inspired ISIS. ORF Occasional Paper, August 2016. http://cf.orfonline.org/wp-content/uploads/2016/08/ORF_OccasionalPaper_96.pdf Olivier Roy cáfolja Rej és Kepel véleményét. Szerinte ugyanis a fiatal, radikális dzsihádisták sohasem tettek említést asz-Szúríról. Egy kutató, Hosham Dawod részletesen átvizsgálta a kurdok által visszafoglalt területeken az Iszlám Állam visszamaradt könyveit, iratait, feljegyzéseit, és semmiféle, asz-Szúríra vonatkozó utalást, még csak említést sem talált. Vö. Olivier Roy: Jihad and Death, i. m. 78. o. Roy igazát látszik alátámasztani az is, hogy az Iszlám Állam magazinja, a Dabiq élesen bírálja a „hitehagyó Muszlim Testvérekkel szimpatizáló”, a velük való együttműködést szorgalmazó Szúrít. (The Murtadd Brotherhood. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 28–43. o.). Ennek alapján legalábbis megkérdőjelezhető, hogy Szúrí lenne, illetve lett volna a szervezet fő stratégája.

[69] Szúrí tevékenységének legátfogóbb bemutatását lásd Brynjar Lia: Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri. Columbia University Press, New York, 2008.

[70] Szúrí igen nagyra értékelte Azzám tevékenységét, fő művében név szerint is hivatkozik rá, ajánlva könyveit a mudzsáhidok számára. Vö. The Global Islamic Resistence Call, i. m.

[71] Gilles Kepel: The Limits of Third-Generation Jihad. The New York Times, Feb. 16, 2015. https://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/the-limits-of-third-generation-jihad.html?mcubz=3

[72] Vö. Paul Cruickshank – Mohannad Hage Ali: Abu Musab Al Suri: Architect of the New Al Qaeda. In: Studies in Conflict & Terrorism, 30:1–14, 2007 http://www.lawandsecurity.org/wp-content/uploads/2016/09/Abu-Musab-Al-Suri-Architect-of-the-New-Al-Qaeda.pdf

Asz-Szúrí a dzsihádi mozgalom létrejöttét a hatvanas évek elejére teszi, innen tartott a mozgalom első szakasza egészen 2001 szeptemberéig, amikor is „egy új világ kezdődött".[73] Szúrí a *dzsihád* elmélete és a gyakorlati tapasztalatok alapján a *dzsihád*nak három iskoláját különbözteti meg egymástól:

a) A titkos katonai szervezetek iskolája (regionális-titkos-hierarchikus), amelynek fő célja a hatalmon lévő kormányzati rendszerek megdöntése és fegyveres *dzsihád* segítségével iszlám rendszer létesítése. Az erre irányuló tevékenység végeredménye: „minden szinten teljes kudarc".
b) A nyitott frontok és nyílt konfrontációk iskolája, mint például Afganisztánban, Boszniában, Csecsenföldön. A módszer: állandó bázisokról támadni az ellenséget, félreguláris gerilla-hadviselés. Szúrí szerint ezt az iskolát általában sikeresség jellemzi, politikailag viszont nem, kivéve Afganisztánt, ahol létrejött egy iszlám állam.
c) Az individuális *dzsihád* és a kiscella-terrorizmus iskolája, amely különösen az ellenség összezavarásában és az iszlám *umma* aktiválásában sikeres.

Szúrí hosszas elemzések után kimeli a harmadik iskola jelentőségét, hiszen az egymással kapcsolatban nem lévő egyének, illetve kis cellák által végrehajtott spontán műveletekre bárhol a világon sor kerülhet, mindez rendkívüli módon összezavarja a biztonsági szolgálatokat, hiszen egy cella tagjainak esetleges elfogása és bebörtönzése nem befolyásolja a velük kapcsolatban nem álló többiek „műveleti aktivitását".[74]

Szúri rendkívül alapos, a kiképzéstől a végrehajtásig terjedően a legapróbb részletekig kidolgozott munkájának talán a legfontosabb része az, melyben az „individuális *dzsihád*dal" foglalkozik. Ennek lényege, hogy minden muszlim ott vegyen részt az ellenállásban, ahol éppen tartózkodik, mégpedig lehetőség szerint egyéni, vagy legfeljebb egy kis cellát alkotó néhány fő akciója formájában. „Azt tanácsoljuk neki (ti. az ellenállásban részt venni, individuális *dzsihád*ot végrehajtani szándékozó muszlimoknak – R. Zs.), hogy természetes módon élje mindennapi életét, s a *dzsihád*ot, az ellenállást titokban és egyedül hajtsa végre, vagy megbízható emberek kis cellájával, akik az ellenállás és az individuális *dzsihád* független egységét alkotják." Nem véletlen, hogy a Szúrí tevékenységét elemzők stratégiájában mindenekelőtt azt emelik ki, hogy a dzsihádista teoretikusok közül ő fogalmazta meg a legplasztikusabban a „magányos farkas terrorizmus" szükségességét és előnyeit.

Szúrí sorra veszi mindazokat a régiókat, amelyek a *dzsihád* fő célpontjai lehetnek. Mindenekelőtt azokról a régiókról, illetve országokról van szó, amelyek szövetségesei az Egyesült Államoknak, illetve a világ legkülönbözőbb részein található amerikai érdekeltségekről. Európában a „célországok" úgyszintén azok, amelyek az USA szövetségesei, illetve vele együtt részt vesznek a muszlimok elleni háborúban. Szúrí Európa kapcsán kiemeli az ott élő, szerinte 45 millió muszlimot, akiknek ugyanúgy vallási kötelezettsége a *dzsihád*, mint bárhol a muszlimoknak, s akik az ellenállás komoly bázisát jelenthetik. Előnyként említi még Európa földrajzi közelségét az arab, illetve

[73] Abú Mus'ab al-Súrí: The Jihádí Experiences (The schools of jihád). In: Inspire, Issue 1, Summer 1431/2010, 48–53. o.
[74] Abu Mus'ab al-Suri: The Jihadi Experience: The Open Fronts & The Individual Initiative. Inspire, Issue 2, Fall 1431–2010. 17–21. o.

az iszlám világhoz. Szúrínak egyes feltételezések szerint szerepe volt jó néhány, dzsihádisták által elkövetett európai terrorakcióban (madridi és londoni merényletek).

NÁDZSÍ ÉS A „VADSÁG MENEDZSELÉSE”

Szúrí már említett munkája mellett a dzsihádizmus stratégiájának a legplasztikusabb leírása Abú Bakr Nádzsí[75] „A vadság menedzselése” című, az interneten 2004-ben publikált írásában található.[76] A szerző az iszlám állam létrehozásához vezető utat, annak főbb szakaszait mutatja be. Mint munkája alcíme is jelzi, a legkritikusabb szakasznak a vadság szakaszát tartja. „Ha sikerrel menedzseljük a vadságot (Isten hozzájárulásával), akkor ez a szakasz hidat képez a kalifátus megszűnte óta vágyott iszlám államhoz. Amennyiben kudarcot vallunk […] az sem jelenti az ügy végét; sőt ez a kudarc a vadság fokozódásához vezet!”

A vadság állapota akkor jön létre, ha egy birodalom vagy egy állam elbukik, s nem lép a helyébe olyan állam, amely elődéhez hasonlóan ellenőrizni lenne képes a szétesett állam területét. Nádzsí – anélkül, hogy a kifejezést ebben a formában használná – a szakirodalomban elterjedt „bukott/törékeny állam” fogalmát vázolja. A vadság menedzselése nem más, mint a „vad káosz menedzselése” – fogalmazza meg.

Abú Bakr Nádzsí az iszlám mozgalom öt olyan áramlatát különbözteti meg, amelyek írott programmal is rendelkeznek: a dzsihádi szalafizmus (*asz-szalafijja al-dzsihádijja*), a szahva szalafizmus (*szalafijjat asz-szahva*),[77] a Muszlim Testvérek, a Turábí-féle Testvérek[78] és a népi *dzsihád* áramlata (*Hamász*, a palesztinai *Dzsihád* Mozgalom, Moro Felszabadítási Front stb.). Ezek közül egyedül a dzsihádi szalafizmus rendelkezik a *saríán* és az egyetemes törvényen alapuló átfogó programmal és megvalósításának konkrét tervével.

Az iszlám állam létesítéséhez vezető útnak három szakasza van: a „zaklatás és kimerítés”, a „vadság adminisztrációja” és végül az állam létesítése. Vannak prioritást élvező államok, illetve régiók, amelyekben a feltételek kedvezőbbnek tűnnek a dzsihádisták számára. Nagyon alapos megfontolást igényel ezek kiválasztása. Nádzsí felsorol néhányat: Jordánia, a Maghreb, Nigéria, Pakisztán és a tágan értelmezett

[75] Abú Bakr Nádzsí 1961-ben született Egyiptomban Muhammad Haszan Khalíl al-Hakím néven, de az Abú Dzsihád al-Maszrí (az egyiptomi, a *dzsihád* atyja) nevet is viselte. 2006-ban az al-Káida egy videofelvételén jelent meg először a nyilvánosság előtt. Egyiptomban korábban az *al-Gamáa al-Iszlámijja* tagja volt, a Szadat elnök ellen elkövetett merénylet után őt is bebörtönözték. Később csatlakozott az al-Káidához, s a szervezet propagandájának egyik felelőse lett. 2008-ban Pakisztánban egy amerikai dróntámadás áldozata lett.

[76] Abú Bakr Nádzsí: A vadság menedzselése: az *umma* fejlődésének legkritikusabb szakasza (*Idárat at-tavahhus: akhtar marhala szatamar bihá al-umma*, The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass)

[77] Nádzsí a szaúd-arábiai *Szahva* (Ébredés) mozgalomra utal, amelyet lényegében a múlt század ötvenes és hatvanas éveiben hoztak létre az egyiptomi Muszlim Testvérek Szaúd-Arábiába menekült tagjai. Az irányzat prominens képviselői Szalmán al-Auda és Szafar al-Haválí sejkek.

[78] Haszan Abdulláh at-Turábí (1932–2016) Szudán egy iszlamista politikai vezetője, a múlt század hatvanas éveitől a Muszlim Testvérek szudáni szárnyának a vezetője.

Jemen (amelybe beleérti a szaúd-arábiai Hidzsázt és Ománt is), de már folynak a „zaklatási műveletek" Törökországban, Tunéziában és másutt is.[79]

A „zaklatás és kimerítés" szakaszának folytatódnia kell az iszlám világ valamennyi régiójában, mégpedig „csoportok és elkülönült cellák" révén mindaddig, amíg bizonyos régiókban a várt káosz és vadság be nem következik. A többi államban a központi hatalom még elég erős, ezért ezekben minden külső logisztikai támogatást meg kell adni a rezsimek ellen harcolóknak.

A „zaklatás és kimerítés" szakaszának két fontos célja van. Egyik az ellenség és a vele együttműködő rezsimek erőinek a kimerítése, a másik pedig új dzsihádi fiatalok vonzása „minőségi műveletek" révén. Nádzsí ezen az olyan akciókat érti, mint a Bali szigetén, Rijádban, a tunéziai Dzserbában, Törökországban, Irakban és másutt végrehajtott kisebb merényletek, nem sorolja viszont ide a szeptember 11-ei nagyszabású akciót, mivel egy ilyen méretű esemény előkészítése csak elvonja a figyelmet a kisebb „minőségi műveletektől".[80]

Abú Bakr Nádzsí szerint az erőszak a *dzsihád* szerves velejárója, pontosabban „az erőszak, a durvaság, a terrorizmus, mások megfélemlítése és az öldöklés". „Puhasággal" *dzsihád* nem folytatható, az eleve kudarchoz vezet. „Azok, akiknek szándékában áll *dzsihádi* akciót kezdeni, ugyanakkor puhák, jobban teszik, ha otthonukban ülnek. Ha nem ezt teszik, kudarc lesz a sorsuk […] Ha nem alkalmazunk erőszakot a *dzsihád* során, és eluralkodik rajtunk a puhaság, ez lesz a fő tényezője az erő elveszítésének, ami pedig az *umma* egyik pillére."[81]

A dzsihádizmusnak erőt kell sugároznia. Ha az ellenség tudja, hogy ha kiiktat egy kisebb csoportot, a többiek megadják magukat, ez a gyengeség jele. Ha viszont az ellenség tisztában van azzal, hogy amennyiben megöl egy kisebb csoportot, a többiek vérbosszút állnak, és addig támadják az ellenséget, ameddig az utolsót is fel nem számolták, akkor a csoport erőt mutat, amitől az ellenség fél.[82]

Nádzsí részletesen szól arról is, hogyan kell folyamatosan „zaklatni" a „keresztes-cionista ellenséget", pontosabban növelni és gyakoribbá tenni a rá mért „zaklató csapásokat". Egy üdülőhely elleni akció például azzal a következménnyel jár, hogy valamennyi üdülőhelyen kénytelenek lesznek pótlólagos biztonsági intézkedéseket tenni, ami jelentős többletkiadásokkal jár. Ugyanez megtörténhet egy bankkal vagy egy olajérdekeltséggel. Szükség esetén ugyanaz a célpont két-három alkalommal is támadható.[83]

[79] Nádzsí, i. m. 38–39. o.
[80] i. m. 40. o.
[81] i. m. 72–73. o.
[82] i. m. 79. o.
[83] i. m. 46–47. o.

6. A kalifátus újjáélesztése

Oszáma bin Láden nem sokkal a 2001. szeptember 11-ei terrorakciót, majd az Egyesült Államok és Nagy-Britannia Afganisztán elleni támadását követően, 2001. október 7-én, az *al-Dzsazíra* arab nyelvű hírtelevízióban közzétett nyilatkozatában arról a „megaláztatásról" beszél, „amit nemzetünk csaknem 80 éve elszenved".[1] Bernard Lewis a „csaknem 80 éve" szófordulat alapján egyértelműnek tartja, hogy bin Láden az Oszmán Birodalom vereségére, a Termékeny Félhold nyugati nagyhatalmak általi feldarabolására, illetve a kalifátus török nemzetgyűlés általi 1924-es eltörlésére utal. „Majdnem tizenhárom évszázados története során a kalifátus számos viszontagságon ment keresztül, mindazonáltal megmaradt az iszlám egység, sőt identitás nagy jelentőségű szimbólumának; eltűnése, mely egybeesett a külföldi imperialisták és a hazai modernizálók kettős támadásával, az egész muszlim világban éreztette hatását."[2]

Nem egészen másfél évized múlva, 2014. június 29-én (*hidzsra* szerint 1435 ramadán hó elsején) Abú Muhammad al-Adnání, az Iszlám Állam szóvivője bejelentette a kalifátus újbóli létrejöttét. Öt nappal később Abú Bakr al-Baghdádí a pénteki ima vezetőjeként beszédet mondott a nemrégiben elfoglalt Moszul, Irak második legnagyobb városa Núr ad-Dín-mecsetjében, amelyet Abú Bakr, az iszlám első kalifája beszédéből vett részlettel kezdett: „Engem bíztak meg azzal, hogy vezesselek titeket, jóllehet nem én vagyok a legjobb közöttetek. […] Ha úgy látjátok, hogy helyesen cselekszem, támogassatok, ha úgy látjátok, hogy rosszat teszek, vezessetek a helyes útra. Engedelmeskedjetek nekem, ameddig én is engedelmeskedem Istennek. Amennyiben nem engedelmeskedem Neki, ti sem tartoztok nekem engedelmességgel."[3]

Mindennek hatalmas szimbolikus jelentősége volt, két szempontból is. Egyrészről megtörtént az első lépés a muszlimok, az iszlám *umma* egységének helyreállítására, másrészről pedig ezáltal az akkor még Iraki és Levantei Iszlám Állam nevet viselő szervezet – és konkrétan Baghdádí, „Ibráhím kalifa" – tekintélyében jelentősen megerősödve kiterjesztette szuverenitását az egész világra, a világon élő valamennyi muszlimra. Az Iszlám Állam ezáltal jelentősen „felértékelődött", hiszen eddig egy volt

[1] Bin Laden: America 'filled with fear'. Transcript of the translated statement. CNN.com, October 7, 2001. http://edition.cnn.com/2001/WORLD/asiapcf/central/10/07/ret.binladen.transcript/index.html

[2] Bernard Lewis: Az iszlám válsága. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004. 9. o.

[3] Abú Bakr al-Baghdádí arab nyelvű beszédének videofelvételét lásd ISIS Abu Bakr al-Baghdadi first sermon as so-called 'Caliph'. Al-Arabijja, 5 July 2014. https://english.alarabiya.net/en/webtv/reports/2014/07/07/ISIS-Abu-Bakr-al-Baghdidi-first-Friday-sermon-as-so-called-Caliph-.html

a dzsihádista szervezetek közül, innen kezdve viszont fennhatóságot gyakorolhatott valamennyi dzsihádista szervezet, csoport fölött. Minden muszlim kötelességévé vált ugyanis a hűségeskü, a *bajaa* Ibráhím kalifának.[4] Megkérdőjeleződött a „rivális" al-Káida legitimitása is: az Iszlám Állam több vezetője azt követelte, hogy az al-Káida hálózatához tartozó szervezetek oszlassák fel magukat, és csatlakozzanak az Iszlám Államhoz.

A kalifátus, a kalifaság intézménye Mohamed próféta 632-ben bekövetkezett halálát követően jött létre, jóllehet jellemzői a következő évtizedekben fokozatosan alakultak ki. A kalifa szó pontos jelentése helyettes, utód, a Koránban is több helyütt szerepel.[5] A „*khalífat Alláh*" kifejezés azonban nem Allah helyettesét jelenti, hanem azt, hogy Allah kijelöl valakit, hogy helyettesítsen valakit. Pontos jelentése tehát „valaki, akit Allah delegált valamilyen feladatra", konkrétan a Próféta távollétében Medina élére.[6] A kalifa nem Allahot helyettesíti, hanem Mohamedet.

Az első kalifa, Abú Bakr az „Allah küldöttének helyettese/utóda" (*khalífat raszúl Alláh*) titulust viselte. Egyes történetek szerint az őt követő Omart először *khalífat khalífat raszúl Alláh*nak szólították, ő azonban ezt visszautasította, s hivatalosan az *amír al-muminín* (a hívők emírje) címet viselte. Mindez egyértelmű utalás arra, hogy a kalifa ekkor alapvetően katonai parancsnoki funkciót töltött be. *Imám*nak viszont nem nevezték, miután a Próféta vallási küldetését – a kinyilatkoztatás továbbítását – nem folytatta, nem folytathatta.[7]

Már a kalifátus kezdeti időszaka sem volt mentes a belviszályoktól, lázadásoktól, felkelésektől, „polgárháborúktól" (*fitna*). Nem véletlen, hogy az első négy, „igaz úton járó" kalifa közül három is gyilkosság áldozatává vált. Az első „polgárháború" Alí kalifasága idején tört ki, ezt számos további követte.[8] Olyan időszak is volt a kalifátus történetében, amikor egyidejűleg három kalifátus is létezett, élükön három kalifával: a Bagdad központú Abbászida (750–1258), a Kairó központú síita Fátimida (909–1171) és a Cordova (Kurtuba) központú második Omajjád (929–1031).

A kalifátus intézménye csaknem 13 évszázadon keresztül létezett, hol erősebb, hol gyengébb hatalmat adva a kalifának. Általában gyengébbet, miután a tényleges hatalom már az Abbászida-dinasztia idején delegálódott – ez jellemezte a későbbi

[4] A *bajaa* klasszikus iszlám kategória, tulajdonképpen hűségeskü, egyfajta „szerződés" a vezető és a vezetettek, vagyis a muszlim közösség vezetője és a közösség tagjai között. Valójában egy olyan politikai megállapodás, amely – miután Isten előtt tett eskü formáját ölti – vallási legitimitást is nyer. Általában két formája ismert: a „kisebb" és a „nagyobb", vagy másképpen a „korlátozott" és a „korlátlan". Előbbi egy helyi csoport vezetőjének (katonai egység parancsnoka, kormányzóság politikai vezetője stb.) tett, míg utóbbi az egész közösség vezetőjének, konkrétan a kalifátus idején a kalifának tett hűségeskü.

[5] „[Emlékezz arra], amikor Urad így szólt az angyalokhoz: »Egy helyettest fogok rendelni a földre«." (2:30); „Dávid! [Korábbi prófétáik] utódjává tettünk meg téged a földön." (38:26) (Mindkettő Simon Róbert fordítása. Kiss Zsuzsanna Halima fordításában: „És emlékezz arra, mikor Urad azt mondta az angyaloknak: »Bizony, örökös fogok helyezni a földre«.", valamint „Dávid! Bizony, helytartóvá tettünk téged a földön.")

[6] Simon Róbert: Politika az iszlámban, i. m. 81. o.

[7] i. m. 80. o.

[8] S. E. Finer összehasonlította a Bizánci Császárságban 602 és 1204 között, illetve a Kalifátusban 632 és 944 között kitört fegyveres felkelések számát: Bizáncban 36, a Kalifátusban 42 ilyenre került sor. S. E. Finer: The History of Government c. könyvére hivatkozik Simon Róbert: Politika az iszlámban, i. m. 79. o. 167. jegyzet

évszázadokat is –, s a kalifa-*imám* egyre inkább csak vallási, spirituális vezető volt, akinek a funkciója gyakorta nem volt más, mint a tényleges hatalom legitimálása. A kalifátus a 10. század közepétől már nem tekinthető önálló politikai entitásnak.[9]

Amikor a mongolok 1258-ban elfoglalták Bagdadot, kivégezték al-Musztaaszim kalifát, ezzel véget ért az „univerzális kalifátus" időszaka, s három éven keresztül (1258–1261) nem létezett kalifa. Az egyiptomi *mamlúk* uralkodó, Bajbarsz azonban hamar helyreállította a kalifátus intézményét, talált egy életben maradt, Bagdadból elmenekült Abbászidát, akit gyorsan megtett kalifának. Abd ar-Rázik ezeket a kalifákat „önálló cselekvésre képtelen csinálmányok"-nak nevezi, „akiket Egyiptom uralkodói neveztek ki és tituláltak kalifáknak, ám valójában csak bálványok voltak, akiket ők mozgattak".[10]

Miután az Oszmán Birodalom 1517-ben elfoglalta Kairót, a törökök először meghagyták posztjában al-Mutavakkil kalifát, később azonban a szultánok reálpolitikai megfontolásokból „kisajátították" a kalifai címet és a vele járó privilégiumokat – mindenekelőtt a feltételezett „szellemi hatalmat" az iszlám világ fölött –, s a 18. századtól általánossá vált a kalifai cím használata a szultánok részéről.

A törökök is átvették azt az – Európában széles körben elterjedt – nézetet, hogy a kalifa funkciója – a pápáéhoz hasonlóan – csupán a vallási-szellemi autoritás, míg a világi hatalom a szultáni funkciókból következik. Ez a felfogás nem felel meg az eredeti kalifai funkciónak, a kalifátus sok száz éves fennállása idején viszont gyakran ez volt a tényleges helyzet. Ezáltal ráadásul különválasztható egymástól az ország/birodalom és az iszlám közösség,[11] s egy kisebb földrajzi régió uralkodója is lehet az egész muszlim világ szellemi/vallási vezetője, sőt végső soron különválasztható egymástól a vallási és a világi hatalom is.

Ez történt a 20. század elején, az Oszmán Birodalom széthullásakor. Miután 1920 áprilisában Musztafá Kemált megválasztották a nemzetgyűlés elnökévé, a nemzetgyűlés először (1922 novemberében) szétválasztotta a szultánságot és a kalifátust – előbbit felváltva egy köztársasági kormánnyal és létrehozva a „spirituális kalifátust" –, majd 1924-ben döntést hozott a kalifátus felszámolásáról. Ez a lépés rendkívüli módon megosztotta az iszlám világot, sok helyütt *khiláfa*-mozgalmak jöttek létre, célul tűzve ki a kalifátus visszaállítását.[12]

[9] A kérdéshez bővebben lásd Rostoványi Zsolt: Az iszlám világ és a Nyugat. Corvina, Budapest, 2004. 1. 3.: A kalifátus története és felszámolása, 26–32. o.

[10] Alí Abd ar-Rázik: *al-Iszlám va uszúl al-hukm* (Az iszlám és a hatalom forrásai). Magyar nyelvű fordítását lásd Alí Abd ar-Ráziq: Az iszlám és a hatalom forrásai. Tanulmány a kalifátusról és a kormányzásról az iszlámban. In Simon Róbert: Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája. Corvina Kiadó, Budapest, 2016. 495–576. o.; 526. o.

[11] Ziya Gökalp: Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays. Fordította és szerkesztette Niyazi Berkes. George Allen and Unwin Ltd., London, 1981 különféle helyei.

[12] Az egyik legismertebb, az indiai Kalifátus-mozgalom még a török nemzetgyűlés döntései előtt jött létre, s működésének három éve (1919–1922) során politikai nyomást próbált gyakorolni a brit kormányra, hogy tegyen meg mindent a kalifátus fennmaradása érdekében.

A *HIZB UT-TAHRÍR* ÉS A KALIFÁTUS

A 20. század második felében a kalifátus ismételt helyreállításának szükségességét először a legmarkánsabban a *Hizb ut-Tahrír* (Felszabadítás Pártja) nevű iszlamista szervezet vetette fel. A *Hizb ut-Tahrír*t 1953-ban, Jeruzsálemben alapította a Palesztinában, Haifa közelében született szunnita muszlim jogtudós, Taki ud-Dín an-Nabhání. Az elmúlt évtizedekben a szervezet az egész világra kiterjedő hálózatot hozott létre, több mint 50 országban jöttek létre leágazásai, konkrét tagságáról tízezrektől egymillióig terjednek a becslések. Tevékenységét sok európai és közel-keleti országban betiltották, egy komoly befolyással rendelkező ága viszont legálisan működik Nagy-Britanniában.

Olivier Roy a szervezetet az UFO-k közé sorolja (Unidentified Fundamentalist Object, Azonosítatlan Fundamentalista Objektum), miután tevékenysége alapján nehéz pontosan beazonosítani.[13] Végül arra a következtetésre jut, hogy a *Hizb ut-Tahrír* egy eredetileg iszlamista pártból neofundamentalista szervezetté vált – még akkor is, ha különbözik a többi neofundamentalista mozgalomtól. Nagy-Britanniában az elmúlt évtizedben – konkrétan a 2005. július 7-ei londoni merényletet követően – többször is felmerült a *Hizb ut-Tahrír* betiltásának a szükségessége, komoly vitákat kiváltva a politikusok, a szakértők és a közvélemény körében egyaránt.[14]

A szervezet anyagaiban klasszikus koráni terminológiát használ. Elsődleges célja az iszlám állam, vagyis a kalifátus bevezetése, illetve helyreállítása. Az iszlám állam létrejöhet először egy vagy több országban, s ez kiindulópontja lehet a nagy iszlám állam megteremtésének valamennyi iszlám területen.[15] A szervezetet alapító Taki ud-Dín an-Nabhání szerint az iszlám állam nem egy vágy, hanem „egy kötelezettség, amelyet Allah rendelt el a muszlimok számára, és megparancsolta, hogy teljesítsék".[16] Nabhání részleteiben bemutatja a történelmi kalifátus létrejöttét és működését, majd a kolonialisták általi lerombolását.

Az állam alapját az iszlám *akída*[17] képviseli, lényegében ez mindennek a forrása. A kalifátus „alkotmányának" 6. cikkelye szerint az állam valamennyi polgára egyen-

[13] Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 237. o.

[14] Egyik fő vádpont a szervezettel kapcsolatosan a szélsőségesség, a demokráciaellenesség. A *Hizb ut-Tahrír* britanniai ágának vezetője, Abdul Wahid (Abd al-Váhid) ezzel kapcsolatban megjegyezte: „Megvan a saját álláspontunk a demokráciáról. Hiszek a szavazásban, hiszek a választásokban. A kalifátusban, amelynek megvalósítására törekszünk, az uralkodót választják, elszámoltatható, nem áll a törvény felett; elszámolásra kötelezett az emberek, a politikai csoportok, a választott parlament, a független média felé. […] Hadd emlékeztessek egyúttal arra, hogy Britannia államfője örökletes uralkodó, akit nem választottak, és utódát sem fogják választani. Britannia törvényhozása két házból áll, amelyek közül az egyik kinevezettek háza. Cameron pedig együtt teázik és vacsorázik a Közel-Kelet királyi családjaival. Úgyhogy hirtelen előhúzni a demokrácia-kártyát, kissé mulatságos." 'Extremist is the secular word for heretic': the *Hizb ut-Tahrir* leader who insists on his right to speak. The Guardian, 24 Jul '15. https://www.theguardian.com/uk-news/2015/jul/24/david-cameron-extremism-struggle-generation-abdul-wahid

[15] Taqiuddin an-Nabhani: Concepts of Hizb ut-Tahrir. Khilafah Publications, London, é. n. 11. o. http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/Concepts.pdf

[16] Taqiuddin an-Nabhani: The Islamic State. Al-Khilafah Publications, London, 1998. 3. o. http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/IslamicState.pdf

[17] Tulajdonképpen hit, krédó, doktrína.

lő, „vallásra, fajra, színre vagy bármi másra" való tekintet nélkül. Alapvető feltétel a *saría* alkalmazása az iszlám állam valamennyi polgárára, akár muszlimok, akár nem.[18]

A szervezet britanniai ágának honlapján található, „a kalifátus lerombolásának 86. évfordulója" alkalmából írt szerkesztőségi vélemény szerint a kalifátus hiánya a fő oka a muszlimok megosztottságának, gyengeségének, az esetenkénti káosznak. Bismarckot és a német egyesítést hozva példaként a szerző megállapítja, hogy a leendő kalifátus, egy új, egységes nemzet számára minden adottság a rendelkezésre áll. „Természeti erőforrások bőségesen állnak rendelkezésünkre, népességünk a fél glóbuszt felöleli, amihez jön a stratégiai és geopolitikai előny." Pontosan ezek azok az okok, amelyek miatt a nyugati nagyhatalmak mindent megtesznek, hogy megakadályozzák a kalifátus újbóli létesítését, „szélsőségességnek", „terrorizmusnak", „gyilkos ideológiának" minősítve az elképzelést.[19]

Roy szerint a *Hizb ut-Tahrír*-féle kalifátuskoncepciónak vajmi csekély köze van a történelmi kalifátushoz, miután nem tényleges földrajzi entitás, s nincsenek sem területi, sem szociológiai gyökerei, vagyis az egész nem más, mint az egységes *umma* globális és absztrakt koncepciója.[20]

A *Hizb ut-Tahrír* az elsők között utasította el Abú Bakr al-Baghdádí kalifátusát.[21] Az erről szóló hivatalos közleményben az Iszlám Államot milíciának nevezik, amelyik nem rendelkezik tényleges autoritással Szíria és Irak általa elfoglalt területei fölött, nem biztosított sem a külső, sem a belső biztonság, ezért hosszú távon nincs reális esély a működésére. A kalifátus Iszlám Állam általi deklarálása nem más, mint tartalom nélküli üres szólam. A kalifátus létrehozásának megvan a maga metodológiája, amit a Próféta határozott meg. A *Hizb ut-Tahrír* pedig tovább dolgozik az igazi kalifátus megvalósításán. Nagy felháborodást váltott ki, hogy az Iszlám Állam kivégezte a *Hizb ut-Tahrír* egy szenior tagját, mert az kétségbe vonta a szervezet legitimitását, és elítélte azokat a bűnöket, amelyeket az Iszlám Állam a muszlimok ellen elkövet.[22]

A *Hizb ut-Tahrír* rendszeresen, évente több helyszínen is szervez ún. kalifátus-konferenciákat. Az egyik legnagyobbra 2007 augusztusában került sor Indonéziában, de 2016-ban például mind az Egyesült Államokban, mind Törökországban tartottak hasonló konferenciákat. A *Hizb ut-Tahrír* America chicagói konferenciájáról szóló anyaga leszögezi, hogy a *Hizb ut-Tahrír*nak mint „globális iszlám politikai pártnak" egyik fő célja a kalifátus újbóli létesítése, ezt azonban nem bármelyik nyugati or-

[18] Hizb ut-Tahrir: The Draft Constitution of the Khilafah State. http://www.hizb.org.uk/wp-content/uploads/2011/02/Draft-Constitution.pdf

[19] Can the Muslim World Really Unite? Hizb ut-Tahrir Britain, March 4, 2010. http://www.hizb.org.uk/islamic-culture/can-the-muslim-world-really-unite/

[20] Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 238. o.

[21] Hizb ut-Tahrir rejects ISIS' declaration of Khilafah. 5Pillars, 2 July 2014. https://5pillarsuk.com/2014/07/02/leading-members-of-hizb-ut-tahrir-reject-isis-declaration-of-khilafah/

[22] ISIS executes senior Hizb ut-Tahrir member in Syria. 5Pillars, 21st November 2014. https://5pillarsuk.com/2014/11/21/isis-executes-senior-hizb-ut-tahrir-member-in-syria-without-trial/

országban – beleértve az USA-t is – képzeli el, s célja eléréséhez a szervezet egyáltalán nem vesz igénybe militáns eszközöket.[23]

ZARKÁVÍ ÉS AZ AL-KÁIDA

A már konkrét területtel is rendelkező iszlám állam, illetve kalifátuskoncepció Mezopotámia térségéhez, mégpedig először Irakhoz, majd Irakhoz és Szíriához, s az Iszlám Állam egyik elődszervezetéhez kötődik. Abú Muszaab az-Zarkáví – „az Iszlám Állam keresztapja"[24] – 1999 végén másodszor is Afganisztánba utazott,[25] ahol az al-Káida éppen több területre is kiterjedő válsággal küszködött. Egyfelől kiéleződött a belső ellentét az al-Káida vezetése – konkrétan bin Láden – és korábbi fő stratégája, Abú Muszaab asz-Szúrí között, másfelől válságba került a levantei dzsihádista hálózat, sok dzsihádista – otthagyva Szíriát, Libanont és Jordániát – Afganisztánba tette át a székhelyét.

Zarkáví – aki általános vélekedés szerint sokkal radikálisabb nézeteket képviselt, mint bin Láden – Afganisztánban kapcsolatba lépett az al-Káida vezetésével. Mindebben komoly részt vállalt Szajf al-Adl, az al-Káida biztonságért felelős vezetője.

[23] The Annual Khilafah Conference in America. Written by Hizb ut Tahrir America, 26th May 2016. http://www.khilafah.com/the-annual-khilafah-conference-in-america/

[24] Brian Fishman: Revising the History of al-Qa'ida's Original Meeting with Abu Musab al-Zarkawi. CTC (Combating Terrorism Center at West Point) Sentinel, October 25, 2016. https://ctc.usma.edu/posts/revising-the-history-of-al-qaidas-original-meeting-with-abu-musab-al-zarqawi

[25] Az-Zarkáví Ahmad Fádil Nazzál al-Halaila néven született 1966-ban a jordániai Zarkában. (Innen ered neve, amelyen ismertté/hírhedtté vált.) Családja transzjordániai eredetű, a Banú Haszan törzshöz tartozik. Gyermekkorában nagy szegénységben élt. Már tizenévesként erőszakos, agresszív természetűnek mutatkozott, gyakran keveredett verekedésekbe, sokat ivott. Tizenöt éves korában részt vett egyik rokona lakásának kirablásában, amelynek során a rokon életét veszítette. Két évvel később kimaradt az iskolából, majd 1989-ben, huszonhárom évesen Afganisztánba ment. Ez volt az első külföldi útja, ami viszont teljes mértékben megváltoztatta az életét. Ez volt az az időszak, amikor mind az amerikaiak, mind a szovjetek elhagyták Afganisztánt, s heves harcok folytak a mudzsáhidok és a szovjetbarát Nadzsibullah rendszere között. Zarkáví először egy dzsihádista újság tudósítójaként tevékenykedett, majd maga is bekapcsolódott a mudzsáhidok oldalán a harcokba. Többen is állították róla, hogy nem ismerte a félelmet, s mindig a legveszélyesebb helyeken tűnt fel. Ekkoriban még nem volt különösebben vallásosnak nevezhető, de Afganisztánban megismerkedett több iszlamistával, köztük olyanokkal is, akik vallásilag-ideológiailag jól képzettek voltak. Jelentőségét tekintve közülük is kiemelkedik Abú Muhmmad al-Makdiszí, aki Zarkáví szellemi mentora lett. Kapcsolatba került az al-Káidával is, s jóllehet ekkor még nem találkozott bin Ládennel, részt vett egy kiképzésen az egyik kiképzőtáborban. 1993-ban Makdíszívval együtt tért vissza Jordániába, tele ambícióval. Az időközben eltelt négy évben Jordániában és szomszédságában sok minden megváltozott, az életkörülmények sok szempontból romlottak. Az egyedüli legális ellenzéki erő, a Muszlim Testvérek kiegyezett Huszein királlyal. Ekkor kezdték meg tevékenységüket azok az iszlamista csoportok, amelyek főleg olyanokból álltak, akik részt vettek az afganisztáni *dzsihád*ban. Zarkáví és Makdiszí is létrehozott egy ilyen szervezetet *Bajaat al-Imám* (Az *imám*nak tett hűségeskü) néven, amelynek fő célja a monarchia megdöntése és egy iszlám állam létrehozása volt. Néhány kisebb akció után azonban elfogták, majd 1994-ben 15 év börtönbüntetésre ítélték őket. A börtönben Zarkáví újabb ismeretségekre tett szert, sokakat beszervezett, és kívülről megtanulta a Koránt. Ahogy vallási ismeretei bővültek, egyre intoleránsabb lett azokkal szemben, akiket „pogányoknak" tartott. 1999 májusában az új jordánai király, Abdulláh általános amnesztiát rendelt el, s Zarkávít is szabadon bocsátották. Ezt követően először Pakisztánba, majd Afganisztánba ment. Amikor Zarkáví Peshawarba utazott, hogy csatlakozzon a *dzsihád*hoz, vele ment imádott édesanyja, Umm Szájel is.

Zarkáví a nyugat-afganisztáni, az afgán–iráni határ közelében lévő Herat városa mellett az al-Káida pénzügyi támogatásával egy független dzsihádista kiképzőtábort létesített, amely kifejezetten Levante térségére fókuszált. Zarkáví, aki élesen ellenezte, hogy arab dzsihádisták együtt harcoljanak az afganisztáni tálibokkal, megkezdte saját dzsihádista hálózatának (*Dzsund as-Sám*, Levante Hadserege) a kiépítését.

A Zarkáví és az al-Káida vezetése, mindenekelőtt bin Láden és Ajman az-Zaváhirí közötti nézetkülönbségek olyan mértékűek voltak, hogy első találkozásukat követően – amelyre 1999 decemberében Kandahar városában a kormány vendégházában került sor, s a két fél úgy ült egymással szemben, hogy érzékelhető volt az „utálat első látásra"[26] – al-Adl kapott felkérést arra, hogy „ingadiplomácia" keretében próbálja meg a két fél közötti ellentéteket elsimítani.

Zarkáví és bin Láden között nem sok közös pont létezett. Bin Láden előkelő családból származott, egyetemet végzett, míg Zarkáví hátteréül az utcai verekedések szolgáltak. Bin Láden nem szerette Zarkáví nyerseségét, agresszivitását, erőszakosságát. Síitákkal szembeni gyűlölete pedig azért lehetett visszatetsző Bin Láden számára, mivel egyes források szerint az al-Káida vezetőjének édesanyja, akihez szorosan kötődött, maga is síita volt, mégpedig szíriai alavita származású.[27] Al-Adl hosszasan győzködte bin Ládent és Zaváhirít,[28] hogy Zarkáví levantei kapcsolatai még hasznosak lehetnek az al-Káida számára.[29]

Zarkáví Heratban hozta létre *Dzsund as-Sám* nevű szervezetét, amelynek vezetői főként Afganisztánban harcolt szíriaiak voltak, többen közülük a betiltott Muszlim Testvériség tagjai. Ez volt az első olyan szervezet, amelynek ténylegesen Zarkáví volt a vezetője, ezért magát előszeretettel nevezte „Levante emírjének". 2000-ben és 2001-ben Oszáma bin Láden legalább öt alkalommal szólította fel Zarkávít, hogy

[26] Mary Anne Weaver: The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi. The Atlantic, July/August 2006. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2006/07/the-short-violent-life-of-abu-musab-al-zarqawi/304983/

[27] Oszáma bin Láden egyébként jemeni származású apja, Muhammad bin Láden 1956-ban a szíriai Latakiába érkezett, ahol szám szerint negyedik feleségeként elvette Allia Ghanemet, akitől Oszáma bin Láden is született. A város az alaviták egyik bázisa volt. Ezért is széles körben elterjedt, hogy Allia és családja alavita volt, maga a Ghanem család viszont állítja, hogy szunniták. Vö. Bin Laden's mother tried to stop him, Syrian kin say. Chicago Tribune, November 13, 2001. http://www.chicagotribune.com/chi-0111130207nov13-story.html Tény, hogy kicsi a valószínűsége annak, hogy Muhammad bin Láden alavita síitát vett volna feleségül, és vitt volna magával Szaúd-Arábiába. Egyes szaúdi források is állítják Allia Ghanem síita mivoltát és azt, hogy Muhammad bin Láden soha nem vette el feleségül, csupán „ágyas" maradt. Mindenesetre Allia különbözött Muhammad bin Láden többi feleségétől abban is, hogy Szaúd-Arábiában hagyományos módon öltözött, de amikor másutt voltak – például Szíriában vagy Libanonban –, akkor gyakran nyugati ruházatot vett magára. Lásd Michael Scheuer: Osama bin Laden. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2011. 26. o.

[28] Ajman az-Zaváhirí hivatalosan 2001. június 7-én lett az al-Káida tagja, amikor az általa vezetett Egyiptomi Iszlám *Dzsihád* és az al-Káida aláírtak egy megállapodást a két szervezet öszeolvadásáról. Már ezt megelőzően is meglehetősen nagy befolyással rendelkezett, amit a szervezet tagjai közül sokan nem néztek jó szemmel. Vö. Brian Fishman: Revising the History of al-Qa'ida's Original Meeting with Abu Musab al-Zarqawi. CTC Sentinel, October 2016. 29. o.

[29] Szajf al-Adl: *Tadzsribati maa Abí Muszaab az-Zarkávi* (Tapasztalatom Abú Muszaab az-Zarkávival) c. munkáját idézi Muhammad al-'Ubaydi, Nelly Lahoud, Daniel Milton, Bryan Price: The Group That Calls Itself a State: Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State. The Combating Terrorism Center at West Point, December 2014. https://ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2014/12/CTC-The-Group-That-Calls-Itself-A-State-December20141.pdf 10. o.

tegyen neki hűségesküt, Zarkáví azonban minden alkalommal elutasította, mivel sem bin Ládent, sem a tálibokat nem tartotta igazán alkalmasnak a *dzsihád* vezetésére, s maga nem kívánt részt venni az afganisztáni eseményekben.[30]

Végül mégis másként történt. Az Egyesült Államok 2001 októberi, Afganisztán elleni támadását követően Zarkáví és a *Dzsund as-Sám* harcba lépett az amerikaiak ellen az al-Káida és a tálibok oldalán, s részt vett a Herat és Kandahar környéki harcokban, ahol Zarkáví meg is sebesült. 2001 decemberében azonban szervezetének mintegy 300 harcosával elhagyta Afganisztánt, és Iránba ment. A következő több mint egy évben főként Iránban és Iraki Kurdisztánban tartózkodott, közben Szíriába, Libanonba és Irak szunnita arabok lakta részeire is ellátogatott. Kurdisztánban együttműködött az *Anszár al-Iszlám* (Az iszlám követői) nevű dzsihádista szervezettel. Aktívan dolgozott regionális hálózatának a kiépítésén.

Nem sokkal az Egyesült Államok Irak elleni invázióját megelőzően, 2003. február 6-án Colin Powell amerikai külügyminiszter hosszas prezentációt tartott az ENSZ Biztonsági Tanácsában, amelyben úgymond bizonyítékokat sorakoztatott fel arra, hogy Irak rendelkezik tömegpusztító fegyverekkel, és közvetlen kapcsolatokat ápol terrorista szervezetekkel, konkrétan az al-Káidával. Powell 21 alkalommal említette Abú Muszaab az-Zarkáví nevét, miközben azt bizonygatta, hogy Zarkáví a fő kapcsolat, a fő összekötő az al-Káida és az iraki vezetés, konkrétan Szaddám Huszein között.[31] Irak menedéket ad az Abú Muszaab az-Zarkáví vezette terrorista hálózatnak – állította Powell –, Zarkáví pedig nemcsak közvetlen társa Oszáma bin Ládennek, hanem ráadásul újonnan létesített északkelet-iraki kiképzőtáborában mérgesgázok használatára specializálódott.[32]

Képzelhető, mennyire meglepődhetett maga Zarkáví, amikor Colin Powell őt nevezte meg mint fő kapcsolatot az al-Káida és Szaddám Huszein rendszere között – mondja Mary Anne Weaver.[33] Nem volt tagja az al-Káidának, viszonya Oszáma bin Ládennel cseppet sem volt felhőtlennek nevezhető, s Iránhoz bizonyos szempontból jobban kapcsolódott, mint Irakhoz. Iráni tartózkodása során tovább építette saját szervezetét, egységeket hozva létre Teheránban, Iszfahánban és Zahedánban. Német szövetségi titkosszolgálati források szerint Irán kifejezetten támogatta Zarkáví Nyugat és egyes arab kormányok elleni tevékenységét, az Iráni Forradalmi Gárda például telefonvonalakat bocsátott a rendelkezésére, de emellett fegyvereket, egyenruhákat és bizonyos technikai berendezéseket is kapott.[34] Zarkáví pedig – nyilvánvalóan pragmatikus megfontolásokból – ezúttal „túltette magát" megrögzött síitaellenességén.

[30] uo.

[31] Jason M. Breslow: Colin Powell: U.N. Speech „Was a Great Intelligence Failure". Frontline, May 17, 2016. https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/colin-powell-u-n-speech-was-a-great-intelligence-failure/

[32] Transcript of Powell's U.N. presentation. Part 9: Ties to al Qaeda. CNN.com, February 6, 2003. http://edition.cnn.com/2003/US/02/05/sprj.irq.powell.transcript.09/index.html

[33] Mary Anne Weaver: The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi, i. m.

[34] Iran's Ties With Al Qaeda In Iraq's Abu Musab al-Zarqawi. Musing on Iraq, February 2, 2016. http://musingsoniraq.blogspot.hu/2016/02/irans-ties-with-al-qaeda-in-iraqs-abu.html

A Szaddám-féle iraki vezetés differenciáltan viszonyult az Irakban tartózkodó dzsihádistákhoz. Voltak, akiket szívesen láttak mint potenciális szövetségeseket a küszöbönálló amerikai invázióval szemben, erélyesen felléptek viszont azokkal szemben, akik fenyegetést jelenthettek a rendszerre, illetve elősegíthették az amerikai támadást. Iraki titkosszolgálati dokumentumok szerint Zarkáví az utóbbi kategóriába tartozott.[35]

Iráni tartózkodása során ismét találkozott Szajf al-Adllal, akivel egyetértettek abban, hogy Irak legyen további tevékenységük fő színtere. Egyetértettek abban is, hogy történelmi lehetőség áll előttük: egy iszlám állam létesítése, amely meghatározó szerepet játszhat az elnyomás felszámolásában és az igazság megteremtésében a Földön.[36] Irakot nem csak azért tartották fontos helyszínnek, mivel 2002 végén, 2003 elején már küszöbön állt az amerikai támadás. Zarkáví számára történelmi érvek is alátámasztották Irak – és Moszul – központi szerepét. A keresztes háborúk időszakában ugyanis Núr ad-Dín Abú'l-Kászim Mahmúd ibn Zangi (Zankí) fejedelem Moszulból kiindulva vezette seregeit a keresztesek ellen, s személye olyan mély benyomást gyakorolt Zarkávíra, hogy nagyrészt ennek hatására tette meg Irakot tevékenysége fő színterévé.[37]

Zarkáví csoportja 2003 derekán kezdte meg tevékenységét Irakban *at-Tauhíd va'l-Dzsihád* (Isteni Egység és *Dzsihád*) néven. Merényletek – köztük öngyilkos merényletek – sorát hajtották végre. 2003. augusztus 19-én a szervezet által végrehajtott robbantásos merénylet áldozatául esett több munkatársával együtt Sergio Vieiro de Mello, az ENSZ főtitkárának különleges iraki megbízottja. Nem sokkal ezt követően az-Zarkáví apósa (!) hajtott végre öngyilkos merényletet: robbanóanyaggal megrakott gépjárművel hajtott be a zsúfolásig telt Alí *imám* síita mecsetbe. 125 halálos áldozat maradt a helyszínen, köztük a nemrégiben Iránból visszatért, komoly politikai ambíciókkal rendelkező Muhammad Bákir al-Hakím *ajatollah*, az Iraki Iszlám Forradalom Legfelső Tanácsának szellemi vezetője.

Az-Zarkáví 2004 októberében végül hűségesküt tett Oszáma bin Ládennek, s ezzel hivatalosan csatlakozott az al-Káidához. Erről szóló nyilatkozatában előrevetítette a kalifátus mielőbbi létrehozását. Ekkorra már megváltoztak az al-Káida és Zarkáví közti erőviszonyok, mégpedig Zarkáví javára, ugyanis Zarkáví egy sor merénylet végrehajtásával meglehetősen markánsan letette névjegyét Irakban, az al-Káida pozíciói ugyanakkor számottevően gyengültek. Az al-Káidához történt csatlakozás Zarkáví szervezetének névváltoztatásával is járt: „al-Káida Mezopotámiai *Dzsihád*

[35] Brian H. Fishman: The Master Plan. ISIS, al-Qaeda, and the Jihadi Strategy for Final Victory. Yale University Press, New Haven – London, 2016. 28. o.

[36] Szajf al-Adl: *Tadzsribati maa Abí Muszaab az-Zarkáví* c. munkájából idézi Cole Bunzel: From Paper State to the Caliphate: The Ideology of the Islamic State. Center for Middle East Policy at Brookings, Analysis Paper, No. 19, March 2015. 15. o.

[37] Muhammad al-'Ubaydi, Nelly Lahoud, Daniel Milton, Bryan Price: The Group That Calls Itself a State, i. m. 11–12. o.

Szervezete" (*Tanzím Káidat al-Dzsihád fí Bilád ar-Ráfidain*),[38] a mindennapi szóhasználatban elterjedt nevén Iraki al-Káida.

A KALIFÁTUS LÉTREHOZÁSÁNAK „HÉTSZAKASZOS" TERVE

2005 második felében az al-Káida három vezetője is levelet írt Zarkávínak a leendő iszlám állam tárgyában, mégpedig Szajf al-Adl, Ajman az-Zaváhirí és Atijjat Allah al-Líbí. Mindhárman támogatták egy iszlám állam létrehozását. Zaváhirí – akinek a levelét az amerikai titkosszolgálatok elfogták[39] – felvázolt egy négyszakaszos stratégiát: a) az amerikaiak kiűzése Irakból; b) az iszlám állam létrehozása; c) a *dzsihád* kiterjesztése Irak szomszédaira és d) konfrontáció Izraellel.[40] Reményét fejezte ki, hogy az iszlám állam „a kalifátus státuszát is elérheti". 2004 folyamán Zarkáví is több ízben szólt egy iszlám állam mielőbbi létrehozásának szükségességéről.

Ugyanebben az évben került nyilvánosságra az a hétszakaszos, hétlépcsős terv,[41] amely felvázolja az al-Káida 20 évre (2000-től 2020-ig) szóló stratégiáját egészen a „végső győzelemig". Egy jordániai újságíró, Fuád Huszein ekkor jelentette meg arab nyelvű könyvét „Az-Zarkáví: az al-Káida második generációja" címen. A könyv a szerző által vezető dzsihádistákkal készített interjúkon alapul. Huszein ugyanis éveket töltött börtönben a kilencvenes években Jordániában, mivel kritikus hangvételű cikkeket írt a jordániai monarchiáról. Ugyanott töltötte börtönbüntetését Zarkáví és Makdiszí, akikkel így alaposan összeismerkedett.

A „hétszakaszos terv" fő forrása azonban Szajf al-Adl volt, az al-Káida egyik vezetője, sokáig biztonsági főnöke, aki akkor történetesen Iránban élt házi őrizetben. Innen küldött üzeneteket többek között Szaúd-Arábiában és Pakisztánban tartózkodó al-Káida tagoknak. Az üzeneteken kívül sűrűn teleírt 42 papírlapból álló dokumentumot is eljuttatott Fuád Huszeinnek, amelyek részben Abú Muszaab az-Zarkáví történetéről, az al-Káidával való kapcsolatáról, részben pedig a hétszakaszos vízióról szóltak. Az al-Káida kalifátus visszaállítására és végső győzelmére vonatkozó elképzelése már azt a helyzetet tükrözi, amikor Zarkáví és mozgalma csatlakozott az al-Káida szervezetéhez.

A húsz évre szóló hétszakaszos terv fázisai:[42]

1. 2000–2003: az „ébredés" szakasza. A nemzet „újbóli felébresztése" egy hatalmas csapást mérve a „kígyó fejére" New Yorkban. Fő cél az USA provo-

[38] Szó szerint al-Káida *Dzsihád* Szervezete Mezopotámiában, vagyis a Két Folyó (a Tigris és az Eufrátesz) országában. (Az *ar-Ráfidán* szó a két mezopotámiai folyó, a Tigris és az Eufrátesz elnevezése, egyúttal ez Mezopotámia arab neve.)

[39] William McCants: State of Confusion. ISIS' Strategy and How to Counter It. Foreign Affairs, September 10, 2014. https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2014-09-10/state-confusion

[40] Cole Bunzel: From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State, i. m. 15. o.

[41] Yassin Musharbash: What al-Qaida Really Wants. Spiegel Online, August 12, 2005. http://www.spiegel.de/international/the-future-of-terrorism-what-al-qaida-really-wants-a-369448.html

[42] Bővebben lásd: Brian H. Fishman: The Master Plan, i. m.; Lawrence Wright: The Terror Years. From al-Qaeda to the Islamic State. Vintage Books, New York, 2017. 236–238. o.

kálása, a közvetlen konfliktus az Egyesült Államokkal, hogy az amerikai reakciók egyfelől „felébresszék a muszlimokat", másfelől felhívják a világ közvéleményének figyelmét az al-Káida küldetésére, ezáltal is megerősítve az al-Káida mint a „muszlim nemzet vezetője" pozícióját. Ez így is történt, lásd az amerikai „keresztes háborút"[43] vagy az Afganisztán és Irak elleni amerikai inváziót.

2. 2003–2006: a ráébredés, a „szem kinyitásának" a szakasza, ami a 2003 márciusi, Irak elleni amerikai invázióval vette kezdetét. Cél az ellenség állandó támadása, a Nyugat legyen tisztában vele, hogy a muszlim közösséggel áll szemben. Az al-Káida ebben a szakaszban szervezetből mozgalommá válik, s hangsúlyt fektet fiatalok toborzására. A műveleti központ Irak, az al-Káida által létrehozott hadsereggel és több arab országban létesített bázisokkal.
3. 2007–2010: a „felkelés és szembeszállás" szakasza. A dzsihádisták bővítik hálózatukat, s a fókuszpont áttevődik Szíriára[44] és Libanonra, de Törökországot és Izraelt is támadások érik. Izrael támadása elősegíti az al-Káida pozícióinak erősödését.
4. 2010–2013: a „visszaszerzés" szakasza, amelynek fő célja a gyűlölt arab kormányzatok megdöntése. A rezsimek hatalmának fokozatos gyengülése, majd elveszítése az al-Káida erejének növekedésével jár együtt. Egyidejűleg támadások érik a kőolajhálózatot és az amerikai gazdaságot „kiberhadviselés" révén.
5. 2013–2016: az Iszlám Állam, illetve a Kalifátus deklarálásának szakasza. Addigra a nyugati befolyás az iszlám világban lényegesen lecsökken, Izrael meggyengül, következésképpen az ellenállás egyre kevesebb akadályba ütközik. Az Iszlám Állam létrejötte meggyorsítja egy új világrend kialakulását.
6. 2016–2018: a „teljes konfrontáció" időszaka. A kalifátus deklarálása a világot két táborra osztja, s a kalifátus „iszlám hadserege" élen jár a hívők és hitetlenek közötti harcban.
7. 2018-2020: A végső, döntő győzelem szakasza, amit a mintegy két évig tartó háború, illetve a világon élő másfél milliárd muszlim tesz lehetővé.

Nem véletlenül jegyzi meg sok elemző, hogy a terv első öt szakasza szinte kísérteties pontossággal megvalósult, s létrejött az Iszlám Állam – még ha nem is az al-Káida hozta létre, sőt kifejezetten elutasította.

2006 januárjában Zarkáví létrehozta a Mudzsáhidok *Súra* Tanácsának ernyőszervezetét (*Madzslisz Súrá al-Mudzsáhidín fí'l-Irák*), amely az általa vezetett al-Káida Mezopotámiai *Dzsihád* Szervezete mellett 5 másik szunnita dzsihádista szervezetet

[43] George W. Bush, az Egyesült Államok elnöke a 2001. szeptember 11-ei terrorakciót követő, 2001. szeptember 17-én mondott beszédében a „keresztes háború" kifejezést használta. „Ez a keresztes háború, ez a terrorizmus elleni háború eltart majd egy ideig". (Lásd https://www.youtube.com/watch?v=7TRVcnX8Vsw) Később a kifejezés félreérthetősége miatt korrigált.

[44] Szíria azért is játszott különleges szerepet az al-Káida stratégiájában, mert az ország vezetése nem érezhette a háta mögött az Egyesült Államok támogatását, így a dzsihádisták szempontjából sebezhetőbb volt más országoknál.

fogott át. Egy 2006 áprilisában közzé tett videoüzenetében már konkrét időpontot is említett: reméli, hogy három hónapon belül adottak lesznek a feltételek egy iszlám emirátus létrejöttének bejelentéséhez. Alig két hónappal a videó közzététele után, június 7-én azonban Zarkáví egy amerikai légi csapásban meghalt. Ajman az-Zaváhirí – jóllehet éveken keresztül komoly kritikával illette Zarkáví tevékenységét – most mártírnak nevezte, és követőit arra biztatta, hogy mielőbb hozzák létre az iszlám államot Irakban, majd tegyenek meg mindent, hogy elfoglalják Jeruzsálemet, és visszaállítsák a kalifátust.[45]

AZ IRAKI ISZLÁM ÁLLAMTÓL AZ ISZLÁM ÁLLAMIG

Zarkáví utóda a szervezet élén az egyiptomi származású Abú Hamza al-Muhádzsir (Abú Ajjúb al-Maszrí) lett, s az ő nevéhez fűződik 2006 októberében a Súra Tanácsot alkotó szervezetek egyesülése és az új szervezet, az Iraki Iszlám Állam létrejöttének a bejelentése. Ezt megelőzően a szervezet kibocsátott egy közleményt, amelyben támogatta Irak etnikai, illetve szektariánus határok menti megosztását.[46] A szervezet a következő két évben Irak néhány szunniták lakta tartományát vonta ellenőrzése alá. Az Iraki Iszlám Állam tehát alapvetően lokális jellegű volt, meghatározóan Irak szunnita tartományaira terjedt ki, azzal az elsődleges céllal, hogy megvédje Irak szunnita lakosságát. Fel is állt az Iraki Iszlám Állam „árnyékkormánya", benne a legismertebb taggal, a szervezet új vezetőjével, az egyedüli nem irakival, az egyiptomi Abú Ajjúb al-Maszríval mint hadügyminiszterrel.

Az Iraki Iszlám Állam az iraki szunniták lakta tartományok törzsei, illetve törzsi vezetői közül is megpróbált minél több szövetségesre szert tenni, erősítendő saját pozícióit. Erre annál is inkább szüksége volt, mivel 2006 elejétől mind több, gyakran fegyveres összecsapásokba torkolló konfliktus robbant ki a Mudzsáhidok Súra Tanácsának szervezetei és egyes, elsősorban nem iszlamista alapokon működő szunnita törzsek, illetve nacionalista csoportok között. 2006 végétől az Iraki Iszlám Állam háborút hirdetett a szekuláris csoportok ellen, az elkövetkező hónapokban különböző szekuláris felkelőcsoportok több száz tagját megölve. (2007 áprilisában megölték az egyik legjelentősebb szunnita arab nacionalista szervezet, az Iraki Iszlám Hadsereg mintegy 30 tagját.)

[45] Brian H. Fishman: The Master Plan, i. m. 84. o.

[46] A közlemény lényegében válasz volt az iraki parlament által egy héttel korábban elfogadott föderációs törvényre, amely lehetővé tette autonóm régiók létrehozását. „Miután a kurdok létrehozták északon a maguk államát és a *raváfid* (ti. a síiták) megkapták a jóváhagyást a föderalizmusra délen és a központban, északon a zsidók, délen a szafavidák támogatásával, felfegyverzett milíciák védelmével, amelyeknek sötétek a szíveik, az ideológiáik és a tetteik – milíciák, melyek megölik szunnita népünket, alávetve a gyilkosság, a tortúra és a kiszorítás legsötétebb formáinak –, a szunniták olyan helyzetbe kerültek, mint egy árva a gonosz emberek ebédlőasztalánál. Mindezek miatt a tiszteletre méltó és szabad szunnita *mudzsáhid ulemá* és notabilitás kötelessége, hogy tegyen valamit testvéreiért és fiaiért" – áll a közleményben. Lásd Iraq's salafi extremism lay ground for Taliban-style rule in the „Islamic Emirate in Iraq". Crescent, December 04, 2006. https://crescent.icit-digital.org/articles/iraq-s-salafi-extremists-lay-ground-for-taliban-style-rule-in-the-islamic-emirate-in-iraq

A szervezet jellegét illetően már a kezdetektől két álláspont ütközött egymással. Egyik szerint az Iraki Iszlám Állam csak az iraki szunniták „állama", vagyis a szervezet egy a lokális dzsihádista szervezetek közül. A másik álláspont szerint viszont egy „protokalifátus", amelynek a tevékenysége nemcsak az iraki szunnitákat, hanem az összes muszlimot értinti. Természetesen ez utóbbi nézetet képviselték a szervezet vezetői és tagjai, akik úgy vélték, övék a legambiciózusabb dzsihádista vállalkozás, ezért joggal tarthatnak igényt a globális dzsihádista mozgalom vezetésére.

Mindez teljes mértékben megfelelt az al-Káida már említett, többszakaszos stratégiájának. Az „új állam" vezetője, a „hívők parancsnoka" (*amír al-muminín*) Abú Abdulláh ar-Rasíd al-Baghdádí (Abú Omar) lett[47] – ekkor még mint emír, nem mint kalifa, legfeljebb „vároményosa" a kalifai címnek. Dzsihádista körökben ugyanakkor voltak, akik kalifának tekintették. Az egyik jelentős dzsihádista internetes fórum több ízben is felhívást intézett a muszlimokhoz, hogy tegyenek hűségesküt „a muszlimok kalifájának, a Hívők Parancsnokának, Abú Omar al-Baghdádínak".[48] A szervezet vezetői úgy vélték, a legitimitásnak bár szükséges, de nem a legfontosabb feltétele a terület, ennél fontosabb a vezetőnek tett hűségeskü.

A szervezet doktrinális érvekkel is alátámasztotta a „kalifátus" státuszára vonatkozó igényét, s zászlajuknak is azt választották, amely alatt még Mohamed próféta életében a muszlimok harcoltak az iszlám ellenségeivel. Az emír titulushoz ettől kezdődően állandóan hozzáfűzött „a hívők parancsnoka" pedig egyértelműen jelezte, hogy nem pusztán egy helyi szervezet emírjéről van szó, hanem egy potenciális kalifáról, egy (leendő) „transznacionális kalifátus" vezetőjéről. Abú Omart egy szenior vezetőkből álló bizottság választotta emírnek. Megfelelt annak a feltételnek is, amit Zarkáví szervezetének *saría*bizottsága 2005-ben szabott: bármely leendő kalifának Mohamed próféta törzséből, a *Kurajs*ból kell származnia.[49]

Az Iraki Iszlám Állam létrejötte ekkor még egyáltalán nem keltett nagy visszhangot. Általános vélekedés volt, hogy nem más, mint egy – nevét már addig is többször megváltoztatott – szervezet új neve. Jó néhány dzsihádista szervezet részéről éles kritikákat kapott, több vallástudós teológiai alapon bírálta. Abú Omar al-Baghdádí neve szinte teljesen ismeretlen volt a szűk környezetén kívül. 2010. április 18-án egy légitámadás során mind al-Baghdádí, mind al-Muhádzsir életét vesztette. Az új emír

[47] A már hivatkozott közlemény felszólítja az iraki „*mudzsáhid*okat, vallástudósokat, törzsi vezetőket és szunnitákat", hogy tegyenek hűségesküt Abú Omar al-Baghdádi sejknek. Egy, az interneten november 10-én posztolt 22 perces felvételen Abú Ajjúb al-Maszrí maga is hűségesküt tesz „a tiszteletre méltó sejknek, a bátor hősnek, a *kurajs*i hasemitának, aki Huszeini származású, a Hívők Parancsnokának, Abú Omar al-Baghdádínak". Lásd Iraq's salafi extremism lay ground for Taliban-style rule in the „Islamic Emirate in Iraq", i. m. Abú Omar al-Baghdádí eredeti neve Hamíd Dávud Muhammad Khalíl az-Záví, aki az iraki al-Anbar tartomány az-Závijja nevű városában született. Családja eredetét Mohamed próféta törzséig, a *Kurajs* törzsig vezette vissza. Rendőrakadémiát végzett Bagdadban, s egy ideig rendőrtisztként dolgozott, de radikális iszlamista nézetei miatt elbocsátották. 2003 után aktívan részt vett a felkelésben, s csatlakozott Zarkáví szervezetéhez. Lásd Abu-Usama al-Iraqi: Biography of Abu Omar al Baghdadi. Posted May 12, 2012 on Global Jihad Network. https://whitesidenwc.wordpress.com/2016/05/25/biography-of-abu-omar-al-baghdadi/

[48] Nibras Kazimi: The Caliphate Attempted. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani (on leave) – Eric Brown – Hassan Mneimneh: Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 7. Hudson Institute, 2008. 5–49. o.; 34. o.

[49] Brian H. Fishman: The Master Plan, i. m. 89. o.

Abú Bakr al-Baghdádí (eredeti nevén Ibráhím Avvád Ibráhím al-Badrí ar-Radáví al-Huszeini al-Számráví) lett, aki 2006-tól a szervezet *saría*tanácsának a tagja volt.[50] Az Iszlám Állam több vezetőjéhez hasonlóan ő is megjárta az amerikai börtönöket.

Az amerikai börtönök ideális környezetnek bizonyultak a radikális iszlamisták számára, mivel kitűnő lehetőséget teremtettek ahhoz, hogy alaposan megismerjék egymást, terjesszék egymás között az ideológiát, megtervezzék a stratégiát, egyszóval az amerikaiak szempontjából meglehetősen kontraproduktív helyeknek bizonyultak. Az iraki kormány becslése szerint az Iszlám Állam 25 legfontosabb vezetője közül 17 töltött rövidebb-hosszabb időt 2004 és 2011 között Irakban lévő amerikai börtönökben.[51] „Az iraki börtönök váltak a legnagyobb oktatási intézményekké, egyetemekké, mivel a világ minden részéből érkeztek ide tanárok" – mondta Zarkáví egykori mentorának, Abú Muhammad al-Makdiszínak a fia.[52] „Ha nem lettek volna amerikai börtönök Irakban, akkor most nem lenne Iszlám Állam. Bucca egy gyár volt. Az termelte valamennyiünket. Az formálta az ideológiánkat" – jelentette ki az Iszlám Állam egyik szenior tisztje.[53]

2012 elejéig a szervezet nem sokat hallatott magáról. 2013-ban lendült expanzióba, kiterjesztve tevékenységét Szíriára is. Április 9-én Baghdádí bejelentette, hogy az időközben Szíriába átment kontingens, a *Nuszra* Front[54] valójában a szervezet „kinyújtott karja", amit a névváltozás is demonstrál: az addig használt Iraki Iszlám Állam, illetve *Nuszra* Front nevek érvénytelenek, és a szervezet új neve Iraki és Levantei Iszlám Állam. Mindezt azonban sem a *Nuszra* Front, sem az al-Káida vezetése nem fogadta el, komoly törést okozva a dzsihádizmuson belül.

2014 első felében a szervezet jelentős területeket foglalt el Irakban, beleértve az ország második legnagyobb városát, a kétmilliós lakosságú Moszult. Itt érdemes megjegyezni, hogy Irak és Szíria szunnita lakossága egyáltalán nem ideológiai – ti. a kalifátus visszaállítása –, hanem nagyon is pragmatikus, Jürgenmeister szerint kifejezetten opportunista politikai és gazdasági megfontolásokból támogatta az Iszlám Államot. Az általa megkérdezett iraki kurdok megerősítették, hogy a szunniták és törzsi vezetőik ugyanolyan könnyen fordulhatnak szembe a szervezettel, amilyen könnyen támogatták, amennyiben más utat is látnak helyzetük javítására, a közéletben való részvételre. A terror alkalmazásának egyik oka az Iszlám Állam

[50] Abú Bakr al-Baghdádí az iraki Szamarra városában született 1971-ben. „Elődéhez", Abú Omar al-Baghdádíhoz hasonlóan családfáját ő is Mohamed próféta *Kurajs* törzsének *Hásim* nemzetségéig tudta visszavezetni. A szamarrai középiskola elvégzését követően a Bagdadi Egyetemen tanult, majd az Iszlám Tanulmányok Szaddám Egyetemén PhD-fokozatot szerzett iszlám tanulmányokból. 2004 februárjában az amerikaiak letartóztatták, nem sokkal azt követően, hogy részt vett egy dzsihádista csoport, a *Dzsajs Ahl asz-Szunna va'l-Dzsamáa*, A Prófétai Hagyomány és a Közösség Népe Hadserege (az *ahl asz-szunna va'l-dzsamáa* a szunnita iszlám fő áramához tartozók elnevezése) megalapításában. Az amerikaiak által működtetett egyik börtönbe, Camp Buccába került, ahol rajta kívül százával tartottak fogva dzsihádistákat, köztük olyanokat, akik később az Iszlám Állam vezetői lettek.

[51] Martin Chulov: Isis: the inside story. The Guardian, 11 Dec 2014. https://www.theguardian.com/world/2014/dec/11/-sp-isis-the-inside-story

[52] Brian H. Fishman: The Master Plan, i. m. 150. o.

[53] Martin Chulov: Isis: the inside story, i. m.

[54] *Dzsabhat an-Nuszra*, a Segítség/Támogatás Frontja

részéről épp a helyi lakosság megfélemlítése és ezáltal további együttműködésének, lojalitásának a biztosítása volt.[55]

Moszul elfoglalása adta meg a döntő lökést ahhoz, hogy június 29-én a szervezet hivatalos szóvivője, Abú Muhammad al-Adnání – Mohamed próféta életéből vett hasonlatokkal fűszerezve – bejelentse a kalifátus újbóli létesítését, élén a *kurajs*i származású kalifával, al-Baghdádíval. Azt is közölte egyúttal, hogy mivel Baghdádí valamennyi muszlim kalifája, a szervezet nevéből kimarad az „Iraki és Levantei", s pusztán „Iszlám Állam" lesz. Július 4-én pedig az új kalifa vezette a pénteki istentiszteletet Moszul Núr ad-Dín nevű nagymecsetjében, ahol a pulpitusról beszédet intézett a hívőkhöz.

A szervezet újonnan indított, havonta megjelenő periodikája, a Dabiq (Dábik) első számának címoldalán nagy betűkkel egy rövid felirat szerepel: A kalifátus visszaállítása.[56] A kiadvány a legnagyobb teret a kalifátus *hidzsra* szerint 1435 ramadán hó elsején történt deklarálásának szenteli, hosszasan idézve „a hívők parancsnoka, Abú Bakr al-Husayni al-Qurashi al-Baghdadi" úgymond „első hivatalos beszédéből". Baghdádí az egész világ tudtára adja egy „új kor" eljövetelét. A világot két „táborra" osztja: egyik az iszlám és a hit, a másik a hitetlenség és a képmutatás tábora, előbbi magába foglalja a „muszlimokat és a mudzsáhidokat", utóbbi pedig „a zsidókat, a kereszteseket, szövetségeseiket, velük együtt a többi nemzetet és a hitetlenség vallásait, amelyeket Amerika és Oroszország vezet, és a zsidók mozgósítanak". Felszólítja a muszlimokat, hogy siessenek államukba, mivel „Szíria nem a szíriaiaké, és Irak nem az irakiaké […] Az Állam valamennyi muszlim állama. A föld a muszlimoké, valamennyi muszlimé." Felszólítja a muszlimokat, hogy aki csak teheti, hajtsa végre a *hidzsrá*t (vagyis emigráljon) az Iszlám Államba, mivel „a *hidzsra* az iszlám földjére kötelező".

VITÁK A KALIFA SZEMÉLYÉRŐL

2014 februárjában, négy hónappal a kalifátus kikiáltása előtt az al-Káida kiadott egy közleményt, amelyben határozottan leszögezi, hogy nem ismeri el az Iraki és Levantei Iszlám Államot (ISIL), s az nem más, mint egy „csoport", amelyik „államnak" nevezi magát. Al-Adnáni válaszában „megosztó dzsihádistának" minősíti Zaváhirít, s közli, hogy az ISIL nem az al-Káida egyik ága, soha nem is volt az. Az al-Káida csupán egy szervezet, az ISIL viszont egy állam.[57]

Az al-Káida és az Iszlám Állam közötti konfliktus egyik oka a kalifa személyének a kérdése. Az Iszlám Állam nyilvánvalóan Baghdádít tekintette kalifának, és elvárta a muszlimoktól – így az al-Káida vezetőitől is –, hogy tegyenek hűségesküt Baghdádínak. Ők azonban erre nem voltak hajlandók, nem ismerték el Baghdádí

[55] Mark Juergensmeyer: How ISIS Will End. Cairo Review, 22/2016. 53–63. o.; 56. o.

[56] The Return of the Khilafah. Dabiq, Issue 1, 1435 Ramadan (2014. július 5.)

[57] Az al-Káida arab nyelvű közleménye és az ISIL arab nyelvű válasza alapján közli al-'Ubaydi-Lahoud-Milton-Price: The Group That Calls Itself […], i. m. 9. o.

kalifaságát, sőt, nekik volt egy „ellenkalifájuk", mégpedig Muhammad Omar molla, 1996 óta az „Afganisztáni Iszlám Emirátus" feje, a hívők parancsnoka. Az al-Káida és Omar viszonya azonban nem volt egyértelmű.

Oszáma bin Láden először 1999-ben, egy képviselőjén keresztül tett hűségesküt Omar mollának,[58] majd 2001-ben maga is megtette ezt. Az al-Káida vezetése azonban nagyon körültekintően kezelte ezt a kérdést. Bár az Omarnak tett hűségeskü „nagyobb hűségeskü" (*bajaa uzma*) volt, az al-Káida nem kívánta őt felruházni a teljes kalifai autoritással, helyette „a kalifátus őrzőjének" tekintette, ami több, mint egy helyi vezető, de kevesebb, mint a kalifa. A háttérben zömmel nagyon is pragmatikus megfontolások húzódtak.

Omar nem volt arab, a pastu etnikumhoz tartozott, s nem volt egyenesági leszármazottja Mohamed prófétának. Az al-Káida vezetői nem akarták túlságosan „felértékelni" Omart, ugyanakkor a neki tett hűségeskü által is nyomatékosítani kívánták az al-Káida vezető szerepét az Afganisztánban egymással rivalizáló, belső hatalmi harcot folytató dzsihádista csoportok között. Akadtak köztük olyanok is, amelyek alapvetően nacionalista alapokon álltak – mint például az egyiptomi *al-Gamáa al-Iszlámijja* –, s Afganisztánt csupán ideiglenes menedéknek tekintették a saját országukban tervezett forradalomhoz, de voltak „*umma*orientált" szervezetek is, amelyek a muszlimok egységét kívánták helyreállítani egy globális iszlám forradalom révén.[59] Bin Láden és Omar molla között pedig cseppet sem volt felhőtlen a viszony, sokszor fordult elő, hogy bin Láden nem tartotta magát Omar instrukcióihoz.

Amennyire csend övezte az 1999-es, „kliens hűségesküt", olyan nagy médianyilvánosságot kapott a 2001 áprilisában bin Láden által tett, amellyel többek között az *al-Dzsazíra* arab nyelvű programja is foglalkozott. Az al-Káida célja az volt, hogy legitimálja és erősítse a tálib rendszert, miáltal közvetve saját magát is erősíti. Afganisztánt az al-Káida a „globális *dzsihád*" kiindulópontjának, fő bázisának tekintette, s ehhez arra is szüksége volt, hogy minél több önkéntes csatlakozzon hozzá az arab világból.

Alig tíz nappal a kalifátus Iszlám Állam általi deklarálását követően az al-Káida vezetése ismét közzétette azt a több mint tíz évvel korábban készült videofelvételt, amelyen Oszáma bin Láden hűségesküt tesz Omar mollának, a tálibok vezetőjének. Az újbóli publikálás nyilvánvalóan nem volt véletlen, célja Baghdádí kalifaságának az érvénytelenítése, elutasítása volt, hiszen Baghdádí úgymond elfogadta az al-Ká-

[58] Egy, a kilencvenes években Afganisztánban harcolt egyiptomi dzsihádista, Musztafa Hamíd (Abú Valíd al-Maszrí) állítása szerint ő maga volt az első arab, aki 1998-ban hűségesküt tett Omar mollának. Megpróbálta bin Ládent is rábeszélni, aki azonban ekkor még elzárkózott, abba azonban beleegyezett, hogy Musztafa Hamíd az ő nevében is hűségesküt tegyen Omarnak. Az egyiptomi ekkor hivatalosan nem volt az al-Káida tagja, úgyhogy eleve nem volt jogosult bin Láden nevében nyilatkozni. Ez a „kliens", „képviselő" által tett hűségeskü sokak szemében azt bizonyítja, hogy ekkor még igen felszínes volt a kapcsolat bin Láden és a tálibok között. Lásd Anne Stenersen and Philipp Holtmann: The Three Functions of UBL's „Greater Pledge" to Mullah Omar (2001–2006–2014). Jihadology, January 8, 2015. http://jihadology.net/category/individuals/leaders/usamah-bin-laden/page/2/

[59] Anne Stenersen – Philipp Holtmann: The Three Functions of UBL's „Greater Pledge" to Mullah Omar (2001–2006–2014), i. m.

ida fennhatóságát, következésképpen a tálib vezetőnek tett hűségesküt is, s most mindezeket megszegte.

A 2014 júniusában ismét közzétett 2001-es videofelvételt bin Láden a kalifátus bejelentésével kezdi: „Ma, Isten kegyelméből újrarajzoljuk az iszlám világ térképét, ami egy állammá válik a kalifátus zászlaja alatt."[60] Bin Láden egy kérdésre válaszolva megerősíti, hogy az Omar mollának tett hűségeskü „nagyobb hűségeskü", s Omar mollának akkor is joga van a „hívők parancsnoka" titulus viselésére, ha maga nem *kuraj*si származású.[61] Ez utóbbi megerősítés azért volt szükséges, mivel sokan épp a *kuraj*si származás hiánya miatt nem fogadták el Omar kitüntetett szerepét.

A videofelvétel újbóli közzététele implicit módon azt is magában foglalta, hogy Abú Bakr al-Baghdádí megszegte a korábban általa is tett hűségesküt. Ajman az-Zaváhirí, aki bin Láden halála után átvette az al-Káida vezetését, 2014 első hónapjaiban több ízben is bírálta az Iszlám Állam tevékenységét. Egy május végén nyilvánosságra hozott nyilatkozatában arra hivatkozik, hogy az Iszlám Állam vezetői – beleértve Baghdádít – hűségnyilatkozatot tettek az al-Káidának, jóllehet Baghdádí soha nem tett – nyilvánosan legalábbis – hűségesküt Zaváhirínek.[62]

Zaváhirí ugyanakkor több példát is felsorol, amelyek szerinte azt bizonyítják, hogy Baghdádí őt tekinti vezetőnek. Hosszan idéz Baghdádí 2012. október 23-án neki küldött leveléből, amelyben „emírünknek", „áldott sejkünknek" nevezi őt, akinek „életünk végéig engedelmességgel tartozunk". „Tanácsod és figyelmeztetéseid a helyes lépésekre, parancsaid ránk nézve kötelezőek, jóllehet a dolgok esetenként némi pontosítást igényelnek a területünkön történő eseményeknek megfelelően. Reméljük, szíved nyitott arra, hogy meghalld álláspontunkat, a döntés azonban a tiéd, s mi nem vagyunk mások, mint nyilak a tegezedben."[63]

A tálibok 2015. július 28-án adtak ki közleményt arról, hogy Omar molla 2013 áprilisában meghalt. Utóda, a szintén pastu nemzetiségű, vallási tanulmányokat is folytatott Akhtar Muhammad Manszúr lett. Az Iszlám Állam folyóirata, a Dabiq rendkívül éles hangvételű cikkben ítélte el a pakisztáni titkosszolgálathoz (Inter-Services Intelligence, ISI) „közel álló és általa támogatott" Akhtar Manszúr tevékenységét, aki az elhunyt Muhammad Omar molla nevében évek óta vezeti a megszűnt „Afganisztáni Iszlám Emirátust". Nem elég, hogy előnyt húz Omar halálából, Akhtar kiadott egy közleményt a nemzeti megbékélésről olyan hitehagyókkal,

[60] Thomas Joscelyn: Analysis: Al Qaeda attempts to undermine new Islamic State with old video of Osama bin Laden. Long War Journal, July 15, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/07/osama_bin_laden_disc.php

[61] Anne Stenersen – Philipp Holtmann: The Three Functions of UBL's „Greater Pledge" […], i. m. Az al-Káida 2014. július 20-án egy új online kiadványt jelentetett meg „*An-Nafír*" (kb. Felhívás az ellenség elleni harcra) néven, amely az Omar mollának tett hűségeskü megújításával kezdődik. Lásd Thomas Joscelyn: Al Qaeda renews its oath of allegiance to Taliban leader Mullah Omar. Long War Journal, July 21, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/07/al_qaeda_renews_its.php

[62] Aaron Y. Zelin: The War between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement. Research Notes, No 20, June 2014. 4. o.

[63] Thomas Joscelyn: Zawahiri again addresses jihadist infighting in Syria. Long War Journal, May 25, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/05/zawahiri_addresses_j.php# Lásd még Ayman al-Zawahiri: Testimony to Preserve the Blood of the Mujahidin in al-Sham. As-Sahab Media, May 2, 2014. http://washin.st/1mfZ1TD

mint az afgán „báb-rezsim", a kapcsolatok normalizálásáról a „hitehagyó pakisztáni rezsimmel", különböző arab és nem arab „*tavághít*"[64] felmagasztalásáról és az iszlám leggonoszabb ellensége, az iráni „Szafavida rezsim" muszlim államnak deklarálásáról. Akhtar szerint – így a cikk – a „*ráfida* és *tavághít*" az ő „muszlim testvérei", míg az Iszlám Állam vezetői és katonái „*khaváridzs*", akik ellen háborút visel. Eközben az al-Káida különböző leágazásai nem voltak hajlandók hűségesküt tenni a *kurajsi* kalifának, Abú Bakr al-Baghdádínak, mondván, hogy Omar molla az ő „legfelső *imám*juk" – ráadásul mindezt évekkel azután, hogy az al-Káida vezetői azt állították, hogy Omar molla nem kalifa, hanem egy regionális emirátus vezetője. A tálibok pedig többször is elutasították, hogy Afganisztánon kívül tevékenykedjenek.[65]

Két nappal azt követően, hogy a tálibok hivatalosan bejelentették Omar molla halálát, Ajman az-Zaváhirí audioüzenetet tett közzé, amelyben hűségesküt tesz az újonnan kinevezett tálib emírnek, Akhtar Mohammad Manszúr mollának, a „hívők parancsnokának". Zaváhirí utal arra, hogy ezzel egyenesen folytatja azt az utat, amelyen Oszáma bin Láden és a két mártír, Abú Muszaab az-Zarkáví és Abú Hamza al-Muhádzsir haladt, s „megújítja" azt a hűségesküt, amelyet a fentiek Omar mollának tettek.[66] Zaváhirí azt is közli, hogy a Manszúrnak tett hűségesküvel fő célja „az Iszlám Kalifátus létesítése". Mindez egyértelmű elutasítása Baghdádí kalifaságának. Jóllehet Zaváhirí nem mondja azt, hogy az új tálib vezető lenne a kalifátus vezetője, mégis mint alternatívát, pontosabban mint egyedüli legitim utat kínálja Baghdádíval és az Iszlám Állammal szemben.

Zaváhirí ugyanakkor nem tesz említést arról, hogy a tálibok 2015. július 30-án nem csupán Omar halálát erősítették meg, hanem azt a hírt is, amit az afgán kormány közölt, vagyis hogy a tálib vezető több mint két éve, 2013 áprilisa óta halott. Ebből következően már akkor is halott volt, amikor az al-Káida 2014-ben közzétette és megerősítette bin Láden Omarnak tett hűségesküjét.

Ez a helyzet sem tartott azonban sokáig. 2016. május 21-én egy amerikai dróntámadás következtében életét veszítette Akhtar Manszúr, s utóda a szintén pastu etnikumú Hajbatulláh Akhúndzáda lett. Nem váratott magára sokáig az al-Káida reakciója sem: Ajman az-Zaváhirí 14 perces audioüzenetben hűségesküt fogadott az új tálib vezetőnek, hangsúlyozva, hogy mindez egyenes folytatása bin Láden 2001-ben Omarnak tett hűségesküjének.[67] Az al-Káida regionális szervezetei (az Arábiai Félszigeti al-Káida, az Iszlám Maghrebi al-Káida és az *an-Nuszra* Front) közleményben nyilvánították részvétüket Manszúr halála miatt, nem fogadtak azonban hűségesküt az új tálib vezetőnek – ami érthető is, mivel ők az al-Káida központi

[64] A *tághút* (t. sz. *tavághít*) jelentéséről lásd az 5. fejezet 36. jegyzetet.

[65] Foreword. Dabiq, Issue 11, 1436 Dhul-Qa'dah, 4. o.

[66] Thomas Joscelyn: Ayman al Zawahiri pledges allegiance to the Taliban's new emir. Long War Journal, August 13, 2015. https://www.longwarjournal.org/archives/2015/08/ayman-al-zawahiri-pledges-allegiance-to-the-talibans-new-emir.php

[67] Thomas Joscelyn: Ayman al Zawahiri swears allegiance to the Taliban's new leader. Long War Journal, June 11, 2016. https://www.longwarjournal.org/archives/2015/06/ayman-al-zawahiri-swears-allegiance-to-the-talibans-new-leader.php

vezetőjének, Zaváhirínek tettek fogadalmat, s ettől kezdve az őáltala meghatározott irányvonalat kötelesek követni.

2020 tavaszán elterjedt a hír, hogy sokan a tálib vezetők közül – beleértve Hajbatulláh Akhúndzádát – elkapták a koronavírust, s a tálibok legfelső vezetői posztját (ideiglenesen legalábbis) Omar molla fia, Jakúb molla vette át.[68]

NUSZRA FRONT: AZ AL-KÁIDA ÉS AZ ISZLÁM ÁLLAM KÖZÖTT

2011 augusztusában egy hét dzsihádista parancsnokból álló kis különítmény lépte át az Irakot Szíriától elválasztó határt, azzal a céllal, hogy létrehozza az erősödő Iraki Iszlám Állam szíriai leágazását, ezáltal Szíriára is kiterjesztve a szervezet tevékenységét. A különítményt a szíriai Abú Muhammad al-Dzsaulání, az Iraki Iszlám Állam egy szenior tagja vezette.

A 2003-as Irak elleni amerikai invázió óta Szíria az Irakban harcoló dzsihádisták egyik fontos tranzitállomásává vált, mégpedig az Aszad-rendszer (nem hivatalos) tudtával és beleegyezésével. Ezáltal a rendszer egyfelől megszabadulhatott több ezernyi szíriai radikális iszlamistától, másfelől pedig elősegíthette Irak amerikai megszállásának destabilizálását, csökkentve egy esetleges, irakihoz hasonló Szíria-elleni amerikai invázió esélyét. Források szerint a külföldi harcosok 85-90%-a a szíriai határon át érkezett Irakba. 2011 elején azonban Szíriában is megkezdődtek a tüntetések, s 2011 végére már Szíria területének jelentős részére kiterjedtek a fegyveres összecsapások, s legalább 500 fegyveres csoport – a nacionalistáktól az iszlamistákig – volt jelen a szíriai hadszíntéren, köztük több tucatnyi dzsihádista.[69] Létrejött a kapcsolatfelvétel is egyes szíriai dzsihádista csoportok és az al-Káida központi vezetése között, s az al-Káida hozzálátott szíriai szárnyának a kiépítéséhez.

Alig néhány hónappal a határ átlépését követően – miután kapcsolatba léptek a szíriai dzsihádista hálózat néhány prominens tagjával – 2012. január 23-án bejelentették a *Nuszra* Front (*Dzsabhat an-Nuszra lí-Ahl as-Sám*, Levante Népeit Támogató Front) megalapítását, ami hamarosan a szíriai hadszíntér vezető szunnita iszlamista csoportjává vált. Nem kellett azonban sok idő ahhoz, hogy felszínre törjenek azok a *Nuszra* Front tevékenységével és jellegével kapcsolatos nézetkülönbségek, amelyek élesen megosztották a dzsihádistákat.

Jóllehet a *Nuszra* Front hosszú távú fő célja „Isten földi szuverenitásának a helyreállítása", a szervezet rövid távú stratégiájában nagyfokú „irányított pragmatizmus"[70] és rugalmasság érvényesült: a lokális tevékenység, s a helyi, szíriai társadalomba történő integrálódás került az első helyre. A *Nuszra* olyan szervezetként jelenítette meg

[68] Lynne O'Donnell – Mirwais Khan: The coronavirus has swept through the top ranks, leaving Mullah Omar's son tenuously in charge. Foreignpolicy.com, May 29, 2020. https://foreignpolicy.com/2020/05/29/taliban-leadership-disarray-coronavirus-covid-peace-talks

[69] Hassan Abu Hanieh – Dr. Mohammad Abu Rumman: The "Islamic State" Organization. The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism. Friedrich-Ebert Stiftung Jordan & Iraq, Amman, 2015. 105. o.

[70] Charles Lister: Profiling Jabhat al-Nusra. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Analysis Paper, No. 24, July 2016. 25. o.

magát, amelyik meghatározóan a szíriai nép érdekében tevékenykedik, elősegítve a lakosság jobb ellátását, biztonságérzetének erősödését, ugyanakkor hatékonyan fellépve a harcmezőn, együttműködve egyéb ellenzéki szervezetekkel. Ennek eredményei hamar meglátszottak, hiszen a *Nuszra* tevékenységének helyi fogadtatása kifejezetten pozitív volt, s komoly támogatottságot élvezett.

2013. április 9-én Abú Bakr al-Baghdádí közleményt adott ki, amelyben a *Nuszra* Frontot az Iraki Iszlám Állam szíriai szárnyának nevezte, egyúttal bejelentette, hogy az eddigi nevek (Iraki Iszlám Állam, illetve *Nuszra* Front) érvényüket vesztik, a két szervezet összeolvad, és a neve Iraki és Levantei Iszlám Állam lesz. Nem sokat kellett várni a válaszra. Másnap Dzsaulání, a *Nuszra* vezetője elutasította az egyesülést, és közölte, hogy a *Nuszra* Front az al-Káida helyi szervezete – ezt tükrözi a szervezet új neve is: *Nuszra* Front – az al-Káida Levantei *Dzsihád* Szervezete (*Dzsabhat an-Nuszra – Tandzím Káidat al-Dzsihád fí Bilád as-Sám*) –, egyúttal megújította a hűségesküt az al-Káidának.

Május 23-án nyilvánosságra hozott levelében Ajman az-Zaváhirí kísérletet tett a konfliktusos helyzet megoldására, egyúttal az al-Káida további vezető szerepének a biztosítására. Sajnálattal állapította meg, hogy sem Baghdádí, sem Dzsaulání nem fordultak az al-Káida vezetéséhez engedélyért, de még csak tanácsért sem. Ezért Zaváhirí elrendelte az Iraki és Szíriai Iszlám Állam feloszlatását, s a továbiakban csak Iraki Iszlám Állam-kénti, csupán Irak területén történő működését. Az Iraki Iszlám Állam maradjon csak Irakban, Szíriát pedig hagyja meg a *Nuszra* Frontnak. Hangsúlyozta, hogy a *Nuszra* Front az al-Káida független szervezeti egysége, vezetését az al-Káida Általános Parancsnoksága látja el. Baghdádít egy évre megbízta az Iraki Iszlám Állam emíri posztjának a betöltésével. Az egy év elteltével az Iraki Iszlám Állam *súra*tanácsa jelentést készít majd az al-Káida általános parancsnoksága számára, s majd ez utóbbi fogja eldönteni, hogy meghosszabbítja-e Baghdádí mandátumát, vagy új emírt nevez ki. Hasonló a helyzet Dzsaulání esetében. Emellett különmegbízottat küldött Szíriába, akinek elsősorban közvetítő szerepet szánt a helyzet rendezésében.[71]

Jóllehet a dzsihádisták egy része támogatta Zaváhirí álláspontját, nem így Abú Bakr al-Baghdádí. Június 14-én a Twitteren megjelent audioüzenetében elutasította a Zaváhirí levelében foglaltakat, és megerősítette szervezete új nevét.[72] Még erőteljesebben fogalmazott az Iszlám Állam szóvivője, Abú Muhammad al-Adnání, aki

[71] Zarkáví levelének angol nyelvű fordítását közli Kyle Orton: Al-Qaeda Rules on the Dispute Between ISIS and Jabhat al-Nusra. April 3, 2014. https://kyleorton1991.wordpress.com/2014/04/03/al-qaeda-rules-on-the-dispute-between-isis-and-jabhat-al-nusra/ Zarkáví különmegbízottja, Abú Khalíd asz-Szúrí közvetítési kísérletei nem jártak eredménnyel, s 2014 februárjában egy Aleppóban elkövetett öngyilkos merényletben az életét veszítette. Feltételezések szerint az Iszlám Állam követhette el a merényletet. Vö. Thomas Joscelyn: Al Qaeda's chief representative in Syria killed in suicide attack. Long War Journal, February 23, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/02/zawahiris_chief_repr.php

[72] Rita Katz – Adam Raisman: Special Report on the Power Struggle Between al-Qaeda Branched and Leadership: Al-Qaeda in Iraq vs. Al-Nusra Front and Zawahiri. Insite Blog on Terrorism & Extremism. http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/3195-special-report-on-the-power-struggle-between-al-qaeda-branches-and-leadership-al-qaeda-in-iraq-vs-al-nusra-front-and-zawahiri

szerint Irak és Szíria egy front, egy parancsnokság, és Zaváhirí bűnt követ el, mert legalizálja a Sykes–Picot-egyezmény nyomán lértejött földrajzi megosztottságot.[73]

Mindenesetre meglehetősen ellentmondásosan alakult a *Nuszra* Front és az Iszlám Állam viszonya a továbbiakban. Helyi szinten, a szíriai front egyes pontjain esetenként együttműködtek a „közös ellenség" ellen, máskor viszont összecsaptak, és tűzpárbajt vívtak egymással. A két szervezet közötti törés talán a legmélyebb belső megosztottság volt, ami a transznacionális dzsihádista mozgalmon belül egy országban kialakult.[74] Arra sem igen találni más példát, hogy egy helyi parancsnok (Baghdádí) nyíltan megtagadja az engedelmességet annak, akinek korábban ha nyilvánosan nem is tett hűségesküt, de valamilyen mértékben engedelmességet fogadott – konkrétan az al-Káida vezetőjének. A *Nuszra* Front vezetése azonban teljes mértékben lojális maradt az al-Káidához, sőt a zászlaján új nevet tüntetett fel: „*Al-Káida fí Bilád as-Sám*" (Levantei al-Káida).

Egy 2015. május 27-én az *al-Dzsazírá*nak adott interjúban[75] Dzsaulání egyértelműen elhatárolta szervezetét az Iszlám Államtól. Fő célként az Aszad-rendszer megdöntését jelölte meg, s nem egy iszlám kalifátus létesítését (amely legfeljebb csak egy jövőbeli vízió). A *Nuszra* Front komoly pragmatizmusról tesz tanubizonyságot, amikor együttműködik más iszlamista szervezetekkel, és korrekt módon viselkedik a keresztény és drúz népességgel. Ha Szíriában létrejön egy iszlám állam, a keresztények akkor is nyugodtan élhetnek majd, senki nem fogja rájuk kényszeríteni az iszlámot. Azoknak sem lesz semmi bántódásuk, akik nem tudják fizetni a fejadót, mert mondjuk túl szegények. Ezzel szemben – emelte ki Dzsaulání – az Iszlám Állam lerombolja a keresztény templomokat, és üldözi a területén élő keresztényeket. Az egyik legfontosabb része az interjúnak az, amikor Dzsaulání kijelenti, hogy a *Nuszra* Front nem használja Szíriát kiinduló bázisként az Egyesült Államok és Európa elleni akciókhoz.

Mindezek miatt az Iszlám Állam részéről heves kritikák érték a *Nuszra* Frontot. És valóban, a *Nuszra* stratégiája sokkal közelebb állt a *Hamász* vagy a *Hezbolláh* által követett lokális, „nacionalista iszlamizmushoz/dzsihádizmushoz", mint az al-Káida vagy az Iszlám Állam „globális *dzsihád*"-jához. Baghdádí a nacionalizmust összeegyeztethetetlennek tartotta a vallás alapelveivel. Az Iszlám Állam részéről élesen bírálták a *Nuszra* együttműködését különböző szíriai „nacionalista iszlamista" és „demokratikus szekuláris" szervezetekkel, ráadásul olyanokkal, amelyek élvezik a CIA, az Öböl-menti monarchiák, a Szíriai Nemzeti Koalíció és a Szabad Szíriai Hadsereg támogatását.[76] A Dabiq hosszú interjút közölt a *Nuszra Súra* Tanácsának

[73] Aymenn Jawad al-Tamimi: The Dawn of the Islamic State of Iraq and ash-Sham. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown – Hassan Mneimneh (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 16, March, 2014. Hudson Institute, 5–15. o.; 6. o.

[74] i. m. 7. o.

[75] Al-Nusra Front Leader Abu Muhammad al-Julani said in an interview […] The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center, June 4, 2015. http://www.terrorism-info.org.il//Data/articles/Art_20815/E_084_15_767011105.pdf

[76] „Egyszerűen elképzelhetetlen, hogyan tervezik a nacionalista »iszlamisták« a *saría* alkalmazását a marxista és demokratikus szekularisták oldalán." The Allies of al-Qá'idah in Shám. Dabiq, Issue 8, 1436 Jumada al-Akhirah, 7–11. o.; 8. o.

korábbi tagjával, Abú Szamír al-Urduní-val („a Jordániai"), aki felismerve „az ellentmondásokat a Dzsaulání Front metodológiájában és politikájában" otthagyta a szervezetet, és „emigrált" az Iszlám Államba.[77]

Dzsaulání önálló lépései és eltérő stratégiája komoly problémát jelentettek az Iszlám Állam számára. A *Nuszra* Front ugyanis együttműködött más, a szíriai rendszer ellen harcoló ellenzéki szervezetekkel, ráadásul nem is csupán iszlamistákkal. Egyre erősebb társadalmi támogatottsága is hozzájárult ahhoz, hogy 2013-ra egyértelműen a *Nuszra* Front vált az Aszad ellen harcoló iszlamista ellenzék vezető erejévé. Mindez az Iszlám Állam számára azt jelentette, hogy újból fel kellett építenie szíriai szárnyát. A rivalizálás, a Baghdádí és Dzsaulání közötti hatalmi küzdelem végül a két fél közötti véres összecsapásokhoz, „mini-háborúhoz" vezetett,[78] amelyből az Iszlám Állam került ki győztesen, és sikerrel konszolidálta szíriai területszerzéseit. Gerges érdekességként jegyzi meg, hogy az Iszlám Állam eleinte a *Nuszra* Fronttal és más ellenzéki milíciákkal szembeni harcot preferálta a kormányerőkkel folytatandó harc helyett, amiben a *Nuszrá*tól átállt külföldi harcosok is segítették.

2013 márciusában a *Nuszra* Front, együttműködve az *Ahrár as-Sám* (Levantei Szabadok) Brigáddal és más milíciákkal, elfoglalta a kormányerőktől az északkelet-szíriai, mintegy egymillió lakosú Rakkát. Miután azonban fegyveres erőik nagy részét átcsoportosítva kivonták a városból, májusban az Iszlám Állam könnyedén megszerezte az ellenőrzést Rakka felett, amit hamarosan „fővárosává" nyilvánított. A *Nuszra* szeptemberben megpróbálta visszaszerezni a várost, ez a törekvése azonban kudarcot vallott. Ráadásul a *Nuszra* Front egyik parancsnokát, a rakkai körzet emírjét, Abú Szaad al-Hadramit az Iszlám Állam harcosai elfogták, majd „hitehagyottakkal való kollaborálás" miatt kivégezték. Ez a tett a *Nuszra* vezetőit mélységesen felháborította. Dzsaulání ultimátumot intézett az Iszlám Állam vezetéséhez: vagy vállalják a kompetens vallástudósok előtti döntőbíráskodást („először magunkon érvényesítsük a *saríá*t, mielőtt másokra alkalmaznánk"), vagy – amennyiben öt napon belül nem érkezik hivatalos válasz – a *Nuszra* mindent megtesz, hogy elűzze az Iszlám Állam hamis vádakra és a *Nuszrá*val szembeni rágalmakra épülő „tudatlan ideológiáját", mégpedig nem csupán Szíriából, hanem Irakból is.[79] Az ultimátum nagy visszhangot váltott ki a dzsihádista körökben, hiszen egy belháború komolyan veszélyeztette volna a végső cél elérését. Több vezető dzsihádista ideológus is az ultimátum visszavonására kérte Dzsaulánít.

2016. július 29-én a *Nuszra* Front egy videofelvételt juttatott el az *al-Dzsazíra* szerkesztőségéhez, amelyen a szervezet vezetője, Abú Mohammed al-Dzsaulání bejelenti szervezete teljes függetlenedését az al-Káidától, egyúttal új nevét: *Dzsabhat Fath as-Sám*, Levante Felszabadításának Frontja.[80]

[77] Interview with Abú Samír al-Urduní. Dabiq, Issue 10, 1436 Ramadan (2015 szeptember), 71–76. o.

[78] Fawaz A. Gerges: ISIS: A History. 191. o.

[79] „I Wish You were the one who Eulogized Me." By al-Fatih Abu Mohammad al-Jawlani (Amir Jabha al-Nusrah). Al Manarah Al Baydaa' Media Productions, February 24, 2014. https://justpaste.it/h8ae

[80] Al-Nusra leader Jolani announces split from al-Qaeda. Al Jazeera, 29 Jul 2016. http://www.aljazeera.com/news/2016/07/al-nusra-leader-jolani-announces-split-al-qaeda-160728163725624.html

AZ „ISZLÁM VILÁGURALMA" FELÉ?

„Az iszlám […] egy totalitárius rendszer, amely az egész világ fölötti politikai uralomra törekszik. A nácik is megértették ezt, felismerve az iszlámban a velejéig gonosz rokonlelket."[81] „Ma […] egy új totalitarizmussal állunk szemben, olyannal, amely még veszélyesebb lehet, mint a fasizmus vagy a kommunizmus. […] Újra egy totális rendszerrel állunk szemben, amit globális dzsihadista mozgalomnak nevezek. Ennek a mozgalomnak a tagjai, legyen szó az al-Káidáról, az ISIS-ról vagy a *Hezbolláh*ról, kizárólagos és abszolutista jövőképpel rendelkeznek. Vagy az egész bolygó az uralmuk alá kerül, vagy veszítettek. Nincs középút."[82]

Ilyen és ehhez hasonló általánosító megállapítások sorával találkozhattunk már a múlt század kilencvenes éveiben is, de különösen a 21. század eddig eltelt két évtizedében. Egyik célunk éppen az, hogy megcáfoljuk a téves mítoszokat, segítsünk eloszlatni a megalapozatlan és indokolatlan félelmeket.

Az „iszlám" önmagában nem törekszik semmire. Azok a személyek, szervezetek törekedhetnek egyáltalán valamire, akik vagy amelyek képviselik, megjelenítik az iszlámot, avagy hivatkoznak az iszlámra. Kétségtelen tény, hogy a globális dzsihádisták céljai között szerepel a kalifátus visszaállítása. Világméretű „iszlám összeesküvés" viszont egyszerűen nem létezik. Mint láthattuk, léteznek a globális/transznacionális dzsihádisták körében különböző teóriák – adott esetben „vágyálmok" – a transznacionális kalifátus visszaállításáról, amely egyesíti a világon élő valamenynyi muszlimot. Nincs azonban olyan elképzelés, amely mögé nemhogy a muszlim vallástudósok, de akár csak az iszlamista politikai-ideológiai vezetők többsége egyöntetűen felsorakozna.

Még a dzsihádisták szűk körében sincs egyetértés. Az al-Káida és az Iszlám Állam esetében láthattuk, hogy sokkal inkább a rivalizálás, a másik koncepciójának, a másik „elsődlegességének" el nem fogadása, el nem ismerése jellemezte a két szervezet viszonyát. A kalifátus visszaállítását ugyancsak a zászlajára tűző *Hizb ut-Tahrír* kategorikusan visszautasította az Iszlám Állam által deklarált kalifátust. A *Hezbolláh* pedig soha nem tartozott a globális dzsihádizmus szervezetei közé. Hosszú ideig lokális nacionalista szervezetként működött, amit viszont aktív részvétele a szíriai harcokban – történetesen az Aszad-rendszer mellett és az Iszlám Állam ellen – megváltoztatott, „felértékelte" és regionális jelentőségű szereplővé tette a szervezetet,[83] amely egyébként politikai pártként régóta részese a libanoni politikai életnek.

A sokszínűség, a differenciáltság, a fragmentáltság és megosztottság eleve akadályát képezi még elvi síkon is egy globális világuralmi teória elfogadásának is, hát még a megvalósításának. Ha létezne is az egész világ fölötti uralomra vonatkozó

[81] Geert Wilders: Halállistán, i. m. 67. o.

[82] Dr. Sebastian Gorka: A dzsihád legyőzése. A megnyerhető háború. Patmos Records, Budapest, 2017. 23–24. o.

[83] Marina Calculli: Hezbollah: From „Resistance" to Establishment. Oasis, 16/01/2018. https://www.oasiscenter.eu/en/the-war-in-syria-has-transformed-hezbollah

elképzelés, annak első számú akadályát jelenti a tényleges helyzet, többek között az, hogy az iszlám világ országainak politikai vezetései egyáltalán nem támogatnának egy ilyen ötletet, sőt mint láthattuk, kifejezetten ellenségnek tekintik a dzsihádista szervezeteket, mozgalmakat (és viszont).

7. Muszlim és iszlamista dzsihádizmuskritikák

Az iszlámot és/vagy az iszlamizmust és/vagy a dzsihádizmust monolit blokknak tartók, a dzsihádizmus, az iszlamizmus vagy akár az iszlám álláspontját, véleményét adott kérdésekről magabiztosan ismerni vélők vagy nincsenek tisztában a tényleges helyzettel, vagy pedig – szándékosan vagy ismerethiány miatt – figyelmen kívül hagyják azt. Nemhogy különböző kérdésekre adott egységes iszlám válaszok nem léteznek, de egységes iszlamista, sőt egységes dzsihádista válaszok sem! A dzsihádista irányzatok és szervezetek is rendkívül differenciáltak, sokszínűek, s képviselőik között igen gyakoriak a véleménykülönbségek, a sokszor heves viták, s adott esetben a másik nézet, felfogás erőteljes kritikája és teljes mértékű elutasítása.

Gyakran éri ugyanakkor szemrehányás a „muszlimokat" – különösen a Nyugat-Európában vagy az Egyesült Államokban élőket –, hogy nem határolódnak el kellőképpen az erőszakos akcióktól, a dzsihádista szervezetektől, vagy konkrétan az Iszlám Államtól. Ez a vád nem állja meg a helyét, hiszen számtalan példát említhetünk, amikor muszlim szervezetek, vezetők, vallástudósok vagy egyszerű magánszemélyek élesen elítélték a dzsihádisták által elkövetett terrorakciókat.

Az Európában élő muszlim közösségek különösképpen megszenvedik a „muszlimokról" kialakult negatív, általánosító képet, a kirekesztést, az idegen-, illetve iszlám-ellenességet. Döntő többségük ugyanis egyáltalán nem támogatja a szélsőséges megnyilvánulásokat. Szinte semmi hír nem jelenik meg a médiában arról, hány merényletet sikerült a hatóságoknak megakadályozniuk a muszlim közösségek hathatós együttműködése révén. A dzsihádista terrorizmusnak ugyanis csakis az európai muszlim közösségekkel való szoros együttműködés révén lehet gátat szabni, illetve az ilyen akciókat megelőzni. Nem véletlen, hogy Belgium Molenbeek nevű „rossz hírű" negyedének muszlim lakosságából sokan mentek az utcára tüntetni, hogy ne tekintsék már őket valamennyiüket terroristának, jó esetben radikális iszlamistának, mivel nem azok!

Több példa akad ugyanakkor arra is, hogy korábban erőszakot alkalmazó dzsihádista szervezetek „deradikalizálódnak", lemondanak az erőszakról.

MUSZLIMOK AZ ERŐSZAK ELLEN

Az al-Káida által végrehajtott, 2001. szeptember 11-ei terrorakciót az iszlám világ vezető vallástudósai – mind az „intézményes iszlám" képviselői, mind iszlamista szervezetek vezetői – elítélték, az iszlám alapvető értékeivel és előírásaival ellentétesnek minősítették. Közülük több mint negyvenen három nappal a terrorakciót követően közös állásfoglalást tettek közzé: „Alulírottakat, iszlám mozgalmak vezetőit mélységesen megdöbbentettek a 2001. szeptember 11-ei események az Egyesült Államokban, amelyek következménye gyilkosság, pusztítás, ártatlan életek elleni támadás. Kifejezzük legmélyebb együttérzésünket és sajnálatunkat. A leghatározottabb módon elítéljük az akciót, amely valamennyi emberi és iszlám normával ellentétes. Ehhez alapul szolgálnak az iszlám nemes törvényei, amelyek tiltják az ártatlanok elleni támadás valamennyi formáját."[1]

Csak néhányan a merényletet élesen elítélők közül: Muhammad Szajjid Tantáví sejk, egyiptomi fő*muftí* és a kairói al-Azhar *imám*ja, Abdel Azíz bin Abdulláh Ál as-Sajkh, Szaúd-Arábia fő*muftí*ja és a vezető *ulemá* tanácsának elnöke, Muhammad Huszein Fadlalláh sejk, a *Hezbolláh* szellemi vezetője, Ali Khamenei *ajatollah*, Irán vallási vezetője, Musztafá Mashúr, az egyiptomi Muszlim Testvérek vezetője, Ahmed Jászín sejk, a *Hamász* alapítója stb. Huszein Fadlalláh sejk, a *Hezbolláh* szellemi vezetője „barbár bűntettnek" nevezte az akciót. Hosszan sorolhatók azok a vallástudósok, vallási vezetők vagy iszlamista mozgalmak vezetői, akik hasonló elítélő nyilatkozatot tettek, az iszlám elveivel teljes mértékben ellentétesnek nevezve a merényletet.[2]

Nemcsak a szeptember 11-ei terrorcselekmény váltott ki elítélő reakciókat muszlim és iszlamista vezetők, vallástudósok köreiből, hanem lényegében valamennyi, radikális iszlamisták által elkövetett terrorista merénylet. 500 britanniai muszlim vallástudós és *imám* írta alá azt a *fatvá*t, amely szerint „az iszlám szigorúan elítéli az erőszak alkalmazását és ártatlan életek kioltását. Az iszlámban nincs helye és igazolása a szélsőségességnek. Az öngyilkos merényletek, amelyek Londonban ártatlan embereket öltek és sebesítettek meg, HARÁM – maximálisan tiltottak az iszlámban, és azok, akik ezt a barbár tettet elkövették [2005. július 7-én], bűnözők és nem mártírok."[3]

126 kiemelkedő muszlim személyiség – köztük vallástudósok, egyetemi professzorok és politikai vezetők – írta alá azt a 2014 szeptemberében publikált nyílt levelet, amelyet az Iszlám Állam vezetőjéhez, al-Baghdádíhoz intéztek, pontról pontra cá-

[1] Az eredeti, arab nyelvű szöveget lásd Al-Quds Al-Arabi Volume 13, Issue 3838, 14 September 2001. http://web.archive.org/web/20110810232142/http://81.144.208.20:9090/pdf/2001/09Sep/14%20Sep%20Fri/Quds02.pdf Az angol változatot, és további elítélő nyilatkozatok hosszas felsorolását lásd Charles Kurzman: Islamic Statements Against Terrorism. http://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/

[2] A csaknem hetven tételből álló felsorolást a konkrét nyilatkozatokkal és a források megjelölésével lásd Charles Kurzman: Islamic Statements Against Terrorism. https://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/

[3] uo.

folva a szervezet, illetve vezetője téziseit.[4] A cáfolat azért is jelentős, mert a Koránon, illetve a *sariá*n alapul, s tanult vallástudósok készítették. A nyílt levél többek között olyan megállapításokat tartalmaz – alaposan megindokolva, koráni idézetekkel, *hadísz*okkal és korai jogtudósok állásfoglalásaival alátámasztva –, mint „az iszlámban tilos ártatlan emberek meggyilkolása", „a *dzsihád* jelentése védekező háború", vagy „tilos muszlimokat nem muszlimnak nyilvánítani".

A terrorizmus és szélsőségesség minden formáját elítélő és az iszlám elveivel ellentétesnek minősítő *fatvá*t bocsátott ki Észak-Amerika *Fikh* Tanácsának 18 muszlim vallásjogi tudósa, amelyhez hat másik amerikai muszlim szervezet és több mint 130 egyéb amerikai muszlim tisztségviselő csatlakozott.[5]

Farid Uddin Masoud, a Bangladesi Lelkészek Tanácsának elnöke szerint több mint százezer (!) bangladesi muszlim vallási vezető és hitszónok írta alá azt a *fatvá*t, amely élesen elítéli nem muszlimok, kisebbségek és szekuláris aktivisták meggyilkolását. Ezek a gyilkosságok a kibocsátott *fatva* szerint az iszlám által tiltottak, és emberiség elleni bűntettnek minősülnek.[6]

Muszlim vezetők sora ítélte el a 2017-es londoni, westminsteri „megdöbbentő és barbár" terrorakciót.[7] Britannia Muszlim Tanácsa (The Muslim Council of Britain) külön közleményben fejezte ki köszönetét a rendőrségnek, a miniszterelnöknek és London polgármesterének a gyors intézkedésekért. Több mint egy tucat vallási vezető – muszlimok, hinduk, keresztények, szikhek és zsidók – együtt tárgyalt a Scotland Yard tisztségviselőivel a szükséges további közös lépésekről.[8] Sadiq Khan, London muszlim polgármestere szerint az effajta akciók fő célja a gyűlöletkeltés. A terroristák gyűlölik azt a tényt, hogy Londonban a keresztények, muszlimok, zsidók, hinduk, szikhek, buddhisták – akár részesei egy szervezett hitnek, akár nem – nemcsak tolerálják, hanem tisztelik és nagyra becsülik egymást. Muszlimok milliói utasítják el a „karizmatikus gyűlöletszónokok nihilista tanításait", mivel ismerik az igazi iszlámot – mondta Sadiq Khan.

Felvethető a kérdés, a puszta állásfoglaláson túl vajon mennyire hatékonyak az erőszakos cselekményeket, az iszlamista terrorizmust elítélő, terrorizmusellenes *fatvá*k. Ed Huszein három tényezőben látja e *fatvá*k pozitívumait: a) más, tanult muszlim vezetőket is felbátorítanak, hogy emeljék fel a szavukat a szélsőségesség

[4] Open Letter to dr. Ibrahim Awwad al-Badri, alias 'Abu Bakr al-Baghdadi', and to the fighters and followers of the self-declared 'Islamic State'. 19th September, 2014. http://www.lettertobaghdadi.com/

[5] Charles Kurzman: Islamic Statements […] i. m.

[6] Bangladesh clerics issue fatwa on Islamist killings. Al-Arabiya English, 14 June 2016. https://english.alarabiya.net/en/News/gulf/2016/06/14/Bangladesh-clerics-issue-fatwa-on-Islamist-killings.html A *fatva* kibocsátását megelőző három évben mintegy ötven halálos áldozata volt a hinduk, keresztények, szufi muszlimok és más kisebbségek elleni fegyveres támadásoknak.

[7] 2017. március 22-én a Nagy-Britanniában született brit állampolgár Khálid Maszúd (Khalid Masood) a londoni Westminster hídon terepjáróval az emberek közé hajtott, majd megkéselt egy rendőrt. A rendőrök lelőtték, az akcióban a merénylőn kívül négyen életüket veszítették, mintegy ötvenen megsebesültek.

[8] UK Muslim leaders condemn 'cowardly' London attack. The Guardian, 23 Mar 2017. https://www.theguardian.com/uk-news/2017/mar/23/uk-muslim-leaders-condemn-cowardly-london-attack Harun Khan, a Muslim Council of Britain vezetője kijelentette: „a legjobb válasz erre a gaztettre ha bizonyossá tesszük, hogy együtt vagyunk a szolidaritásban és nem engedjük, hogy a terroristák megosszanak bennünket."

ellen; b) lebeszélik az aktivista muszlimokat arról, hogy öngyilkos merénylőket „mártírnak" tartsanak és „hősként" kezeljenek; c) elhintik a kétkedés magvait a potenciális öngyilkos merénylők körében, s aki kétkedik valamilyen, az iszlám vallás által előírt cselekedetben, az könnyen elállhat annak végrehajtásától. Az öngyilkos merénylők azért gyilkolnak – mondja Huszein –, mert bizonyosak abban, hogy a következő életükben ezért bőséges jutalomban részesülnek.[9]

Nima Karimi megvizsgálva a terrorizmusellenes *fatvá*k „hatékonyságát" arra a következtetésre jutott, hogy a terrorra, gyilkosságra felszólító *fatvá*k hatékonyabbak. Ennek egyik fő oka az, hogy a terrorra felhívó *fatvá*k megfelelő koráni idézetekkel támasztják alá mondandójukat, a terrorellenes *fatvá*k viszont többnyire „nem eléggé szofisztikáltak", nem ezeknek a koráni idézeteknek a cáfolatára – pontosabban másféle értelmezésére – helyezik a hangsúlyt, hanem olyan általános kijelentésekre, mint hogy az iszlám a béke vallása, és elítéli a gyilkosságot. Azok a terrorizmusellenes *fatvá*k viszont, amelyek megkérdőjelezik a koráni versek dzsihádista értelmezését, sokkal kevesebb médiafigyelmet kapnak.[10] Hozzátehetjük: eleve kevesebb médiafigyelmet kapnak a terrorizmust elítélő, mint az azt támogató fatvák.[11]

Egy, a Colorado Egyetemen tanuló 19 éves amerikai muszlim diáklány, Heraa Hashimi készített egy 712 oldalas, sok ezer tételt tartalmazó listát azokról a muszlim szervezetekről és személyekről, amelyek/akik dokumentálhatóan határozott állásfoglalásban elítélték az iszlám nevében elkövetett erőszakcselekményeket.[12] A listát Twitteren közzé tette, amiből rövid idő alatt egy interaktív website jött létre, s ez azóta is állandóan bővül. [13]

A diáklányt azóta is foglalkoztatja a kérdés, s felhívja a figyelmet a kisebbségekkel – köztük mindenekelőtt a muszlimokkal – szembeni eltérő standardokra: „1,6 milliárd embertől elvárják, hogy bocsánatot kérjen, és elítélje a terrorizmust néhány tucat

[9] Ed Husain: Fatwas can be a force for good. The Guardian, 26 Feb 2010. https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/feb/26/fatwa-salman-rushdie-terrorism

[10] Nima Karimi: Fatwas against terrorism and terrorist organizations: an examination of a potential counterterrorism tool. A Thesis presented to the University of Waterloo, Ontario, Canada, 2017. 98–99. o.

[11] Ed Husain a Salman Rushdie-ügyet említi. Mindenki ismeri Khomeini *ajatollah* Rushdie fejére halált követelő *fatvá*ját, ugyanakkor szinte senkinek nincs tudomása arról, hogy egy másik muszlim jogtudós, Zaki Badawi felszólította a muszlimokat, hogy „vessék el a könyvet, de kíméljék meg az embert", és kijelentette, hogy az írónak bármikor kész menedéket nyújtani, befogadva őt saját otthonába. Jack O'Sullivan: Zaki Badawi. The Guardian, 25 Jan 2006. https://www.theguardian.com/news/2006/jan/25/guardianobituaries.religion

[12] The 712-page Google doc that proves Muslims do condemn terrorism. Guardian, 26th March, 2017. https://www.theguardian.com/world/shortcuts/2017/mar/26/muslims-condemn-terrorism-stats

[13] Lásd https://twitter.com/caveheraa/status/797322435255304192 Szerkeszthető, kiegészíthető formában megtalálható az interneten: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1e8BjMW36CMNc4-qc9UNQkuoblstZSzp5FMtkdlavqzc/edit#gid=0, majd hamarosan létrejött egy website: muslimcondemn.com Hashimit az indította el az adatok összegyűjtésében és a lista összeállításában, amikor egyik egyetemi csoporttársa kijelentette: „Nem minden muszlim terrorista, de minden terrorista muszlim", s hozzátette, hogy szerinte a muszlimok nem határolódnak el kellőképpen az iszlám nevében elkövetett terrorizmustól. Hashimi mélységesen megdöbbent, hiszen muszlim vezetők, vallástudósok vagy hétköznapi emberek állandóan és folyamatosan elítélik az iszlám nevében végrehajtott erőszakcselekményeket. (Lásd The 712-page Google doc […] i. m.) Charles Kurzman már hivatkozott Islamic Statements Against Terrorism című, rendszeresen frissített honlapján (utolsó frissítés 2018. augusztus 1.) tíz további link található, amelyek mindegyike a terrorizmust elítélő muszlimok felsorolását tartalmazza.

elmebeteg őrült miatt. Ez képtelenség. […] Én egyáltalán nem tartom a Ku-Klux-Klánt, a Westboro Baptist Churchöt vagy a Lord's Resistance Armyt a kereszténység hiteles képviselőinek. Tudom, hogy ők csupán a perem. Ezért is rendkívül frusztráló, hogy nekem kell védekeznem és elnézést kérnem néhány elmeháborodott miatt."[14]

Mások is felvetik, hogy van-e egyáltalán ennek az elvárásnak létjogosultsága. Dalia Mogahednek, a washingtoni Institute for Social Policy and Understanding kutatási igazgatójának e téren komoly aggályai vannak. „Elnézni civilek megölését számomra a lehető legszörnyűbb dolog. És valakit pusztán a vallása miatt azzal gyanúsítani, hogy ilyen szörnyű dolgot tesz, rendkívül méltánytalannak tűnik. […] Az FBI szerint az Egyesült Államokban a terrorcselekmények többségét fehér keresztény férfiak követik el. Nos, ennyit a tényekről. Amikor ilyesmi történik, nem gyanúsítunk embereket pusztán azonos vallásuk vagy etnikumuk miatt azzal, hogy elnézik ezeket."[15]

IBN TAJMIJJA ANTIDZSIHÁDISTA ÚJRAÉRTELMEZÉSE

A dzsihádizmus teoretikusai, dzsihádista szervezetek vezetői az erőszakot alkalmazó akciók vallási legitimálása céljából gyakran hivatkoznak több száz évvel ezelőtt élt vallástudósok műveire. Az egyik ilyen sokat hivatkozott középkori vallástudós a merev, rugalmatlan nézeteiről ismert Takí ad-Dín Ahmad ibn Tajmijja (1263–1328). A dzsihádista ideológusok nézeteiket általában Ibn Tajmijja teóriájának három elemére vezetik vissza: a) a világ éles elkülönítése *dár al-iszlám*ra (az iszlám világa) és *dár al-harb*ra vagy *dár al-kufr*-ra (a háború, illetve a hitetlenség világa); b) a „vallásilag gyanús" muszlimok kiátkozása (*takfír*, vagyis hitetlennek nyilvánítás) és c) a *saríá*t nem alkalmazó uralkodóval szembeni ellenállás, ami annak megöléséhez is vezethet.[16] Mindezek alapján Ibn Tajmijját „akár az al-Qá'ida elődjének is meg lehetett tenni".[17] A dzsihádizmus vezető teoretikusai, Szajjid Kutb, Abdullah Azzám vagy Muhammad Abd asz-Szalám Faradzs előszeretettel hivatkoztak Ibn Tajmijjára, de ezt gyakran megtette Oszáma bin Láden is.[18]

Simon Róbert ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy Ibn Tajmijja dzsihádizmust megalapozó tételeinek valódiságát az újabb kutatás megkérdőjelezi, s utalásszerűen megemlíti Márdín esetét. És valóban: Ibn Tajmijja ún. Márdín-*fatvá*ja újabban a figyelem homlokterébe került, mivel a dzsihádista interpretációval homlokegyenest ellentétes módon is értelmezhető, különösen a hitetlennek nyilvánítás és a musz-

[14] The 712-page Google doc that proves Muslims do condemn terrorism, i. m.

[15] Dalia Mogahedet idézi Roy Greenslade: Why it's wrong to demand that Muslims condemn Isis. The Guardian, 24 Nov 2015. https://www.theguardian.com/media/greenslade/2015/nov/24/why-its-wrong-to-demand-that-muslims-condemn-isis

[16] Simon Róbert: A neohanbalita Ibn Taymiyya politikaelmélete a vallástörvény jegyében. In Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus, i. m. 115–124.; 124. o.

[17] uo.

[18] Faradzs többek között a hitehagyottakkal kapcsolatban idézi Ibn Tajmijját, miszerint „a hitehagyottat meg kell ölni", de más kérdések kapcsán is gyakran hivatkozik rá. Vö. Abd asz-Szalám Faradzs: A rejtett kötelesség, i. m. 431. o. és másutt.

limok által – többek között az „igazi" vallás elhagyásával vádolt muszlimok ellen – alkalmazható erőszak terén.

Miután a mongolok 1258-ban Bagdad nagy részét elpusztítva véget vetettek az Abbászida-dinasztia uralmának, hamarosan maguk is áttértek az iszlámra. Az általuk elfoglalt területeken élők azonban kifogásolták igazságtalan bánásmódjukat a lakossággal. Márdín[19] városának lakói Ibn Tajmijja jogi állásfoglalását kérték erről a helyzetről, vagyis részint Márdín területi hovatartozásáról (a „béke" vagy a „háború világa"), részint pedig egy „nem igazi", a *saríá*tól eltérő muszlimmal való bánásmódról.[20]

Ibn Tajmijja Márdínt – mint muszlim uralkodóval rendelkező mongol felségterületet – nem sorolta egyik kategóriába sem, hanem *fatvá*jában úgy fogalmazott, hogy „összetett esetről" (*murakkab*) van szó, ami nem tekinthető sem az iszlám, sem a hitetlenség, vagyis sem a béke, sem a háború területének, hanem valamiféle harmadik terület, amelyre a következők érvényesek – és most két változat következik: a) „egy muszlimmal úgy kell bánni, ahogy megérdemli, aki pedig eltér a *saríá*tól, azzal harcolni kell, ahogy megérdemli"; vagy b) „egy muszlimmal úgy kell bánni, ahogy megérdemli, aki pedig eltér a *saríá*tól, azzal úgy kell bánni, ahogy megérdemli". Nemrégiben felvetődött ugyanis, hogy két eltérő olvasata lehet a *fatvá*nak, pontosabban a benne szereplő egyik kifejezésnek. A különbség amiatt áll fenn, hogy minek olvassuk a *fatva* egyik szavát: „*jukátalu*" (harcolni kell) vagy „*juámalu*" (úgy kell bánni vele), vagyis az inkriminált betűk „*qáf*" vagy „*ain*", illetve „*tá*" vagy „*mím*". A *fatva* egy 1372-ben készült, Ibn Tajmijja *fatvá*it tartalmazó gyűjteményben szereplő, nyilvánvalóan kézírásos változata jól demonstrálja a kétféle olvasat lehetőségét.[21]

Persze az eltérő értelmezhetőség a b) olvasat esetében is fennáll. Abd asz-Szalám Faradzs már többször idézett munkájában így hivatkozik Ibn Tajmijja *fatvá*jára: Márdín olyan harmadik terület, „ahol a muszlimmal úgy bánnak, ahogy megérdemli, s a muszlim vallásjogon kívül állóval is úgy bánnak, ahogy megérdemli".[22] Faradzs azután így folytatja: „Az igazság pedig az, hogy a különböző kijelentésekkel kapcsolatban nem találunk ellentmondást a különböző *imám*ok mondásai között, hiszen Abú Hanífa és tanítványai nem említették, hogy az általuk jellemzett terület lakói pogányok lennének: a béke azé, aki megérdemli, a háború pedig ugyancsak azé, aki rászolgál."[23]

A két értelmezés között igen nagy a különbség, hiszen az egyik alapul szolgálhat a militáns erőszak alkalmazására, lévén a mongolok muszlimok, de nem „igazi" muszlimok, ezért minden muszlim kötelezettsége, hogy harcoljon velük. A „harc-párti"

[19] Márdín napjainkban egy kisváros Délkelet-Törökországban.

[20] Faradzs Márdín kapcsán világosan fogalmaz: „korábban az iszlám törvényei érvényesültek, majd olyanok szerezték meg az uralmat, akik az istentagadás törvényét honosították meg". i. m. 428. o.

[21] Lásd Yahya Michot: Ibn Taymiyya's „New Mardin Fatwa". Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic? The Muslim World, Vol. 101, April 2011. 130–181. o.; 146. o. Az eltérő olvashatóságot az okozza, hogy nincsenek kitéve azok az írásjelek, amelyek egyértelművé tennék, melyik kifejezésről van szó.

[22] Abd asz-Szalám Faradzs: A rejtett kötelesség, i. m. 428–429. o.

[23] i. m. 429. o. Faradzs mintegy példaként hozzáteszi: „(Ám a mai Egyiptom) állama a hitetlenség törvényeivel kormányoz, annak ellenére, hogy a lakosok nagy része muszlim."

értelmezések szerint „ez volt az első alkalom az iszlám történelemben, amikor egy tudós harcot hirdetett muszlimok ellen”.[24]

A kérdés tisztázása és a *fatva* mai helyzetre alkalmazhatóságának vizsgálata céljából 2010. március 27–28-án muszlim vallástudósok részvételével konferenciára került sor Márdínban, az Artuklu Egyetemen, amelynek központi témája Ibn Tajmijja ellentmondásos *fatvá*ja volt. A részt vevő vallástudósok álláspontja szerint az „iszlám világa” (*dár al-iszlám*) – „háború világa” (*dár al-harb*) felosztás már idejétmúlt, nem felel meg a mai világ feltételeinek. Figyelemre méltóak az indokok. Egyfelől érvényes nemzetközi szerződések tiltják a háborút. Másfelől a civil államok sorának létrejötte, amelyek garantálják a vallási, etnikai és nemzeti jogokat, szükségessé teszi annak a kinyilvánítását, hogy az egész világ a különböző vallások és csoportok közötti tolerancia és békés együttélés helye, a közös jó és az emberek közötti igazság megteremtésének kontextusában. Ezt mondja ki a *saría* is.

A *dzsihád*nak különböző fajtái lehetnek, amelyek közül a „harcolni Allah útján” csak az egyik. Ilyet csak a közösség vezetője (gyakorlatban államfő) hirdethet, miután a háború deklarálása politikai kérdés. „Egyetlen muszlim személy vagy csoport sem teheti meg, hogy saját maga háborút jelentsen be és deklaráljon, vagy harcos *dzsihád*ba kezdjen.”[25]

A konferenciát záró nyilatkozat aláhúzza, hogy Ibn Tajmijja Márdín *fatvá*ja semmilyen körülmények között sem szolgálhat legitimációs alapul muszlim hittársakkal szembeni *kufr* (hitetlenség) vádjához, vagy biztonságban élők terrorizálásához. „Bárki, aki ezt a *fatvá*t muszlimok vagy nem muszlimok meggyilkolásának igazolására kívánja felhasználni, tévesen interpretálja és hibásan alkalmazza az adott szöveget.”[26] A nyilatkozat aláírói azt is kijelentették, hogy a „lojalitás és gyűlölet/ellenségeskedés”[27] (*al-valá va-l-baráa*) elve soha nem alkalmazható bárkinek az iszlámból való kiközösítésére – mindaddig legalábbis, amíg a hitetlenségnek egy aktuális szabályozására sor nem kerül.

A konferencián részt vevő vallástudósok hangsúlyozták, hogy bár *fatvá*k nem fogják meggyőzni a militánsokat, abban segíthetnek, hogy a bizonytalan és határozatlan muszlimokat eltántorítsák a támogatásuktól. Miután az iszlámnak nem létezik olyan központi szerve, amely a hit minden részletében útmutatást adna, arra van szükség, hogy a militánsok, akik az iszlámot annak szövegeit saját céljaiknak megfelelően kiforgatva „foglyul ejtik”, konfrontálódjanak azokkal a mérsékeltekkel, akik fejezetek és versek idézésével cáfolják őket.[28]

[24] What is the Mardin Fatwa? What does it say? Is the fatwa compatible with Islam? Munawwar Shaikh, Jun 25, 2017. https://www.quora.com/What-is-the-Mardin-Fatwa-What-does-it-say-Is-the-fatwa-compatible-with-Islam

[25] Muslim Scholars recast jihadists' favourite fatwa. April 25, 2010. https://www.acommonword.com/muslim-scholars-recast-jihadists-favourite-fatwa/

[26] The New Mardin Declaration. 28th March 2010. https://web.archive.org/web/20131206124240/http://www.mardin-fatwa.com/attach/Mardin_Declaration_English.pdf

[27] Az angol nyelvű szövegben „loyalty and enmity” szerepel

[28] uo.

A konferencia megállapításai mindenekelőtt azok körében találtak pozitív fogadtatásra, akik közvetlen kapcsolatot láttak Ibn Tajmijja „*dzsihád-fatvája*", annak huszadik századi, radikális iszlamista csoportok általi újrafelfedezése és „erőszakos *dzsihád*" formájában történő alkalmazása között.[29] Asghar Ali Engineer „történelmi dokumentumnak" nevezi az Új Márdín Nyilatkozatot, amely – miután a konferencián részt vevő vallástudósok és *mufti*k az iszlám világ különböző részeiből érkeztek – „az iszlám világnak a terrorizmust elutasító reprezentatív állásfoglalása".[30] „A terrorizmust elutasító vallástudósok (*ulamá*) újólag hangsúlyozzák a mai világot jellemző vallási pluralizmus tényét, amikor is középkori jogászok véleménye nem lehet érényes. […] A terrorizmusnak nincs helye a modern világban."

Nem mindenki állt azonban pozitívan a vallástudósok konferencián képviselt álláspontjához, illetve magához a konferenciához. Dzsihádista részről értelemszerűen heves támadásban részesült. Anvar al-Aulakí sejk, az Arábiai al-Káida vezetője[31] az al-Káida folyóiratában írt hosszas fejtegetésében pontról pontra cáfolja a konferencia záró nyilatkozatának megállapításait.[32] „Ilyen megállapítások egy nyugati politikustól lennének várhatók, de »kiváló« muszlim tudósok csoportjától? […] Ez egy arcátlan nyilatkozat, amely egyáltalán nincs figyelemmel *umma*nk szenvedéseire. Ez a palesztin özvegy és az afgán árva arculcsapása. Semmi tiszteletet sem mutat a földgolyó muszlim milliói iránt, akik épp amiatt a nemzetközi közösség miatt szenvednek, amelyiknek ezek a tudósok a javára írják, hogy elhozta a »biztonságot és a békét«."[33]

Ugyancsak a dzsihádisták véleményét illusztrálja az iraki *Dzsajs al-Fátihín* (Megnyitók/Felszabadítók[34] Hadserege), amely egyáltalán nem értett egyet azzal, hogy Ibn Tajmijja óta jelentősen megváltoztak volna a körülmények. „Mindannyian tudjuk, hogy a napjainkat jellemző jelenségek/esetek ugyanazok, amelyek Ibn Tajmijja *imám* idejében történtek."[35]

Nemcsak dzsihádista részről érték bírálatok a konferenciát. Törökország első számú muszlim vallási vezetője, Ali Bardakoğlu, a Vallási Ügyek Igazgatóságának elnöke szerint „teljesen értelmetlen, hogy emberek egy csoportja évszázadok elteltével

[29] Mustafa Akyol „Revisiting jihad in the New Turkish Republic" című, a Hürriyet Daily News 2010. március 30-ai számában megjelent írására hivatkozik Yahya Michot: Ibn Taymiyya's „New Mardin Fatwa", i. m. 148. o.

[30] Asghar Ali Engineer: Ibn Taymiyyah and His Fatwa on Terrorism. Secular Perspective, April 16–30, 2010. Posted by Muhammad Haniff Hassan, April 20, 2010. https://counterideology2.wordpress.com/2010/04/20/just-sharing-ibn-taymiyyah-and-his-fatwa-on-terrorism/

[31] Anvar al-Aulakí amerikai-jemeni *imám* (1971–2011) az al-Káida egyik vezetője volt. Az Egyesült Államokban született, a Colorado State Universityn szerzett mérnöki diplomát. A Virginia állambeli Falls Church mecsetjében *imám*ként is tevékenykedett, majd a Közel-Kelet egyik legkeresettebb dzsihádistájává vált. Feltételezett terrorista tevékenysége miatt amerikai állampolgársága ellenére felkerült a CIA likvidálandó személyeket tartalmazó listájára. 2011-ben Jemenben amerikai dróntámadás áldozata lett.

[32] Shaykh Anwar al-Awlaki: The New Mardin Declaration: An Attempt at Justifying the New World Order. Inspire, Fall 1431 / 2010, Issue 2. 33–40. o.

[33] i. m. 33. o.

[34] A *fath* jelentése hódítás, illetve (meg)nyitás. Amikor a muszlim csapatok új területeket hódítottak meg, akkor azokat értelmezésükben „megnyitották" az iszlám számára – lényegében „felszabadították".

[35] Controversial gathering of Islamic scholars refutes al-Qaeda's ideological cornerstone. Terrorism Monitor, Vol. VIII, Issue 14, April 9, 2010. 2. o.

összeüljön, hogy érvénytelenítsen egy évszázadokkal ezelőtti vallási álláspontot".[36] Sokan kifogásolták azt is, hogy a konferencia résztvevői körében alig akadt igazi Ibn Tajmijja-szakértő, hiányzott a speciális szakértelem.

Az egyik legbefolyásosabbnak tartott nyugati muszlim tudós, Hamza Juszuf – némi iróniával – az egész iszlám világra érvényes tanulságokat állapított meg a Márdín *fatva* kapcsán. „Ezt a *fatvá*t több száz évvel ezelőtt publikálták, majd számtalan alkalommal másolták, benne a »harcolni kell velük« mondattal. Ez volt az alapja Abd asz-Szalám Faradzs Anvar Szadat megölésére felszólító *fatvá*jának. Ez volt az alapja bin Láden amerikaiak meggyilkolására felszólító *fatvá*jának. […] És ez egy sajtóhiba. Egy egész filozófiát egy több száz évvel ezelőtt megjelent szövegben lévő sajtóhibára alapoztak. Ez a mi közösségünk válsága, az autoritás válsága: ki olvashatja ezeket a szövegeket, és ki jogosult eldönteni, hogy mit jelentenek?"[37]

A DZSIHÁDI REVIZIONIZMUS: *AL-GAMÁA AL-ISZLÁMIJJA*

Érdemes részletesebben foglalkozni az egyiptomi iszlamista szervezet, az *al-Dzsamáa (Gamáa) al-Iszlámijja*, az Iszlám Csoport nézeteinek radikális változásával. A szervezet a „dzsihádi revizionizmus"[38] legmarkánsabb képviselője. Vezetői ugyanis teljes revízió alá vették a dzsihádista ideológiát – beleértve saját korábbi nézeteiket –, és eljutottak a szélsőséges radikalizmustól, az erőszak alapvető eszközként történő alkalmazásától az erőszak teljes tagadásáig. A szervezet al-Káida-kritikája az iszlamista, illetve dzsihádista szervezetek közül a „legrendszerezettebb és legelsöprőbb erejű"[39] bírálata nemcsak az al-Káidának, hanem egyúttal a dzsihádizmus, különösen a globalizált dzsihádizmus ideológiájának is.

Az Iszlám Csoport a hetvenes években alakult Egyiptomban. Egyike volt azoknak a radikális iszlamista csoportosulásoknak, amelyek azért jöttek léte, mert rendkívül elégedetlenek voltak azzal, hogy a Muszlim Testvérek vezetése hivatalosan lemondott az erőszak alkalmazásáról. Elutasították a Testvérek által képviselt reformista ideológiát, és azzal vádolták a Testvéreket, hogy a kormány „háziasított" ellenzéki mozgalmává váltak, aminek szükségszerű következménye – még ha a „hivatalos"

[36] uo.

[37] AlQaeda is based on a Fatwa Misprint. Hamza Juszuf kommentárja. 29 June 2010. https://www.youtube.com/watch?v=XC_jJqvKuxs „Az egyik legnagyobb probléma, amellyel szembe kell néznünk, amit én úgy hívok, hogy »Google sejk«, hétvégi *muftí*k. Elveszett hagyományainkból az elismert szaktekintély. Ez odáig vezetett, hogy egyesek azt mondják, »bin Láden sejk« […] De hát […] ki csinált belőle sejket? […] Oszáma bin Láden egy könyvelő. Ajman az-Zaváhirí gyermekgyógyász sebész volt, és ezek az emberek *fatvák*at bocsátanak ki Afganisztán barlangjaiból, amelyek gyilkosságra szólítanak fel embereket." Az előadásról készült átírás szövegét lásd Yahya Michot: Ibn Taymiyya's „New Mardin Fatwa", i. m. 149–150. o. Hamza Juszuf sejk 1958-ban született a washingtoni Walla Wallában Mark Hanson néven, görög ortodox családban. 1977-ben tért át az iszlámra, s éveken át folytatott iszlám-tanulmányokat követően mára az egyik legismertebb nyugati muszlim vallástudóssá vált.

[38] Amr Hamzawy – Sarah Grebowski: From Violence to Moderation. Al-Jama'a al-Islamiya and al-Jihad. Carnegie Papers, Number 20, April 2010. http://carnegieendowment.org/files/Hamzawy-Grebowski-EN.pdf

[39] Fawaz A. Gerges: The Far Enemy, i. m. 202. o.

politikai élet résztvevőivé is válhattak – a gyengeség, az érdekérvényesítő képesség teljes hiánya.

A *Gamáa* eleinte különösen az egyetemi hallgatók körében volt népszerű, az alapításakor még domináns nasszerizmus ideológiájának alternatíváját kínálta. Tagsága rendkívül gyorsan növekedett, a hetvenes évek közepére átvette az ellenőrzést az egyetemek fölött, teljes mértékben kiszorítva onnan a baloldali ideológiát képviselő szervezeteket.[40] A nyolcvanas évekre egy jól szervezett, terrorista merényletek sorát végrehajtó radikális iszlamista szervezetté vált. Támadták a nyugati kultúrát megjelenítő intézményeket, színházakat, könyvesboltokat, zenei kazettát árusító helyeket, bankokat, fegyveres akciókat hajtottak végre idegenforgalmi létesítmények, illetve turistacsoportok ellen.[41] A szervezet a másik egyiptomi dzsihádista szervezettel, a *Dzsihád* Csoporttal összefogva tevőleges részese volt a Szadat egyiptomi elnök ellen elkövetett merényletnek is. A *Gamáa* szellemi vezetője Omar Abd ar-Rahman, a „vak sejk" volt, az egyik leghevesebb bírálója az egyiptomi szekuláris rendszernek, akit 1981-ben bebörtönöztek, mivel kibocsátott egy Szadat meggyilkolására feljogosító *fatvá*t.[42]

A *Gamáa* a kilencvenes években tovább folytatta erőszakos akcióit, amelyeknek 1992 és 1997 között több mint 1200 ember esett áldozatául, köztük a parlament elnöke, az egyiptomi terrorelhárítás vezetője, európai turisták és egyiptomi rendőrök. A kilencvenes évek végére azonban komoly változás ment végbe a szervezet tevékenységében. Az okok között nagy szerepet játszott, hogy a biztonsági erők a csoport számos tagját megölték vagy bebörtönözték, köztük a szervezet főbb vezetőit. Ugyanakkor az egyiptomi társadalom mind nagyobb hányada – beleértve az erősen vallásosakat is – utasította el a dzsihádisták tevékenységét, a szinte mindennapossá vált erőszakot. A dzsihádisták támogatottsága rendkívüli módon lecsökkent, népszerűségük a fiatalok körében is a mélypontra került, ami egyúttal komoly utánpótlási gondokat jelentett. Mindezek hatására különösen a bebörtönzött dzsihádista vezetők közül többen akadtak, akik a további erőszak beszüntetése és a kormánnyal való kiegyezés mellett foglaltak állást.

1997-ben egy neves jogász, Montasszir az-Zajját közvetítésével létrejött a kiegyezés az *al-Gamáa al-Iszlámijja* és az egyiptomi kormány között („erőszakmentességi kezdeményezés", *nonviolence initiative*), s az év júliusában, egy tárgyaláson az egyik bebörtönzött vezető bejelentette a szervezet szándékát, hogy felhagy az erőszakos

[40] Gilles Kepel: The Roots of Radical Islam. SAQI, London, 2005. 132. o.

[41] „Mi hiszünk a *saría* alkalmazásának alapelvében, még akkor is, ha ez az egész emberiség halálát jelenti" – mondta a szervezet egyik vezetője. Lásd Lawrence Wright: The Terror Years. From al-Qaeda to the Islamic State. Vintage Books, New York, 2017. 43. o.

[42] A sejket három év után szabadon engedték. Később, 1990-ben az USA szudáni nagykövetségén kapott turistavízummal az Egyesült Államokba emigrált, ahol – bár rajta volt a terrorizmussal gyanúsítható személyek listáján – legális tartózkodási engedélyt kapott. (Hogy egy jól ismert terrorista, az Egyesült Államok esküdt ellensége vajon miért kapott hivatalos tartózkodási engedélyt, az rejtély – jegyzi meg Caschetta. Lásd A. J. Caschetta: The Lessons of Omar Abdel Rahman. Middle East Forum, March 09, 2017. https://www.meforum.org/articles/2017/the-lessons-of-omar-abdel-rahman) A „vak sejk" 2017. február 18-án az Egyesült Államok egyik szövetségi börtönében elhunyt.

akciókkal.[43] A bejelentést radikális iszlamista körökben nagy megdöbbenéssel fogadták – beleértve a másik egyiptomi radikális iszlamista szervezet, a *Dzsihád* Csoport akkori vezetőjét, Ajman az-Zaváhirít, aki szerint csakis az erőszak tarthatja mozgásban a radikális iszlamista szervezeteket.

A kiegyezéssel egyet nem értők brutális módon támasztották alá álláspontjukat: alig négy hónappal a kormány és a *Gamáa* kiegyezése után, 1997. november 17-én Luxor közelében, Hatsepszut templománál négy fegyveres 45 percen keresztül tartó akció során megölt összesen 62 embert, köztük 58 külföldi turistát. Ez volt Egyiptom történetének legsúlyosabb terrorakciója.

A hosszú, immáron több mint két évtizedes börtönbüntetésüket töltő vezetők a kétezres évek elejére egyértelműen szakítottak korábbi nézeteikkel, határozottan állást foglaltak a terrorizmussal és bármiféle erőszakkal szemben. Mindezt komoly belső viták kísérték, s a kialakult széles körű, a börtön falain messze túlterjedő diskurzusba bekapcsolódtak az al-Azhar vallástudósai is.

Időközben ugyanis az egyiptomi társadalmi és politikai életben komoly változások mentek végbe. Miután a biztonsági erők sikerrel számolták fel a dzsihádista szervezeteket, egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a korábbi, az egyiptomi társadalmat és politikát erőszakkal iszlamizálni szándékozó dzsihádista ideológia kudarcot vallott. Ugyanakkor a belső erőszak megfékezése a kétezres évek elejére lehetővé tette a rezsim számára bizonyos liberalizációs intézkedések megtételét, politikai reformok bevezetését, némi elmozdulást a politikai pluralizmus felé. Többek között ennek volt köszönhető, hogy a Muszlim Testvérek a politikától való sokéves szigorú eltiltást követően ismét a politikai színtér legális szereplőjévé válhattak. Nemcsak legális szereplővé, hanem az iszlamizmus első számú képviselőjévé. Úgy tűnt tehát, hogy míg a *Gamáa* és a *Dzsihád* Csoport erőszakra épülő, szélsőséges ideológiája és ezen alapuló gyakorlatuk teljes kudarcot vallott, addig a Testvérek békés, reformista ideológiája eredményesnek és sikeresnek bizonyult. Mindez a dzsihádista szervezetek vezetőit arra késztette, hogy komoly önkritikát gyakorolva nézzenek szembe a tényekkel, revideálják addigi ideológiájukat és követett gyakorlatukat.

A 2008-ig terjedő időszakban a *Gamáa* történelmi vezetői (Karam Zuhdi, Nageh Abdullah Ibrahim, Mohammed Esszam Derbala) 22 könyvet és kisebb kiadványt jelentettek meg, amelyekben revízió alá vették saját, korábbi ideológiájukat, a dzsihádista doktrínát és gyakorlatot. Ez a revízió nem azt jelentette, hogy a társadalom vagy az állam iszlám alapokra helyezésének új módszerét dolgozták volna ki. Vizsgálódásaik fókuszában az erőszak mint taktika kérdése és mindennek iszlám jogi megalapozottsága állt.

Modern gazdasági terminológiával élve „költség–haszon-elemzést" végeztek, s a „dzsihád jogrendszerének" helyébe a „hasznosság vs. kár jogrendszere" lépett, ahol is a kár elkerülése került az első helyre. Önkritikusan értékelve saját korábbi tevékenységüket arra a következtetésre jutottak, hogy megalakulásuk óta nem sikerült arra a haszonra szert tenniük, amire szerettek volna, sőt tevékenységük sokkal inkább

[43] Lawrence Wright: The Terror Years, i. m. 284–286. o.

kárt okozott mind a szervezetnek, mind az egyes muszlimoknak, mind a társadalomnak, mind az államnak.[44]

A szerzők a *dzsihád* kétféle értelmezését, kétféle vízióját különböztetik meg egymástól: egyik a revíziókon alapuló, a másik pedig az al-Káida-féle. Az első a *Gamáa* álláspontját és az 1997. júliusi „erőszakmentességi kezdeményezésben" foglaltakat tükrözi, a második pedig a bin Láden által jegyzett „Keresztesek, zsidók és amerikaiak elleni *dzsihád* világfrontja" proklamációban jut kifejezésre.[45] A *Gamáa* visszautasította a bin Láden-féle Világfronthoz való csatlakozást, mégpedig a kétféle vízió közötti meghatározó különbségek alapján.

a) Különbség a *saría* előírásainak felfogásában és ezeknek az előírásoknak a gyakorlati alkalmazásában;

b) különbség az aktuális valóság felfogásában és az ezzel együtt járó számtalan kihívás megragadásában;

c) különbség a prioritások meghatározásában;

d) mindezen különbségek miatt a két vízió eltérő módon viszonyul a szövegekből, illetve a kontextusból eredő következtetésekhez.

A szerzők alapvetően elhibázottnak tartják az al-Káida stratégiáját. Úgy vélik, ez a hibás stratégia váltotta ki az iszlám világgal szembeni negatív amerikai stratégiát. Az al-Káida ugyanis elszalasztotta azt a lehetőséget, amikor is a kedvező nemzetközi környezetben az USA olyan megoldást kínált a közép-ázsiai helyzet rendezésére, amely mind az amerikai, mind az afgán érdekeket figyelembe vette volna. A szerzők abban sem osztják az al-Káida álláspontját, hogy azért lett volna szükség egy, a zsidó-keresztény világgal szembeni „Iszlám Világfront" létrehozására, mert ez válasz volt az iszlámmal és a muszlimokkal szemben meghirdetett keresztes háborúra.[46]

Az al-Káidának a valóságról, annak sokirányú dimenzióiról alkotott koncepciója téves, s teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a tényeket, a nemzetközi politika napi realitásait.[47] Vajon az iszlám nemzet adottságai lehetővé teszik, hogy konfrontálódjon az „amerikai, zsidó és keresztes szövetséggel", amellyel az al-Káida fel kívánja venni a harcot? Vallási háborút kényszeríteni a nemzetre akkor, amikor az

[44] Ioana Emilia Matesan: The Dynamics of Violent Escalation and De-escalation: Explaining Change in Istamist Strategies in Egypt and Indonesia. PhD Dissertation, Syracuse University, June 2014. 202. o. http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.900.7979&rep=rep1&type=pdf

[45] Karam Muhammad Zuhdi – Najeh Ibrahim Abdullah – Ali Muhammad Ali al-Sharif – Usama Ibrahim Hafiz – Hamdi Abdul-Rahman Abdul-'Azim – Asim Abdul-Majed Muhammad – Fuad Muhammad Al-Dawalibi – Muhammad Essam al-Din Derbala: Al-Qaeda's Strategy. Flaws and Perils. Al-'Obekian Publications, Riyadh, Saudi Arabia, Cairo, Egypt, 2005. 9. o. A szerzők (a *Gamáa* alapítói, illetve vezetői) mindjárt a könyv elején, egy lábjegyzetben közlik, hogy a „revíziók" arra történő utalás, hogy a *Gamáa* felülvizsgálta megalakulásától fogva vallott nézeteit, s ennek alapján lemondott az erőszak valamennyi fajtájáról és formájáról. A revíziókat ellenőrizték az al-Azhar vallástudósai, akik javasolták publikálásukat. A terjedelmes, 340 oldalas, logikusan érvelő munka egyébként a nyugati, illetve amerikai viszonyok – de mondhatjuk azt is: a nemzetközi viszonyok – alapos ismeretéről tanuskodik, beleértve az amerikai kormányzat motivációit, a neokonzervatívokat, a keresztény jobboldali fundamentalizmust, Fukuyama és Huntington munkásságát, az amerikai „orientalista" és „posztorientalista" iszlámszakértők tevékenységét stb.

[46] i. m. 34–43. o.

[47] i. m. 49. o.

iszlám világ olyan gyenge és fragmentált, amilyen talán még sohasem volt, aligha nevezhető bölcsnek vagy realistának.

A szerzők behatóan foglalkoznak a *dzsihád* problematikájával és az al-Káida úgymond téves *dzsihád*értelmezésével. Kiemelik a *dzsihád* fontosságát az iszlámban, egy prófétai kijelentésre hivatkozva: „Az egész építmény az iszlám, az imádságok a pillérei, a *dzsihád* pedig a csúcsa."[48] *Hadísz*ok sorát említik, amelyek világosan cáfolják, hogy a *dzsihád* a hitetlenek elleni háborúval lenne azonos.[49] Ugyanakkor arra is utalnak, hogy ez a fajta *dzsihád*értelmezés sem ritka, sőt már Ibn Rusd utalt rá, hogy meglehetősen elterjedt a mindennapi emberek körében.[50]

Felhívják a figyelmet arra, hogy a *dzsihád* rendkívül összetett kategória, amelynek alkalmazása mindig alapos mérlegelést igényel. A fegyveres harcra vonatkozó *dzsihád* eleve kollektív kötelezettség, egyénileg nem kötelező a muszlimok számára. Csakis neghatározott körülmények között alkalmazható, mégpedig az ellenség támadása esetén, amikor is a muszlimok számára kötelezettség földjeik megvédése, vagy amikor egy olyan csatáról van szó, amelyből a muszlimok visszavonulása dezertálásnak minősülne, vagy amikor egy arra feljogosított muszlim vezető *dzsihád*ot deklarál, vagyis a *dzsihád* mindenképpen a muszlim közösség igen alapos megfontolását igényli.

A *dzsihád* sohasem lehet cél önmagában, hanem mindig valamilyen cél elérésének az eszköze. Mindebből következik egyfelől, hogy ha az adott cél *dzsihád* révén nem érhető el, akkor tilos a *dzsihád* alkalmazása, másfelől pedig adott cél eléréséhez a muszlimok eleve más, alkalmasabb eszközöket is választhatnak, mint a *dzsihád*. Mivel az iszlám nézetek centrumában nem a konfrontáció logikája vagy a fegyveres konfliktus áll, a muszlimok számára alternatívák sora áll rendelkezésre, a kooperációtól, a szövetségtől és a békeszerződés-kötéstől az önvédelmi harcig.

A szerzők precízen kimutatják az al-Káida négy, 2001. szeptember 11. után, ráadásul az iszlám világ országaiban (Bali, Indonézia; Rijád, Szaúd-Arábia; Casablanca, Marokkó és Dzsakarta, Indonézia) elkövetett merényletében életüket vesztettek és megsebesültek vallás és nemzetiség szerinti megoszlását, alátámasztva azt a következtetésüket, hogy az áldozatok között szép számmal akadnak muszlimok, a többiek pedig különböző egyéb vallásokhoz, illetve nemzetiségekhez tartozók, akiknek a megölését a *saría* kifejezetten tiltja. Ráadásul az akció teljes mértékben kontraproduktívnak bizonyult, mivel az érintett országok az iszlám mozgalmakkal, illetve az al-Káidával szembeni egységfrontba tömörültek.[51]

Ennek kapcsán a szerzők megjegyzik, hogy a dzsihádisták által elkövetett egyik legnagyobb hiba, hogy tévesen alkalmazzák a *saría* előírásait a mindennapi gyakorlatban. A *saría* alkalmazása során ugyanis maximálisan figyelembe kell venni a

[48] i. m. 99. o.

[49] Omar mondotta: „Egy férfi felkereste a Prófétát és engedélyt kért tőle, hogy részt vehessen a *dzsihád*ban. A Próféta megkérdezte tőle: »Élnek még a szüleid?« Mire ő így válaszolt: »Igen«. A Próféta erre ezt mondta: »Szenteld magad nekik; ez lesz a te *dzsihád*od«!" Bukhári, no 3004 és Muszlim, no 2549/5. Lásd Al-Qaeda's Strategy, i. m. 79. o.

[50] i. m. 78. o.

[51] i. m. 160–161. o.

realitásokat, az új fejleményeket. „A vallástudósok egyhangúlag egyetértenek abban, hogy a *saría* előírásai az idő, a tér, a kontextus, a célok és a szokások módosulásának megfelelően változnak."[52]

A *Gamáa* volt az első olyan – korábban radikális – iszlamista csoport, amely ha nem is így kimondva, de megkezdte Kutb nézeteinek a dekonstrukcióját,[53] komoly kritika alá véve Kutb belső és külső ellenséggel szemben folytatott „permanens forradalom"-koncepcióját. A *Gamáa* az iszlám diskurzus megújítását szorgalmazta, hogy a muszlimok megfelelő válaszokat adhassanak a külső és belső kihívásokra, túllépve a szélsőséges militánsoknak a konfrontáció elkerülhetetlenségét valló diskurzusán. Nageh Abdullah Ibrahim 2004-ben megjelent, az al-Káidán túllépő, az iszlám jelenével és jövőjével foglalkozó könyvében hangsúlyozza annak a veszélyességét, ha valamit kiragadunk a történelmi kontextusból, felruházzuk vallási szimbolikával, és az egészet a jelenre alkalmazzuk. Felteszi a kérdést: „Vajon a fegyveres konfliktus az ideális útja a *saría* alkalmazásának? A harc az egyedüli útja az iszlamisták problémái megoldásánk? Egy ügy igazságossága magával vonja-e a fegyveres konfrontáció elkerülhetetlenségét?" Ibrahim válasza minderre határozott nem.[54]

AZ ISZLÁM *DZSIHÁD* DERADIKALIZÁLÓDÁSA

Szinte egyidőben az *al-Gamáa* deradikalizálódásával hasonló folyamaton ment keresztül a szintén egyiptomi *al-Dzsihád* Szervezet, amely azonban – részint eltérő jellegéből, decentralizált szervezeti struktúrájából adódóan – számos sajátosságot mutat. Az Egyiptomi Iszlám *Dzsihád* (*al-Dzsihád al-Iszlámí al-Maszrí*, rövidebben Iszlám *Dzsihád*, *al-Dzsihád*, *Dzsihád* Csoport vagy *Dzsihád* Szervezet [*Tanzím al-Dzsihád*]), amely eredetileg az egyiptomi kormány megdöntését és egy iszlám állam létrehozását tűzte zászlajára, a nyolcvanas évek elejétől merényletek, erőszakos akciók sorát hajtotta végre Egyiptomban. A szervezet vezetője volt Abd asz-Szalám Faradzs, majd 1987 és 1993 között asz-Szajjid Imám bin Abd al-Azíz as-Saríf (Dr. Fadl), 1993 és 2000 között Ajman az-Zaváhirí. A kilencvenes évek derekán komoly összeütközésbe kerültek a Mubárak-rezsimmel, 1995 júniusában sikertelen merénylet-kísérletet hajtottak végre az egyiptomi elnök ellen.

A szervezet a kilencvenes évek elejétől mind szorosabb kapcsolatot épített ki az al-Káidával, az iszlamista szervezetek és mozgalmak közül a legszorosabbat. Olyannyira szorosat, hogy egyes vezetői az al-Káida társalapítói lettek, s a szervezet egy része 1998-ban egyesült az al-Káidával.[55] Az al-Káida több parancsnoka volt korábban az egyiptomi iszlamista szervezet tisztségviselője.

[52] i. m. 168. o.

[53] Fawaz Gerges: The Far Enemy, i. m. 205. o.

[54] Nageh Abdullah Ibrahim: Islam and the Challenges of the Twenty-First Century c. munkájából idézi Fawaz Gerges: The Far Enemy, i. m. 206. o.

[55] Omar Ashour: The De-Radicalization of Jihadists. Transforming armed Islamist movements. Routledge, London – New York, 2009. 90–91. o.

A kilencvenes évek második felében komoly törést okozott a szervezeten belül az al-Káida ideológiai irányvonalváltása, hogy ti. a „távoli ellenséggel" folytatandó harc kapott prioritást a „közeli ellenséggel" vívott harccal szemben – vagyis lényegében a *dzsihád* globalizálódott.[56] A *Dzsihád* Csoport sok vezetője ezzel nem értett egyet, és továbbra is az egyiptomi kormányt tekintette első számú ellenségnek. A kétezres évekre a szervezet „széttöredezett", négy csoportra esett szét, amelyek közül a legnagyobbat az a 2000-4000 militáns alkotta, akik Egyiptomban börtönbüntetésüket töltötték.[57]

Hasonlóan az *al-Gamáá*hoz, a *Dzsihád* deradikalizálódása is az egyiptomi börtönökben kezdődött, jelentős különbségek voltak azonban a *Gamáa* és a *Dzsihád* deradikalizációja között. Míg a *Gamáa* erős vezetéssel rendelkező, hierarchikusan felépített szervezet volt, amelynek a vezetői egységesen felsorakoztak a deradikalizáció mellett, addig a *Dzsihád* decentralizált struktúrája, fragmentáltsága, az erős központi vezetés hiánya mindezt nem tette lehetővé. Utóbbi esetében így a deradikalizáció sokkal hosszabb időt vett igénybe, s komoly belső kritikák is érték. Nélkülözte ugyanakkor azt a részletekbe menő ideológiai/teológiai megalapozottságot is, amelynek a *Gamáa* 22 kötetnyi érvelést szentelt.

A *Gamáa* 1997-es Kezdeményezését az *al-Dzsihád* vezetéséből egy-két kivételtől eltekintve még senki sem támogatta. Az „áttörést" az jelentette, amikor az egyiptomi kormány 2007 tavaszán bejelentette, hogy egyiptomi börtönben van Szajjid Imám as-Saríf, a *Dzsihád* Szervezet – és tegyük hozzá: az al-Káida – egyik nagy tekintélyű vezetője, s 2007 márciusában az *al-Hajat* nevű újság arról adott hírt, hogy as-Saríf és a *Dzsihád* más vezetői a börtönből irányítják a deradikalizációt. As-Saríf börtönből küldött üzenete mindezt megerősítette.[58]

2007 májusában egy fax érkezett az *as-Sark al-Auszat* nevű arab nyelvű újság londoni irodájába. Feladója as-Saríf volt, aki bejelentette, hogy hamarosan publikál egy új könyvet, amelyben elutasítja az erőszakot. „Számunkra tilos az agresszió elkövetése, még ha az iszlám ellenségei élnek is azzal" – állt a faxban.[59] A *Dzsihád* Szervezet Zaváhirí vezette szárnya élesen bírálta a deradikalizációt. „Talán már fax-készülékeik is vannak az egyiptomi börtöncellákban? Kíváncsi vagyok, vajon ugyanahhoz a hálózathoz vannak-e kötve, mint az elektrosokk-készülékek?" – fogalmazott Zaváhirí szarkasztikusan egy videoüzenetében.[60]

De ki is az az as-Saríf, akiről Jarret Brachman azt írta a Foreign Policy hasábjain, hogy ha van valaki, akinek helye van a világ legjelentősebb globális gondolkodóinak százas listáján, az Szajjid Imám as-Saríf? [61] A Foreign Policy 2009. november 25-én megjelent, a világ 100 legnagyobb hatású gondolkodóját tartalmazó listáján

[56] Az-Zaváhirí is aláírta az 1998-as „Keresztesek, zsidók és amerikaiak elleni *dzsihád* világfrontja" proklamációt.
[57] Omar Ashour, i. m. 55–56. o.
[58] uo.
[59] Lawrence Wright: The Terror Years, i. m. 274. o.
[60] i. m. 275. o.
[61] Jarret Brachman: Al Qaeda's Dissident. Foreign Policy, November 30, 2009. https://foreignpolicy.com/2009/11/30/al-qaedas-dissident/

as-Saríf a 10. helyen (!) szerepel, olyan embereket megelőzve, mint Bill Gates, XVI. Benedek pápa vagy Henry Kissinger.[62]

Szajjid Imám as-Saríf (a Dr. Fadl, illetve az Abd al-Kádir bin Abd al-Azíz neveket is használja, az as-Saríf a prófétai leszármazásra utal) 1950-ben született a dél-egyiptomi Bani Szuveif városában. A család vallásos életet élt, as-Saríf már gyerekkorában rendszeresen tanulmányozta és kívülről megtanulta a Koránt. A Kairó Egyetemen orvosi tanulmányokat folytatott, és plasztikai sebészként végzett. Itt ismerkedett meg 1968-ban a szintén orvosi tanulmányokat folytató Ajman az-Zaváhirível, aki ekkor már a *Dzsihád* Csoport tagja, egyes források szerint vezető emírje volt. A Szadat elleni merényletet követően Zaváhirít három év börtönbüntetésre ítélték, míg as-Sarífnak sikerült elhagynia Egyiptomot, és a pakisztáni Peshawarba utazott, ahol egyfelől sebészként a szovjet csapatok elleni harcokban megsérült harcosokat látta el, másfelől „a *dzsihád* szellemi vezetőjévé vált",[63] annak szentelte ugyanis tevékenységét, hogy kidolgozza a *dzsihád* modern korra vonatkoztatott szabályait.

1988. augusztus 11-én, amikor már nyilvánvaló volt a szovjet csapatok kivonása Afganisztánból, Peshawarban egy összejövetelre került sor, amelyen mások mellett részt vett az egyiptomi *Dzsihád* Szervezet több vezetője, köztük as-Saríf és a palesztin Abdullah Azzám is. Hamarosan csatlakozott hozzájuk Azzám egy fiatal szaúdi pártfogoltja, Oszáma bin Láden. A jövőbeni célokat illetően megoszlottak a vélemények, hogy az egyiptomi kormány megdöntése, a palesztin ellenállás támogatása vagy a szovjetek elleni közép-ázsiai harc folytatása a legfontosabb feladat. Zaváhirí életrajzírója, az egyiptomi ügyvéd Montasszir az-Zajját szerint ekkor érlelődött meg as-Sarífban a gondolat, hogy sokkal hatékonyabban tudnának tevékenykedni, ha egyesítenék erőiket, és kombinálnák a szaúdi pénzt az egyiptomi tapasztalattal. Az összejövetel résztvevői új szervezetet alapítottak, az al-Káidát, amelyben as-Saríf a legbelső mag része volt. „Az al-Káida létrehozását követően éveken át semmit nem tettek anélkül, hogy velem meg ne beszélték volna" – jelentette ki egy interjúban.[64]

1988-ban jelent meg az „Alapvető útmutató az Allah útján végrehajtott *dzsihád*-ra való felkészüléshez" (*Riszálat al-umda fí idád al-udda lí-l-dzsihád fí szabíl Alláh*) című műve, amely hamarosan „a dzsihádisták felkészítésének központi szövegévé vált".[65] E könyv megírását elsősorban az tette szükségessé, hogy vallási-jogi megalapozását adja az afganisztáni dzsihádista katonai kiképzőtáborok szükségességének, és pontosan szabályozza az ottani hierarchikus viszonyokat,[66] emellett átfogóan foglalkozik a *dzsihád* problematikájával.

As-Saríf elsősorban a „hitehagyókra", vagyis a muszlim országok többségét vezető rendszerekre fókuszál. A muszlimok vallási kötelezettsége a velük szembeni *dzsihád* előkészítése, annál inkább, mivel nincs olyan ország, ahová emigrálni (*hidzsra*)

[62] The FP Top 100 Global Thinkers. Foreign Policy, November 25, 2009. https://foreignpolicy.com/2009/11/25/the-fp-top-100-global-thinkers-7/

[63] Lawrence Wright: The Terror Years, i. m. 277. o.

[64] i. m. 279–280. o.

[65] i. m. 279. o.

[66] Brynjar Lia: Doctrines for Jihadi Terrorist Training, i.m. 525. o.

lehetne. Az emigráció ugyanakkor másként is értelmezhető: egyrészt egy másik országban elősegíteni az ottani muszlim harcosok győzelmét, másrészt saját magunkat felkészíteni és támogatókat gyűjteni, lehetővé téve a visszatérést a saját országban folytatandó *dzsihád*hoz.[67]

As-Saríf értelmezésében a *dzsihád* az iszlám természetes állapota, lényegében vallási kötelezettség, amelynek megvan a jutalma. Aki pénzzel támogatja a *dzsihád*ot, majd a mennyben kap érte kompenzációt, még ha nem is annyit, mint aki maga is részt vesz a *dzsihád*ban. A legnagyobb jutalomban ugyanis a mártírok részesülnek. Minden hívő kötelezettsége a *dzsihád*, mivel a muszlim országok többségét hitetlenek irányítják, akiket erővel kell eltávolítani, hogy létrejöhessen az iszlám állam. „Az egyedüli út, amely véget vethet az uralkodók hitetlenségének, a fegyveres felkelés."[68]

1993-ban jelent meg több mint ezer oldalas fő műve, „A nemes tudás keresésének kivonata" (*Al-Dzsámia fí talab al-ilm as-saríf*, The Compendium of the Pursuit of Divine Knowledge).[69] „A jelenkori történelemben kevés könyv okozott ilyen sok kárt" – véli Wright[70] – mivel „felhatalmazást adott az al-Káida és szövetségesei számára, hogy mindenkit meggyilkoljanak, aki az útjukban áll". Egyiptom és más arab országok vezetői hitehagyottak, s „egy hitetlen uralma, imái, és azok imái, akik mögötte imádkoznak, érvénytelenek". Ellenük kötelező a *dzsihád*. Büntetés vár azokra is, akik részt vesznek a demokratikus választásokon, mivel „a szekuláris, nacionalista demokrácia ellentétben áll a vallással". Lényegében mindenki hitetlen, aki valamilyen módon aktív részese egy hitetlen politikai rendszernek. As-Saríf rendkívül tágan értelmezi a hitetlenséget és a hitetlennek nyilvánítást (*takfír*), s tulajdonképpen mindenkire vonatkoztatja, aki másképpen gondolkodik – s aki ezért kiérdemli a halált.

Mindezek alapján érthető, hogy dzsihádista körökben nem kis megdöbbenést keltett, amikor nem egészen másfél évtizeddel az erőszakra, gyilkosságra felhatalmazást adó könyve megjelenése után, 2007-ben as-Saríf új, egész korábbi nézetrendszerét revideáló könyvet tett közzé.[71] Ebben a könyvben szisztematikusan kifejtve, koráni és egyéb szövegekből vett idézetekkel alátámasztva pontról pontra cáfolja a dzsihádista tételeket – így saját korábbi nézeteit is!

A hatodik részben – amely a „Muszlim országok uralkodói elleni lázadás tilalma" címet viseli – megállapítja, hogy a *dzsihád* nevében az elmúlt években a politikai vezetések ellen indított fegyveres felkelések komoly károkat okoztak nemcsak a dzsihádista szervezeteknek, hanem azoknak az országoknak is, ahol ilyenre sor került. A dzsihádista szervezetek nem vették figyelembe azt, hogy „a fegyveres *dzsihád* nem az egyedüli opció", hanem léteznek más lehetőségek is, például az iszlámra törté-

[67] uo.

[68] Idézi Lawrence Wright, i. m. 279. o.

[69] A könyvet Abd al-Kádir bin Abd al-Azíz álnéven jelentette meg. Ez a nyilvánvalóan nem egyiptomi név segíthetett elleplezni a szerző valódi személyét.

[70] Lawrence Wright, i. m. 282. o.

[71] *Tarsíd al-amal al-dzsihádí fí Miszr va al-álam* (A dzsihádi tevékenység racionalizálása Egyiptomban és a világon, Rationalizing the Jihadi Action in Egypt and the World). Al-Sayyid Imam Ben Abdulaziz al-Sharif AKA Dr Fadl: The Document for the Guidance of Jihadi Action in Egypt and the World. November 2007

nő felhívás (*daava*), a migráció, az elnézés, a megbocsátás stb.[72] A körülmények és a feltételek függvényében mindig adott a választási lehetőség, s azt kell szem előtt tartani, hogy mi előnyös az iszlám és a muszlimok számára, és nem azt, hogy mi káros és romboló. Még ha az uralkodó olyan mértékben mellőzi is a *saría* alkalmazását, hogy az már eléri a hitetlenség állapotát, „nem gondoljuk, hogy a muszlim országok uralkodó rendszereivel szembeni, a *dzsihád* nevében indított fegyveres felkelés lenne a legmegfelelőbb akció".[73]

A dzsihádi szervezetek azon tagjai számára, akik nem rendelkeznek megfelelő jogi képzettséggel, nem megengedett, hogy a *szalaf* könyveiből vett univerzális és általános rendelkezéseket a mai viszonyokra alkalmazzanak. „Figyelemmel kell lennünk arra, hogy a *szalaf* tudósai olyan időszakban írták könyveiket, amely alig mutat valami hasonlóságot a mai viszonyokkal."[74] „Mohamed prófétát követően már senki sem tévedhetetlen" – jelenti ki as-Saríf.[75]

Prófétai *hadísz*zal alátámasztva megengedhetetlennek minősíti civilek meggyilkolását,[76] s elítéli a dzsihádistákat amiatt, hogy mindenféle indokot felhoznak gyilkosságaik alátámasztására. Egy hiteles prófétai *hadísz*t idéz: „Azok között a cselekedetek között, amelyeket az Ítéletnapon számonkérnek az embereken, az első helyen a vérontás áll." Különösen súlyosnak minősíthető a muszlimok meggyilkolása, beleértve ebbe a szektariánus okokból elkövetett gyilkosságokat. „Hadd tegyem világossá, hogy a síita muszlimok vére, tulajdona és becsülete sérthetetlen azon oknál fogva, hogy ők is minden kétséget kizáróan muszlimok."[77]

As-Saríf *dzsihádi*-revizionista könyve ellentétes reakciókat váltott ki a muszlim vallástudósok, illetve a dzsihádisták köreiben. Voltak, akik egyetértettek következtetéseivel, mások viszont kifogásolták, hogy nem tesz különbséget a puszta erőszak (beleértve ebbe az egyes kormányokkal szembeni erőszakot), illetve a legitim fegyveres ellenállás (Palesztina, Irak) között. Tekintettel a helyzet óriási jelentőségére – ti. az al-Káida erőszakra épülő ideológiájának egyik megalapozója fordult szembe az al-Káidával – nem sokat kellett várni Zaváhirí válaszára, amelyre a nagy nyilvánosság előtt került sor. Egy videoüzenetben jelentette be, hogy hamarosan levélben válaszol as-Saríf könyvére. „Az az iszlám, amelyet ez a dokumentum bemutat, olyan iszlám, amelyet Amerika és a Nyugat akar, és amellyel teljes mértékben elégedett: egy *dzsihád* nélküli iszlám."[78] Zaváhirí tényleges válasza az interneten került publikálásra egy 188 oldalas dokumentum formájában.[79]

[72] i. m. 68–69. o.
[73] i. m. 69–70. o.
[74] i. m. 23. o.
[75] i. m. 26. o.
[76] i. m. 101. o.
[77] i. m. 122. o.
[78] Idézi Lawrence Wright: The Terror Years, i. m. 297. o.
[79] A mű címe „Felmentés", vagyis „A toll és a kard népét felmentő értekezés a gyengeség és kimerültség vádjának szégyene alól". Zaváhirí videoüzenetében as-Saríf könyvét úgy jellemezte, mint a muszlim nemzet megsértését, holott a nemzet mindebben ártatlan. A dokumentum ismertetését lásd Lawrence Wright, i. m. 295–301. o., továbbá Abdul Hameed Bakier: Al-Qaeda's al-Zawahiri Repudiates Dr. Fadl's „Rationalization of Jihad". Terrorism Focus

Azzal vádolja as-Sarífot, hogy munkája a „keresztesek, cionisták és a hitetlen arab vezetők", de mindenekelőtt az Egyesült Államok érdekeit szolgálja épp egy olyan időszakban, amikor „a dzsihádi ébredés hatalmas hulláma" rázza meg az egész iszlám világot. A muszlim vezetők mindig követtek el hibákat, azonban „a *dzsihád* soha nem állt le". As-Saríf szándékosan az elkövetett hibákra fókuszál anélkül, hogy azok okait, körülményeit vizsgálná, ráadásul olyan vádakat is felsorakoztat, amelyekre semmiféle bizonyítékkal sem tud szolgálni. Zaváhirí óvja a dzsihádistákat attól, hogy üdvözöljék a dokumentumot, mivel akkor „ők adják ellenségeik kezébe a kést, amellyel azok majd lemészárolják őket".

Zaváhirí elfogadhatatlannak tartja az erőszakmentességet. Egy elnyomó rezsim vagy egy külföldi hatalom fenyegetésével szembeni védekezés alapvető eszköze az erőszak. Az erőszaknak pedig ártatlanok vagy muszlimok is áldozatául eshetnek. „Ha egy muszlim sohasem támadja meg az ellenséget, mert attól fél, hogy hittársai vagy ártatlanok is áldozatul eshetnek, hogyan tudna nyomást gyakorolni egy sokkal erősebb ellenségre?" As-Saríf megengedhetetlennek nevezte külföldi turisták elrablását és/vagy meggyilkolását, Zaváhirí viszont azzal érvelt, hogy ennek mindig határozott célja van, mégpedig üzenetet küldeni a turisták országának.[80]

Tény, hogy a dzsihádi akcióknak esetenként muszlim áldozatai is lehetnek, ez azonban „megbocsátható hiba". „A tudósok többsége szerint akkor is megengedhető csapást mérni a hitetlenekre, ha muszlimok vannak közöttük." Zaváhirí végső következtetése homlokegyenest ellentétes as-Saríf revizionista álláspontjával: míg utóbbi szerint a szembenálló felek erőviszonyai terén fennálló nyilvánvaló aszimmetria miatt a dzsihádistáknak fel kell hagyniuk az erőszakkal, Zaváhirí szerint épp az aszimmetria miatt nincs más választásuk a muszlimoknak, mint az erőszak.

Volume 5, Issue 17. The Jamestown Foundation, April 30, 2008, valamint Zawahiri Tries to Clear Name, Explain Strategy. Transnational Security Issues Report, 21 April 2008. https://fas.org/irp/eprint/zawahiri.pdf

80 „Sohasem támadunk brazil turistákat Finnországban, vagy vietnamiakat Venezuelában." Idézi Lawrence Wright, i. m. 300. o.

8. Szektarianizmus versus iszlám egység

Alig néhány héttel azután, hogy megkezdődtek az arab országokban azok a demonstrációk, amelyek azután az „arab tavasz" nevet kapták, Irán első számú vallási vezetője, Szajjid Ali Khamenei *ajatollah* értékelve az eseményeket „iszlám ébredésről" beszélt, arról, hogy az egész muszlim közösségnek támogatnia kell ezeket a népi mozgalmakat. Khamenei mindezt összekapcsolta az 1979-es iráni iszlám forradalommal, annak egyik fő célkitűzését látva most megvalósulni. Az „iszlám ébredés" ugyanis segít valóra váltani Irán egyik, immáron több évtizedes törekvését: a nyugati hegemónia felszámolását a régióban.

2011. március 2-án, a perzsa újév alkalmából mondott beszédében Khamenei támogatásáról biztosította mind a síitákat, mind a szunnitákat. „Mi nem teszünk különbséget Gáza, Palesztina, Tunézia, Líbia, Egyiptom, Bahrein és Jemen között. Harminckét éve támogatjuk a palesztinokat, akik nem síiták. Most nem a síizmusról vagy szunnizmusról van szó. Ez egy nemzet felkelése az elnyomás ellen."[1] Ez a retorika nem sokban különbözött az 1979-es iráni iszlám forradalom hivatalos „össziszlám" retorikájától, jól kifejezve Iránnak azt a törekvését, hogy az eseményeket saját stratégiai érdekeinek megfelelően értelmezze. Khamenei azonban jelentősen túlbecsülte Irán regionális szerepét és befolyását.

2016. január 2-án Szaúd-Arábiában terrorizmus vádjával kivégeztek 47 embert, zömükben radikális szunnita dzsihádistákat. A kivégzettek között volt azonban négy síita is, köztük Nimr Bakr al-Nimr *ajatollah*, a Szaúd-Arábiában élő síita közösség egyik vallási vezetője. Al-Nimr kivégzése óriási felháborodást váltott ki, mindenekelőtt a különböző országokban élő síiták köreiben. Iránban a tömeg felgyújtotta Szaúd-Arábia teheráni nagykövetségét és meshedi konzulátusát. Válaszlépésként Rijád megszakította diplomáciai kapcsolatait Iránnal, 48 órát adva az iráni diplomatáknak Szaúd-Arábia elhagyására. Bahrein, Kuvait, az Egyesült Arab Emirátusok és Szudán szintén korlátozta diplomáciai kapcsolatait Iránnal. Heves „szópárbaj" kezdődött Szaúd-Arábia és Irán között, mindkét fél a másikat tette felelőssé a konfliktus kirobbantásáért és eszkalálódásáért.

[1] Khamenei beszédét idézi Geneive Abdo: The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide. Analysis Paper Number 29, April 2013. The Saban Center for Middle East Policy at Brookings, Washington, 2013. 1. o.

Egyes negatív forgatókönyvek egy pusztító „vallásháború" képét vetítették előre, párhuzamot vonva a 17. századi európai harmincéves háború katolikus–protestáns-szembenállásával, mások az „arab/közel-keleti hidegháború" kiújulásáról beszéltek.

A SZEKTARIANIZMUS

A kétezres években – nem kis mértékben az Egyesült Államok 2003-as iraki inváziót követő események hatására – jelentős mértékben megszaporodott a szektarianizmus kérdésével foglalkozó publikációk száma. A kifejezés pontos jelentését, illetve érelmezését illetően (sok más fogalomhoz hasonlóan) nem alakult ki konszenzusos álláspont, a szektarianizmusnak nincs egyértelmű definíciója.[2]

Nem könnyíti meg a helyzetet a szektarianizmusra használt arab kifejezés – *táifijja* – vizsgálata sem. A kifejezés alapját képező szó – *táifa*, t. sz. *taváif* – jelentése ugyanis eredetileg egy nagyobb egész elkülönített része, avagy emberek egy kisebb csoportja, amelyik a részét képezi egy nagyobb embercsoportnak. A legkülönbözőbb közösségek jelölésére használták. A 11. századi, iszlám fennhatóság alatt álló, de már széttagoltsággal jellemezhető Ibériai félsziget részfejedelemségeit, részkirályságait nevezték *mulúk at-taváif*nak.[3] Libanonban a különböző vallási felekezetek jelölésére szolgált. A Nyugatról szóló korai 19. századi írásokban etnikai csoportok, lokális közösségek, vallási irányzatok, politikai pártok stb. megnevezésére használták. Végeredményben a *táifa* használható volt bármiféle kollektív entitás jelölésére.[4]

Magunk sem teszünk kísérletet arra, hogy a szektarianizmus fogalmát meghatározzuk, helyette inkább a kifejezés mögött rejlő folyamatok és események vizsgálatára fókuszálunk, mégpedig alapvetően az iszlám két fő irányzata, a szunnita és a síita egymáshoz való viszonyának függvényében, hiszen különösen az utóbbi időszakban a szerzők zöme a kifejezést ebben az értelemben használja.

Létezik még egy, a szunniták, illetve arabok által a síiták, valamint a perzsák jelölésére használt kifejezetten negatív jelentéstartalmú kifejezés, mégpedig a *suúbijja*. Alapja a nép, emberek (*saab*) többes száma (*suúb*). A középkorban a meghódított népeknek – főként a perzsáknak – az arab dominanciával szembeni, nemzeti identitásuk megőrzésére irányuló törekvését jelölte, ami egy politikai, illetve kulturális mozgalomban öltött testet.[5] A modern időkben mindenekelőtt az arab naciona-

[2] A kérdéshez lásd Fanar Haddad: 'Sectarianism' and Its Discontents in the Study of the Middle East. Middle East Journal, Vol. 71, No 3, Summer 2017. 363–382. o.

[3] A kérdéskörrel foglalkozó egyes angol nyelvű munkák „táifa uralkodókról" (taifa rulers) beszélnek. Lásd például Richard Fletcher: Moorish Spain. Phoenix Press, London, 1994. 109. o.

[4] Ami Ayalon: Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 1987. 24. o.

[5] Hivatkozási alap a Korán 49:13: „Ti emberek! Bizony, egy férfiból és egy nőből teremtettünk benneteket, aztán népekké (*suúb*an) és törzsekké tettünk benneteket, hogy megismerhessétek egymást. Bizony, a legnemesebb Allah előtt közületek az, aki a legistenfélőbb. Bizony, Allah mindent Tudó, bensőségesen Ismerő." (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.) Lásd még a *suúbijja* címszót: Simon Róbert: Tárgy- és névmutató eligazító magyarázatokkal. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája, i. m. 2. kötet, 1050. o.

lizmussal, az arab egységtörekvésekkel szemben fellépő szeparatista tendenciák megnevezésére használták.[6]

A szektarianizmus évszázadok óta jelen van a Közel-Keleten, illetve az iszlám világban. A szektariánus identitások gyakran kerültek összeütközésbe egymással, majd a 19. század végétől, a 20. század elejétől a különböző nacionalista identitásokkal, és váltak esetenként véres konfliktusok forrásává.

A SÍITA ISZLÁM LÉTREJÖTTE ÉS AZ *IMÁM*-TAN

Az iszlám kisebbségi, síita irányzatának létrejötte nem vallási, hanem politikai – egészen pontosan utódlási – véleménykülönbségekre vezethető vissza. Mohamed próféta ugyanis nem rendelkezett az utódlás kérdéséről, s a halála utáni első három kalifa – a muszlimok közösségének köztiszteletben álló tagjai – a próféta társai közül került ki. A negyedik kalifa, Alí viszont Mohamed vérrokona (unokatestvére) volt.[7] Követői, a síiták[8] úgy vélik, a közösség vezetői csakis Mohamed próféta vér szerinti leszármazottai lehetnek, ráadásul szerintük Mohamed kifejezetten kijelölte Alít utódaként, mégis Alínak pusztán negyedikként sikerült elnyernie a kalifai címet, mégpedig meglehetősen viharos körülmények között.

A harmadik kalifa, Oszmán az omajja nemzetség tagja volt, azé a nemzetségé, amelyik jó ideig nem volt hajlandó elfogadni az iszlámot, majd végül kénytelen-kelletlen – látva annak sikereit – mégis csatlakozott hozzá. Jóllehet Oszmán korán áttért az iszlámra s a vallás buzgó híve lett, kalifasága idején lázadás tört ki ellene, mindenekelőtt azért, mert minden téren előnyben részesítette a saját rokonságát. A látszat mindenképpen az volt, hogy az a mekkai arisztokrácia, amelyik nemrégiben még a legerőteljesebben szállt szembe az iszlámmal, most arra készül, hogy magához ragadja a hatalmat. A lázadás mögött persze egyéb, részint politikai, részint vallási motivációk is húzódtak, s egyre aktívabbá kezdett válni az a mozgalom, amelyik csak Alít volt hajlandó kalifának elfogadni. Végül a lázadók egy csoportja meggyilkolta a kalifát, majd néhány nappal ezt követően hívei Alít kiáltották ki kalifának. A következmény: kitört az első „polgárháború" (*fitna*).[9]

Többen ugyanis Alít tették felelőssé Oszmán meggyilkolásáért, és azt követelték, hogy büntesse meg a gyilkosokat. Ő ennek azonban nem tett eleget. Az Alíval szemben állók között volt a Próféta két társa, Talha és az-Zubair, továbbá a Próféta felesége, Áisa. Mindkét félnek akadtak támogatói a katonák körében. A két sereg

[6] Vö. Bernard Lewis: The Multiple Identities of the Middle East. Schocken Books, New York, 1998. 85. o.

[7] A síiták szerint Alí volt az első, aki felvette az iszlámot, hiszen amikor Mohamed próféta a legelső alkalommal részesült Hira hegyén az isteni kinyilatkoztatásban, onnan visszatérve elsőként Alínak mesélte el, mi történt, ő pedig azonnal elfogadta az új hitet. „Alíról beszélni gyakorlatliag ugyanaz, mint Mohamedről, mivel ez a két lény szellemében egy és ugyanaz." Salman Ghaffari: Shia'ism or Original Islam. Tehran, 1976. k. n. 193. o.

[8] Síat Alí = Ali „pártja", a követői.

[9] A *fitna* szó eredeti jelentése „megkísértés" – vagyis jelen esetben a muszlimok engedtek a megkísértésnek, és egymás ellen fordultak –, de jelent lázadást, viszályt is. A nyugati szerzők nagy része az iszlám kezdeti időszakában lezajlott *fitná*kat – nem találván jobb kifejezést – „polgárháborúnak" nevezi.

összecsapott, s a „tevecsatában" (Áisa egy tevén ült) Alí és hívei arattak győzelmet, Talha és az-Zubair elesett, Áisát visszaküldték Medinába. Ez volt az első olyan alkalom, amikor két muszlim sereg csapott össze. Nem sokat váratott magára a következő.

657 nyarán Sziffín mellett több összecsapásra került sor Alí és serege és a szíriai kormányzó, a szintén az omajja nemzetségből származó – a meggyilkolt Oszmán unokatestvére – Muávijja csapatai között. A csata Alí javára látszott eldőlni, amikor Muávijja harcosai Koránlapokat tűztek lándzsájuk hegyére, és döntőbíráskodást javasoltak, amit Ali elfogadott. A kijelölt bírók Alívál szemben foglaltak állást, s bár ő nem mondott le, komoly csorba esett a tekintélyén. Egyre nőtt Muávijja támogatóinak tábora, s végül 660-ban Jeruzsálemben kalifának kiáltották ki. Alít egy év múlva egy kúfai mecsetben meggyilkolták.

Amikor 680-ban Muávijja fia, Jazíd vette át apjától a kalifai funkciót, Alí fia, Huszein (Mohamed próféta unokája) felkelést indított ellene. Az őt erre biztató kúfaiak nagy része azonban végül megrettent, s a sorsdöntő pillanatban nem támogatta Huszeint. Ez pedig az iraki Kerbela melletti csata volt, ahol a tízezer fős omajjád sereggel vívott csatában Huszein és hetvenkét harcosa mind egy szálig elesett. Yitzhak Nakash szerint ténylegesen ekkor született meg a síizmus.[10] Valóban, a kerbelai csata és Huszein mártíromsága máig tartó mély nyomot hagyott a síita iszlámon, meghatározóan befolyásolva a síita étoszt. A mártíromság, az élet feláldozása a közösségért a síita iszlám meghatározó jegyévé vált.[11]

A síiták az első három kalifát – majd a későbbieket is – bitorlónak tartják, akik folyamatosan megsértették az isteni jogrendet.[12] Mindez megalapozza „bizalmatlanságukat" a szunnita iszlám alapjaival szemben. Az idők folyamán több kérdésben is jelentős különbségek alakultak ki a szunnita és a síita iszlám között. A síiták identitástudatát nagymértékben befolyásolta és befolyásolja, hogy az évszázadok folyamán mindig is az iszlám kisebbségi irányzatát képviselték, s néhány kivételtől eltekintve – Fátimida-dinasztia, Bujidák – szunnita dinasztiák fennhatósága alatt éltek, többnyire hátrányos helyzetben a többségi szunnitákhoz képest, állandó üldöztetésnek kitéve.[13] Ekkor formálódott ki és szilárdult meg az a síita éthosz, amely mindmáig

[10] Yitzhak Nakash: Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World. Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2006. 5. o.

[11] A síiták minden évben – Muharram hónap elején – megemlékeznek a kerbelai csatáról, s a csata évfordulóján – Muharram hónap 10. napján, *ásúrá* alkalmából – misztériumjáték-szerűen „elő is adják" a kerbelai csatát, sokan megsebzik magukat, hogy ezáltal is átéljék azt a szenvedést, amelyben Huszeinnek és csapatának része volt. A mártíromságnak hatalmas irodalma van, egyes szerzők filozófiai jelentést is tulajdonítanak neki. Vö. Ali Shariati: Martyrdom, i. m.

[12] Vö. Goldziher Ignác: Az iszlám vallása, i. m. 826. o.

[13] A kiváló lengyel „utazó riporter", Ryszard Kapuściński 1982-ben, három évvel az iráni iszlám forradalom győzelme után írt könyvében nagyon találó és érzékletes bemutatását adja a síitáknak: „A síita mindenekelőtt megrögzött ellenzéki. […] A síiták sorsa valóban tragikus, és ez a tragikum, ez a történelmi igazságtalanság s a szakadatlan balsors érzete mélyen bennük él. Vannak közösségek a világon, melyeknek évszázadok óta semmi sem sikerült, minden kicsúszik a kezükből, a felcsillanó reménysugár tüstént ki is huny; ezek a népek örökös ellenszéllel viaskodnak, mintha valami szörnyű átok ülne rajtuk. A síitákkal is így van. Talán ezzel magyarázható, hogy mindig halálosan komolyak, mindig felajzottak, csökönyösen kitartanak az igazuk mellett, és nyugtalanítóan, sőt vészjóslóan ragaszkodnak az elveikhez…" Ryszard Kapuściński: A sahinsah. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 97., 98. o.

sajátos arculatot kölcsönöz a síita iszlámnak. Jellemzői közé tartozik az *imám*-tan, az esetenként a fanatizmusig is eljutó aktivizmus, a leplezés, a tettetés, a színlelés elve (*takijja*), továbbá a mártíromság kitüntetett szerepe.

A síita teoretikusok szerint alapvetően az *imám*-tan különbözteti meg a síizmust az iszlám egyéb irányzataitól, miután ez a „gyökereket" (*uszúl*) érinti, a többi különbség viszont nem fundamentális, pusztán az „ágakra" (*furú*) vonatkozik.[14] Az *imám* a síita közösség szakrális vezetője, a Próféta vér szerinti leszármazottja, magát a Prófétát jeleníti meg. Ő közvetíti a közösség felé Isten akaratát, személyében tévedhetetlen, csalhatatlan.

Különbség van az egyes síita irányzatok között abban a tekintetben, hogy hány jogos *imám*ot ismernek el: a meghatározó, fő irány tizenkettőt („tizenkettesek"), vannak, akik hetet („hetesek"), mások ötöt („ötösök"). A domináns irányzat a tizenketteseké (*dzsaafariták*), amely Iránban, Irakban vagy Libanonban meghatározó. Az ötösök (*zejditák*) legnagyobb közössége Jemenben él. A hetesek (*iszmáíliták*) kis szórványközösségekben élnek különböző országokban, a hetesekből leágazott, gnosztikius és neoplatonikus elemeket is átvett *drúzok* Szíriában, Libanonban, Izraelben és Jordániában, a keresztény hatásokat is beépített *alaviták* (*nuszajriták*) pedig Szíriában és Libanonban.

Az *imám*-tan összetettsége jól mutatja, hogy egyáltalán nem „puszta" utódlási kérdésről van szó, hanem sokkal többről. Az *imám* elismerése „a hitvallás integráns, a legmagasabb rendű hitigazságoktól elválaszthatatlan alkotórésze".[15] Az *imám* személye ugyanakkor összefonódik egy nagyon fontos funkcióval, ez pedig a *valája*, egy „ezoterikus funkció", amely „a Szent Korán és a *saría* belső rejtelmeinek értelmezését" jelenti.[16] Az *imám* tehát több „puszta" vezetőnél, aki igazságosan irányítja a közösséget, ő az a személy, aki képes az isteni jog – beleértve annak ezoterikus jelentését – értelmezésére. Dzsaafar asz-Szádik *imám* szerint az *imám*ok „Isten bizonyítékai (*huddzsa*) a Földön, szavaik Isten szavai, parancsaik Isten parancsai. Nekik engedelmeskedni annyi, mint Istennek engedelmeskedni, nekik ellentmondani annyi, mint Istennek ellentmondani."[17] Egyedüli különbség a próféta és az *imám* között, hogy a próféta a kinyilatkoztatást Istentől kapja, az *imám* pedig a parancsokat a prófétától, vagyis „a próféta Isten küldötte, az *imám* a próféta küldötte".[18]

Az *imám* ugyanakkor személyében jó néhány évszázada nincs jelen, miután az utolsó, a tizenkettedik *imám* 872-ben eltűnt. Azóta is tart a „rejtőzés" (*ghajba*) időszaka, amelynek idején a „rejtőző *imám*" ezoterikusan, közvetítőkön, megbí-

[14] 'Allámah Shaykh Muhammad Husayn Ál Káshifu'l-Ghitá: The Origin of Shí'ite Islam and its Principles (*asl ash-shí'ah wa usuluhá*). Ansariyan Publications, Qum, 1982. 48. o. A síizmusban a vallás gyökerei (*uszúl addín*) a kövekezők: *tauhíd* (monoteizmus), *nubúva* (prófétaság), *imáma* (helytartóság), *adl* (igazságosság), *maád* (ítéletnap). i. m. 45. o.

[15] Goldziher Ignác: Előadások az iszlámról, i. m. 197. o.

[16] Allámah Sayyid Muhammad Husayn Tabátabá'í: Shi'a. Ansariyan Publication, Qum, 1981. 10. o.

[17] S. Husain M. Jafri: Origins and Early Development of Shi'a Islam. The Group of Muslims, Qum, é. n. 294. o.

[18] Káshifu'l-Ghitá: The Origin of Shí'ite Islam […], i. m. 42. o.

zottakon át irányítja a közösséget. Ő majd valamikor *mahdí*ként, megváltóként tér vissza.[19]

A síita iszlámban óriási szerepet játszik a vallási hierarchia, a vallástudósok és a vallásjogi tudósok. Megvan az a „ranglétra", amelyen egy síita vallástudósnak végig kell haladnia, az egyszerű *mollá*tól a *hodzsatoleszlám*on át az *ajatollah*ig és a nagy *ajatollah*ig. A hierarchia csúcsán áll az „imitáció forrása", a *mardzsia at-taklíd*,[20] az első számú nagy *ajatollah*, akinek a véleményében tulajdonképpen a „rejtőző imám" véleménye jelenik meg, ezért bizonyos esetekben őt is már-már *imám*ként tisztelik, gyakorta annak is nevezik (például Khomeini esetében, akit rendszeresen Khomeini *imám*ként aposztrofáltak).

A „síita újjáéledés", a szunnita–síita szektariánus ellentétek, illetve a „síita félhold" koncepciójának előtérbe kerülése kapcsán általánossá vált az a nézet, amelyik a síizmust Iránhoz, illetve a perzsa etnikumhoz köti. Nem véletlenül, hiszen a síita iszlám legnépesebb országa Irán, ahol a lakosság mintegy 85%-a síita. Ez azonban nem mindig volt így.

A síita iszlám politikai csoportként, mint a fennálló társadalmi és politikai rend ellenzéke jött létre, hamarosan azonban „messianisztikus felhangokkal rendelkező" vallási szektává alakult, amiben Bernard Lewis szerint meghatározó szerepet játszott a 680-as kerbelai csata.[21] Lewis meggyőzően mutatja ki a síita iszlám erőteljes szociális töltetét – ti. a *maválí* (egyes száma *maulá*), a „kliensek", az iszlámra áttért nem arab muszlimok érdekeit tükrözte a fennálló, az arab arisztokrácia kitüntetett helyzetére épülő renddel szemben. A létrejöttét követő évtizedekben a síita iszlámon belül két irányzat alakult ki: egyik a komoly arab támogatást élvező, ugyanakkor csak nagyon korlátozott politikai célokkal rendelkező mérsékelt, a másik a *maválí* által támogatott, radikális politikai célokat megfogalmazó szélsőséges.[22] A radikálisok soraiban szép számmal akadtak perzsák – bizonyos etnikai jelleget kölcsönözve a konfliktusnak –, sok volt azonban közöttük (beleértve vezetőiket is) az arab, s maga a konfliktus Lewis szerint inkább volt szociális, mint nemzeti/etnikai jellegű.

A 10. század elejére kristályosodott ki a síita iszlám két fő irányzata: a mérsékelt vonalat képviselő „tizenkettes" sía, illetve a korábbi radikalizmust tovább vivő „hetes" *iszmáíliták*. Ez utóbbi alapította az Egyiptomban mintegy két évszázadig hatalmon lévő Fátimida-dinasztiát, amely – egy ideig legalábbis – sikerrel vette fel a harcot a terjeszkedő (szunnita) szeldzsúk-törökökkel. A 13. századra azonban a szélsőséges

[19] A *mahdí*-eszme szerves részét képezi az iszlámnak. A *mahdí* lesz az, aki világmegváltóként majd megteremti a béke és az igazságosság birodalmát. A szunnita iszlám és a sía legtöbb irányzata kiindulva abból, hogy Mohamed „a próféták pecsétje" (Korán 33:40), vagyis Mohameddel lezárult a próféták sora, a *mahdí* szerepét „csupán" abban látja, hogy helyreállítja mindazt, ami az utolsó próféta óta eltorzult, vagyis visszaállítja Mohamed művét – vagyis a *mahdí*t nem tartja prófétának. A síita iszlám „hetes" irányzata, az *iszmáílijja* rendkívül sajátos felépítésű teóriájában viszont a *mahdí* lezárja a próféták hetes sorát, vagyis tevékenysége meghaladja Mohamed próféta művét.

[20] A síita vallási kifejezéseket általában arab, és nem perzsa változatban közöljük.

[21] Bernard Lewis: Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East. Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 2001. 297. o.

[22] i. m. 279. o.

síizmus már nem képviselt számottevő erőt, s az iszlám világ fő központjai az ortodox szunnita iszlám fellegváraivá váltak.

Perzsiában a síita iszlám arabok közvetítésével jelent meg, s hosszú időn keresztül az arab katonaság és a letelepedett arabok soraiban akadtak hívei. Változást az eredetileg szunnita Szafávida-dinasztia hatalomra jutása jelentett 1501-ben. Iszmáíl sah a tizenkettes síita iszlámot tette meg Irán hivatalos vallásává, mégpedig olyan erőszakkal rákényszerítve a többségi szunnita népességre, amelyhez hasonlóra más muszlim régióban nem került sor.[23] Hogy a síita iszlámra való áttérés minél gyorsabb és problémamentesebb legyen, Iszmáíl sah Szíriából, Bahreinből, Arábia északkeleti részéből és Irakból hozatott tizenkettes síita vallástudósokat Iránba. Az első síita medreszét Iránban Alí al-Karaki (1465–1534) alapította.

A SÍITA VALLÁSI VEZETÉS ÉS A POLITIKA

A 18., majd a 19. században meghatározó változások mentek végbe a síizmuson belül. Ekkor alakult ki ugyanis a síita iszlámot mindmáig jellemző erőteljes hierarchikus rendszer a síita vallási vezetőknek már-már a kereszténység papságára emlékeztető hierarchiájával, beleértve a rendszer „tetején" elhelyezkedő *mardzsaijja* intézményét. Élénk vita bontakozott ki a síita iszlám két irányzata, az *ahbári* és az *uszúli* között, amely végül is utóbbiak javára dőlt el. Előbbiek a korábbi síita *imám*ok autoritásához ragaszkodtak, míg utóbbiak az *idzstihád*nak, a független megokolásnak, az önálló véleményformálásnak[24] adtak meghatározó szerepet, amelyet a *mudzstahid*ok gyakorolhatnak. *Mudzstahid*ok értelemszerűen a vallástudósok és vallásjogi tudósok (*ulemá* és *fukahá*) lehetnek, a lakosság nagy tömegeinek pedig nincs más dolga, mint hogy kövesse őket, vagyis *taklíd*ot[25] gyakorló *mukallid* legyen.

A vallástudósokat (tkp. a *mudzstahid*okat) tudásuk, tanult mivoltuk – következésképpen képességük és alkalmasságuk az isteni törvény értelmezésére – jogosítja fel arra, hogy a síita közösség vezetői legyenek. A hierarchia alján az egyszerű *molla*, tetején az *ajatollah*ok (*ájat Alláh* = Isten jele) és a néhány nagy *ajatollah* (*ájatulláh al-uzmá*) állnak, a piramis csúcsát pedig a *mardzsia at-taklíd*, az „imitáció forrása" jelenti, vagyis a legtanultabb, legtekintélyesebb, legfőbb vallási vezető(k).

A síita vallási hierarchia élén álló *mardzsia*[26] autoritását mind a *mukallid*ok, mind a *mudzstahid*ok elfogadják. Ahhoz, hogy egy *mudzstahid*ból *mardzsia* legyen, nagyon sok minden szükséges. A legfontosabb az intellektuális kapacitás, a vallási – mindenekelőtt vallásjogi – kérdésekben való jártasság, ami csak sok évtizedes tanulás révén érhető el. Csakis abból válhat *mardzsia*, aki egész életét az iszlám jog tanulásának – és tanításának – szenteli, s fokról fokra előrehalad a vallási ranglét-

[23] Ira M. Lapidus: A History of Islamic Societies. Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne–Sydney, 1991. 296. o.

[24] Az *idzstihád* kérdéséről bővebben lásd a 10. fejezet 2-t: „Bezárult-e az *idzstihád* ajtaja?"

[25] utánzás, imitáció

[26] A *mardzsia* szó jelentése: mérvadó forrás, kompetens autoritás.

rán. Eltérően a keresztény pápától, a *mardzsiá*t nem választják formális választás, vagy valamilyen elektori testület útján. Jóllehet elvileg minden síita muszlim maga döntheti el, kit tekint *mardzsiá*nak, általában a gyakorlatban a magasabb szintű *mudzstahid*ok konszenzusa alapján lesz valakiből *mardzsia*. Ideális esetben csak egy *mardzsia* van, akit a síita közösség minden tagja elfogad, a valóságban azonban – miután ilyen konszenzust elérni szinte lehetetlen – általában több.

Persze az intellektuális kapacitás és a tanult mivolt mellett más tényezők is számítanak, így például a *mardzsia* családjának tekintélye, szociális kapcsolatrendszere, gazdasági-pénzügyi kérdésekben való jártassága. A *mardzsia* pozícióját elért vallási vezető ugyanis elvileg szinte minden tekintetben független országa kormányától. A politikai vezetés ugyanis egyszerűen nem írhatja felül a *mardzsia* által hozott *fatvá*kat – még ha azok ellentétesek is az érdekeivel –, ugyanúgy, ahogy nem tilthatja meg a síita lakosságnak a *mardzsia* követését. Vagyis bár a *mardzsia* funkciója vallási, általában komoly befolyásoló szerepe van a politikára. Ráadásul a vallási adók révén a *mardzsia* pénzügyi szempontból is függetlenné válik az államtól. A síiták ugyanis jövedelmük ötödét (*khumsz*) fizetik vallási adóként, mégpedig elvileg ennek felét a „rejtőző *imám*" – vagyis tulajdonképpen az általuk kiválasztott *mardzsia* – számára, a másik felét pedig nélkülözőknek, árváknak, zarándokoknak stb. Sokan azonban a teljes ötödöt a *mardzsiá*nak adják, s rábízzák annak felhasználását.

A *mardzsaijja* intézménye szorosan összefügg a *hauzá*val, vagyis a tradicionális síita iszlámtanulmányok szemináriumával. A *hauzát* prominens nagy *ajatollah*ok alkotják, s itt történik a síita vallástudósok és vallásjogi tudósok képzése. Az első *hauza* Nedzsefben jött létre a 11. században. Azóta is bizonyos szempontból a nedzsefi számít a világ első számú *hauzá*jának, de fő vetélytársa, az iráni Kom városában lévő *hauza* több téren is megelőzte.[27] Rangos *hauzá*k működnek még az iraki Kerbelában és az iráni Meshedben és Iszfahánban.

Ezek a *hauzá*k teszik azután közzé a legrangosabb nagy *ajatollah*ok – a *mardzsiá*k – listáját, amely azonban nem ritkán nagy vitákat vált ki. Egyes nagy *ajatollah*ok ugyanis – bár az ehhez szükséges valamennyi feltételnek eleget tesznek – nem fogadják el a *mardzsiá*nak minősítést, olyanok is akadnak viszont, akik szeretnének felkerülni a listára.[28] Csak nagyon ritkán fordul elő az a helyzet, hogy a síita hierarchia élén egyetlen olyan *mardzsia at-taklíd* áll, akit az egész síita közösség a

[27] Az elmúlt évtizedek eseményei – a Szaddám-rendszer diktatúrája, illetve a harcok – kifejezetten negatívan érintették Nedzsefet, ugyanakkor Kom az iráni iszlám forradalom győzelme óta prosperáló, gazdag várossá vált. Jóllehet napjainkban összességében a nedzsefi *ulemá* a síita vallástudósok hierarchiájában megelőzi a komit, a szemináriumok és diákok számát és minőségét, az infrastrukturális ellátottságot és felszereltséget tekintve Kom áll az élen. Nem véletlen, hogy a Nedzsefben székelő Szisztáni nagy *ajatollah* internetes honlapjának (sistani.org) a székhelye Komban található. Vö. Vali Nasr: The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future. W. W. Norton & Company, New York – London, 2006. 218. o.

[28] Szajjid Ali Khamenei *ajatollah* például anélkül lett Irán Legfelső Vezetője, hogy elérte volna a *mardzsia* státuszát. Többször tett erre irányuló kísérletet, míg végül rákerült a komi *hauza* listájára. Maga erre úgy reagált, hogy amennyiben a listára kerülés előtt megkérdezték volna, nem fogadta volna el a titulust. Így azonban a külvilág felé – vagyis Iránon kívül – elfogadja, Iránon belül viszont nem, mivel egy sereg kiváló, magasan képzett *mudzstahid* létezik, s semmi sem teszi szükségessé, hogy ő is magára vállalja a *mardzsia* felelősségét. Lásd Khamenei honlapján az életrajzi részt. http://www.leader.ir/langs/en/index.php?p=bio

világon egyetemlegesen elismer spirituális vezetőnek. Vali Nasr szerint eddig csupán Muhammad Huszain Borudzserdi nagy *ajatollah* († 1965) volt ilyen, s jóllehet Khomeini is törekedett erre, őt – főként Iránon kívül – elsősorban politikai és nem vallási vezetőnek tartották, s sokan inkább Abú-l-Kászim al-Khúi nagy *ajatollah*ot (Szisztáni *ajatollah* mentorát) tekintették első számú vallási vezetőnek.[29]

A *mardzsaijja* kifejezetten vallási intézmény, ami egyáltalán nem jelenti azt, hogy esetenként ne kerülne – akár szoros – kapcsolatba a politikával. Politikai szerepe egyebek mellett attól is függ, hogy a hierarchia élén álló nagy *ajatollah* személyében milyen felfogást képvisel: a síita iszlám inkább befelé forduló kvietista, avagy aktivista-politizáló felfogását. A Khomeini *ajatollah* által a hetvenes években az iraki Nedzsefben kidolgozott *velájat-e fakíh*- (arabul: *vilájat al-fakíh*) teória a síita vallási vezetés aktív politikai szerepvállalására épül. Az 1970-től az iraki *mardzsia* funkcióját betöltő Abú-l-Kászim al-Khúi nagy *ajatollah* ugyanakkor kifejezetten az iszlám kvietista felfogását képviselte, a hivatalos iráni felfogástól gyökeresen eltérő nézeteket vallva, és elutasította Khomeini nézeteit.

A Szaddám-rendszer támadásainak kereszttüzében állt iraki *Daava* párt és annak Szaddám Huszein által brutális kegyetlenséggel meggyilkoltatott vezetője, Bákir asz-Szadr *ajatollah* jóllehet maga is al-Khúi tanítványa volt, egészen másfajta, aktivista, politizáló iszlámfelfogást képviselt, a *velájat-e fakíh* koncepcióhoz némileg hasonló nézeteket vallva.[30] Hasonlóképpen az al-Khúi nagy *ajatollah* 1992-es halála után a nyomába lépő Szádik asz-Szadr *ajatollah*, aki aktivista módon újraértelmezett különböző síita fogalmakat. Egy aktivista, „elkötelezett" *mardzsaijja* (*mardzsaijjat al-maidán*, „a terep mardzsaijjája") szükségességét vallotta – szemben elődje, Al-Khúi nagy ajatollah „néma" *mardzsaijjá*jával – ami fő vonásaiban emlékeztetett a Khomeini-féle *velájat-e fakíh*-koncepcióra.[31]

Látható, hogy egyes vezető síita vallás(jogi) tudósok a vallási vezetés/vezető két típusát különböztették meg egymástól. Egyik az univerzális vezetés, amely tisztet a legtanultabb, legképzettebb vallásjogtudós tölti be (*al-mardzsaijja al-fikhijja*, iszlám vallásjogi *mardzsaijja*), a másik pedig a politikai vezetés (*al-mardzsaijja asz-szijászijja*, politikai *mardzsaijja*), amelyet olyan helyi vallási vezető lát el, aki a legfelkészültebb, a legalkalmasabb saját közössége vezetésére.[32]

A hosszú iráni száműzetés után Irakba hazatért Bákir al-Hakím *ajatollah* is a *mardzsaijja* kettős koncepcióját vallotta. Ennek lényege a két funkció, a vallási-spi-

[29] Vali Nasr: The Shia Revival, i. m. 71–72. o.

[30] Bákir asz-Szadr és a *Daava* felfogása egy lényegi ponton azonban különbözött Khomeini felfogásától. Utóbbi ugyanis a vallástudósoknak szánt meghatározó szerepet, előbbi viszont magának a muszlim közösségnek, az *ummának* (*vilájat al-fakíh* helyett *vilájat al-umma*). Bákir asz-Szadr a síita vallási vezetés két típusát különböztette meg egymástól: egyik az *al-mardzsia adz-dzátí*, az egyértelműen legtanultabb, legképzettebb vallási vezető, aki a pozíciójára konszenzus – legalábbis a többség konszenzusa – révén tesz szert, a másik pedig az *al-mardzsia asz-szálih*, aki nem feltétlenül a síita vallási hierarchia legmagasabb fokán áll, ugyanakkor aktívan politizál, s emiatt élvezi a helyi közösség támogatását. Vö. Yitzhak Nakash: Reaching for Power, i. m. 94–95. o.

[31] Szádik asz-Szadr nem kritikátlanul támogatta a *vilájat al-fakíh* koncepcióját: nem értett egyet a vallásjogi tudósok korlátlan vezető szerepével valamennyi muszlim fölött. Azt is el kívánta kerülni ugyanakkor, hogy erős iráni befolyás érvényesüljön az iraki sííták körében.

[32] Yitzhak Nakash: Reaching for Power, i. m. 124. o.

rituális és a politikai különválasztása, és egy politikai *mardzsaijja* bevezetése. A politikai *mardzsia* a síiták első számú politikai vezetője, aki például autoritást gyakorol az iszlamista politikai pártok fölött. Ő maga is „alárendeltje" ugyanakkor a vallási *mardzsia at-taklíd*nak, aki a politikai ügyekbe nem avatkozik be, viszont ő a síiták megkérdőjelezhetetlen első számú (vallási-spirituális) vezetője.[33]

Az iraki síiták vallási hierarchiájának élén már hosszú ideje Ali asz-Szisztáni, a Nedzsefben élő iráni származású nagy *ajatollah* áll. A 2020-ban 90. évét betöltő Szisztáni világviszonylatban is a legtekintélyesebb, legtöbb követővel rendelkező síita vallási vezetőnek számít, aki valamiféle „síita pápának" tekinthető.[34] Eltérően az iráni iszlám forradalom egykori vezetőjétől, Khomeini *ajatollah*tól, Szisztáni is a síita iszlám kvietista irányzatát követi, aki nem szívesen avatkozik be „világi" ügyekbe.

A SZUNNITÁK SÍITAELLENESSÉGE

A síiták szunnita többség általi üldöztetései teoretikailag is alátámasztást nyertek egyes szunnita vallástudósok által, akik doktrinális szempontból is rendkívül negatívan ítélték meg a síita iszlámot, annak jó néhány elemét elfogadhatatlan „újításként", a hittől való eltérésként értelmezve. Közülük is kiemelkedik Ibn Tajmijja († 1328), aki a síitákat eretnekeknek, „belső ellenségnek" minősítette,[35] ezzel Vali Nasr szerint megadva az alaphangot az egészen napjainkig tartó szektariánus konfliktusokhoz.[36]

Tajmíjja elutasította a síiták *imám*-tanát, lévén hogy ilyesmiről nincs szó sem a Koránban, sem a prófétai hagyományokban. Ezzel összefüggésben nincs szükség a Korán és a hagyományok semmiféle különleges értelmezésére, az alapvető vallási forrásoknak nincs ezoterikus jelentésük, egyszerűen el kell olvasni, és betű szerinti jelentésük alapján megérteni azokat. Tajmijja teljes mértékben elvetette a síiták rejtőző *imám*ra vonatkozó tanait is, hiszen miféle vezető az, aki távol a világtól rejtőzik, továbbá nem fogadta el azt sem, hogy egyedül Alí és leszármazottai lennének képesek a vezetésre. Mélységesen elítélte a síiták azon gyakorlatát, hogy szentként tisztelik *imám*jaikat, illetve nagy vallástudósaikat, akiknek a sírjai fölé szentélyeket emelnek, és ott imádkoznak. „Isten arra buzdít minket a Koránban, hogy mecseteket építsünk, ne sír-szentélyeket."[37] A síita szentek tisztelete a szunnita vallástudósok szerint a bálványimádás, a politeizmus (*sirk*) kategóriájába esik, ami pedig az iszlámban az egyik legnagyobb bűn.

[33] Maga Bákir al-Hakím a saját maga számára képzelte el a politikai *mardzsia* státusát. Elképzelése ugyanakkor nem válhatott valóra: bombamerénylet áldozata lett.

[34] Yitzhak Nakash: Reaching for Power, i. m. 7. o.

[35] Lásd Ibn Tajmijja: *Kitáb iktidá asz-szirát al-musztakím li-mukhálafat aszháb al-dzsahím* (Az egyenes út követése ellentmondva a pokol embereinek). In Muhammad Umar Memon: Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion. Mouton, The Hague, Paris, 1976. 89–376. o.; 302. o. Ibn Tajmijja *Manhadzs asz-szunna an-nabavijja* (A prófétai hagyományok módszere) című munkájában tételes cáfolatát adja a síita doktrínának.

[36] Vali Nasr: The Shia Revival, i. m. 94. o.

[37] Ibn Tajmijja: *Kitáb iktidá asz-szirát* […], i. m. 302. o.

Miután a Szaúd-Arábiában hivatalos vahhábita iszlám – illetve konkrétan is az azt megalapító Muhammad Abdul Vahháb († 1792) – alapvetően épített Ibn Tajmijja nézeteire, azt a maga purián módján tovább vitte, eljutván az iszlám „megtisztításának" a szükségességéig, nem meglepő a vahhábiták között tapasztalható éles síitaellenesség, ami esetenként egészen radikális és szélsőséges formákat ölt a vahhábitákon is túltevő dzsihádista szalafiták körében. A síitaellenes radikalizmus éppúgy jellemezte az afganisztáni tálibokat, mint az Irakban tevékenykedő és síiták elleni merényletek sorát végrehajtó Abú Muszaab al-Zarkávi vezette Iraki al-Káidát, nem is beszélve az Iszlám Államról.

Az Iszlám Állam elődszervezetének megalapítója, az-Zarkáví a síitákat „lesben álló kígyó"-ként, „ravasz és rosszindulatú skorpió"-ként, „az emberiség leggonoszabbjai"-ként aposztrofálta, olyan ellenségekként, akik ravaszabbak a nyíltan támadó ellenségnél, mivel barátnak adják ki magukat, de csak a megfelelő alkalomra várnak a leszámoláshoz.[38] A síiták jelentik a tényleges veszélyt, ők az igazi ellenség, elsősorban ellenük kell harcolni. „A muszlimok mindaddig nem lesznek képesek győzelmet aratni az olyan agresszív hitetlenek fölött, mint a zsidók és a keresztények, ameddig teljes mértékben meg nem semmisítik a maguk között lévő olyan hitehagyottakat, mint a *ráfida* (vagyis a síiták – R. Zs.) […]"[39]

Az-Zarkáví szervezetének síiták elleni brutális akciói még az al-Káida második emberének a rosszallását is kiváltották. Az-Zaváhirí – bár elfogadta Zarkáví síitákkal kapcsolatos politikai és doktrinális fenntartásait – felhívta a figyelmet arra, hogy az egyszerű emberek megdöbbennek Zarkávíék síiták elleni támadásain, különösen, ha az egy mecsetben, vagy mondjuk Alí ibn Abi Tálib sírjánál történik. És miért kell támadni az egyszerű síita embereket? Csak nem akarják a *mudzsáhid*ok Irak valamennyi síita lakosát megölni? Szándékozott valaha is ilyet tenni bármelyik iszlám állam?[40]

A szunnita vallási vezetők síita iszlámmal kapcsolatos álláspontja lényegesen árnyaltabb, s meglehetősen széles skálán mozog a síita iszlám (szunnitával egyenrangúkénti) elfogadásától annak erősebb-gyengébb bírálatáig, akár teljes elutasításáig. Mindezt általában nagymértékben befolyásolják a politikai tényezők, a regionális feltételrendszer, illetve az adott országok belső viszonyainak alakulása. Vannak olyan

[38] Lásd Abu Mus'ab al-Zarqawi Letter. http://www.cpa.gov/transcripts/20040212_zarqawi_full.html A levelet az-Zarkáví írta 2004 elején az al-Káida akkori vezetőjének, Oszáma bin Ládennek és helyettesének, Ajman az-Zaváhirínek.

[39] Az-Zarkávít idézi Nibras Kazimi: Zarqawi's Anti-Shi'a Legacy: Original or Borrowed? In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 4. Hudson Institute, 2006. 53–72. o.; 53. o. A *ráfida* kifejezetten negatív konnotációjú kifejezés, jelent dezertőrt, hitehagyottat, disszidenst, „visszautasítót" (a „*rafada*", elutasítani gyökből származik). Használatos azonban konkrétan is, muszlimok – mindenekelőtt síiták – bizonyos csoportjának jelölésére. Először Zayd ibn Alí ibn al-Huszein követői közül azokat nevezték így (állítólag ő maga), akik elfordultak tőle. Szunniták gyakorta alkalmazzák általában a síiták megjelölésére, mint akik elutasítják a Mohamedet követő első három kalifa uralmát, illetve mint akik elhagyták az „igazi" (vagyis szunnita) iszlámot, eltorzult nézeteket követnek, vagyis hitehagyók. Az-Zarkáví nem hagy kétséget afelől, hogy kiket ért a kifejezés alatt: „a tizenkét *imám*os síiták, akik a *dzsaafarí* krédót követik".

[40] Lásd Letter to al-Zarqawi from al-Zawahri. MSNBC Oct. 11. 2005. http://www.msnbc.msn.com/id/9666242/page/2/ Az al-Káida „központjából" 2005 júliusában érkezett válasz az-Zarkáví levelére, amelyet bin Láden jobbkeze, az-Zaváhirí jegyzett.

időszakok, amikor valamilyen összarab, vagy összmuszlim cél (például a Nyugattal vagy Izraellel szembeni fellépés) „felülírhatja" a doktrinális különbségeket, vagy amikor egy adott országon belül a belső egység demonstrálása fontosabb lehet, mint a szektariánus különbségek hangsúlyozása.[41]

A SÍITA ÚJJÁÉLEDÉS, AVAGY A „SÍITA FÉLHOLD"

A kétezres években markáns erőviszony-változások mentek végbe a Közel-Keleten, amelyek hátterében a legerőteljesebb hatást a Bush-adminisztráció Közel-Kelet-politikája, az iraki invázió és következményei fejtették ki. Irak részint elveszítette regionális középhatalmi pozícióját és Iránnal szemben betöltött ellensúlyszerepét, másrészt az ország lakosságának többségét adó síiták sok évtizedes alárendelt pozíciójukból kitörve magukhoz ragadták a vezetést. Irán ugyanakkor – homlokegyenest ellentétben az amerikai szándékokkal – stratégiailag óriási mértékben felerősödve regionális nagyhatalommá vált. Mindez a szunnita autokráciák (Szaúd-Arábia, Egyiptom, Jordánia) regionális befolyásoló szerepének csökkenésével egyetemben felerősítette a „síita újjáéledés", a síita öntudat és aktivitás erősödése, a síiták fokozódó politikai szerepvállalása – egyfajta jól érzékelhető „síita félhold" kialakulása – folyamatát.[42]

A „síita félhold" veszélyére először a Nyugatbarát szunnita arab országok (Szaúd-Arábia, Egyiptom és Jordánia) hívták fel a figyelmet a kétezres évek első felében, amelyek háromszoros fenyegetésként élték meg a síiták látványos pozícióerősödését: síita, iráni és iszlamista fenyegetésként, mindháromban saját pozícióikat látva veszélyeztetve. A The Washington Post 2004. december 8-i számában Abdulláh jordániai király a következőket nyilatkozta: „ha Irán oldalán álló pártok vagy politikusok kerülnek túlsúlyba az új iraki kormányban, […] a domináns síita mozgalmaknak vagy kormányoknak egy új, Irántól Irakig, Szíriáig és Libanonig terjedő »félholdja« jöhet létre, megváltoztatva a hagyományos erőegyensúlyt a két fő iszlám szekta között és új kihívást jelentve az amerikai érdekek és szövetségesei számára".[43]

Nem sokkal ezt követően Hoszni Mubárak egyiptomi elnök az *al-Arabijja* televíziós csatornának adott nyilatkozatában így fogalmazott: „Iránnak egyértelmű befolyása van a síitákra. […] A síiták többsége Iránhoz lojális és nem azokhoz az országokhoz, amelyekben élnek."[44] Nyilvánvaló, hogy a szunnita arab országok politikai vezetői elsősorban nem vallási, hanem geopolitikai okokból adtak hangot a térségben bekövetkező, Irán javára történő erőviszony-módosulásokkal kapcsolatos aggodalmuknak. Erre utal az is, hogy Abdulláh jordániai király a Washington

[41] Az iraki-iráni háborúban az iraki hadsereg soraiban iraki síiták tízezrei harcoltak iráni síitákkal.

[42] A média és a szakirodalom kifejezések sorával illeti ezt a folyamatot: síita ébredés, síita reneszánsz, síita újjászületés, síita blokk, síita tengely stb.

[43] Iraq, Jordan See Threat To Election From Iran. The Washington Post, December 8, 2004.

[44] Mubarak's Shia remarks stir anger. Aljazeera.com, 10 Apr 2006. http://www.aljazeera.com/archive/2006/04/200849132414562804.html

Postban megjelent interjúval egyidejűleg kezdeményezte az „Ammani üzenet”-ben foglalt ökumenikus, a szunnita és síita iszlám megbékítésére irányuló lépéseket.[45] A jordániai hadsereg főparancsnoka, Mahmúd Freihat tábornok egy „iráni öv” veszélyére hívta fel a figyelmet, amely területi összeköttetést teremt Irán és Libanon között, átívelve Irakon és Szírián.[46]

Az országokon átívelő, összefüggő síita övezet veszélyét a jordániai Abdulláh királynál jó másfél évtizeddel korábban már szunnita vallási vezetők is felemlegették, mégpedig a síizmus erősödésére különösen érzékeny Szaúd-Arábiában. Az 1990–91-es Öböl-háborút követően a dél-iraki síita felkelés kapcsán vetette fel a szaúdi Szafar al-Haválí sejk az „*al-kausz ar-ráfidí*”, vagyis egy Afganisztántól és Pakisztántól Törökországon, Szírián és Dél-Irakon át Libanonig húzódó, az Öböl térségére negatív hatást gyakorló „síita ív” teóriáját és ennek kapcsán a „síatizáció” (*tasajju*), a szunnizmusról a síizmusra való áttérés veszélyét.[47]

Olivier Roy szerint ez az arab világot ért harmadik nagy trauma, vagyis a szunnita arabok politikai dominanciájának erodálódása a Közel-Keleten.[48] Az egykori Oszmán Birodalomnak egyetlen stabil és állandó határa volt: Irán felé. Ez a határ a Kaukázus déli részétől húzódott az Öbölig, és sértetlen maradt egészen az amerikaiak 2003-as iraki inváziójáig. Ma ez képezi a határt Törökország, Irak és Irán között. Ez a határ Roy szerint nem etnikai, vagy vallási határ volt, jelentősége sokkal inkább politikai: a szunnita arab világot választotta el az iráni síita világtól. A síizmust gyakorlatilag Iránnal azonosította, s a határtól nyugatra élő síita arabokat szunnita politikai autoritás alá helyezte: először oszmán-török, majd 1918-tól arab fennhatóság alá. Ez a határ egyike volt a régió néhány stabil stratégiai elemének. Ez a határ a kétezres évek közepére eltűnt, a szunnita arab térség szerepe jelentősen lecsökkent, míg a síita iránié megnövekedett, s a törésvonal – ha úgy tetszik: a határ – átkerült az arab világon belülre a szunniták és a síiták közé, felerősítve utóbbiak iráni befolyásoltságát.

45 Lásd később a „Törekvések a szunnita-síita megbékélésre és az iszlám egységére” c. fejezetet.

46 Fadi A. Haddadin: The ’Shia Crescent’ and Middle East Geopolitics. Foreign Policy Blogs, January 31, 2017. https://foreignpolicyblogs.com/2017/01/31/shia-crescent-middle-east-geopolitics/ A tábornok a BBC arab nyelvű adásának adott, elsősorban a terrorizmussal kapcsolatos interjújában megismételte aggályait az Iránt és Libanont összekötő, egybefüggő „földsáv” létrejöttével kapcsolatban. Lásd Army chief says Jordan ready to deal with terror threats. The Jordan Times, Dec. 31, 2016. http://www.jordantimes.com/news/local/army-chief-says-jordan-ready-deal-terror-threats

47 Vö. Lars Berger: Iran and the Arab World: a View from Riyadh. Middle East Review of International Affairs, Vol. 13, No. 3 (September 2009). 24–33. o.; Mai Yamani: The Two Faces of Saudi Arabia. Survival, 23 Mar 2008. 143–156. o. Szafar al-Haválí sejk radikális iszlamista nézeteiről ismert. A kilencvenes években a szaúdi hatóságok bebörtönözték a szaúdi kormány megdöntésére felszólító, kazettán terjesztett beszédei miatt. Oszáma bin Láden is megemlíti őt híres, az merikaiak ellen háborút deklaráló 1996 augusztusi *fatvá*jában, mint akit „az USA parancsára” börtönbe vetettek (lásd Bin Laden’s Fatwa. PBS Newshour, August 1996. http://www.pbs.org/newshour/terrorism/international/fatwa_1996.html). Samuel Huntington név szerint hivatkozik rá híres cikkében, mint aki az 1990–91-es Öböl-háborút civilizációk közötti háborúnak nyilvánította („nem a világ áll szemben Irakkal […] a Nyugat áll szemben az iszlámmal” – idézi Huntington al-Haválít. Lásd Samuel P. Huntington: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Summer 1993. 22–49. o.; 35. o.)

48 Vö. Olivier Roy: The Politics of Chaos in the Middle East. Hurst & Company, London, CERI, Paris, 2007. 74–81. o. Roy szerint az arabokat az első nagy trauma 1918-ban érte, amikor a britek ígérete ellenére az Oszmán Birodalom romjain nem jött létre a független arab királyság, a második pedig Izrael állam 1948-as megszületésekor.

Egyesek egyenesen a vallási és a geopolitikai törésvonalak egybeeséséről, egy „új Közel-Kelet" létrejöttéről beszéltek, amelyben az Irán vezette síita geopolitikai régió (amelynek Iránon kívül valamennyi tagja arab) áll szemben a szunnita arab geopolitikai régióval. „Egy Irán vezette új rend van kialakulóban a Közel-Keleten, amelyet esetenként »síita félholdnak« is neveznek".[49] Ez lényeges különbség ahhoz a „régi Közel-Kelethez" képest, amelyet meghatározóan az arab dominancia és az arabizmus/arab nacionalizmus ieológiája jellemzett. Ennek az „új Közel-Keletnek" egyik markáns sajátossága az „új arab/közel-keleti hidegháború" kialakulása, amelynek jellegzetessége, hogy új köntösben – a síita újjáéledésében – jelentkezik, s egyik résztvevője, Irán nem arab ország, amelynek viszont egyik fő célja, hogy megpróbálja befolyását növelni az arab világban.[50]

Az Irán vezette „síita szövetség" fő összetartó erejét már korábban is sokkal inkább reálpolitikai, mint vallási tényezők jelentették. Irán már az Irakkal vívott háború évei alatt megpróbálta a befolyását növelni a levantei térségben. Ehhez mintegy természetes szövetségesre lelt Háfez el-Aszad Szíriájában. Az Irán és Szíria között ekkor kialakult szoros szövetség alapvetően reálpolitikai, illetve geostratégiai okokra vezethető vissza. Szíria az iraki–iráni háborúban is Irán pártján állt, ezzel megalapozva a két ország közötti tartós szövetséget. Ezt a szövetséget azután a vallási dimenzió hangsúlyozásával tették még szorosabbá, ti. a szíriai politikai vezetés kulcsfigurái az iszlám *alavita* irányzatából kerültek ki.

A szíriai–iráni szövetség hamarosan újabb taggal bővült: a libanoni *Hezbolláh*hal. A zömmel dél-libanoni, a társadalom szegényebb rétegeit képviselő síitákból álló *Hezbolláh* nem sokkal az iráni forradalom győzelmét követően jött létre. Első vezetői csodálattal néztek a forradalmi Iránra. Irán fegyveres ellenállási szervezetnek tekintette a *Hezbolláh*ot, s az iráni Iszlám Forradalmi Gárda tagjai végezték Libanonban – Szíria tudtával és támogatásával – a *Hezbolláh* harcosainak a kiképzését.[51] A Szíria–Irán–*Hezbolláh* hármas szövetség óriási összetartó ereje volt egyfelől az Izraelellenesség, másfelől a palesztin ügy képviseletének a felvállalása.

Ez utóbbi révén kapcsolódott be a nyolcvanas évek végén egy újabb szervezet, a palesztin *Hamász* is a szövetségbe. Jóllehet szunnita szervezetről van szó, a „hagyományos" szunnita–síita ellentétet „felülírták" egyéb, az együttműködést ösztönző szempontok, mindenekelőtt a radikális iszlamizmus és az Izraelellenesség. A nyolcvanas évek végén, a kilencvenes évek elején a *Hamász* erőfeszítéseket tett külső támogatói körének bővítésére, Irán pedig regionális befolyásának a síita körökön túlnyúló erősítésére. 1989. november 16-án bejelentették, hogy Irán és a *Hamász* stratégiai szövetséget kötött a „Palesztina felszabadításáért vívott háborúban".[52]

[49] Samuel Helfont: The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent'. Orbis, Spring 2009, 284–299. o.; 284. o.

[50] Morten Valbjorn and André Bank: Signs of a New Arab Cold War. The 2006 Lebanon War and the Sunni-Shi'i Divide. Middle East Report, Spring 2007. 6–11. o.

[51] Vö. Naim Qassem: Hizbullah. The Story from Within. SAQI, London, 2005. 235–239. o. A szerző, Naim Kászim sejk a *Hezbolláh* alapító tagja, 1991 óta a szervezet főtitkárhelyettese.

[52] Jonathan Schanzer: Hamas vs. Fatah. The Struggle for Palestine. Palgrave Macmillan, New York, 2008. 34. o.

A SZAÚDI–IRÁNI VETÉLKEDÉS KEZDETEI

Szaúd-Arábia eleve kiemelt szerepet játszik az iszlám világon belül, hiszen területén található Mekka, az iszlám legszentebb helye. Már az 1962-ben alapított és Szaúd-Arábia által finanszírozott Muszlim Világliga – de bizonyos mértékben az 1969-ben alapított Iszlám Konferencia Szervezete is – a szaúdi konzervatív vahhábita iszlám-interpretáció terjesztését, a szaúdi befolyás iszlám világon belüli növelését volt hivatott elősegíteni. Igazi befolyását azonban a kőolajnak, az 1973-as „olajárrobbanást" követő hatalmas olajbevételeknek – mondhatni: az „olajiszlámnak"[53] – köszönheti. Ezt a pozícióját kezdte ki Irán, az 1979-es iráni iszlám forradalom győzelme és a „forradalmi iszlám" expanzionista törekvései.

Jóllehet Irán a síita iszlám képviselője, s a forradalom idején – esetenként később is, például az iraki–iráni háború során – alkalmazta is a síita szimbolikát, főként kifelé az egész iszlám megtestesítőjeként tüntette fel magát. „Számunkra az iszlám a fontos és nem a szunnita-síita kérdés" – mondta az egyik legtekintélyesebb vallási vezető, Montazeri *ajatollah*.[54] Az iszlám forradalom teoretikusai szerint a szunnita–síita törésvonal mindenekelőtt a Nyugat megosztó politikájának a következménye, az iszlám forradalom az iszlám egység mellett száll síkra.[55]

Khomeini azon törekvése azonban, hogy az egész iszlám világ vezetőjévé váljon, kudarcot vallott. Hiába állított a fókuszpontba olyan, az iszlám világ egészének támogatására számot tartható „szekuláris" kérdéseket, mint az imperializmus-, vagy Izraelellenesség, bár szunnita körökben is sokan nagyra értékelték, hogy Irán képes volt az „iszlám állam" gyakorlati megvalósítására – mégpedig hasonló elvek alapján, mint amelyeket a szunnita ideológusok és gondolkodók is deklaráltak,[56] s a szunnita iszlamista szervezetek egy része kifejezett csodálattal tekintett Khomeinire –, Khomeini, illetve Irán vezető szerepét a szunnita világ nem fogadta el.

Szaúd-Arábia pedig különösen nem. Az iráni vezetés ugyanis nagyon erőteljes retorikát alkalmazva fogalmazta meg az „iszlám forradalom exportjának" célkitűzését, hevesen támadva a szaúdiak által képviselt „amerikai iszlámot", egyúttal deklarálva Mekka és Medina – majd később Jeruzsálem – „felszabadításának" a szándékát.[57] Az Egyesült Államok – és régióbeli szövetségesei, mindenekelőtt Szaúd-Arábia – számára az iráni forradalmi iszlám lett az egyik első számú feltartóztatandó ellenség.

A szaúdi vezetés egyre erősödő aggodalommal szemlélte az iráni fejleményeket. Eleve veszélyforrást jelentett számára a „forradalom" szó összekapcsolása az iszlámmal, hiszen a monarchia egyik elsődleges célja épp a hatalmának megőrzése és a szaúdi társadalom hierarchikus rendjének fenntartása volt, s tartottak attól,

[53] Gilles Kepel kifejezése. Vö. Gilles Kepel: Dzsihád, i. m. 208. o.

[54] Mostafa Izadi (összeállította): Extracts from Speeches of Ayatollah Montazeri. Islamic Propagation Organization, Tehran, 1984. 111. o.

[55] Masih Muhajeri: Islamic Revolution: Future Path of the Nations. The External Liaison Section of the Central Office of JIHAD-E-SAZANDEGI, Tehran, 1982. 109. o.

[56] Khomeini – amint arra korábban már utaltunk – jól ismerte Szajjid Kutb munkásságát.

[57] A Szaddám-féle iraki vezetés egyik érve a majd évtizedes iraki–iráni háborút követően az volt, hogy Irak „megvédte" az Öböl-menti monarchiákat az iráni forradalmi iszlámtól.

hogy az 1979 végére eső mekkai zarándoklatot iráni zarándokok felhasználják a forradalmi iszlám propagálására. A dolgok azonban váratlan fordulatot vettek: még tartott a zarándoklat, amikor 1979. november 20-án egy szunnita iszlamista csoportosulás elfoglalta a mekkai Nagymecsetet. Jóllehet a szaúdi biztonsági erőknek – némi külső segítséggel – két hét alatt sikerült felszámolniuk az akciót, mindez rendkívüli, komoly aggodalomra okot adó presztízsveszteség volt a szaúdi vezetés számára.

Hamarosan mély törésvonal támadt Irán és az arab világ között. Irak 1980 szeptemberében megtámadta Iránt, s az arab világ nagy része Irak mellé állt; főleg az Öböl-menti monarchiák jelentős pénzügyi támogatásban is részesítették. Az iraki–iráni háború végére Irán regionális pozíciói jelentősen gyengültek, míg Szaúd-Arábia megerősítette az iszlám világon belüli vezető szerepét. A képet azonban árnyalta az 1990–91-es Öböl-háború, hiszen Szaddám Huszein nemcsak a kuvaiti uralkodó asz-Szabáh dinasztiát nevezte a Nyugat bábjának, hanem heves kirohanásokat intézett az Egyesült Államokkal együttműködő szaúdi vezetés ellen is, méltatlannak tartva azt az iszlám szent helyeinek őrzésére. Szaúd-Arábiát tehát az arab világon belülről érte ezúttal támadás, mégpedig hasonló érvredszerre alapozva, mint amilyet jó tíz évvel korábban az iráni vezetés használt.

Szaúd-Arábiának azonban viszonylag gyorsan sikerült kitörési pontot találnia, hatékony alternatívát kínálva az iráni forradalmi iszlámmal szemben a radikális szunnita dzsihádisták számára. Ez pedig az afganisztáni, a Szovjetunióval szembeni *dzsihád*, az afganisztáni iszlamista szervezetek bőkezű, különböző csatornákon keresztül történő támogatásában nyilvánult meg. Ekkor vette kezdetét a dzsihádizmus – meghatározóan a szunnita hátterű dzsihádizmus – globalizálódása, nemzetközivé válása, s lépett új szakaszba a radikális iszlamizmus, amelyben a fő célpontot már nem a „közeli", hanem a „távoli ellenség" jelentette.

SÍITÁK ARÁBIÁBAN: BELSŐ ELLENSÉG?

Csupán eltérő becslések állnak rendelkezésre a szaúdi síiták pontos számát illetően, arányuk mindenesetre a lakosság mintegy 10-15%-a. Túlnyomó többségük az ország keleti, jelentős olajlelőhelyeket tartalmazó tartományában él (az itt élő lakosság egyharmadát teszik ki), de kis számban élnek síiták Medinában is. Az Arab félsziget keleti partsávján évszázadok óta élnek síita közösségek.

A síiták a szunnitákkal folytatott polémiában szívesen hivatkoznak történelmi gyökereikre és egy-egy régió esetében őslakos mivoltukra. A síita tradíciók szerint Mohamed próféta 632-es halálát követően a Bahreinben és környékén élő Abd al-Kajsz törzs erőteljes támogatója volt Alí kalifaságának, vagyis a síizmus már a hetedik században gyökeret vert a térségben. Az Abd al-Kajsz törzs leszármazottai adják a térség síita őslakosságát.

Bahrein manapság önálló állam, amely a szaúdi partok melletti kis szigeten helyezkedik el. A történelem folyamán korábban gyakran alkotott kulturális és politikai

egységet Arábia keleti tartományával, Haszával és al-Kátif városával. A *karmaták*[58] előretörésének időszakában, a késő 9. században egy ideig önálló államként működött, majd a 13–14. századra Bahrein egyfajta síita oktatási és kulturális központtá vált, igaz, egyre erőteljesebb iráni befolyással. A 17–18. századra (1602 és 1783 között) Bahrein Irán egy tartományává vált, Hasza és al-Kátif viszont ekkor már nem tartozott hozzá, hanem az Oszmán Birodalom részét képezte, s a Bahreinben, illetve Arábiában élő síiták már nem alkottak egy közösséget.

1783-ban az al-Khalifa szunnita dinasztia elfoglalta Bahrein szigetét, ahol azóta is a szunnita kisebbség uralma érvényesül. Szunnita részről a sziget meghódítását úgy értelmezik, mint arab föld perzsa uralom alóli felszabadítását, a síiták interpretációjában viszont az „idegen hódítók" véget vetettek annak az „aranykornak", amely a síita Bahreinben korábban érvényesült: a szunnita törzsi elit uralma valósult meg a letelepedett síiták fölött. A bahreini és az Arab-félszigeten élő síiták elkülönülését különböző megnevezéseik is mutatják: a „*haszavijja*" terminus („haszaiak") használatos a félszigeten, „*bahárna*" pedig a Bahrein szigetén élő síitákra.

A bahreiniekhez képest még nehezebbé vált az Arábiában, Haszában és Kátifban élő síiták helyzete, hiszen esetükben nem pusztán arról volt szó, hogy egy szunnita dinasztia meghódította ezeket a területeket, hanem mindez együtt járt az élesen síita-ellenes iszlám vallási irányzat, a vahhábizmus térhódításával is. A mai Szaúd-Arábia kialakulása három „hullámban" – három szaúdi állam létrejötte során – történt. A 18. század elején Muhammad ibn Abd al-Vahháb (1703–1792) vallási vezető szövetséget kötött Muhammad ibn Szaúd törzsi vezetővel, egy kis oázis, Dirijja uralkodójával, s e szövetség eredményeként létrejött az első szaúdi állam (1745–1818). A második állam 1823 és 1887 között létezett, a harmadik államot – ami a modern Szaúd-Arábia alapjaként szolgált – Abd al-Azíz ibn Szaúd hozta létre 1902-ben.

A *vahhábita* csapatok a 19. század elejétől gyakran indítottak támadásokat Mezopotámia síita közösségei ellen, 1802-ben például elfoglalták Kerbelát, ahol kifosztották és lerombolták a Próféta unokája, Huszein *imám* sírját, ezzel komoly nyomot hagyva a síiták történelmi emlékezetében. Az Irak területén élő síita közösségek állandóan ki voltak téve a *vahhábiták* támadásainak. 1803-ban a zarándoklat idején támadást indítottak Mekka ellen, a következő évben pedig bevették Medinát is.[59] A *vahhábiták* komoly pusztításokat végeztek ezeken a helyeken, hiszen a Prófétának és leszármazottainak, a síita *imám*oknak a sírjai síita zarándokhelynek számítottak (és számítanak mindmáig). Mindez viszont a szunniták – így a *vahhábiták* – szemében bálványimádásnak minősül.

A Szaúdok először 1795-ben foglalták el Haszát és Kátifot, legyőzve az Oszmán Birodalmat képviselő Banú Khálid törzs vezetőit. A régió feletti ellenőrzés ezután többször is változott, mígnem ibn Szaúd 1913-ban elfoglalva al-Hasza tartományt véget vetett az oszmán uralomnak. Ezáltal az itteni síiták a szaúdi állam részévé váltak, majd nem sokkal ezt követően, Hidzsáz 1925-ös elfoglalásakor a Medina

[58] A *karmaták* az iszlám egy korai, 9. századi irányzatának képviselői, amely a síita *iszmáílijja* tanaiból alakult ki. Hozzájuk fűződik a mekkai „fekete kő" elrablása, amit csak két évtized múltán juttattak vissza.

[59] Vö. Carl Brockelmann: History of the Islamic Peoples. Routledge & Kegan Paul, London–Henley, 1980. 353–354. o.

környékén élő kis síita közösségek is szaúdi uralom alá kerültek, ami együtt járt a vahhábiták síitákkal szembeni erőteljes fellépésével.

Már eleve sok síita veszítette életét al-Hasza elfoglalásakor, és később is számosan estek áldozatául a szaúdi *ikhván*ok (testvérek)[60] térítő tevékenységének, amikor megpróbálták rájuk kényszeríteni a vahhábizmust. Az *ikhván*ok al-Hasza elfoglalását követően *dzsihád*ot hirdettek a síiták ellen, arra szólítva fel Ibn Szaúdot, hogy vagy térítse át, vagy ölje meg őket. Az *ikhván*ok erőszakossága, a síitákkal szembeni véres fellépéseik azonban arra késztették a szaúdi vezetést, hogy szembeforduljon velük. A vahhábita vallási vezetők 1927-ben a síitákat áttérésre felszólító *fatvá*t bocsátottak ki.

A síiták azonban eddigre már messzemenőkig érzékelhették a szélsőséges vahhábizmus erőszakosságát. Marginalizációjuk, perifériára szorításuk a szaúdi állam létrejöttét követően – ha „finomabb" eszközökkel is, de – folytatódott. Komolyan korlátozták a síiták vallásgyakorlását, megtiltották síita vallási szövegek publikálását és terjesztését, síita vallási és oktatási központok sorát zárták be, betiltották a síita ünnepek megünneplését. A síiták gazdaságilag és társadalmilag is alárendelt pozíciókba kerültek, például szunnita kereskedőket telepítettek le al-Haszában, akik kiszorították a síitákat hagyományos kereskedelmi pozícióikból.

A szaúdi síiták sohasem érezték – nem is érezhették – magukat igazán a szaúdi társadalom részének. Ők a szaúdi állam „megtűrt, de nem elfogadott, nemkívánatos kisebbségévé"[61] váltak. Gyakran került sor körükben tüntetésekre, felkelésekre, s mindig is fogékonyak voltak az arab világban terjedő radikálisabb ideológiák iránt. Az ötvenes években a síita olajipari munkások körében kirobbant felkelést a szaúdi nemzeti gárda keményen leverte, hasonlóképpen az 1979–80-ban az iráni forradalom hatására kirobbant demonstrációkhoz, amelyek „a keleti tartomány *intifádá*ja" néven váltak ismertté. Ezek a demonstrációk fordulópontot jelentettek a szaúdi síita kisebbség felfogásában, mégpedig a kvietizmus felől az aktivizmus felé.[62]

A szaúdi vezetés a síita kisebbséggel szembeni kemény fellépést váltogatta az enyhülés politikájával. 1992-ben például jó néhány síitát bebörtönöztek, majd kivégeztek, 1993-ban viszont hivatalosan is meghirdették a megbékélést, többek között hazatérésre buzdítva a külföldi emigrációban élő szaúdi síitákat. Mindez egybeesett a kilencvenes évek közepén a szaúdi–iráni kapcsolatok javulásával.

[60] Az *ikhván*ok sajátos, a *vahhábita* doktrínák bázisán álló, erőteljes ideológiai töltetű, komoly fegyveres testülettel is rendelkező közösségek, telepek, kolóniák voltak, amelyek eleinte fontos szerepet játszottak a nomád törzsek letelepítésében és a törzsi kereteken túllépő közösségi identitástudat kialakításában. Az első *ikhván*ok 1912-ben jöttek létre, majd számuk hamarosan 100 fölé emelkedett. Tevékenyen részt vettek a harcokban, az iszlám terjesztésében a nomád beduinok között. Az egységes szaúdi állam kialakulása nyomán azonban új helyzet állt elő: figyelmüket mindinkább a belső, „iszlámellenes" tendenciák ellen fordították, veszélyeztetve az alighogy megszilárdult rendszer stabilitását. Miután a vezetés próbálkozásai az *ikhván*ok harci tevékenységének megfékezésére eredménytelennek bizonyultak, fegyverrel léptek fel ellenük, felszámolva a mozgalmat. Az *ikhván*ok megmaradt fegyveres ereje az ország reguláris hadseregének vált a részévé, maguk a kolóniák pedig átalakultak mezőgazdasággal foglalkozó településekké.

[61] Vali Nasr: The Shia Revival, i. m. 98. o.

[62] Yitzhak Nakash: Reaching for Power, i. m. 51. o.

Az „arab tavasz" tüntetéshulláma a szaúdi síitákat sem kerülte el. Követeléseik esetenként túlmentek a szunnita többséggel való egyenlő elbánás igényén, és már a hatalmi struktúra megreformálására (alkotmány, választott testületek szerepének erősítése stb.) vonatkoztak. Éppen ez tette megmozdulásaikat különösen fenyegetővé az uralkodó dinasztia számára, amely erőteljesen fellépett a síitákkal szemben. A helyzet paradoxona, hogy a szaúdi belügyminiszter 2014 novemberében azzal vádolta az Iszlám Államot, hogy szektariánus konfliktusokat szít Szaúd-Arábiában,[63] ugyanakkor egyes elemzők szerint maga a szaúdi kormány intézményesítette belpolitikájában a szektarianizmust a politikai, társadalmi és gazdasági élet minden területén.[64]

A szaúdi síiták erősen megosztottak a szaúdi politikai és vallási vezetéshez való viszonyulást illetően: míg vannak, akik a párbeszédet szorgalmazzák, mások konfrontatívabb álláspontot képviselnek – utóbbiak közé tartozott a 2016 januárjában kivégzett Nimr Bakr al-Nimr *ajatollah* is. A háttérben nyilvánvalóan ott húzódik az az őket állandóan érő vád, hogy valójában Irán érdekeit képviselik, és lojálisabbak Iránhoz, mint Szaúd-Arábiához. Szunnita részről azzal is vádolják őket, hogy Irakban támogatják a szunniták elleni síita terrorakciókat. Egyes szaúdi síita vezetők felvetették egy szaúdi síita vallási vezetői poszt – „*mardzsia at-taklíd*" – létesítését, hogy ezáltal is enyhíteni lehessen azokat a szaúdi aggályokat, miszerint a szaúdi síitákat az iráni és iraki síita vallási vezetés befolyásolja.[65]

IRAK: A SZEKTARIANIZMUS ÚJJÁÉLEDÉSE

A mai Irak területe évszázadokon át az iszlám központjának számított, lévén Bagdad az Abbászida kalifátus székhelye. A későbbiekben a régió mintegy „ütközőzónaként" szolgált az oszmánok és a perzsa szafavidák között, teret adva egyúttal egyfajta szunnita–síita rivalizálásnak, illetve konfrontálódásnak is. A síita iszlám markáns megerősödését eredményezte ugyanis a perzsa Szafavida-dinasztia azon döntése, hogy a tizenkettes síita iszlámot tette meg hivatalos vallásává. E lépés eredményeként a perzsa fennhatóság alá tartozó területeken – beleértve a mai Irak egyes részeit is – a síita iszlám gyökeresedett meg. Miután azonban a 17. században a mai Irak területének túlnyomó része az iszlám többségi, szunnita ágát képviselő oszmán uralom alá került, az ekkor még a lakosság kisebbségét kitevő síiták alárendelt helyzetbe kerültek.

A 18., majd a 19. században, illetve a 20. század elején meghatározó változások történtek az iraki síiták helyzetében: a Dél-Irak területén élő arab törzsek tömegesen

[63] Riyadh fears Islamic State wants sectarian war in Saudi Arabia. Reuters, Nov. 18, 2014. http://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-saudi-idUSKCN0J21CX20141118

[64] Frederic Wehrey: Saudi Arabia Has a Shiite Problem. Foreign Policy, December 3, 2014. http://foreignpolicy.com/2014/12/03/saudi-arabia-has-a-shiite-problem-royal-family-saud/

[65] Joshua Teitelbaum: The Shiites of Saudi Arabia. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown – Hassan Mneimneh (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology Vol. 10. Hudson Institute, 2010. 72–86. o.; 83. o.

tértek át a síita iszlámra. E folyamat következményeként egyfelől Irak népességén belül többségbe kerültek a síiták, másfelől eredendően megváltozott az iraki síita iszlám jellege. Addig ugyanis a síizmus Irakban kis, elsősorban városlakó közösségeknek volt a vallása, ettől kezdve viszont meghatározóan a dél-iraki törzsi tradíciók nyomták rá bélyegüket az iraki síita iszlámra.

A korábban nomád életformát folytató törzsek közül sokan letelepedve az Eufrátesz mentén mezőgazdasági műveléssel kezdtek foglalkozni. Így a letelepedett dél-iraki síita népesség fokozatosan elérte Nedzsef és Kerbela a síita *imám*ok itt található sírjai miatt évszázadok óta meghatározó síita vallási központjait, amelyekben elsősorban a 18. század közepén Perzsiából bevándorolt síita vallási hierarchia élt. Az iráni származású síita vallási vezetők természetesen befolyásuk alá vonták az iraki síita lakosságot, sőt ösztönözték a szunnita arab törzsek síizmusra történő áttérését, mégpedig két szempontból is. Ezáltal ugyanis egyfelől kiegyensúlyozottabbá válhattak az erőviszonyok a szunnita Bagdaddal szemben, másfelől pedig a síita iszlámra áttért, letelepedett törzsek „ütközőként" szolgálhattak a síitaellenes *vahhábit*ák Arab-félszigetről időről időre kiinduló támadásainak a kivédésére. A 18. század végétől ugyanis a szaúdi vahhábiták többször is behatoltak Irakba, kétszer is megostromolták Nedzsef városát, Kerbelát pedig kifosztották. Mire Irak szunnita vallási vezetői és a távoli Isztambulban élő oszmán hatóságok észbe kaptak, már késő volt: Irak lakosságának többsége visszafordíthatatlanul síita lett.

A törzsek körében egészen sajátságos helyzetek alakultak ki. Gyakran fordult ugyanis elő az a helyzet, hogy egy törzsszövetség egyik törzse áttért a síita iszlámra, a másik ugyanakkor szunnita maradt. Számtalan példa akadt ugyenerre a helyzetre egy adott törzsön belül is: tagjainak nagyobb (vagy kisebb) része síita lett, a másik maradt szunnita. Sőt, bár kétségkívül az volt a gyakoribb eset, hogy a törzs tagjai a törzset vezető sejket követték az áttérésben, több olyan eset is előfordult, amikor a törzs tagjainak túlnyomó többsége felvette a síita iszlámot, a vezetői viszont nem.[66]

Az iraki síiták az oszmán uralom végnapjaiban politikai szerepet is vállaltak, mégpedig összefogva a szunnita törökökkel: vallási vezetőik (mások mellett a későbbi nagy *ajatollah*, Muhszin al-Hakím) *dzsihád*ot hirdettek az Irak területét fokozatosan elfoglaló britek ellen. Irak iszlám identitásának veszélyeztetése ebben az esetben „felülírta" a szunnita–síita, illetve az arab–iráni-török ellentéteket. 1918-ban kirobbant egy kisebb, főként Nedzsefre és környékére, 1920-ban pedig egy nagyobb, Irak területének jelentős részére kiterjedő felkelés a britek ellen. A britek azonban leverték a felkelést, az iraki síiták több évtizedre defenzívába szorultak. Vallási vezetőik nem ismerték el az iraki politikai vezetés legitimitását, ugyanakkor híveiket a politikától való távolmaradásra szólították fel.

Az 1920-as felkelés mindazonáltal mély nyomokat hagyott az iraki síiták identitástudatában. A felkeléssel foglalkozó síita irodalom szerint a vallási tényező nagyobb szerepet játszott a felkelésben, mint a nacionalizmus. A fő vesztesek azonban az iraki

[66] A konkrét példák sorát lásd Yitzhak Nakash: The Shi'is of Iraq. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 1995. 43–48. o.

síiták voltak, s a síita irodalom álláspontja szerint a felkelés leverése tette lehetővé a britek számára egy olyan modern Irak megteremtését, amely nem az irakiak egységén, hanem éppen ellenkezőleg: a szunniták és a síiták közötti szektariánus megosztottságon alapult.[67]

A 20. század elején kétféle, egymással versengő nacionalizmuskoncepció nyert teret Irakban: az „arab nemzet" egységét hirdető pánarab, illetve az önálló, független, erős Irak megteremtését célul kitűző iraki. Sajátos módon a vallási szektarianizmus és a kétféle nacionalizmuskoncepció között szoros az összefüggés. Amíg az (össz)arab nacionalizmus (pánarabizmus) elsősorban a szunniták, addig az iraki társadalom törzsi és vallási értékein alapuló iraki nacionalizmus a síiták körében honosodott meg. Egy pánarab állam a síiták szempontjából nyilvánvalóan kedvezőtlen, hiszen abban elveszítik többségi státuszukat. Irak kisebbségi, szunnita vezetésének mindig is jól felfogott érdeke volt, hogy a szektarianizmussal szemben a nacionalizmusra helyezze a hangsúlyt. Mindez gyakorta azt is eredményezte, hogy bármiféle, a síiták részéről érkező megnyilvánulással szemben erőteljesen felléptek, a szektarianizmus (*táifíjja*) síita válfajának (*suúbijja*) minősítve azt.[68]

A mai Irak területén a vezető pozíciókat évszázadok óta egészen a 2003-as amerikai inváziói a szunniták töltötték be. A szunnita hegemónia megmaradt azután is, hogy a 19. századra a térség arab lakosságának többsége áttért a síita iszlámra. A királyság 1958-as megdöntése, majd az egységes arab nemzetben gondolkodó, szekuláris beállítottságú Baasz párt – az arab világ egyik első laikus pártja – hatalomra kerülése az arab nacionalizmus kizárólagosságát, a vallás háttérbe szorulását, s bármiféle ellenzéki megmozdulással – beleértve a radikális síita ellenzéket – szembeni brutális fellépést eredményezett.

A baaszista terminológiában már a hatvanas évektől felerősödött a *suúbijja* kifejezés használata, azonosítva azt az ellenzéki síita megmozdulásokkal, mindez pedig nem más, mint az állam egységének megbontására irányuló szektarianizmus (*táifijja*) megnyilvánulása. Jóllehet a szektarianizmus vádjával a rezsim ellen felkelő szunnita arabokat és kurdokat is illették, leggyakrabban a síiták esetében használták a *táifí* kifejezést. Az iraki síiták viszont úgy vélték, a *táifijja* a szekuláris szunnita vezetés síiták diszkriminálására irányuló törekvéseinek a „terméke".

Az iraki–iráni háború sok szempontból új helyzetet eredményezett. A baaszista propaganda arab–perzsa nemzeti küzdelemként aposztrofálta, saját magát az arab kultúra, az arab világ védelmezőjének szerepébe helyezve. A *suúbí* kifejezéssel az irániakat illették, illetve az őket támogató iraki síitákat. Azon iraki síiták viszont,

[67] A kérdéshez bővebben lásd Yitzhak Nakash: Reaching for Power, i. m. 74–81. o.

[68] Vö. Yitzhak Nakash: The Shi'is of Iraq i.m. 113.o. és ugyanő: Reaching for Power i.m. 88-93.o. A 20. század húszas-harmincas éveiben Irakban a pán-arabizmust hirdető szunnita kormányzat a kisebbségi síiták diszkriminációval szembeni tiltakozó megmozdulásait a *suúbijja* mint a *táifijja* fő megjelenési formájának tartotta, hátterében az arab nacionalizmussal szembeni perzsa fenyegetés megnyilvánulását látva. Ha a helyzet úgy kívánta, arab-ellenesnek (*suúbí*) minősítve diszkreditáltak egyes síitákat. Az iraki-iráni háborúban a Khomeini *ajatollah* vezette irániak *suúbí*-nak minősültek, akik szét akarják rombolni az arab kultúrát és az arab vezetőket perzsákkal helyettesíteni.

akik az iraki hadseregben Irán ellen harcoltak,[69] Alí *imám* szélsőségesekkel szembeszálló követőinek minősültek.[70] Ez a háború – hiszen iraki síiták harcoltak iráni síitákkal – ugyanakkor világosan illusztrálta, hogy a szunnita–síita törésvonalat sok egyéb szempont is felülírhatja. Az iraki vezetés – ha érdekei úgy kívánták – gesztusokat is tett az Irakban többséget képviselő síiták irányába.

A 2003-as Irak elleni amerikai invázió és Szaddám Huszein rendszerének a megdöntése elemi erővel hozta a felszínre a szektariánus ellentéteket. Igaz, volt egy olyan rövid időszak, amikor egyfajta iszlám összefogás jegyében kezelhetőnek tűnt a szunnita–síita megosztottság. Mindkét fél vallási vezetői részéről az iszlám egységre vonatkozó felhívások hangzottak el, s több ilyen irányú demonstrációra is sor került vallási vezetők részvételével.

Komoly megosztottság volt ugyanakkor mind a síiták, mind a szunniták körében. Az iraki síiták többsége kezdett ragaszkodni ahhoz, hogy saját igényeinek megfelelően alakítsa ki az új államot, identitását és lojalitását pedig szekuláris közösségek helyett iszlamista csoportosulásokhoz és vallási vezetőkhöz kötötte. A baaszista rendszer megdöntésével egyidejűleg megjelentek a síita fegyveres milíciák is. Mind nagyobb számban jöttek létre ugyanakkor olyan, nagyrészt külföldiekből álló, azonban részben egyes iraki szunnita arab szervezetekkel is kapcsolatban lévő radikális szunnita dzsihádista csoportosulások, amelyeket éles síitaellenesség jellemzett.

„SÍATIZÁCIÓ", AVAGY SÍITA HITTERJESZTÉS SZUNNITA ORSZÁGOKBAN

A *Hezbolláh* 2006 nyarán Izraellel vívott 34 napos háborúban elért sikerét követően nemcsak a szervezet főtitkára, Haszan Naszralláh vált az arab világ „új hősévé", hanem az arab világon belül sokan látták úgy, hogy csupán Irán, illetve a *Hezbolláh* hajlandók és képesek eredményesen szembeszállni az Egyesült Államokkal és Izraellel. Ez az egyértelműen politikai kérdés vallási dimenziókat is öltött, mégpedig a síizmusra való áttérések formájában. A térség sok országában élénk vita bontakozott ki a síiták állítólagos intenzív misszionáriusi tevékenységéről a szunnita országokban, s a növekvő számú szunnita áttérésről a síizmusra (*tasajju*). E téren mindenekelőtt Egyiptom, Jordánia, Szíria, Szudán, Algéria és Marokkó került a figyelem homlokterébe.

Szunnita körökben mindenekelőtt Irán hegemonista törekvéseit, „az iszlám transznacionális köntösébe öltöztetett nacionalizmusát" látták a „síatizációs kampány" hátterében. „A felhalmozott olajbevételek révén Irán ma már képes elérni azt, amit nem tudott Khomeini 1979-es forradalmát követően."[71] Voltak, akik a

[69] Egyes források szerint az iraki hadsereg közkatonáinak mintegy 70%-a síita volt, ugyanakkor a síiták aránya a tiszti állományban csupán 20%-ot tett ki. Yitzhak Nakash: Reaching for Power i.m. 93.o.

[70] i.m. 90-91.o.

[71] Hazem Saghieh: Iran and the 'Shiitization of the Sunnis'. Lebanon Wire, December 24, 2006. http://www.lebanonwire.com/0612MLN/061312424DAH.asp

„szafavidák visszatéréséről" beszéltek, utalva a Szafavida-dinasztia síatizációs politikájára, amelynek fő célja a befolyásuk növelése volt fő riválisukkal, az Oszmán Birodalommal szemben.[72]

A „síita hittérítéssel" és az áttérésekkel kapcsolatosan kevés konkrét adat áll rendelkezésre. Lévén szó dominánsan szunniták lakta országokról, az áttértek zöme érthetően titkolja az áttérés tényét – megfelelően a síita *takijja* már említett alapelvének. Általában egy-egy nyilvánosságra került eset kapcsán szunnita vallási vezetők, illetve politikai tisztségviselők adtak hangot a síatizációval, illetve az iráni „terjeszkedéssel" kapcsolatos aggodalmuknak.

2006 novemberében az algériai oktatási miniszter számolt be arról, hogy elbocsátottak tizenegy tanárt, mivel síita térítő tevékenységet (*daava*) folytattak. Az algériai vallásügyi miniszter pedig vizsgálatot indított egy, az ország nyugati részében misszionáriusi tevékenységet folytató, Irán Nyugat- és a *Hezbolláh* Izraelellenes tevékenységét dícsérő síita csoport ügyében. Hivatalos algériai körök mindig is érzékenyen reagáltak a „síatizációs" tevékenységre. 2016 nyarán nem kis diplomáciai vihart kavart az algíri iraki nagykövetség felhívása Irakba történő „vallási látogatásokra", mégpedig a Nedzsefben és Kerbelában található szent sírokhoz.[73] Algériai források szerint a jól ismert iraki síita hitszónok, Muktada asz-Szadr nem sokkal korábban „felkelésre" szólította fel az algériai síitákat. Az Algériában élő síita lakosság nagyságáról nem állnak rendelkezésre adatok, az algériai biztonsági erők szerint Oran és Inaba tartományok törzsi területein élnek „a síita szekta titkos követői". A hivatalos algériai vezetés elutasítja a síizmust.

Marokkóban a hatóságok Európában dolgozó és onnan hazatérő, az ottani, Iránnal kapcsolatban álló síita intézmények által áttérített marokkóiakat vádoltak síatizációval.

Egyes források szerint a kétezres évek második felében Irán erőteljes térítő tevékenységet folytatott Szíriában, mégpedig komoly eredménnyel. Egyes szíriai szunnita vallástudósok – köztük Vahba az-Zuhajli, a Szíriai Vallástudósok Egyesületének korábbi elnöke – élesen bírálták Irán Szíriában folytatott térítő tevékenységét, „agressziónak" minősítve azt, azzal vádolva Irán damaszkuszi nagykövetségét, hogy pénzt fizet azoknak, akik áttérnek a síita iszlámra. Zuhajli szerint sok száz szíriai tért át a síizmusra, ami ellen a szíriai kormány semmit sem tesz.[74]

Egyiptomban, a legnépesebb arab országban, ahol jelentős – a lakosság mintegy 10%-át kitevő – kopt keresztény kisebbség él, s nem ritkák a velük szembeni atrocitások, az elmúlt években mind a kormány, mind a szunnita vallási vezetők részéről gyakorta fogalmazódtak meg vádak az ország lakosságának mintegy 1%-át kitevő síitákkal szemben. 2015 novemberében a szunnita iszlám egyik legtekintélyesebb intézménye, a kairói al-Azhar fő*imám*ja, Tajjib sejk felhívta a figyelmet azokra a

[72] Vö. Israel Elad-Altman: The Sunni-Shi'a Conversion Controversy. Hudson Institute, December 2006. 2. o. https://hudson.org/research/9898-the-sunni-shi-a-conversion-controversy

[73] Iraqi embassy calls for Shiitization in Algiers, reports. Iraq Tradelink News Agency, June 17, 2016. http://www.iraqtradelinknews.com/2016/06/iraqi-embassy-calls-for-shiitization-in.html

[74] Lásd The Sunni-Shi'a Conversion Controversy, i. m. 3. o.

törekvésekre, amelyek a síita iszlámot kívánják terjeszteni Egyiptomban. „Nem utasítjuk el a síizmust mint hitet, ellenezzük azonban ennek a hitnek politikailag motivált terjesztését szunnita területeken."[75] Tajjib sejk, ha nem is kimondva, de nyilvánvalóan Iránra utalt.

Szaúd-Arábia már évek óta különös aggodalommal figyeli a „síita betolakodási" törekvéseket Egyiptomban. A Mada Masr kiszivárogtatott Wikileaks-dokumentumai szerint a kairói szaúdi nagykövet mindent megtett ennek megakadályozására.[76] Rendkívüli módon aggasztotta Szaúd-Arábiát Irán arra irányuló törekvése, hogy „beépüljön" az al-Azharba. Iráni részről ugyanis azzal a javaslattal keresték meg Tantáví sejket, az al-Azhar korábbi fő*imám*ját, hogy nyíljanak Azhar-intézetek Iránban, s az ott végzettek csatlakozhassanak a kairói al-Azhar Egyetemhez, miáltal számottevően erősödhetne a kulturális és vallási együttműködés Egyiptom és Irán között. Tantávínak pedig – ahelyett, hogy elutasította volna – tetszett az ötlet, s első lépésként beleegyezett abba, hogy síita diákok is tanulhassanak az al-Azharon, amire 2007-ben sor is került.[77]

„Az al-Azhar valamennyi iszlám ideológiát tanítja hallgatóinak, beleértve a síitát is – még ha kisebb mértékben is, mint a szunnitát, ez azonban nem akadályozza síita diákok mint elsősorban és meghatározóan muszlimok felvételét. Az al-Azhar nem csukhatja be a kapuit semmilyen muszlim előtt, feltéve, hogy teljesítik a felvételi követelményeket." A Tantáví helyébe lépő at-Tajjib sejk viszont már hivatalba lépésétől elítélte a síita hit propagálására irányuló törekvéseket szunnita országokban, különösen Egyiptomban, ahol az al-Azhar a szunnizmus bástyája.

Az egyik legnépszerűbb és legbefolyásosabb szunnita vallástudós, Juszef al-Karadáví sejk, a Muszlim Tudósok Nemzetközi Uniójának elnöke 2006-ban azon a véleményen volt, hogy az iszlám „gyökereit" illetően nincs különbség a szunniták és a síiták között, eltérések csak az „ágak" vonatkozásában vannak.[78] 2013-ra azonban Karadáví megváltoztatta korábbi, a szunniták és a síiták egységére vonatkozó álláspontját, arra hivatkozva, hogy ebből csak a síiták profitálnak, s mindent megtesznek a síizmus propagálására és a tradicionális és autentikus szunnizmus gyengítésére. A szunniták és a síiták között számottevőek a különbségek a Koránt, a Szunnát és sok más kérdést illetően.[79]

[75] Lásd Al-Azhar grand imam warns of attempts to spread Shia Islam in Egypt. Mada Masr, November 27, 2015. http://www.madamasr.com/news/al-azhar-grand-imam-warns-attempts-spread-shia-islam-egypt

[76] Wikileaks: Saudi Arabia and Azhar on the 'Shia encroachment' in Egypt. Mada Masr, July 9, 2015. http://www.madamasr.com/sections/politics/wikileaks-saudi-arabia-and-azhar-shia-encroachment-egypt

[77] uo.

[78] Karadáví egy másik szunnita vallástudós, Abdulláh Ibn Dzsibrín *fatvá*jára reagált, miszerint tilos a *Hezbolláh* támogatása, miután síita szervezetről van szó.

[79] Lásd Qaradawi Regrets Over His Mistake. 2013/06/08., illetve Karadáví videomegnyilatkozásait. https://youpuncturedtheark.wordpress.com/2013/06/08/qaradawi-regrets-over-his-mistake-lesson-for-moderate-and-ignorant-sunnis/

A SZAÚDI–IRÁNI RIVALIZÁLÁS A KÉTEZRES ÉVEKBEN

A szaúdi–iráni kapcsolatokban az együttműködés irányában ható pragmatizmus esetenként felülkerekedik az ideológiai és vallási ellentéteken és rivalizáláson, ami konkrétan a két ország kapcsolatainak jelentős hullámzását eredményezi. A civilizációk párbeszédét meghirdető Mohamed Khatemi elnöksége alatt a két ország között erősödött az együttműködés. Khatemi 1999-ben Szaúd-Arábiába látogatott, Ali Khamenei legfelső vallási vezető pedig 2000-ben elvégezte Mekkában a *haddzs*ot. A két ország 2001-ben biztonságpolitikai együttműködési megállapodást kötött egymással, s megállapodtak a közös fellépésről a terrorizmus elleni harcban. Szaúd-Arábia közvetítő szerepet vállalt az iráni nukleáris konfliktusban.

A „síita félhold" általi „fenyegetettség" regionális szintű előtérbe kerülése jelentősen visszavetette a két ország kapcsolatait, esetenként azonban ekkor is történtek lépések a javításuk irányába. Ilyen volt például 2007 márciusában a keményvonalas Mahmúd Ahmedinezsád iráni elnök rijádi látogatása, akit a repülőtéren Abdulláh király fogadott, illetve az iráni elnök részvétele az Öböl-menti Együttműködési Tanács csúcstalálkozóján. Ez azonban inkább csak kivételnek számított. 2009 folyamán ugyanis nemcsak a szaúdi–iráni kapcsolatok, hanem az arab országok és Irán viszonya is a mélypontra esett.

Arab körökben nagy vihart kavart az iráni Ali Akbar Natek-Núri, korábbi házelnök, Ali Khamenei *ajatollah* tanácsadójának azon kijelentése, miszerint a sah idején „Bahrein a 14. tartományunk volt és képviselője ott ült a parlamentben".[80] Jóllehet az iráni külügyminisztérium szóvivője kifejezésre juttatta, hogy Irán tiszteletben tartja Bahrein függetlenségét és szuverenitását, s hangsúlyozta, hogy Natek Núri szavai egyáltalán nem a jelenlegi „globális, regionális és politikai kérdésekre" vonatkoztak,[81] egyesek egyenesen a második Öböl-háborúval, illetve Irak Kuvaitra formált történelmi igényével vontak párhuzamot.

Az „arab tavasz" eseményei érzékelhetően tovább élezték Rijád és Teherán viszonyát. Sok elemző Bahrein kapcsán kezdett ismét a szaúdi–iráni kapcsolatok egyfajta „hidegháborús" szakaszáról beszélni, miután Szaúd-Arábia azzal vádolta Iránt, hogy tevőlegesen támogatta a bahreini ellenzéki megmozdulásokat, s hogy saját „ötödik hadoszlopaként" használja az Öbölben élő síitákat, s megkísérli aláaknázni az Öböl-menti Együttműködési Tanács tevékenységét is. Az Öböl arab monarchiái határozott és egyértelmű figyelmeztetést küldtek Iránnak: bármiféle beavatkozása az itteni országok belügyeibe erőteljes válaszlépést von maga után.

[80] Iran claims Bahrain as its 14 province. IslamiCity.com, 19 February 2009. http://www.islamicity.com/forum/forum_posts.asp?TID=14224, továbbá Marc Lynch: What's happening in Bahrain (I mean, the 14th province of Iran)? Foreign Policy, February 19, 2009. http://lynch.foreignpolicy.com/posts/2009/02/19/whats_happening_in_bahrain_i_mean_the_14th_province_of_iran

[81] A Khoraszan nevű iráni újság pontosan idézte Natek Núrít: „a hasznavehetetlen király, Mohamed Reza Pahlavi uralkodása alatt egyik tartományunkat – amelyik Bahrein néven önálló országgá vált – elvették tőlünk. Akkor Bahrein volt a 14. tartományunk és képviselője volt a parlamentben."

Végül is Szaúd-Arábia volt az – pontosabban az Öböl-menti Együttműködési Tanács katonai ereje, a Félszigeti Pajzs (Peninsula Shield, *Diraa al-Dzsazíra*) –, amely beavatkozott Bahreinben. Jóllehet az elsődleges okot a bahreini belső felkelés szolgáltatta, a Félszigeti Pajzs-erők főparancsnoka, Mutlak bin Szálim al-Azima tábornok úgy fogalmazott, hogy a beavatkozás elsődleges célja „Bahrein alapvető stratégiai fontosságú katonai infrastruktúrájának védelme volt bármiféle külföldi beavatkozástól", továbbá a bahreini határok biztosítása, mialatt a bahreini biztonsági erők Bahrein belbiztonságának biztosításával voltak elfoglalva.[82] Az iráni külügyminisztérium azonnal elítélte, és elfogadhatatlannak minősítette „külföldi erők jelenlétét és beavatkozását Bahrein belügyeibe".[83]

Sokáig fennállt a félelem, hogy Irán az agressziónak minősített szaúdi intervenció hatására még inkább feljogosítva érzi magát a bahreini beavatkozásra. Az Öböl-menti Együttműködési Tanács rendkívüli ülésén mélységes aggodalmát fejezte ki „a folytatódó iráni beavatkozás miatt a GCC-országok belügyeibe, amely nemzetbiztonságuk ellen irányul", az iráni elnök pedig a csapatok azonnali kivonására szólította fel Szaúd-Arábiát, elítélve a bahreini kormányt is „saját népe meggyilkolása" miatt.[84] Bírálta a „szunnita arab országok" csapatainak bahreini beavatkozását Núri al-Máliki iraki (egyébként síita) miniszterelnök is, aki szerint a katonai beavatkozás akár egy regionális szektariánus háborúhoz is vezethet.[85]

2014–15-re a régióban történtek bizonyos szempontból a kapcsolatok javulását valószínűsítették. Egyes elemzések úgy vélték: 2015 kifejezetten az enyhülés éve lesz a szaúdi–iráni kapcsolatokban.[86] Haszan Rohani elnökké választásától kezdődően az Öböl-menti országok és Irán közötti feszültségek csökkentésére törekedett. Az Iszlám Állam mind Irán, mind Szaúd-Arábia számára fenyegetést jelentett, ami okot adhatott a két ország együttműködésére. A nukleáris tárgyalások előrehaladása pedig Irán regionális szerepének erősödését valószínűsítette, ami az Öböl-menti monarchiákat is a kapcsolatok javítására ösztönözhette.

2014 elején mindkét ország külügyminisztere kifejezte tárgyalási készségét, illetve országaik érdekeltségét a regionális stabilitásban, augusztusban pedig az iráni külügyminiszter-helyettes Rijádba látogatott, hogy egyeztessen az Iszlám Állam elleni fellépésről. 2014 szeptemberében a két ország külügyminisztere az ENSZ-közgyűlés alkalmával találkozott egymással, és kifejezték szándékukat, hogy új fejezet nyíljon a két ország kapcsolataiban. 2015 elején az iráni külügyminiszter Szaúd-Arábiába

[82] Muqbil al-Saeri: A talk with Peninsula Shield force commander Mutlaq Bin Salem al-Azima. Asharq al-Awsat, 28/03/2011. http://www.asharq-e.com/news.asp?section=3&id=24676

[83] Iran objects to foreign troops in Bahrain. Reuters, Mar 15, 2011. http://www.reuters.com/article/2011/03/15/us-iran-bahrain-troops-idUSTRE72E1MY20110315

[84] Iran wants Saudi troops out of Bahrain. Boston.com, April 05, 2011. http://articles.boston.com/2011-04-05/news/29385266_1_bahraini-saudi-troops-saudi-arabia

[85] Iraq PM: Bahrain crisis could lead to regional sectarian war. Albawaba.com, March 26th, 2011. http://www.albawaba.com/main-headlines/iraq-pm-bahrain-crisis-could-lead-regional-sectarianism-war

[86] Yoel Guzansky – Sigurd Neubauer: Saudi Arabia and Iran's Uneasy Friendship. *Foreign Affairs*, January 28, 2015. https://www.foreignaffairs.com/articles/iran/2015-01-28/saudi-arabia-and-irans-uneasy-friendship

látogatott – igaz, útjának fő oka a részvétnyilvánítás volt Abdulláh király halála alkalmából.

Szalmán király hatalomra kerülése óta a szaúdi–iráni kapcsolatok látványosan romlottak. A „pragmatikus" arab országok (Egyiptom, Jordánia és az Öböl országai – kivéve Katart) két fő stratégiai fenyegetéssel néznek szembe: az egyik Irán, a másik a dzsihádizmus. Az Egyesült Államok passzivitása a szíriai háborúban vákuumot hagyott, amelyet Oroszország, Irán és szövetségesei töltöttek be. Ebben a helyzetben Szaúd-Arábia felismerte, hogy legmegbízhatóbb potenciális szövetségese Izrael. Az Egyesült Államok, Izrael és Szaúd-Arábia egyaránt Iránt tekinti az első számú ellenségének. A „közös ellenség" Szaúd-Arábia és Izrael közeledésében öltött testet, vagyis a Közel-Keleten a kétezer-tízes évek végén új regionális paradigma van kibontakozóban. Szaúd-Arábia „erős embere", Muhammad bin Szalmán trónörökös igen éles Iránellenes retorikát használ.[87] Egy 2018 áprilisi interjúban a „gonosz háromszögéről" beszélt, amely alatt „a szélsőséges síita ideológia terjesztőjét", Iránt, a Muszlim Testvérek Szervezetét és a terrorszervezeteket (al-Káida, Iszlám Állam) értette. „Khamenei a Közel-Kelet Hitlere. Hitler Európát akarta meghódítani. A Legfelső Vezető a világot akarja meghódítani. Nem a síitákkal vannak problémáink, hanem az iráni rezsim ideológiájával."[88]

A vallási szektarianizmus egy olyan eszköz, amelyet mindkét fél saját politikai céljai alátámasztására és igazolására használ. Irán a síizmust használja iraki, szíriai és libanoni befolyásának növelésére, Szaúd-Arábia pedig az Irán képében megjelenő „síita mumussal" igazolja szíriai vagy jemeni beavatkozásának szükségességét.

TÖREKVÉSEK A SZUNNITA–SÍITA MEGBÉKÉLÉSRE ÉS AZ ISZLÁM EGYSÉGÉRE

A 19. század végének, 20. század elejének pániszlám ideológusai, illetve mozgalmai az *umma* egységét hangsúlyozták. Az európai kolonizációval szembeni egységfronton belül a közös politikai cél háttérbe szorította a doktrinális különbségeket. Szunnita körökben újból és újból találkozhatunk olyan megnyilvánulásokkal, amelyek egyfajta „szunnita–síita megbékélés" jegyében születnek. Különösen fontos, ha szunnita vallástudósok, magas rangú vallási tisztségviselők – pláne ha a legtekintélyesebb szunnita vallási intézmény, a kairói al-Azhar vezetői – tesznek ilyen kijelentéseket.

Ezek közül talán a legismertebb Mahmúd Saltút sejk, az al-Azhar akkori fő *imám*ja 1959-ben kibocsátott *fatvá*ja: „A *dzsaafarita* iskola, amely »tizenkét *imám*os sía« néven is ismeretes, követése vallásilag ugyanolyan helyénvaló, mint a szunnita

[87] „Irán fő célpontja vagyunk. Nem várjuk meg, hogy a hadszíntér Szaúd-Arábiában legyen. Helyette mindent megteszünk, hogy Iránban."

[88] Saudi Crown Prince: Iran's Supreme Leader 'Makes Hitler Look Good'. Jeffrey Goldberg interjúja. The Atlantic, Apr 2, 2018. https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/mohammed-bin-salman-iran-israel/557036/

iskoláké."[89] A szunnita–síita ökumenizmus Saltút idején, a múlt század ötvenes és hatvanas éveiben teljesedett ki a leginkább.

A kairói al-Azhar égiszén belül 1948-ban egy külön „megbékélési" központ jött létre, amelynek munkájában az al-Azhar szunnita vallástudósai mellett iráni és iraki síita vallástudósok is részt vettek.[90] A szervezet fő célja az iszlám különböző (nagyrészt jogi) iskolái (beleértve ebbe a négy fő szunnita mellett a síita *dzsaafarita* iskolát is) közötti törésvonalak áthidalása, egymáshoz közelítése, egymás kölcsönös tisztelete és egyenrangúkénti elismerése volt. Túlságosan hosszú életűnek nem bizonyult, mivel működésében komoly problémát okozott Egyiptom és Irán kapcsolatainak megromlása, miután Teherán 1960-ban elismerte Izrael Államot. A szervezet tevékenysége a hetvenes évek végén megszűnt.

De említhető időben közelebbi példa is, ugyancsak a kairói al-Azhar fő *imám*jától. Már utaltunk arra, hogy Tantáví sejk 2007-ben – válaszul egy iráni kezdeményezésre – nem zárkózott el azelől, hogy síita diákok is tanulhassanak az al-Azharon.

Hasonló „megbékélési" célkitűzéseket megfogalmazó szervezet jött létre az iszlám forradalom győzelme utáni Iránban. Az 1979-es iráni iszlám forradalom deklaráltan össz-iszlám jellegűként, minden muszlim érdekeit képviselőként határozta meg magát („Nem szunnizmus, nem síizmus, hanem iszlám forradalom" – így szólt a forradalom egyik jelszava.) Nem sokkal Khomeini halálát követően a legfőbb vallási vezetői poszton őt követő Khamenei 1990-ben hozta létre a szunnita–síita megbékélés új szervezetét (*Madzsmaa at-Takríb*). Irán nyilvánvalóan saját érdekeiből következő ökumenikus törekvései ellenére azonban a szunnita iszlám világ nagy részének szemében megmaradt a síita iszlám vezető képviselőjének.

A szunnita és a síita iszlám közelítésére irányuló törekvéseket a későbbiekben az is akadályozta, hogy a szunnita nézetekre mind jobban rányomta bélyegét a vahhábita irányzat szigorú síitaellenessége, illetve a hetvenes évektől mind erőteljesebbé vált a szaúdi–iráni rivalizálás, tovább mélyítve a szektariánus törésvonalat. Ennek ellenére időről időre továbbra is történtek olyan lépések, amelyek célja a „szektariánus lövészárkok betemetése" volt. Ezek közül is kiemelkedő Abdulláh jordániai király kezdeményezése 2004–2005-ben, az ún. „Ammani üzenet". Ekkor már iszlámvilág-szerte felerősödtek a szektariánus feszültségek, Irakban komoly összecsapásokra került sor szunniták és síiták között, s megszaporodtak az iszlám vallásra hivatkozó, az iszlám vallás nevében elkövetett merényletek, gyilkosságok, terrorakciók.

2004. november 9-én Izz-Eddín al-Khátib at-Tamími sejk, a jordániai király iszlámügyi főtanácsadója, az *Iftá*-tanács,[91] továbbá Jordánia Legfelsőbb Bíróságának elnöke a király jelenlétében beszédet mondott a Hasemita Mecsetben. Felhívta a figyelmet azokra a veszélyekre és kihívásokra, amelyek az „iszlám nemzetet" érik.

[89] Shaykh Mahmud Shaltut's Fatwa about Shia Madhab (1959) is a symbol of hope. https://www.sunniandshia.com/head-of-al-azhar-shaykh-mahmud-shaltut-fatwa-al-shia-school-of-thought-is-religiously-correct-to-follow/

[90] *Dár at-Takríb bajna al-Madzáhib al-Iszlámijja, Dzsamaat at-Takríb bajna al-Madzáhib* (Az iszlám (jogi) iskolák megbékélésének központja).

[91] Az *iftá* jelentése hivatalos jogi vélemény, amelynek kinyilvánítója, a *muftí* képzett vallásjogtudós. Az *Iftá*-tanács a *muftí* hivatala.

Egyesek azért támadják az iszlámot, mert ellenségüknek gondolják, mások pedig, akik azt állítják magukról, hogy muszlimok, szörnyű bűntetteket követnek el az iszlám nevében. Az iszlám fő üzenete ugyanakkor a tolerancia.[92]

Mindezek miatt a király részletes nyilatkozatot, „üzenetet" tett közzé, hogy egyértelműen kinyilvánítsa, mi az iszlám, és mi nem; mely cselekedetek képviselik, és melyek nem. A fő cél az „iszlám igazi természetének és az igazi iszlám természetének az egyértelművé tétele volt a modern világ számára".[93] Az Ammani üzenet részletesen foglalkozik a szélsőségesség kérdésével. „Az iszlám elutasítja a szélsőségességet, a radikalizmust és a fanatizmust […] mint olyan aberrációt, amit valamennyi nemzet, törzs és vallás megtapasztalt. […] Mi ma ugyanúgy elítéljük a szélsőségességet, a radikalizmust és a fanatizmust, ahogy elődeink is fáradhatatlanul szembeszálltak velük az iszlám történelem folyamán. Az iszlám mind céljait, mind eszközeit tekintve nemes vallás, amely az emberek javát szolgálja, evilági és túlvilági boldogságukat; egy olyan vallás, amely csak etikus módon védhető meg; ebben a vallásban a célok nem szentesítik az eszközöket […] A szélsőségesség idegen az iszlámtól, amely a nyugalmon és a tolerancián alapul."[94]

Abdulláh király három kérdést küldött a világ különböző részein élő, az iszlám valamennyi iskoláját és irányzatát reprezentáló 24 kiemelkedő vallástudósnak (köztük az al-Azhar fő*imám*jának, Ali Szisztáni nagy *ajatollah*nak és Karadáví sejknek): 1) Ki számít muszlimnak? 2) Engedélyezett-e bárkit hitehagyottnak (*takfír*) nyilvánítani? 3) Ki jogosult *fatva* kibocsátására? A visszaérkezett válaszok alapján 2005 júliusában a király egy nemzetközi iszlám konferenciát hívott össze Ammanban, amelyen a világ 50 országának 200 vezető vallástudósa vett részt. A szaúdi kormány kifejezetten biztatta az államilag finanszírozott „intézményes" vahhábita iszlám képviselőit a részvételre, Irán és Irak is magas szintű delegációval képviseltette magát.[95] A konferencia résztvevői egyhangúlag elfogadták az „Ammani üzenet három pontját".[96]

a) Mindazok muszlimok, akik a négy szunnita (*hanafita*, *málikita*, *sáfiita*, *hanbalita*), a két síita (*dzsaafarita*, *zaidita*), az *ibádita*,[97] valamint a *dzáhirita*[98] iskola, a hagyományos iszlám teológia (*asarizmus*), az iszlám miszticizmus (*szúfizmus*), illetve az igaz szalafi gondolkodás követői. b) Fentieknek megfelelően tilos egy muszlimot hitetlennek/hitehagyottnak nyilvánítani. c) A *fatva* kibocsátásának szigorú objektív és szubjektív feltételei vannak.

[92] Lásd Amman Message. http://www.jordanembassy.de/Amman%20Message%20English.pdf

[93] The Amman Message. The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan, 2009. v. o.

[94] The Amman Message, i. m. 10–12. o.

[95] Ali A. Allawi: The Crisis of Islamic Civilization. Yale University Press, New Haven – London, 2009. 122. o.

[96] The Amman Message. Summary. The Official Website of The Amman Message. http://ammanmessage.com/

[97] Az *ibádita* iskola (*al-Ibádijja*) az iszlám korai, *kháridzsita* irányzatához kötődik, nem sorolódik sem a szunnita, sem a síita iskolák közé.

[98] A *dzáhirita* iskolát (*al-Dzáhirijja*) Davud bin Ali bin Khalaf adz-Dzáhirí jogtudós (815–883/4) alapította. Egyesek a szunnita iszlám ötödik iskolájaként tartják számon.

A konferencia tehát hitet tett az iszlám egysége mellett, elítélte a terrorizmust, továbbá megtiltotta, hogy maguknak vallási jogosultságot vindikáló illegitim csoportok vagy egyének *fatvá*t bocsássanak ki.[99]

Az Ammani üzenetet és annak három pontját egy év leforgása alatt (2005 júliusától 2006 júliusáig) 84 országból 552-en fogadták el, illetve írták alá, köztük államfők, állami tisztségviselők, vallási vezetők és vallástudósok, mások mellett Muhammad Szajjid Tantáví sejk, az al-Azhar fő*imám*ja; asz-Szajjid Ali Khamenei nagy *ajatollah*, Irán legfőbb vallási vezetője; asz-Szajjid Ali Szisztáni nagy *ajatollah*, a világon élő síiták legtekintélyesebbnek tartott vallási vezetője; asz-Szajjid Muhammad Huszein Fadlalláh sejk, a *Hezbolláh* szellemi vezetője; IV. Mohammed marokkói király; Juszuf al-Karadáví sejk; Abdulláh bin Abdul Azíz Ál Szaúd, Szaúd-Arábia királya; Ahmad Badr Haszún sejk, Szíria fő*muftí*ja; Rasíd Ghannúsí sejk, a tunéziai *en-Nahda* párt vezetője.[100]

A szaúdi kormány is elfogadta a konferencia határozatait, illetve ajánlásait, vagyis formálisan elismerte, hogy a síiták is muszlimok. Nem sokkal az ammani konferenciát követően a szaúd-arábiai Mekkában az Iszlám Konferencia Szervezetének égisze alatt hasonló konferenciára került sor, amelynek határozata lényegében megismételte az ammani konferencia három pontjának egyikét: a négy szunnita és a két síita iskola az iszlám egyenrangú képviselői.[101]

A hivatalos szaúdi *vahhábita* vezetés azonban már nem volt ennyire megengedő. Nem egészen fél évvel a mekkai konferenciát követően 2006 februárjában Irakban robbantásos merényletet követtek el az egyik legjobban tisztelt síita kegyhelynél, a tizedik és a tizenegyedik *imám*ok szamarrai sírjánál. Az elkövetők valószínűleg az iraki al-Káida tagjai voltak. Egyes szaúdi *vahhábita* vallástudósok kifejezett elégedettségüknek adtak hangot a merénylet miatt, hiszen a síita *imám*ok sírjainak tisztelete szerintük kimeríti a bálványimádás fogalmát. Ibn Dzsibrín, az egyik legradikálisabb, leginkább síitaellenes *vahhábita* vallástudós feltételezések szerint arra biztatta követőit, hogy tegyenek meg mindent valamennyi sír lerombolásáért, mivel azok a bálványimádást támogatják.[102]

[99] Oszáma bin Láden több ilyen *fatvá*ban szólított fel a „zsidók és keresztesek", az Egyesült Államok stb. elleni harcra.

[100] A teljes listát lásd The Amman Message, i. m. 23–82. o.

[101] Frederic M. Wehrey: Sectarian Politics in the Gulf. From the Iraq War to the Arab Uprisings. Columbia University Press, New York, 2014. 110. o.

[102] Ali A. Allawi: The Crisis of Islamic Civilization, i. m. 123–124. o.

9. Az iszlám reformációja

MEGREFORMÁLHATÓ-E AZ ISZLÁM (TÁRSADALOM)?

A dzsihádista radikalizmus globalizálódása, az iszlám nevében elkövetett terrorakciók megszaporodása – s sokak szemében mindennek az iszlámmal való azonosítása – óta különösen gyakran merül fel a kérdés: megreformálható-e az iszlám, illetve megreformálhatók-e a muszlim társadalmak? Mi lehet az „eredeti", az „igazi", a „tiszta" iszlámra hivatkozó fundamentalizmus/iszlamizmus alternatívája? Ez a kérdés, ezek a kérdések nem most merül(nek) fel először, s a rájuk adott válaszok skálája meglehetősen széles, az „igen"-től a „nem"-ig terjedően.

„Az iszlám válságban van" – jelentette ki 2014-ben egy teheráni konferencián Mohammad Modzstahed Sabesztari, az egyik legbefolyásosabb iráni reformgondolkodású vallástudós. Az utóbbi évtizedekben az iszlám legkülönbözőbb interpretációi tűntek fel, beleértve az Iszlám Államot vagy az al-Káidát, a Muszlim Testvéreket, a szalafitákat, a *vilájat fakíh* koncepció híveit stb. Ezek mind az iszlám interpretációi, mind az iszlám részei. Az iszlám vallás új, kritikai szemléletére, új megközelítésmódra, új gondolatokra van szükség. Pontosan meg kell határozni, mi jó és mi nem jó az iszlám hitben, vagy mi az, ami hiányzik. „Mindaddig, amíg nem végezzük el ezt a felülvizsgálatot, a feltételek nem fognak változni."[1]

„Nem az iszlám képtelen elfogadni a modernizációt, hanem a jelenkori muszlimok. A modernizáció igazi akadálya a muszlim gondolkodás, pontosabban az a mód, ahogyan hosszú időszakon keresztül a muszlimokat gondolkodni tanították. Meg vannak rémülve. Azt hiszik, a modernizáció erodálja vallásukat és identitásukat" – véli az egyiptomi Naszr Abú Zaid.[2]

A szíriai reformgondolkodó, Muhammad Sahrúr még tovább megy, amikor az emberi történelmet két korszakra osztja: egyik a prófétáké, amely Mohamed haláláig tartott, a másik pedig a „posztprófétai", a Mohamed halálával kezdődött és ma is tartó korszak. Ebben a második korszakban „az emberiségnek nincs szüksége Isten prófétáira, mivel olyan mértékben éretté vált, hogy közvetlen isteni beavatkozás nélkül is magabiztosan képes feltárni az univerzum törvényszerűségeit. […]

[1] Mojtahed Shabestari: Islam is in Crisis. Payvand News, 09/16/14. http://www.payvand.com/news/14/sep/1087.html

[2] Nasr Abu Zayd (with the assistance of Dr. Katajun Amirpur – Dr. Mohamad Nur Kholis Setiawan): Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006. 96–97. o.

Óriási visszalépés lenne, ha egy modern társadalmat premodern értékekre és idejétmúlt normákra alapozva kívánnánk létrehozni."[3]

Sokan az iszlámot egy olyan premodern vallásnak tartják, amelynek a kereszténységhez hasonló reformációra van szüksége ahhoz, hogy egyértelműen tisztázza a modernitáshoz való viszonyát, vagyis megteremtse az összhangot az iszlám és a modernitás között. Az iszlám „megreformálására" irányuló reformtörekvéseknek azonban szembe kell nézniük azzal a problémával, hogy a „reform" szó immanensen magában hordozza a „javítás", a „jobbítás" jelentéstartalmat, ugyanakkor az iszlám sok muszlim nézőpontja szerint eleve tökéletes, ráadásul a reform óhatatlanul kapcsolódik a Nyugathoz, a nyugati hatásokhoz, ezért szemükben a „reformista iszlám" idegen az „igazi" iszlámtól, és sokkal inkább „deformista iszlám".[4]

A modernista muszlim teoretikusok – köztük az indiai Asghar Ali Engineer – egyértelműen a reform szükségessége mellett foglalnak állást. Az emberi fejlődéssel a társadalmi feltételek is változnak. A szokásokat új gyakorlatok váltják fel, a hagyományok eltűnnek, vagy új formában élednek újjá. A társadalomban feszültségek keletkeznek az új és a régi között. Csak az a vallás őrizheti meg a saját túléléséhez is szükséges potenciáját, relevanciáját és dinamizmusát, amelyik aktívan részt vesz ezeknek a feszültségeknek a kezelésében, az új és a régi közötti kreatív közvetítési folyamatban.[5]

A modernista/reformer teoretikusok a tradíció „deszakralizálása" mellett törnek lándzsát. Az iszlám rendszerének jelentős része ugyanis emberi „termék", amely elválaszthatatlan a történelmi kontextustól, az adott kor és az adott hely társadalmi, kulturális viszonyaitól. Kijelenthető persze az is, hogy így együttvéve az egész rendszer képezi a transzcendentális iszlám részét, másfelől viszont az is, hogy a rendszer ember által létrehozott részei nem – legalábbis nem változatlan és megváltoztathatatlan formában.

Ez az a sarkalatos pont, amely a leginkább választóvonalat jelent a „szűk" és „tág", a „tiszta" és a kulturális kontextusba ágyazott iszlámértelmezések között. Az alapvető kérdés az, mi az iszlám rendszerében az „isteni", illetve „prófétai" eredetű, és mi az, ami „emberi" alkotás, vagyis amit adott konkrét helyzetekben a muszlim közösség hozott létre, vagy vitt tovább saját praxisa részeként, és így vált az iszlám rendszerének a részévé. A kérdés úgy is megfogalmazható: mi az, ami megváltoztathatatlan, és mi az, ami nem. Mi az, ami az iszlám legbelső lényegéhez tartozik és mi az, ami nem, mert az adott kor kultúrájának szokásjogaként vált az iszlám részévé, vagyis puszta „rárakódás" – rossz esetben „szennyeződés", „torzulás". Másképpen: ez utóbbi mennyiben tekinthető maga is az „iszlám", avagy mennyiben az adott kor iszlámot körülvevő kulturális környezete részének?

[3] Muhammad Shahrur: Introduction. In: The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur. Translated, Edited and with an Introduction by Andreas Christmann. Brill, Leiden–Boston, 2009. 1–2. o.

[4] Andreas Jacobs: Reformist Islam. Protagonists, Methods, and Themes of Progressive Thinking in Contemporary Islam. Working Paper No. 155. Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin/Sankt Augustin, September 2006. 5. o.

[5] Mohamed Imran Mohamed Taib: Religion, Liberation and Reform: An Introduction to the Key Thoughts of Asghar Ali Engineer. Dialogosphere, January 7, 2016. https://dialogosphere.wordpress.com/2016/01/07/religion-liberation-and-reform-an-introduction-to-the-key-thoughts-of-asghar-ali-engineer/

ALAPOK: A 19. SZÁZADI REFORMMOZGALMAK

A 19. század második felében – nem kis mértékben a Nyugattal való „ütközés" hatására, realizálva az iszlám világ lemaradását a Nyugattól – nagyszabású reformmozgalom bontakozott ki az iszlámon belül. Ez a reformmozgalom azután hamarosan két szárnyra vált. Közös vonásuk az volt, hogy mindkettő szükségesnek látta az iszlám (és az iszlám világ) megreformálását, a követendő utat és az alkalmazott módszereket illetően azonban már teljesen eltérő álláspontot képviseltek. Ennek a hátterében az is meghúzódott, hogy eltérően ítélték meg a reformot, illetve a modernizációt, hiszen egyikük azt azonosította az iszlám régióban történelmi okokból negatív konnotációjú nyugatosítással, másikuk viszont nem (feltétlenül).

Egyik szerint vissza kell térni az iszlám eredeti alapelveihez – amelyek csupán Mohamed próféta és az őt követő négy, „igaz úton járó" kalifa idején érvényesültek –, „megtisztítani" az „eltorzult" iszlámot a rárakódásoktól, a szennyeződésektől, s ehhez az iszlámhoz igazítani a társadalmi, politikai, gazdasági környezetet. A követendő példát tehát az elődök, az ősök (*szalaf*) jelentik, nem a nyugati modernizáció.

A másik viszont az iszlám modernizálását, a modern világ, a tudományos racionalitás feltételeihez igazítását tartotta elsődlegesnek, mégpedig újraértelmezve a két elsődleges forrást (a Koránt és a prófétai hagyományokat), és ennek megfelelően átalakítva a két másikat (a konszenzust és az analógiai megokolást). Egyik a „sajátnak" (az iszlámnak) adott nagyobb hangsúlyt (az évszázadokkal korábbi „sajátot" tekintve kiindulópontnak), a másik az „idegennek" (a modernizációt és a modern tudományokat véve alapul). A két irányzat nevezhető fundamentalizmusnak, illetve modernizmusnak.

Fazlur Rahman találóan mutat rá ugyanakkor, hogy mind a fundamentalisták, mind a modernisták az eredeti, „tiszta" iszlámhoz, pontosabban az iszlám eredeti forrásaihoz való visszatérés, majd az azokon alapuló *idzstihád* gyakorlásának szükségességét hirdetik, ebből kiindulva azonban alapvetően eltérő válaszokat adnak a különböző kérdésekre. Rahman az egyik fő problémát abban látja, hogy sem a fundamentalistáknak, sem a modernistáknak nincsenek világos és egyértelmű módszereik az alapvető források, vagyis a Korán és a *szunna* értelmezésére.[6]

A két irányzat közötti egyik fő különbség az „értelmezés eltérő értelmezéséből" fakad. A fundamentalisták a betű szerinti értelmezés kizárólagosságát vallják, a modernisták ezzel szemben sokkal tágabb teret adnak az értelmezésnek. Mindebből következik egy másik lényegi, a *saría* eredetére, illetve jellegére vonatkozó különbség. A fundamentalisták szerint a *saría* egésze Istentől származó, a *saríá*ban foglalt törvényeket, utasításokat Isten rendelte el. Mindebből következően egyfelől szigorúan betű szerint értendőek, másfelől – miután isteni eredetűek, ráadásul törvényeket ember nem hozhat, csakis Isten – ember által nem megváltoztathatóak. A harmadik markáns jellegzetesség pedig az, hogy a fundamentalista/iszlamista álláspont szerint

[6] Fazlur Rahman: Islam & Modernity, i. m. 142. o.

a *saría* a politika és a kormányzás egyedüli és kizárólagos legitim forrása. Vallás és politika, a „mecset és az állam" nem választhatók külön egymástól, a végső cél tehát egy erős és expanzív, a *saríán* alapuló iszlám állam létrehozása.

Ha a 19. század közepén történt létrejöttüktől kezdődően, történelmi fejlődésükben kísérjük végig az említett reformmozgalmakat, azt állapíthatjuk meg, hogy a fundamentalizmus eredetileg vallási indíttatású mozgalma mindinkább politizálódott és radikalizálódott, s egy többé-kevésbé koherens rendszerré állt össze, amelynek az iszlám „főáramán" belül is szép számmal akadnak támogatói. Ezzel szemben a komoly intellektuális teljesítményt felmutató modernizmus nem állt össze koherens szellemi rendszerré, s még kevésbé cselekvőképes, a gyakorlatban is megvalósítható, a fundamentalizmussal szemben „versenyképes" alternatívává.

Mahmúd Szadri, az Egyesült Államokban élő iráni származású szociológusprofesszor más elnevezéseket használva kétféle, a modernitásra adott iszlám válaszról beszél. Egyik a „revivalizmus", amelyik a modernizációt – elválaszthatatlannak tartva a nyugatosítástól – teljes mértékben elutasította, szembeállítva vele a régi vallás rekonstrukcióját. A 20. századra azonban ez a fajta revivalizmus összeomlott, s a maradványait teljes mértékben elnyelte a *vahhábizmus,* amely halálos ellensége a modernitásnak. A másik, a modernitásra adott iszlám válasz pedig a „reformizmus", amelyik megpróbált úgy alkalmazkodni a modernhez, hogy azért ellenálljon a nyugatinak.

Az utóbbi évtizedekben megváltozott a reformizmus is, s egy új ága jött létre, a rekonstrukcionizmus, amely a modern tudomány, etika és politika fényében próbálja meg „újraképzelni" az iszlámot, mégpedig sokkal hevesebben és ambiciózusabban, mint a reformisták, akik lépésről lépésre előrehaladva, lassan kívánják elérni céljaikat.[7] Mindkét irányzat az iszlám modernizmust képviseli, csak míg a reformizmus „mérsékelt, pragmatikus és realista", a rekonstrukcionizmus „ambiciózus, idealista, sőt »emanacionista« (elvárja a valóság »emanációját« az ideákból, mint amikor Pallas Athéné talpig felfegyverezve kipattant Zeusz fejéből)".[8]

Szadri a reformerek nevében komoly aggodalmának ad hangot, hogy a rekonstrukcionisták radikális kijelentései, a vallási előírások részükről történő „könyörtelen demisztifikációja" (Abdolkarim Szorusra hivatkozik, aki egyre jobban eltávolodva a megszerzett „vallási bölcsességtől" immáron olyan nézeteket képvisel, miszerint Isten személytelen és távollévő, a koráni kinyilatkoztatás puszta álomsor, az iszlám jogtudomány pedig elavult és irreleváns) már nemcsak hogy összeegyeztethetetlenek a teológiával és a vallás történetével, hanem könnyen elidegeníthetik, és a fundamentalisták, a szélsőségesek karjaiba kergethetik a tradicionális muszlimok tömegeit. Szorus és kollégái (Szadri Mohammed Arkúnt, Naszr Abú Zaidot és Mohammad Modzstahed Sabesztarit említi név szerint) azzal érvelnek, hogy egyedül az „igazságnak" tartoznak felelősséggel. Nézeteik azonban nagyon komoly kockázatot rejtenek magukban.

[7] Mahmoud Sadri: Modernizing Islam: Iran's Reformists and Reconstructionists Square off. Payvand News, 01/05/17. http://www.payvand.com/news/17/jan/1021.html

[8] uo.

A REFORMISTA ISZLÁM

Az elmúlt évtizedekben muszlim gondolkodók részéről komoly szellemi teljesítményeknek lehettünk tanúi az iszlám – pontosabban az „iszlám értelmezésének" – modernizációjáról, az iszlám „reformációjáról". Ezek a teoretikusok (csak néhányat kiemelve közülük: az iráni Abdolkarim Szorus, Mohammad Modzstahed Sabesztari, Mohammed Arkún, a szudáni Abdullahi Ahmed An-Na'im, az indiai Asghar Ali Engineer, az egyiptomi Naszr Hámid Abú Zaid, a szíriai Muhammad Sahrúr, de említhetnénk bizonyos vonatkozásokban Bassam Tibi vagy Tariq Ramadan nevét is) egyenes folytatói a 19. században kezdődött reformmozgalom modernista vonulatának. Néhányuk teljesítményét a felvilágosult muszlim gondolkodók körében, nyugati értelmiségi, illetve szakértői körökben oly nagyra értékelik, hogy egyenesen Luther Mártonhoz hasonlítják őket.[9] Nem célunk, hogy teljes képet adjunk kiterjedt gondolati rendszerükről, csupán felvillantunk néhány olyan pontot, amelyek meggyőzően illusztrálják, hogy az iszlám – modernista értelmezésében – megfeleltethető a modern világ feltételeinek.

A reformteoretikusok tevékenységének egyik nagy dilemmája annak az eldöntése, vajon mi az, ami a vallásban állandó, ami megváltoztathatatlan, és mi az, ami változhat, vagyis ami megváltoztatható, a körülményekhez, az új feltételekhez igazítható. Némileg leegyszerűsítve a kérdést: mi a vallás isteni, Istentől származó „szent" lényege (ami nem megváltoztatható), és mi az, amit ehhez az ember tett hozzá (vagyis az ember meg is változtathatja).

Szorus úgy oldja fel ezt a problémát, hogy különválasztja egymástól a vallást és a vallásról szóló tudást. Utóbbi nem más, mint a vallás megértése, ahogy a tudomány sem más, mint a természet megértése. Első lépésként tehát el kell különíteni a vallást és a vallási tudást, s ennek megfelelően értékelhető bármiféle változás szükségessége, illetve lehetősége. A vallásnak nincs – nem is lehet – szüksége rekonstrukcióra. A vallási tudás viszont emberi és befejezetlen, ezért állandóan igényli a rekonstrukciót. A vallás mentes a kultúrák, illetve az emberi elme különböző befolyásoló hatásaitól, a vallási tudás viszont állandóan ki van téve ezeknek. A megújítók, a reformerek nem törvényhozók – miután a muszlimok szemében az iszlám a végső

[9] Egy Abdolkarim Szorussal készült interjúban az interjút készítő, ugyancsak a modernisták táborához tartozó Mahmúd Szadri jegyezte meg, hogy Szorust sokan „az iszlám Lutherjének" nevezik (vö. Soroush: Intellectual Autobiography. An Interview. In Abdolkarim Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush. Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. Oxford University Press, Oxford – New York stb., 2000. 20. o.); Abdullahi Ahmed An-Na'imot egy 2007-es amerikai előadásán úgy mutatták be, mint „az iszlám hit Luther Mártonja", „az iszlám hit Thomas Jeffersonja" (vö. The Future of Shari'a: Secularism from an Islamic Perspective c. előadás bevezetőjét: https://www.youtube.com/watch?v=lZnT3b-7bKw); Muhammad Sahrúr nézeteit ahhoz a 95 pontos kiáltványhoz hasonlítják, amelyet Luther Márton szögezett ki 1517-ben a wittenbergi templom ajtajára, ezzel elindítva a protestáns reformáció folyamatát (Rainer Nabielek: Muhammad Shahrur, ein „Martin Luther" des Islam. In: inamo [Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten] Nr. 23/24, Jg.6, Herbst/Winter 2000, S. 73–74.); Tariq Ramadantól pedig megkérdezik egy interjúban, hogy „Ha az iszlámban is megkezdődik, amit keresztény kontextusban reformációnak neveznek, Önre oszthatják Luther Márton szerepét. Van listája, amit kiszögezne egy templomajtóra?" (Paul Donnelly: Tariq Ramadan: The Muslim Martin Luther? Salon, February 16, 2002. https://www.salon.com/2002/02/15/ramadan_2/)

vallás, egy muszlim sem vindikálhatja magának azt a jogot, hogy „vallási törvényhozó" legyen –, hanem exegéták.

Változás tehát a valláson belül elképzelhetetlen. A változás ugyanakkor szükségszerű, csakhogy nem a vallás, hanem a vallási / vallásról szóló tudás változása, evolúciója. A vallási tudás nem más, mint az emberi tudás egyik, a vallás megértésére vonatkozó ága, amely az emberi tudás más ágaihoz hasonlóan fejlődik. A vallás az, ami állandó, a vallási tudás pedig ami változó.[10]

Az emberiség képtelen Isten igazi szándékainak a mélyére hatolni. Következésképpen mindazok, akik ideológiájukat úgy tüntetik fel mint isteni elrendelést, a totalitarianizmus alapjait fektetik le.[11] Szorus határozottan tagadja, hogy bármiféle vallási tudás az iszlám lényegéhez történő privilegizált hozzáférésen alapulhatna. Bármiféle, az iszlám igazságára vonatkozó igény a vallást átformálja ideológiává.

INTERPRETÁCIÓ ÉS HERMENEUTIKA

Szorusnál is kulcskategória az interpretáció. „A világot teoretikai szemüvegen keresztül látjuk. Nincs olyan, hogy puszta esemény vagy nyers tények. Ha nem értünk egyet valaminek az interpretációjával, szükségszerűen helyettesítjük egy másikkal."[12] „Muszlim értelmiségiek is úgy beszélnek az iszlámról, mint egy egyszerű, egységes entitásról; egy egyes számú dologról. Valójában azonban az iszlám története – amint más vallások, így a kereszténység története is – alapvetően különböző interpretációk története."[13]

Szorus nagyon határozott különbséget tesz maga a vallás, illetve a vallás emberi interpretációja között, a kettő soha nem egyezik meg egymással. A szent szövegek nem változnak, interpretációjuk viszont annál inkább, hiszen a megértést mindig nagymértékben befolyásolja az adott kor és az állandóan változó feltételek. Nincs olyan interpretáció, amely abszolút, időtől és tértől függetlenül változatlan lenne. Továbbá mindenki jogosult a saját megértésre. Az emberek egyetlen csoportjának – beleértve a vallási értelmiséget – sincs kizárólagos joga a hittételek értelmezésére vagy újraértelmezésére. Egyes megértések tudományosan megalapozottabbak lehetnek, egyik verzió sem lehet azonban automatikusan mértékadóbb, mint a másik.[14]

Szorus markánsan megkülönbözteti egymástól a vallást és az ideológiát, miután határozottan tagadja, hogy létezhetne bármiféle, az iszlám lényegéhez való privilegi-

[10] Abdolkarim Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, i. m. 31–33. o.

[11] Soroush *Bávar-e dini, dávar-e dini* (Vallásos hiedelem, vallásos hit) c. munkájára hivatkozva idézi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform. I. B. Tauris, London – New York, 2008. 197. o.

[12] Intellectual Autobiography. An Interview. Mahmoud Sadri interjúja. In Abdolkarim Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, i. m. 3–25. o.; 15. o.

[13] Lásd Islam and Modernity – A Debate (Dec 14th, 2003) Abdol Karim Soroush honlapja. http://drsoroush.com/en/islam-and-modernity-a-debate/

[14] Vö. Robin Wright: Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. In: Journal of Democracy 7.2 (1996) 64–75. o.

zált hozzáférésen alapuló vallási tudás. Ez ugyanis elkerülhetetlenül totalitarizmushoz, egy privilegizált – akár vallási, akár forradalmi – nómenklatúra létrejöttéhez vezetne. Szorus tehát elutasítja az iszlám ideológia jellegét. A vallási ideológiát a vallási tudás fejlődése előtt álló első számú akadálynak tartja. A vallási ideológia ugyanis a vallás komplex jellegét egy meghatározott ideológiai világképre redukálja.

Az iszlám mint ideológia és az iszlámra mint ideológiára épülő társadalom egy sor negatívumot hordoz magában. Egy ilyen társadalom ugyanis könnyen totalitárius és zsarnoki rendszerek táptalajául szolgálhat, s a totalitárius rendszerek nem tolerálják a diverzitást, s „az ajtó kinyitása egy ideológia előtt elkerülhetetlenül vezet az ajtó bezárulásához a szabad gondolkodás előtt". A vallás fennmaradása a rugalmasságától függ. Ha a vallás merev totalitássá válik, elveszíti mélységeit és rejtélyeit, és puszta ideológiai eszközzé változik egy sajátos társadalmi rend számára.[15]

Szorus szerint lehetetlen az iszlám bármiféle megértését definitívnek tartani. Idővel minden megértés változik. A vallás ideológiává változtatása azonban azt jelenti, hogy egy definitív, változatlan „öntőformába" öntjük. A vallás politikai eszközként történő használata ráadásul a vallási megértések mélységét és komplexitását alárendeli az időszakos politikai küzdelem igényeinek.[16] Az iszlám „véglegessége" éppenséggel nem a merevségét, hanem a rugalmasságát jelenti. Minden generáció újra és újra megtapasztalja a kinyilatkoztatást. A kinyilatkoztatás szüntelenül áthat bennünket, ugyanúgy, mint az arabságot a Próféta idején, mintha a Próféta csak most lett volna kiválasztott. Az iszlám véglegességének a titka a kinyilatkoztatás folytonosságában és örökkévalóságában rejlik.[17]

Asghar Ali Engineer is az Írásra vonatkozó hermeneutika felől közelíti a kérdést, kiemelve, hogy mindig figyelembe kell venni az adott helyzet komplexitását. A társadalmi viszonyok soha nem tekinthetők statikusnak, ellenkezőleg, mindig változnak, módosulnak, fejlődnek. A korai Koránkommentátorok értelmezéseit az adott kor szociokulturális helyzete befolyásolta. Következésképpen hermeneutikájuk nem lehet kizárólagosan követendő a következő generációk számára, hiszen nem felel meg az időközben megváltozott feltételeknek. Minden korban akadnak olyan „kulcsok", amelyek az adott kor sajátosságainak megfelelően elősegítik az írás megértését.

A probléma tulajdonképpen akkor keletkezett, mikor az újabb generációk a koráni versek megértéséhez továbbra is a Próféta társait, illetve azokat a korai kommentátorokat vették alapul, akik saját megértésüket a Társak és követőik (*tábiín*) kijelentéseire alapozták. A Társak nyilvánvalóan megkérdőjelezhetetlen tekintélynek számítottak, hiszen még életükben történt a koráni kinyilatkoztatás. Ilyen módon a Társak és követőik kijelentései a Korán megértésének egyedüli forrásává váltak. A Koránkommentátorok mindmáig ugyanezeket a – lényegében „szentté vált" – né-

[15] Szorus *Farbehtar az ideolozsi* (Magasztosabb/Fennköltebb az ideológiánál) c műve alapján összegzi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam & Dissent, i. m. 196. o.

[16] Abdolkarim Szorust idézi Valla Vakili: Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran. In John L. Esposito – John O. Voll: Makers of Contemporary Islam. Oxford University Press, Oxford – New York stb., 2012. 150–176. o.; 156. o.

[17] Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam & Dissent, i. m. 199. o.

zeteket ismételgetik, amelyektől az ortodox Koránkommentátorok többsége szerint bármiféle eltérés eretnekségnek számít.[18]

Különbséget kell ugyanakkor tenni a koráni szöveg „normatív" és „kontextuális" megállapításai között. A Korán természetüknél fogva univerzális elvei, vagyis az értékek túlmutatnak téren és időn, tehát egyetemes érvényességűek, míg a kontextuálisak csak bizonyos adott helyzetekben és körülmények között érvényesek.[19]

DEMOKRÁCIA, AVAGY A TRADÍCIÓ ÚJRAGONDOLÁSA

A modernista muszlim teoretikusokat erősen foglalkoztatja az iszlám és a demokrácia viszonyának a kérdése is, s a kettőt összegyeztethetőnek tartják. Sabesztari a hermeneutika felől közelít. „Téves az a kérdésfelvetés, vajon az iszlám összeegyeztethető-e a demokráciával? A helyes kérdés az, akarnak-e a muszlimok demokráciát, vagy sem. Ha a muszlimok akarnak demokráciát, fognak találni egy olyan iszláminterpretációt, amelyik kompatibilis a demokráciával. Ha nem akarnak demokráciát, nem fognak találni ilyen interpretációt."[20]

Szorus is sokat foglalkozik a demokrácia kérdésével, az iszlám és a demokrácia viszonyával. Az iszlám és a demokrácia inkompatibilitása kapcsán nézete teljes mértékben megegyezik Sabesztari álláspontjával, ti. nem az iszlám *ab ovo* ellentétes a demokráciával, hanem az, aki ezt a problémát felveti, úgy értelmezi az iszlámot, mint ami inkompatibilis a demokráciával. Szorus iszlámértelmezése viszont ennek az ellenkezője.[21]

„A demokrácia magában foglalja az uralkodók hatalma korlátozásának, politikáik és megfontolásaik racionalizálásának a módszerét, hogy kevésbé legyenek kitéve a tévedés és korrupció általi sebezhetőségnek, nyitottabbak legyenek a mérséklet és a konzultáció irányába, úgy, hogy erőszakra és forradalomra ne legyen szükség."[22] Hosszasan elemzi – és cáfolja – azokat a nézeteket, melyek szerint a vallás és a demokrácia, illetve konkrétan az iszlám és a demokrácia kölcsönösen kizárják egymást, összeegyeztethetetlenek egymással. A demokrácia és a vallás kombinációja magával vonja az ész/értelem *(akl)* és a kinyilatkoztatás (*as-sara*) konvergenciáját. [23]

[18] Ashgar Ali Engineer: Islam and Secularism. In John J. Donohue – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007. 136–142. o.; 136–137. o.

[19] Muhammad Agus Nuryatno: Ashgar Ali Engineer's Views on Liberation Theology and Women's Issues in Islam: An Analysis. A Thesis submitted to The Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Islamic Studies. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 2000. ii. o.

[20] Why Islam and Democracy Go Well Together. Interview with Mohammad Mojtahed Shabestari. Qantara.de. 06.07.2012. https://en.qantara.de/content/interview-with-mohammad-mojtahed-shabestari-why-islam-and-democracy-go-well-together

[21] Vö. Valla Vakili: Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran, i. m. 162. o.

[22] Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, i. m. 134. o.

[23] Soroush: Reason, Freedom […], i. m. 126. o.

Rámutat ugyanakkor azokra a problémákra, amelyek az iszlám és a demokrácia összeegyeztetése során felmerülnek. A demokrácia az ókori Görögországban gyökerezik, és nyugati gondolkodók révén jutott el az iszlám világba, vagyis a muszlimoktól idegen ideának tűnik. A muszlimoknak ugyanakkor megvan a maguk tradíciója, a vallás és a szövegek saját értelmezése. Korábban a muszlim gondolkodóknak nem kellett szembesülniük szekuláris tradíciókkal, a mai világban azonban más a helyzet, hiszen dominánsan jelen van a modern nyugati kultúra, jelen van egy sor szekuláris idea és teória. A modern időkben a muszlimok előtt álló legnagyobb kihívás, hogy kiegyezzenek ezekkel a nem vallási ideákkal.

Szorus hangsúlyozza, hogy ő a síita tradíció felől érkezett, ami tág teret enged a filozófiának, beleértve a valláson kívüli eszméket is. Utal ugyanakkor a szunnita iszlám két rivális teológiai tradíciójára, az *asarita* és a *mutazilita* iskolára,[24] amelyek között a „küzdelem" több évszázaddal ezelőtt a *mutaziliták* vereségével, s ennek következtében marginalizálódásával végződött.

Az *asariták* egyik fő elve az, hogy nincsenek objektív értékek, s minden érték forrása a vallási kinyilatkoztatás. És éppen ez a probléma egyik gyökere, ugyanis jóllehet a demokrácia és az iszlám között proceduális szinten nincs konfliktus, a demokrácia elméleti bázisa problematikus. A demokrácia értékei olyan valláson kívüli értékek, amelyeket az *asarita* teológusok elutasítanak. A demokrácia akkor egyeztethető össze az iszlámmal, ha először sikerül feltárni a demokratikus értékek forrásait magán az iszlámon belül.[25] Ennek hiányában a demokrácia a vallásos gondolkodásmód számára sohasem lesz elfogadható.

A szunnita reformerek a *mutazilita* gondolati iskola újjáélesztésén fáradoznak. Fő céljuk annak bebizonyítása, hogy „a racionalizmus *per se* iszlám közegben is elfogadható még akkor is, ha nem a valláson alapul". Vannak ugyanis olyan értékek, amelyeket nem a vallásból kell levezetni, amelyek függetlenek a vallástól. „Ideje felismernünk, hogy nincs szükség arra, hogy mindent vallási szövegekkel és prófétai tradíciókkal igazoljunk. Csak saját értelmetekhez kell folyamodnotok – ezt nem nem muszlimok, liberálisok vagy szekularisták mondják nekünk, hanem a mi muszlim őseink/elődeink."[26]

Szorushoz hasonlóan más reformer gondolkodók is az iszlám tradíció (*turász*) újragondolásának a szükségessége mellett foglalnak állást. Mohammed Arkún az iszlám tradíció kétféle, egymástól nagymértékben eltérő megközelítését különbözteti meg. Az ortodox álláspont szerint miután csak egyetlen iszlám létezik – amely Isten akarata szerint valamennyi ember vallása –, csupán egyetlen Tradíció létezhet (nagy T-vel), amely hűen kifejezi és megörökíti ezt az iszlámot. Az írásos tradíció elsődlegessége, illetve kizárólagossága eleve korlátozza, illetve lehetetlenné teszi

[24] A korai iszlám két, egymással szembenálló irányzata. Az *asariták* a vallási kinyilatkoztatást tartották meghatározónak, míg a *mutazila* képviselői az értelemnek, a racionalizmusnak tulajdonítottak fontos szerepet.

[25] Keynote Address by Dr. Abdolkarim Souroush: „Reason & Freedom in Islamic Thought" at the CSID 2nd Annual Conference. Georgetown University, April 7, 2001. http://www.drsoroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20010407-Reason_Freedom_in_Islamic_Thought.html

[26] uo.

olyan konkurens tradíciók létét, amelyek nélkülözik az állam és az írás támogatását. Minden nagybetűs Tradíció igényt tart a „történelem-felettiségre", hiszen a kinyilatkoztatásban gyökereznek és az abból eredő transzcendenciát fejezik ki.[27]

Vajon kötelesek vagyunk-e elfogadni ezt az egyetlen, nagybetűs Tradíciót, amely – lévén isteni eredetű, ember által megváltoztathatatlan – az örök igazság megnyilvánulása, az egyedüli „ortodox" kifejeződése a közösség hagyományának, vagy pedig újradefiniálható-e az iszlám mint társadalmi-történeti folyamat, amely kétségkívül egy „iszlám"-nak nevezett tradíció létrejöttét eredményezte, ami azonban mindig érintkezve másokkal, „innovációk", „modernitások" hatására állandóan változott? – teszi fel a kérdést Mohammed Arkún. [28]

Arkún tehát világos különbséget tesz a kétféle megközelítés között. Előbbi szerint iszlám = autentikus Tradíció, ami a Koránban és a prófétai *hadísz*okban testesül meg, s orális áthagyományozást követően a *hidzsra* szerinti első három évszázadban írásos formát öltött. Utóbbi viszont nyitva hagyja az iszlám és a tradíció koncepcióját, mivel azok állandóan ki vannak téve a történelem által kiváltott szakadatlan változásoknak. Ha a vallást fő kifejeződési formája, a tradíció szemszögéből nézzük, az iszlám soha nem tekinthető befejezettnek: minden szociokulturális kontextusban és minden történelmi szakaszban szükségszerű újradefiniálást igényel. Arkún rámutat az „innovációk tradicionalizálásának", vagyis a Tradíció rendszerébe történő integrálásának a nehézségeire.

Az első megközelítés szerint az iszlám teljes mértékben benne foglaltatik a Koránban, úgy, ahogy a prófétai tradíció (*hadísz*) magyarázza. Ez a megközelítés ugyanakkor figyelmen kívül hagyja, hogy a tradíció először szájról szájra hagyományozódott át, majd az iszlám első három évszázada során foglalták írásba, vagyis egy komplex társadalmi-történeti folyamatból ered, mindvégig erőteljes kritikának kitéve. E szerint a felfogás szerint iszlám = autentikus tradíció. Az iszlámot Isten határozta meg, s a tradíció nem más, mint hajtóerő annak a tér-időnek a szentté és transzcendenssé tételéhez, amelyben a közösség élete zajlik.

A másik megközelítés nyitva hagyja az iszlám és a tradíció fogalmait, mivel azok a történelem által rájuk rótt folytonos változás tárgyai. Ez mind az elemzésben, mind a konkrét gyakorlatban az iszlám és a tradíció spirituális éthoszának a saját történetiségével való integrációját jelenti. Ebből a perspektívából az iszlám sohasem befejezett, bármilyen szociokulturális kontextusban és történelmi időszakban mindig újra kell értelmezni.

[27] Mohammed Arkoun: Current Islam Faces its Tradition. In: Space for Freedom: The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies (ed by Ismail Serageldin). Butterworth Architecture, London, 1989. 92–103. o.

[28] Mohammed Arkoun: Current Islam Faces its Tradition. In: On Cultural Continuity, 241–246. o. https://archnet.org/system/publications/contents/3750/original/DPT0151.pdf?1384776527

AZ ISZLÁM GONDOLKODÁS DE- ÉS REKONSTRUKCIÓJA

Az iszlám újjáéledési (revivalista) mozgalmai mindig is jogot formáltak az igazságra. Ezeknek a mozgalmaknak Szorus szerint három alapvető sajátosságuk volt és van: a) Céljuk az iszlám homogén és univerzális koncepciójának a kialakítása a Korán és a *hadísz* szigorú, betű szerinti olvasata révén. b) Az iszlám korábban kissé mellőzött dimenzióit, az iszlám gyakorlat alternatív genealógiáit hangsúlyozzák, különösen a *fikh* (jog) területén. c) Nézeteiket megfelelően megválogatott koráni versekkel támasztják alá.[29]

Az ún. „iszlám újjáéledés" (revivalism) irányzata monopolizálta az iszlámról szóló diskurzust, a társadalomtudósok pedig kevés figyelmet szentelnek a „hallgatag iszlámnak", vagyis az igazhívők iszlámjának, akik sokkal fontosabbnak tartják az Isten abszolútumához való vallásos viszonyt, mint „politikai mozgalmak vehemens képviseletét" – állapítja meg Arkún.[30] Az iszlámmal foglalkozó gondolkodók komoly nehézségekkel szembesülnek, amikor kritikai megközelítésüket egy olyan szociális és kulturális térben kívánják elhelyezni, amelyet teljes mértékben uralnak a militáns ideológiák.

Arkún szerint egy olyan „episztemológiai projektre" van szükség, amely megszabadítja az iszlámot a klasszikus metafizika esszencialista, szubsztancialista posztulátumaitól. Ezek szerint ugyanis az iszlám egy olyan különleges, változatlan gondolati, hit- vagy „nem hit"-rendszer, amely felsőbbrendű vagy éppen alacsonyabbrendű (attól függően, hogy muszlimok vagy nem muszlimok álláspontjáról van szó) a nyugati (vagy keresztény) rendszerhez képest.

Arkún felhívja a figyelmet egy adott kulturális tér fogalmi/konceptuális kereteinek a diszkontinuitására. A koráni értelem és tudás- (*ilm)* koncepciója nem ugyanaz, mint amelyet később a platóni és arisztotelészi iskolának megfelelően a filozófia (*falászifa*) fejlesztett ki. Csakhogy a koráni diskurzusban kidolgozott koncepciók használatosak még ma is, miután nem ment végbe a Korán által bevezetett episztémé intellektuális újragondolása. Arkún „Isten problematikáját" hozza példaként: ez a kifejezés arab nyelven nem alkalmazható, Allah és a *muskila* (probléma) nem kapcsolható össze, hiszen Allah nem tekinthető problematikusnak. Mindez azzal a következménnyel jár, hogy mindazok a kultúrák, illetve gondolati rendszerek, amelyek a politeista, *dzsáhili* (iszlám előtti) vagy a modern szekularizált társadalmakhoz kapcsolódnak, az ortodox iszlám gondolkodás értelmezésében az „elgondolhatatlan" kategóriájába tartoznak. Az olyan fogalmaknak, mint tradíció, ortodoxia, mítosz, autoritás, történetiség, az arabban nincs releváns konceptualizációjuk.

Arkún egyik kiindulópontja az iszlám gondolkodás rekonstrukciója, a „marginalizált jelentés (meaning)" újbóli előtérbe állítása. Bármiféle diskurzus rekonstrukciója igényli azonban az előzetes dekonstrukciót, amely a diskurzust megszabadítja a

[29] Szorus *Bávar-e dini, dávar-e dini* (Vallásos hiedelem, vallásos hit) c. munkájára hivatkozva idézi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam & Dissent in Postrevolutionary Iran, i. m. 196–197. o.

[30] Mohammed Arkoun: Rethinking Islam Today. In: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities, Jul. 2003. 18–39. o.

torzulásoktól, a korlátozásoktól, a korábbi „befagyasztások”-tól. Az iszlám szent szövegeit meg kell nyitni a történelmi és a modern lingvisztikai vizsgálódások előtt, mégpedig a korábbi gondolkodás és a szent szövegek klasszikus interpretációjának dekonstrukciója révén. A klasszikus iszlám tudományos tradícióinak rekonstrukciója a dekonstrukció módszerének alkalmazásával lehetséges.

A korszerűsített, modern iszlám gondolkodáshoz az univerzalizmus és a pluralizmus kölcsönhatására van szükség. Ha a vallás „hierarchikus” intézménnyé válik, ahol csakis az „autoritásnak” van joga az igazságról beszélni, mégpedig egy „abszolút autoritás” nevében – legyen az akár Isten, akár más –, ott nincs helye a különböző interpretációknak, ott nem ismerik el más interpretációk igazságát. Ha egy vallás egy bármilyen autoritás által monopolizált intézménnyé válik, elveszíti liberális vallás jellegét.[31]

AZ ISZLÁM ÉS AZ ÁLLAM

A modernista teoretikusok teljes mértékben elutasítják a fundamentalizmus/iszlamizmus „iszlám állam”-koncepcióját. Mindez azonban nem azt jelenti, hogy államfelfogásukban ne kapna szerepet a vallás.

An-Ná'im egy iszlám állammal szemben határozottan egy szekuláris állam mellett foglal állást. Szekuláris állam alatt egy vallási szempontból semleges államot ért. Alí Abd ar-Rázikra is hivatkozik, amikor kijelenti, hogy az állam politikai és nem vallási intézmény. Az iszlám történelemre visszatekintve megállapítja, hogy jóllehet a különböző államalakulatok mindig törekedtek az iszlám általi legitimációra, „iszlám államnak” nem voltak nevezhetők. Azt az elsőre talán meglepő megállapítást teszi, hogy az iszlám állam fogalma valójában „posztkoloniális innováció”, amely az európai állammodell átvételén alapul.[32]

A szekuláris állam nem jelenti a társadalom szekularizációját.[33] An-Ná'im hangsúlyozott különbséget tesz az állam és a politika között: az iszlám és az állam különválasztása mellett fenn kell tartani a kapcsolatot az iszlám és a politika között, ami lehetővé teszi az iszlám elveinek alkalmazását a hivatalos politikában – természetesen megfelelő kontrollmechanizmuson keresztül. Több helyütt is hangsúlyozza három elv, az alkotmányosság, az emberi jogok és az állampolgárság alkalmazásának a

[31] Dr. Usman Khalil – Ms Abida Khan: Islam and Postmodernity: M. Arkoun on Deconstruction. In: Journal of Islamic Thought and Civilization, Volume 3, Issue 1, Spring 2013, 28–57. o.; 35–36. o.

[32] Abdullahi Ahmed An-Ná'im: Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse University Press, New York, 1996. 7. o.

[33] Bassam Tibi erősen bírálja an-Ná'imnak ezt a tézisét, hogy ti. hogyan jöhet létre egy „szekuláris állam” a társadalom szekularizációja nélkül. A társadalom szekularizációjának nem a szekularizmus ideológiáján kell alapulnia, hanem olyan vallási reformokon, amelyek a kulturális változás irányába hatnak. Ezek hiányában an-Ná'im „tárgyalás a *saría* jövőjéről” formulája nem csupán inkonzisztens, hanem egyszerűen nincs semmi értelme. Vö. Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 195. o. Megítélésünk szerint Bassam Tibi an-Ná'im tézisét kiragadja a környezetéből, hiszen a „tárgyalás a *saría* jövőjéről” önmagában is a vallás reformjának szükségességét jelenti.

szükségességét. Óv bármiféle totalitárius állammodelltől, amely a saját képére alakíthatja át a társadalmat – ilyen a *saríá*t államjogként felfogó „iszlám állam" koncepció.

Az „iszlám állam" fogalmának fennmaradása olyan terméketlen viták számára nyit teret, mint hogy az alkotmányosság vagy a demokrácia „iszlám"-e, s vajon a kamat megengedett-e, ahelyett, hogy bevezetnék az alkotmányos demokratikus kormányzást, és mindent megtennének a gazdasági fejlődés érdekében.[34] A szekuláris állam lényegében egy „alternatív vízió": a vallás és a szekularizmus éles szembeállítása helyett – amely az iszlámot pusztán személyes, illetve magánügynek tekintené – a kettő kiegyensúlyozása mellett foglal állást azáltal, hogy az iszlámot különválasztja az államtól, és szabályozza a vallás szerepét a politikában.

„A Korán a muszlimokhoz mint egyénekhez és mint közösséghez szól, anélkül, hogy akár csak említést is tenne az állam ideájáról, pláne előírva annak valamilyen formáját. Teljesen nyilvánvaló, hogy a Korán nem ír elő semmiféle konkrét kormányzati formát."[35] Már a korai muszlim vezetők is felismerték, hogy valamilyen politikai szervezeti formára szükség van – mint bárhol a társadalmi életben. Ha a muszlimok úgy gondolják, hogy ezt a célt egy állam szolgálja a legjobban, az mindenképpen „emberi konstrukció" lesz, amely eredendően szekuláris, és nem iszlám. A fő kérdés az, hogy egy eredendően szekuláris állam és kormányzati rendszer hogyan tudja a legjobban szolgálni a *saríá*t a muszlimok mint egyének és mint közösség szempontjából.

An-Ná'im behatóan foglalkozik a kultúra és az identitás kérdésével is. Hangsúlyozza a kultúrák belső diverzitását, változás iránti fogékonyságát, s más kultúrákkal kapcsolatban kölcsönös egymásra hatását. Fontos megállapítása, hogy az iszlám társadalmak kultúráját nem szükségszerűen az iszlám határozza meg. Jóllehet az iszlám mint vallás meghatározó jellegzetességei alakítják megértésének és gyakorlásának módjait, ezek nem olyan kivételesek, hogy „felülírnák" az emberi társadalmak szociális és politikai életének általános alapelveit. Az Indiai szubkontinens egyes iszlám közösségeinek több közös pontja lehet a régió hindu és szikh közösségeivel a közös történelem, a gyarmati múlt és a jelen kontextusa miatt, mint a Szubszaharai Afrika iszlám közösségeivel, amelyek kultúrája és gyakorlata viszont sokkal több rokon vonást mutat a szomszédos nem muszlim közösségekével.[36]

Szorus bevezeti a „vallási demokratikus állam", a „vallási demokratikus kormányzás" kategóriáját, deklaráltan egyfelől a liberális demokratikus, másfelől az autokratikus vallási kormányzás ellenében. A vallási kormányzás korábbi formái – például az iszlám kalifátus – kizárólagosan isteni és nem emberi meghatalmazással rendelkeztek, s az isteni és nem az emberi igények kielégítését tették az első helyre. Korunk liberális demokratikus kormányzatai pedig úgy kívánják biztosítani az emberek boldogságát, hogy kizárják Isten jóváhagyását. Modern demokratikus kormányzat ugyanakkor Isten létének tagadása nélkül is működhet.[37]

[34] i. m. 34. o.
[35] i. m. 267. o.
[36] Abdullahi Ahmed An-Ná'im: Toward an Islamic Reformation, i. m. 21–22. o.
[37] Soroush: Reason, Freedom […], i. m. 122. o.

A kormányzás Szorus szerint három, részben független szférára terjed ki: a) jogok és kötelezettségek; b) a társadalom tudományos menedzsmentje és c) értékek. Az értékek világában pedig az állam vezérelvként alkalmazhatja a vallást – attól még a másik két területen a kormányzás szekuláris maradhat.[38] Nem könnyű összegyeztetni az emberi és az isteni tényezőt, egyensúlyt teremteni vallási és nem vallási között, egyidejűleg elismerni az emberi lények és a vallás integritását. Egy demokratikus vallási kormányzás feladatai sokkal nehezebbek és bonyolultabbak, mint akár a demokratikus, akár a vallási rezsimekéi.

„Egy autokratikus Isten autokratikus kormányzatot legitimál és vice versa." A vallásos hit felé fordulás semmiképpen sem gátolhatja a vallási megértés megújítását vagy az innovatív véleményformálást (*idzstihád*) a vallásban. Hogy a demokratikus vallási rezsimek vallásosak maradjanak, a vallást vezérelvként kell alkalmazniuk problémáikban és konfliktusaikban. Hogy demokratikusak maradjanak, dinamikusan alkalmazniuk kell a vallás „kollektív értelem" általi autentikus megértését.[39] A vallási megértésnek állandó ellenőrzésen kell átmennie.[40]

Konkrétan pedig a demokratikus iszlám állam legitimitása nem isteni eredetű. Elfogadva bizonyos természetes jogok isteni eredetét, a demokratikus iszlám állam elismeri állampolgárai jogát arra, hogy vezetőit megválassza, és elmozdítsa.

A KORÁN MODERN EXEGÉZISE, AVAGY KIALAKULÓBAN AZ ÚJ ISZLÁM TEOLÓGIA

A modernista muszlim teoretikusok az „iszlám reformációjára" irányuló tevékenységének fókuszában álló egyik alapvető kérdéskör a Korán modernista magyarázata/értelmezése. Mindez természetes, hiszen a Korán az iszlám rendszerének elsődleges, legfontosabb forrása, maga az isteni kinyilatkoztatás, az isteni akarat, az isteni útmutatás. Szemben a fundamentalizmus és a hagyományos tradicionalizmus szó/betű szerinti értelmezésével, a modernista értelmezést a leginkább a történeti-kritikai jelleg és szemléletmód jellemzi.[41]

Persze tüstént felvethető a kérdés: ha a Korán maga az isteni kinyilatkoztatás, létezhet-e egyáltalán történeti olvasata? S a Korán-exegézis vajon a szöveg későbbi „megkérdezése", vagy egyidejűleg történik a Korán-genezissel, s a Korán mintegy maga ad választ a Koránnal kapcsolatos kérdésekre?[42]

A kérdéskörrel foglalkozó teoretikusok köre lényegében megegyezik a korábban említett reform-teoretikusokkal. Közülük csupán néhányat kiemelve: az egyiptomi Naszr Hámid Abú Zaid (1943–2010), a pakisztáni Fazlur Rahman (1919–1988),

[38] Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran, i. m. 203. o.

[39] Soroush: Reason, Freedom […] 128. o.

[40] i. m. 135. o.

[41] Nimet Seker: Geschichtlichkeit in der Koranexegese. In Abbas Poya (Hg.): Koranexegese als „Mix and Match". Zur Diversität aktueller Diskurse in der Tafsir-Wissenschaft. Transcript Verlag, Bielefeld, 2017. 131–162. o.

[42] Felix Körner: Können Muslime den Koran historisch erforschen? Türkische Neuansätze. In: Theologische Zeitschrift 61 (2005), 226–238. o.

az algériai (kabil) Mohammed Arkún (1928–2010), a szíriai Muhammad Sahrúr (1938–), vagy az iráni Abdolkarim Szorus (1945–). A török Ömer Özsoy (1963–) és Mehmet Paçacı (1959–) – mindketten a Korán-exegézis professzorai – az ún. ankarai iskola képviselői.

A török Korán-exegetikát külön is érdemes kiemelni. Az atatürki, felülről végrehajtott nyugatosító reformprogram nem kerülte el a teológia oktatását és kutatását végző intézményeket sem. Az „iszlám teológia" – a „teológia" szót nyugati jelentésének megfelelően alkalmazva – kutatásának és oktatásának az intézményes keretei Törökországban az elmúlt évtizedekben meglehetős gyorsasággal épültek ki.

Miután az Ankarai Egyetem szenátusa döntést hozott a teológia nyugati mintára történő oktatásáról, 1949-ben, elsőként az országban megalakult a nyugati modellt követő iszlám teológiai fakultás, amelyet országszerte több hasonló követett. Az ankarai kar vált a török teológiai fakultások „anyaintézményévé", hiszen az elmúlt évtizedekben létrejött több mint kéttucatnyi hasonló fakultás dékánjai kivétel nélkül az ankarai intézményben végeztek.[43] Sokatmondó már az elnevezés is: nem a „*saría*" került a fakultások nevébe, hanem a nyugaton is használt „teológia" (*iláhijja*), továbbá nem vallási szervezet alá tartoznak, hanem az oktatási minisztérium felügyelete alá. Jelentős ugyanakkor az állami vallásügyi hatóságra (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) gyakorolt befolyásuk.

Az Ankarai Egyetem teológiai karán oktató és kutató fiatal török teológusok egy csoportja alapította meg a kilencvenes évek elején az „ankarai iskolát". Magukat eleinte „iszlám modernistának" nevezték, de mivel tevékenységük a hagyományok újszerű, hermeneutikai értékelésén alapul, „újtradicionalista muszlimoknak" is nevezik őket.[44]

Az „ankarai iskola" exegetikai tevékenységének szélesebb körben történő ismertté tételében nagy szerepet játszott és játszik a hat éven át Ankarában élő német jezsuita Felix Körner, aki amellett, hogy maga is komoly tevékenységet végez a Korán-exegetika, továbbá az iszlám és a kereszténység közötti párbeszéd előmozdítása területén, jó néhány, eredetileg török nyelven írt publikáció német nyelvű közzétételéhez járult hozzá. Körner arra is felhívja a figyelmet, hogy a német filozófiai gondolkodás, különösen Hans-Georg Gadamer hermeneutikája milyen nagy hatást gyakorolt a török Korán-exegetikára.[45]

Körner megállapítja, hogy sokak számára meglepetést okozhat magának az „iszlám teológia" kifejezésnek a használata is, hogy ti. van-e az iszlámban bármi is, amit teológiának nevezhetünk. Az igenlő válasz alátámasztására javaslatot tesz a teológia fogalmának definiálására: „a teológia a vallás racionális diskurzusa".[46]

[43] Rainer Hermann: Neue islamische Theologie. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.02.2006 http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/neue-islamische-theologie-1307068.html?printPagedArticle=true#void

[44] Felix Körner: Können Muslime […], i. m.

[45] Vö. Felix Körner: Gadamer Receptions among Turkish Theologians. Movements in Muslim Koran Hermeneutics. In: Igreja e Missao 67 (2014), 205–224. o.

[46] Felix Körner SJ: Islamic Theology, Past and Present. A Comparative Perspective. Studia Bobolanum 28 nr 4 (2017): 61–75. o.; 61–62. o.

Körner a racionalitásnak nagy szerepet tulajdonít, ami a logikai megokolásban, egy konzisztens metodológiában és a vitakultúrában nyilvánul meg.

Ahogyan a korábbi német filozófia hatott a török Korán-exegetikára, az elmúlt években egy ellenkező irányú hatás is tapasztalható: miután Törökországban érzékelhetővé váltak egyfajta „hermeneutikai áttörés csírái", ennek a dinamikája elérte Németországot is, befolyásolva az ott a kétezer-tízes években létesült iszlám teológiai intézmények működését.[47] Ennek egyik jele az is, hogy a Koránszakértő Ömer Özsoy muszlim teológiaprofesszor 2006-tól a Frankfurti Egyetemen az iszlám vallás professzora lett.

A modernista Korán-exegézis történelmi előzménye a korai iszlám egyik, a 8–9. században elterjedt – al-Mamún kalifa idején „hivatalos rangra emelkedett" – irányzata, a *mutazila*. A *mutaziliták*, a „racionalista teológusok"[48] az értelmet, a racionalizmust (*akl*) tették a megismerés egyik legfontosabb kritériumává, s határozottan állást foglaltak a determinizmussal szemben az emberi szabad akarat mellett. A Korán örökkévalóságával szemben teremtett mivoltát hirdették, elutasítva azt is, hogy a Korán az isteni lényeg megtestesülése. Véleményük szerint „Isten szavai" megkövetelik az interpretációt, ennek során pedig az értelem a meghatározó. A *mutazila* elutasította a koráni szövegek betű szerinti jelentését, és helyette az értelmezés metaforikus módszerét (*at-tavíl*) javasolta, amely lehetővé teszi a kinyilatkoztatás szövege mint egész jelentésének a konzisztenciáját.[49] Versengő értelmezések esetén a szöveg valódi jelentését az értelem dönti el.

Az iszlám modernista irányzata a Korán és a hagyományok újragondolását, a Korán jelentéséről folytatandó eszmecserét elengedhetetlennek tartja. Ez a folyamat lényegében a 18. században kezdődött, ennek folytatására és elmélyítésére van szükség. Muhammad Sahrúr a Korán kapcsán azt emeli ki, hogy Allah Könyve – nem véletlenül használja következetesen ezt a kifejezést a Korán helyett – az emberiség első, prófétai korszakának a végső kifejeződése/megnyilvánulása. Mindez fölveti a kérdést: hogyan olvasható és érthető meg a második, „posztprófétai" korszakban, amikor közvetlen prófétai útmutatás már se nem szükséges, se nem hozzáférhető. Ahogy a hetedik századi emberek Allah Könyvét az akkori tudás segítségével értették meg, a 21. században a jelenkori tudás segítségével érthetjük meg. „Valódi reform elérése és az iszlám gondolkodás sikeres megújítása csakis Allah Könyvének ténylegesen jelenkori újraolvasása révén lehetséges."[50]

Az egyiptomi Naszr Hámid Abú Zaid hasonlóképpen vélekedik, amikor a Korán újraértelmezésének a szükségességét hangsúlyozza. Istennek mint az üzenet küldőjének a legfontosabb célja az volt, hogy üzenetét az emberek – a kinyilatkoztatás

[47] Rüdiger Braun: Dynamics of Theological Anthropology in Islamic Contexts: An Introduction. In Rüdiger Braun – Hüseyin I. Cicek (szerk.): New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'anic Anthropology: The Quest for Humanity. Cambridge Scholars Publishing, 2017. 1–41. o.; 4. o.

[48] Fazlur Rahman: Islam. University of Chicago Press, Chicago–London, 1979. 61. o.

[49] Majid Khadduri: The Islamic Conception of Justice. The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 1984. 43. o.

[50] Muhammad Shahrur: Introduction. In: The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur. Translated, Edited and with an Introduction by Andreas Christmann. Brill, Leiden–Boston, 2009. 2. o.

időpontjában értelemszerűen a 7. századi arabok – megértsék. Ezért üzenetét a fogadók akkori „kódját" használva küldte el. Ahhoz azonban, hogy a Korán a ma embere számára érthető legyen, a mai „kódot" alkalmazva „át kell kódolni".[51]

Ennek az „átkódolásnak", a Korán új értelmezésének/értelmezéseinek – egyáltalán: a reformokat szorgalmazó modern iszlám gondolkodásnak – komoly ellenerőkkel kell megküzdeniük a mai iszlám világban is, hiszen a konzervatív, tradicionalista vallástudósok mindezt a szöveg „örök igazsága" elleni támadásként fogják fel.[52]

A modernista Muhammad Sahrúr Allah Könyvének „radikálisan új értelmezését" kínálja, amely alapjaiban kérdőjelezi meg az iszlám teológia „úgynevezett szent bizonyosságait". Nem állítja, hogy ez az egyedüli korrekt interpretáció, hiszen senki sincs, aki a kizárólagos tudás birtokosa lenne, mint ahogy azt a *szalafi* tradicionalisták dogmatizmusa hirdeti. Ez ugyanis Allah egységének a megsértése, mivel azt feltételezi, hogy emberek tudásukban Istenhez mérhetők.

Sahrúr a koráni versekben található fogalmak, kifejezések alapos szemantikai elemzéseire alapozza álláspontját. Határozott különbséget tesz két fogalom, a Könyv (*al-Kitáb*) és a Korán (*al-Kurán*) között. Egyes versek mindkét fogalmat tartalmazzák,[53] más helyek ugyanakkor nyilvánvalóvá teszik a különbséget a kettő között: „Ez a Könyv, nincs kétség benne, vezetés az istenfélőknek" (2:2) és „Ramadán a hónap, amelyben a Korán leküldetett, vezetésként az emberiség számára" (2:185). Mindebből levonható az a következtetés is – állítja Sahrúr –, hogy a Könyv az istenfélőkhöz, a Korán pedig általában az emberekhez szól.

A Korán versei világos bizonyítékokat tartalmaznak, s ezek a versek az igazságot képviselik[54] – véli Sahrúr, és azt a következtetést vonja le, hogy miután a Korán a Könyvből lett kinyilatkoztatva,[55] a Korán nem fedi le a teljes Könyvet, csupán annak egy része, ez azonban maga az igazság, ami a „többértelmű versekben" testesül meg. A Könyv másik része a világos, „egyértelmű versekben" ölt testet, amelyek viszont nem az igazságot jelenítik meg. Előbbi az objektív valóságra utal, amely „tudásként" került kinyilatkoztatásra, utóbbi a valóságnak egy sokkal szűkebb szegmensét képviseli.[56] A Korán egyedülállóságát mutatja az is, hogy kettős módon juttatja érvényre

[51] Felix Körner: Turkish Theology Meets European Philosophy: Emilio Betti, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur in Muslim Thinking. In: Revista Portuguesa Filosofia, 62., 2006. 495–499. o.; 495. o.

[52] Abú Zaidot egy egyiptomi *saría*-bíróság 1995-ben hitetlennek nyilvánította, érvénytelenítette házasságát, s miután halálos fenyegetéseket is kapott az Iszlám *Dzsihád* csoporttól, feleségével együtt elhagyta Egyiptomot. A kétezres évek derekán „csendben" visszatért Egyiptomba, ahol 2010-ben elhunyt.

[53] Lásd 15:1. A Simon-féle fordítás szerint „Ezek az Írás és egy nyilvánvaló Korán versei/jelei", Kiss Zsuzsanna Halima fordítása alapján „Ezek a Könyv és egy nyilvánvaló recitálás ájái". (Ez a különbség is világosan jelzi a fordítások hiányosságait, pontosabban azt, hogy minden fordítás egyúttal a fordító értelmezése is: a „*kitáb*ot" az egyik fordító Írásnak, a másik Könyvnek, a „*kurán*t" az egyik Koránnak, a másik recitálásnak fordította. Értelmezni csakis az eredeti, arab nyelvű szöveget, az abban használt kifejezéseket lehet.)

[54] „És amikor a mi ájáink nyilvánvaló bizonyítékként olvastatnak nekik" (10:15), „És amikor a Mi nyilvánvaló ájáinkat olvassák nekik, azok, akik hitetlenek, azt mondják az igazságra, mikor az eljön hozzájuk: »Ez nyilvánvaló varázslat!«" (46:7, Kiss Zsuzsanna Halima fordítása)

[55] „És az, amit kinyilatkoztattunk neked a Könyvből, az az igazság, ami megerősíti azt, ami előtte volt." (35:31, Kiss Zsuzsanna Halima fordítása)

[56] Muhammad Shahrur: The Qur'an, Morality and Critical Reason, i. m. 121–122. o.

az igazságot: az egyik totális, mindent átfogó és abszolút, a másik a megértését relatív, feltételes és szubjektív módon lehetővé tevő.[57]

A Korán sajátossága, hogy kifejezi a tudás teljességét, ugyanakkor lehetővé teszi a részleges megismerését is. Egyetlen emberi interpretáció sem képes azonban a Koránban rejlő teljes tudást visszaadni. Minden interpretáció az adott kor gondolkodásának a sztenderdjeit tükrözi. A szövegnek ezek a megértései részlegesek, relatívak, és a kontextustól függőek, míg a szövegben rejlő tudás abszolút, totális és transzhistorikus (történelmi korokon átívelő).[58] Ahogy az emberi nézetek átalakulnak, az interpretációk is változnak, újak lépnek a korábbiak helyébe. A Koránt felvilágosult, képzett és intellektuálisan nyitott módon kell tanulmányozni.[59]

A modernista Korán-exegéták egyértelmű különbséget tesznek a Korán mint kimondott szó, mint beszéd és a Korán mint szöveg között. Mihelyt a beszéd írásban is rögzítésre kerül – vagyis szöveggé válik –, elveszíti kontextusát, egyúttal általános érvényűvé válik, s mind jobban eltávolodik a beszélő eredeti szándékától.[60]

Naszr Hámid Abú Zaid különbséget tesz a kinyilatkoztatás „vertikális" és „horizontális" dimenziói között. A vertikális dimenzió nem más, mint Isten és Mohamed próféta közötti kommunikációs folyamat, amelynek végső terméke a Korán. A horizontális dimenzió érvényesüléséhez a fogalmi keretek módosítására van szükség: Korán mint „szöveg" helyett Korán mint „diskurzus".[61] A Korán ugyanis eredetileg recitált diskurzus volt, amely a kanonizáció folyamatában vált írássá vagy „szöveggé" (*muszhaf*). A Korán feltárja az emberi szükségletek iránti, adott időben történő elköteleződés kontextusát, lehetővé téve a megfelelő jelentés alkalmazását. A Korán mint diskurzus különböző lehetőségeket, különféle megoldásokat kínál, és tágra nyitja a kaput a megértés előtt.[62]

A *muszhaf* szó[63] a Korán (amelynek pontos jelentése recitáció) írásos formáját jelöli. A Korán írásos formában történt rögzítése, majd a szöveg véglegesítése a harmadik kalifa, Oszmán idejében történt. A *muszhaf* határozottan elkülöníti a Korán Mohamed általi – értelemszerűen szóbeli – recitációját az írásban rögzített Koránt. Egyes vallástudósok szerint a Korán tágabb kategória, mint a *muszhaf*, mivel tartalmazza azokat a verseket is, amelyeket később eltöröltek, s ezért nem kerültek be a *muszhaf* végső, írásos változatába (például a „sátáni versek").

A modernista muszlim teoretikusok gyakran hivatkoznak a negyedik kalifa, Alí *muszhaf*fal kapcsolatos kijelentésére. Alí ugyanis különbséget tett a „hallgatag" *musz-*

[57] i. m. 127. o.

[58] i. m. 146. o.

[59] i. m. 150. o.

[60] Mehmet Pacaci: Klassische Koranexegese – was war das? In: Münchener Theologische Zeitschrift 58 (2007), 127–139. o.; 129. o.

[61] Nasr Abú Zayd: Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd/SocratesOratie%20Nasr%20Abu%20Zayd.pdf 8–9. o.

[62] i. m. 37. o.

[63] A *muszhaf* az arab *szahifa* (t. sz. *szuhuf*) szóból származik, szó szerint jelentése „lapok gyűjteménye", s lényegében a kinyilatkoztatás írásos formáját jelöli. (A Koránban a *szuhuf* szó fordul elő nyolc helyen, „írott lapok" értelemben. (20:133: „Vajon nem jött-e el hozzájuk a nyilvánvaló bizonyítéka annak, ami [az Írás] korábbi lapjaiban áll?"; 87:18: „Bizony, ez korábbi lapokon található" stb.)

haf, a szöveg és az emberek által megszólaltatott, „beszélő" Korán között. Mindezt Abú Zaid metaforikusan úgy fejezi ki, hogy a Korán élő jelenség, mint a zenekar által játszott zene, ezzel szemben a *muszhaf*, az írott szöveg a hangjegyekhez hasonló: hallgatag. A Korán humanista hermeneutikájának egyik legfőbb feladata az, hogy a Koránt élő jelenségként kezelje, és ne redukálja a puszta szöveg státuszára.[64]

Abú Zaid az arab kultúrát a „szöveg kultúrájának" (*hadárat an-nassz*) nevezi, amely egyúttal az értelmezés kultúrája (*hadárat at-tavíl*) is. A Korán nyelve – más szövegekhez hasonlóan – nem magától értetődő, mivel a szövegnek és jelentésének bármiféle megértése az olvasó intellektuális és kulturális horizontjától/látókörétől függ. A szöveg üzenetét csakis az értelmezői tárhatják fel. Az értelmezés „a szöveg másik oldala".[65]

A „*mutazilita*" és „anti*mutazilita*" diskurzusok ütközése nyomán „a Korán heves intellektuális és politikai csaták színterévé vált".[66] Mindkét diskurzus kiindulópontja a Korán 3:7: „Ő az, aki leküldte hozzád az Írást. Ebben vannak [egyértelműen] meghatározott versek – ezek adják az Ősírást, és vannak mások, többértelműek." A *mutazilitá*kkal szembenálló irányzat, a tradicionalisták ragaszkodtak a Korán betű szerinti értelmezéséhez, amit vallási kötelezettségnek nyilvánítottak.

A modernista teoretikusok a Korán történeti jellegét, az egyes koráni versek történeti és szociális hátterének a fontosságát húzzák alá. „A Korán válasz egy adott helyzetre, s többségében olyan morális, vallási, és szociális kijelentéseket tartalmaz, amelyek egy konkrét történelmi helyzet specifikus problémáira adnak választ."[67] Rahman szerint a koráni előírásokat, útmutatásokat csakis szigorúan kontextusukban, hátterükbe ágyazottan kell érteni, megkísérelvén extrapolálni a mögöttük rejlő alapelveket és értékeket.[68]

Például az uzsora (*ribá*) tilalma esetében[69] a Korán nem utal az akkori időszak konkrét helyzetére, vagyis arra, hogy egyes törzsek a *ribá* miatt menthetetlenül eladósodtak. Ha valamely előírás konkrét oka nem is szerepel a Koránban, nem túl nehéz azt kitalálni – véli Rahman.[70] Ami pedig az örökösödésre vonatkozó előírá-

[64] Abu Zayd: Rethinking the Qur'an […], i. m. 13. o.

[65] Naszr Abú Zaid: *Mafhúm an-nassz: dirásza fi ulúm al-Kurán* (A szöveg fogalma: tanulmány a Korán-tudományok témaköréből, Kairó, 1990) és *Nakd al-khitáb ad-díní* (A vallási diskurzus kritikája, Kairó 1992) című műveiből idéz Navid Kermani: From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an. https://www.scribd.com/document/153176158/From-Revelation-to-Interpretation-Nasr-Hamid-Abu-Zayd-and-the-Literary-Study-of-the-Quran-Navid-Kermani 171–172. o.

[66] Abu Zayd: Rethinking the Qur'an, i. m.

[67] Fazlur Rahman: Islam & Modernity, i. m. 5. o.

[68] i. m. 18. o.

[69] Rahman egyértelműen az uzsorát érti *ribá* alatt. A *ribá* ugyanakkor általában növekményt jelent, vagyis kamatként is értelmezhető. Ezt a dilemmát jól visszaadják a magyar Koránfordítások. 2:275: „Akik uzsorát habzsolnak, úgy támadnak fel [majdan], mint az, akit a Sátán földresújtott az érintésével. Ez [lesz a büntetésük] azért, mert azt mondják: »Az adásvétel ugyanolyan, mint az uzsora.« Allah azonban megengedte az adásvételt, ám megtiltotta az uzsorát." (Simon Róbert fordítása). „Akik kamatot élnek fel, nem állhatnak másként, mint az olyan ember, akit a Sátán érintése megzavart. Azért, mert azt mondják: »A kereskedés ugyanolyan, mint a kamat!« De Allah megengedte a kereskedést, és megtiltotta a kamatot." (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása)

[70] Fazlur Rahman: Islam & Modernity, i. m. 18. o.

sokat illeti, a Korán az öröklés jogát kiterjeszti a nőkre is, vagyis olyan jogot kaptak, amely az iszlám előtti törzsiség viszonyai között nem illette meg őket.

A koráni szöveget abban a kontextusban kell nézni, amelyben keletkezett. „A Korán örök igazságokról beszél, azonban ezeket egy partikuláris és nem univerzalizálható kultúra, a 7. és 8. századi *hidzsáz*i arabok kultúrájának a formájában továbbítja."[71] Rahman szerint ahhoz, hogy a Koránt a mai viszonyokra is alkalmazni lehessen, több lépés megtételére van szükség. Először is meg kell vizsgálni a konkrét esetet, figyelembe véve az akkori időszak releváns szociális viszonyait. Ebből el kell jutni az általános alapelvekhez, amelyek a konkrét előírások hátterében húzódnak. Végül ezeket kell alkalmazni a mai viszonyokra.[72]

Az írásos szövegben mindössze 10%-a található annak, amit a Korán ténylegesen közölni akar, a többi a mindenkori idők hátterének megfelelő interpretáció tárgya – állítja Özsoy.[73]

[71] Prof. Dr. Christian W. Troll: Progressive Thinking in Contemporary Islam. Conference of the Friedrich-Ebert-Stiftung, the Konrad-Adenauer-Stiftung and the Bundeszentrale für Politische Bildung. September 22–24, 2005. Presentation, 22. o. https://www.yumpu.com/en/document/view/23269747/pdf-131-kb-c-troll-progressive-thinking-in-contemporary-islam

[72] Rahman: Islam & Modernity, i. m. 20. o.

[73] Modernes Islamverständnis statt Missionsgedanke. Porträt des türkischen Koranexperten Ömer Özsoy. 09.06.2008. https://de.qantara.de/inhalt/portrat-des-turkischen-koranexperten-omer-ozsoy-modernes-islamverstandnis-statt

10. A saría

A *SARÍA* ÉRTELMEZÉSEI

A kétezer-tízes évekre az iszlámról szóló nyugati diskurzus talán leggyakrabban emlegetett elemévé a *saría* vált, amely sokak szemében azonosult a kegyetlen, „középkori" büntetőintézkedésekkel (lefejezés, megkövezés, korbácsolás, kézlevágás stb.), a nők alárendelt szerepével, a más vallásokkal szembeni intoleranciával, a nyugati társadalmakban élő muszlimok részéről az integráció teljes elutasításával. Ezt a képet erősítették a dzsihádisták szélsőséges megnyilvánulásai, akik tetteiket a *saríá*val igazolták. Ráadásul a büntetőintézkedéseket az iszlám világ több országának (Afganisztán a tálibok uralma alatt, Irán, Szaúd-Arábia) regnáló politikai, illetve vallási vezetései is alkalmazták, mintegy megerősítve a *saríá*ról kialakult negatív képet. A *saría* a nyugati diskurzusban alapvetően negatív konnotációjú kifejezéssé vált, amitől félni kell, ami komoly fenyegetést jelent a nyugati civilizáció, az európai kultúra számára, hiszen a muszlimok Nyugaton is be kívánják vezetni – ha kell, akár erőszakkal is.

A *saría* úgymond tökéletesen szimbolizálja az iszlám és a nyugati civilizáció között húzódó mély törésvonalat, a két civilizáció alapvető értékeinek különbözőségét és összeegyeztethetetlenségét, az iszlám és a nyugati civilizáció közötti kibékíthetetlen konfliktust. Ezt a véleményt látszik alátámasztani az a tény is, hogy az iszlám világ 35 országának alkotmányában, illetve jogrendszerében szerepel a *saríá*ra történő hivatkozás.[1]

Tény, hogy az iszlám rendszerének egyik leglényegesebb alkotóeleme a *saría*. Pontos jelentése „vízhez, forráshoz vezető út", „tiszta út", hasonló, mint a judaizmusban a *haláha*. A Koránban ebben a formájában mindössze egy helyen történik róla említés (45:18),[2] ám a szó más alakban még két koráni versben (5:48, 42:13) szerepel.[3] Ennek alapján elsődleges jelentése „követendő út", amely a legszélesebb

[1] John L. Esposito – Natana J. Delong-Bas: Shariah. What everyone needs to know. Oxford University Press, New York, 2018. 21. o.

[2] „Aztán a [vallás] dolgában [saját] útra helyeztünk téged (*alá saríatin min al-amri*). Kövesd hát azt és ne kövesd azoknak az önkényességeit, akiknek nincsen tudásuk." (Simon Róbert fordítása.) „Aztán a parancsunk kijelölt útjára helyeztünk téged, kövesd hát azt, és ne kövesd azoknak a vágyait, akik nem tudnak." (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.)

[3] „Ítélkezz hát közöttük aszerint, amit Allah leküldött. Ne kövesd az ő kényüket, [eltérve] attól, ami az igazságból eljött hozzád! Mindenki számára kijelöltük a cselekvés [egy meghatározott] zsinórmértékét és egy meghatározott utat (*siraatan*)." (5:48) „Azt a törvényt szabta nektek a vallásban (*saraa la-kum min ad-díni*), amit Noénak parancsolt meg, s amit néked sugalltunk, s amit Ábrahámnak, Mózesnek és Jézusnak parancsoltunk meg, mondván]: »Tartsátok be a vallás [előírásait] és ne szakadjatok szét [szakadár felekezetekre]!«" (42:13) (Simon

értelmében azonos magával az iszlámmal,[4] illetve azzal a vallással, amelynek követése más próféták számára is kötelező volt.

A *saría*nak különböző értelmezései ismeretesek. Van tágabb és szűkebb, van inkább teoretikus és inkább praktikus értelmezése. A tágabb, általánosabb, „teoretikusabb" értelmezés a Koránon és *szunnán* mint fő forrásokon alapuló irányelveket, „filozófiát" nevezi *saría*nak, a szűkebb, gyakorlatiasabb értelmezés pedig a muszlimok életét orientáló teljes iszlám (vallás)jogot. Tariq Ramadan – aki problematikusnak tartja a *saría* jogrendszerre redukált „szűk értelmezését" – a tudósok három eltérő *saría*-felfogását különbözteti meg: a) *saría* az iszlám szinonimája; b) a *saría* a szabályok és rendelkezések teljessége; c) a *saría* céljai alapján definiálva az írott forrásokból következő életfilozófia megjelenítője.[5]

*Saría*n általában az iszlám jogot értik, s nemcsak a nem muszlimok, de a muszlimok nagy része is úgy hivatkozik a *saría*ra, mint egy komplex és koherens (jog) szabály-gyűjteményre. A *saría* azonosítása a joggal azonban leegyszerűsítés. A *saría* nem más, mint a fő forrásokban, a Koránban és a hagyományokban (*szunna*) található, az élet különböző területeire vonatkozó irányelvek, morális, erkölcsi előírások összessége, amelyek bázisán – amelyeket értelmezve – a muszlim jogtudósok kidolgozták az iszlám jog teljes rendszerét. (Sokan persze ezt is *saría*nak nevezik, illetve ezt nevezik *saría*nak.)

A *saría* – „kézzelfogható" módon – a leginkább az iszlám jogrendszerben testesül meg. Eltérően például az írásban is rögzített *hadísz*gyűjteményektől, nincs kodifikált, egységes és írott formában is létező *saría*. Nem mehetünk be a könyvtárba, és emelhetjük le a polcról a *saría*t – mondja Esposito.[6] Bemehetünk viszont a könyvtárba, és rengeteg, muszlim jogtudósok által írt jogtudományi könyv közül válogathatunk, amelyek közül azonban egyik sem azonos a *saría*val.

Nem véletlen persze az iszlám vallás és a jog közötti szoros összefüggés hangsúlyozása: a kereszténységtől eltérően ugyanis az iszlám – a judaizmushoz hasonlóan – „törvényvallás", az iszlámban nem a teológia, hanem a jog foglalja el a vezető szerepet. A kereszténység ortodoxiájával („igaz hit", helyes tan) az iszlám ortopraxisa („igaz gyakorlat", helyes cselekvés) áll szemben. Ezt mutatja egyfelől az is, hogy az iszlámtudományok centrumává nem a *kalám* (tkp. teológia), hanem a *fikh* (iszlám vallásjog)[7]

Róbert fordítása) „Ítélj hát közöttük annak alapján, amit Allah leküldött neked, és ne kövesd az ő vágyaikat, mikor az igazság eljött hozzád. Mindenkinek közületek előírtunk egy törvényt és egy nyilvánvaló utat (*siraatan*)." (5:48) „Ő rendelte el (*saraa*) nektek a vallást, amit kötelezővé tett Noénak, és amit kinyilatkoztattunk neked, és amit kötelezővé tettünk Ábrahámnak és Mózesnek és Jézusnak – hogy alapozzátok meg a vallást, és ne legyetek megosztva benne." (42:13) (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.)

4 Fazlur Rahman szerint a *saría* és a *dín* (hit, vallás) nagyrészt felcserélhető, utóbbi pedig azonos az iszlámmal. A *saría* és a *dín* között legfeljebb annyi a különbség, hogy a *saría* „az út elrendelése", s a tárgya Isten, míg a *dín* „az út követése", s a tárgya az ember, azonban lényegében mindkettő a követendő, Isten által elrendelt útra vonatkozik. Fazlur Rahman: Islam, i. m. 100. o.

5 Tariq Ramadan: Islam: The Essentials, i. m. 146. o.

6 Esposito, Delong-Bas: Shariah, i. m. 34. o.

7 Szemantikailag a *fikh* jelentése tudás, az iszlámban azonban a *par excellence* tudás tulajdonképpen a jogi tudás. „Az iszlám jog tanulmányozása nélkül nem lehet megérteni az iszlámot." Joseph Schacht: An Introduction to Islamic Law. Oxford University Press, Oxford, 1979. 1. o.

vált, másfelől pedig hogy az iszlám mint gyakorlati rendszer, „az iszlám mint funkció”[8] kifejezésére a leginkább alkalmas *saría* a közvélekedésben többnyire az iszlám joggal azonosul – még a szakértők jelentős hányada is iszlám (vallás)jogként interpretálja.[9]

Jóllehet széles körben elterjedt a *saría* azonosítása az iszlám (vallás)joggal, vannak árnyaltabb megközelítések is. Esposito határozott különbséget tesz a *saría* és az iszlám jog (*fikh*) között. A *saría* a jog, a vallás és az etika kombinációja, s azokra az isteni eredetű iránymutatásokra, alapelvekre vonatkozik, amelyeket a muszlimoknak követniük kell. Az iszlám jog ezzel szemben a *saría* konkrét, gyakorlati alkalmazása, amelyet a muszlim jogtudósok végeztek el.[10] A *saría* tehát az isteni eredetű alapelveket jelenti, az ember alkotta iszlám jog (*fikh*) pedig ezeknek az elveknek az emberi interpretációja.[11] Míg a *saría* „szent és megváltoztathatatlan”, addig az iszlám jog (*fikh*) „a speciális történelmi kontextusoknak megfelelő emberi megértés és értelmezés terméke […] tévedésnek kitett és változó”.[12]

Általánosan elfogadott kiindulópont, hogy az iszlámban a szuverenitás, a „főhatalom” Istené, következésképpen Isten az egyedüli és kizárólagos törvényhozó.[13] Az embereknek – lényegében a képzett vallás- és vallásjogi tudósoknak – nem törvényeket kell hozniuk, hanem „fel kell fedezniük” az isteni törvényeket, és őrködniük kell azok betartásán. A muszlim tudósok egy része úgy véli, az iszlám jog egy isteni, változatlan és megváltoztathatatlan elemből (maga a *saría*, az isteni forrásokban gyökerező elvek és értékek) és egy emberi értelmezésből és alkalmazásból (*fikh*) áll.[14] Egyik az isteni kinyilatkoztatás világa, másik pedig a földi alkalmazásé, illetve gyakorlaté.

8 Fazlur Rahman: Islam, i. m. 100. o.

9 Simon Róbert meghatározásában a *sarí'a* „a muszlim vallásjog, amely a lét minden szféráját átszövi”, a *fikh*et pedig úgy definiálja, mint „muszlim jogtudomány” (vö. Tárgy-és névmutató eligazító magyarázatokkal. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája 2. kötet, i. m. 1014., 1045. o.), illetve „… lévén a kialakuló vallásjog, a *sarí'a* elsődleges alapja a Korán […]” (Simon Róbert: Mohamed és a Korán. In: A Korán világa. Helikon Kiadó, Budapest, 1987. 501. o.) Két, az utóbbi években megjelent magyar nyelvű munka szerzői hasonlóképpen vélekednek. „Az iszlám jog, a *sharía* elsősorban a valláserkölccsel összefüggő kérdésekre fordítja figyelmét.” (Jany János: Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza. Gondolat Kiadó, Budapest, 2006. 17. o.); „…a *saría*, a társadalom egészét átszövő és minden ízében szabályozó vallásjogrendszer […]” (Salamon András – Abdul Fattah Munif: Saría – Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa. PressCon Kiadó, Budapest, 2003. 13. o.) Hasonló egyébként az iszlám jog kérdéskörében megkerülhetetlen Joseph Schacht álláspontja is: „Abból, amit az iszlám a civilizált világra hagyományozott, az egyik legfontosabb vallási joga, a *saría*.” Joseph Schacht: Islamisches religiöses Recht. In Joseph Schacht – C. E. Bosworth (Hrsg.): Das Vermächtnis des Islams. Deutscher Taschenbuch Verlag, Band 2. München, 1983. 167. o. Schacht a *fikh*-et az „iszlám jogtudománnyal” azonosítja. (i. m. 177. o.) Goldziher Ignác a *sariát* mint „vallástörvényt” határozza meg. (Goldziher Ignác: A régi iszlám ortodoxia viszonya az antik tudományokhoz, i. m. 941. o.) Sokan – a kérdés összetettsége miatt – árnyaltabban fogalmaznak: „A gyakran »jognak« fordított *saría* […] a muszlimok számára előírt kötelezettségek és útmutatások összességének konnotációját hordozza. […] Magában foglalja az egyes muszlimok Istenhez és más emberekhez fűződő viszonyát, valamint az etikát, illetve általában az etikus életet.”

10 Esposito, Delong-Bas: Shariah, i. m. 34. o.

11 i. m. 89. o.

12 i. m. 32., 35. o.

13 „Egyetlen ember – legyen akár a Próféta – sem jogosult arra, hogy saját jogán adjon utasítást másoknak, hogy valamit megtegyenek, vagy ne tegyenek meg.” Abú'l A'lá Mawdúdí: Political Theory of Islam. In Khurshid Ahmad (szerk.): Islam. Its Meaning and Message. Centre of Islamic Studies, Qum, Iran. 1978. 147–171. o.; 158. o.

14 Vö. John Esposito: The Challenge of Creating Change. The Immanent Frame. (2008) http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/ A kérdéshez lásd még Kilian Balz: Shariah

Pipes *saría*értelmezése ettől némileg eltér. „A Korán tekinthető az iszlám alkotmányának, a *saría* pedig az ezt kifejtő/magyarázó törvénygyűjtemény."[15] Ahol a Korán csak irányelveket szab meg, a *saría* kifejti a részleteket, a konkrétumokat.

Az Oxford Dictionary of Islam szerint a *saría* az „isteni törvény", ahogyan a Koránban és a prófétai kijelentésekben és tettekben (*hadísz*) szerepel, ezzel szemben a *fikh* a jogtudósok (*fukahá*) tudományos jellegű tevékenységére vonatkozik, amely arra irányult, hogy alapos vizsgálódások és viták révén kidolgozzák a *saría* részleteit. A muszlimok – folytatja a szócikk – a *saríá*t „változatlan kinyilatkoztatásnak" tartják, ezzel szemben a *fikh* – úgy is mint emberi erőfeszítés – nyitott a viták, a reinterpretáció és a változás előtt.[16]

Ásaf A. A. Fyzee muszlim jogászprofesszor képszerű megfogalmazása szerint a vallás és a jog, vagyis a *saría* és a *fikh* egy csatornában folyó két, lényegében megkülönböztethetetlen áramlat. „A *saría* útját Isten és Prófétája fektette le, a *fikh* építményét emberi igyekezet emelte." A két fogalmat – állapítja meg – maguk a muszlim tudósok, professzorok is gyakran egymás szinonimájaként kezelik. A kettő közül a *saría* a szélesebb, s felöleli mind a vallást, mind a jogot. A „vallás szíve" megváltoztathatatlan, a jog viszont állandóan változik, vagyis lényegében két széttartó erő él együtt. Ezt az ellentmondást a szerző az iszlám reinterpretációjával javasolja feloldani.[17]

Bassam Tibi a Korán 45:18-ból indul ki. Számára egyértelmű, hogy „ebben az esetben *saríá*n etika és morális útmutatás értendő, és nem jogrendszer. A *saría* mint jogrendszer csak száz évvel az iszlám kinyilatkoztatás lezárulta után alakult ki […] Az az érv, hogy a *saría* isteni eredetű, és a muszlimok kulturális identitásához tartozik, nem tartható. Minden *saría*szakértő tudja, hogy nincs egységes *saría*, a *saría* interpretatív."[18]

A széles körben elterjedt vélekedésekkel ellentétben ugyanis a *saría* nem egy egységes, az iszlám világ minden részén ugyanabban a formában érvényes, merev és megváltoztathatatlan rendszer. A *saría* „az emberi intellektus" terméke,[19] amelybe – természetesen figyelemmel az iszlám alapelveire – szervesen integrálódtak az iszlám világ különböző régióiban érvényes helyi szokások, az egymástól gyakran jelentősen eltérő helyi gyakorlatok, vagyis a helyi, egymástól különböző kultúrák. „Nem azon van a hangsúly, hogy úgy öltözzünk, ahogy a Próféta öltözött, hanem

---

versus Secular Law? In Birgit Krawietz – Helmut Reifeld (Hrsg.): Islam and the Rule of Law. Between Sharia and Secularization. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt-Augustin/Berlin, 2008. 121–126. o.

15 Daniel Pipes: In the Path of God. Islam and Political Power. Transaction Publishers, New Brunswick – London, 2003. 36. o.

16 Islamic Law címszó. John L. Esposito (főszerkesztő): The Oxford Dictionary of Islam. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2003. 148. o. https://books.google.hu/books?id=6VeCWQfVNjkC&pg=PR19&hl=hu&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

17 Ásaf A. A. Fyzee: The Reinterpretation of Islam. A Modern Approach to Islam. Asia Publishing House, Bombay, 1962. 85–96.; 98–108. o. In John J. Donohue – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007. 151–156. o.; 151. o.

18 Bassam Tibi: Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, München 2002. 188–189. o.

19 Tariq Ramadan: Western Muslims and the Future of Islam. Oxford University Press, Oxford, New York, stb., 2004. 34. o.

hogy azoknak az elveknek megfelelően öltözzünk, amelyek alapján ő a ruházatát megválasztotta."[20]

Az eddigiekből is látható, hogy a *saríát* sokan azonosítják az iszlám (vallás)joggal, míg mások az iszlám vallásjogot (*fikh*) a *saría* jogi kifejeződésének tartják."[21] A *saría* és az iszlám jog (*fikh*) pontos fogalmi elhatárolásának hiánya gyakorta okoz zavarokat mind a muszlimok, mind a nem muszlimok körében. A fő kérdés a *saría* „isteni vagy emberi" eredete, s ebből következően megváltoztathatósága vagy megváltoztathatatlansága. Ami ugyanis Istentől származik, az megváltoztathatalan. Ami viszont „emberi termék", az megváltoztatható.

BEZÁRULT-E AZ *IDZSTIHÁD* AJTAJA?

Az iszlám keletkezését követő időszakban, a korai iszlám birodalmak idején a politikai hatalomnak egyre inkább szüksége volt egy koherens jogrendszerre. A kereszténység ebből a szempontból könnyebb helyzetben volt, hiszen rendelkezésére állt a Római Birodalom jogrendszere. Az iszlámnak viszont mindezt magának kellett létrehoznia. A kiindulópont adott volt: a Korán és a *szunna* (*hadísz*), amelyek részint Isten kinyilatkoztatásain, részint a Próféta és kísérete konkrét cselekedetein, gyakorlatán át tartalmazzák azokat az irányelveket, amelyek a jogrendszer kidolgozásának az alapját képezhetik.

Az iszlám írásban is lefektetett, majd jogilag is kodifikált rendszerének a kialakulása már jóval az iszlám keletkezését, illetve Mohamed próféta halálát követően, a 7. század második felétől a 9. századig végbement. Ebben a folyamatban a közösség változó társadalmi gyakorlata volt a meghatározó, s az új jelenségek és gyakorlatok nagy része – egy *hadísszal* való szentesítés útján vagy más módon összhangba hozva a Korán változatlan normáival – beépült az iszlám rendszerébe. Prioritást eleinte egyértelműen az önálló vélemény élvezett, s az így kialakult tételeket csak a későbbiekben vezették vissza autentikus „isteni" vagy „prófétai" forrásokra.

Minderre két módszer alkalmazása révén került sor. Az egyik a tradicionális források – a Korán és a *szunna* – ismerete, megismerése (vagyis a „tanulás", az *ilm*), a másik pedig az emberi intellektus, értelem által gyakorolt „megértés", a *fikh*. A kettő között nem volt ellentmondás, a tradíció (*ilm*) és az értelem (*fikh*) kiegészítették egymást. (A *fikh* az iszlám rendszere kialakulásának első, nagyjából a 8. század közepéig terjedő időszakában tulajdonképpen a muszlim vallás[jog]tudósok önálló, egyéni véleményalkotásával [*raj*] volt azonos.) Előbbi a források adott, „objektív" ismeretanyagát, utóbbi pedig ezek „szubjektív" megértésének a folyamatát, mondhatni értelmezését jelentette. Sajátságos, hogy a *saría* kifejezést ekkoriban még igencsak szórványosan használták, ellentétben az iszlám későbbi korszakaival.

A közmegegyezés, a konszenzus (*idzsmáa*) révén a közösség közvéleménye, illetve közös gyakorlata szentesített és tett az iszlám értékrend (és jogrend) részévé

[20] uo. 36. o.

[21] Lásd Sharia címszó. Azim Nanji: Dictionary of Islam. Penguin Books, London stb., 2008. 168. o.

valamilyen új jelenséget, ezzel biztosítva a társadalom egésze szokásjogának érvényesülését. Jóllehet az iszlám rendszerének elsődleges forrása, a Korán értelmezését nagymértékben meghatározták a prófétai hagyományok (*szunna*), a konszenzus (*idzsmáa*) „felülírta" a szunnát is.

Az iszlám első évszázadaiban tehát a helyi hagyományokat megtestesítő szokások, vagyis a közösség mindennapi gyakorlata alapozták meg az iszlám (jog) rendszerét. A különböző vallásjogi irányzatok/iskolák (*madzhab*) területi alapon jöttek létre, s a helyi gyakorlatot, a helyi szokásokat építették be a jogba. A többségi, szunnita iszlám négy fő vallásjogi iskolája – mindegyikük egy vezető jogtudósról kapta a nevét – a *hanafita* (Abú Hanífa an-Nuumán bin Szábit, † 767), a *málikita* (Málik ibn Anasz, † 795), a *sáfiita* (Abú Abdulláh Muhammad ibn Idrísz as-Sáfií, † 820) és a *hanbalita* (Ahmad bin Muhammad Ibn Hanbal, † 855). A legjelentősebb síita vallásjogi iskola a *dzsaafarita* (Dzsaafar ibn Muhammad asz-Szádik, † 765), mellette létezik még a *zaidita* (Zaid ibn Alí, † 740). Megemlítendő még két kisebb jelentőségű iskola, az *ibádzita* (Abdulláh ibn Ibádz at-Tamími, † 708) és a *záhirita* (Davúd az-Záhirí, † 883). Az idők folyamán az iszlám világban több mint harminc jogi iskola működött, jogi interpretációk sokaságát képviselve.[22]

Az „iszlám módszertanának" létrejöttétől,[23] a *szunna*, az önálló véleményalkotás (*idzstihád*)[24] és a konszenzus (*idzsmáa*) kölcsönös egymásra hatásainak következményeként a *fikh* jellegében gyökeres változás következett be: személyes gyakorlatból, módszerből, folyamatból strukturált diszciplinává, standardizált tudásanyaggá – lényegében *ilm*mé – vált, mégpedig azonosulva a jogtudománnyal. Míg korábban a *fikh*et lehetett gyakorolni („megértés"), innen kezdve a *fikh*et csak tanulni vagy tanulmányozni lehetett, s szóba sem került a *fikh* újragondolása, bármilyen irányba történő változtatása.[25] A nagy jogi iskolák joganyagai lezártnak minősültek, az egészet legitimáló konszenzus (*idzsmáa*) pedig véglegesnek. Ezzel tulajdonképpen lezárult egy folyamat, létrejött az iszlám ortodoxia.

Az iszlám teljes rendszerének kanonizációjával az addigi rugalmasság megszűnt, a rendszer megmerevedett, a 9–10. századra – legalábbis a szunnita álláspont szerint – „bezárult az *idzstihád* ajtaja". Mindez a szunnita iszlámban lezárta, rögzítette és statikussá változtatta, egyidejűleg „szakralizálta" a tradíciókat. Ez utóbbit az is elősegítette, hogy a konszenzus kialakulásában a vallástudósok, vallásjogi tudósok meghatározó szerepet játszottak, s nézetazonosságuk egy-egy kérdés megítélésében az isteni akarat megnyilvánulásának is tűnhetett.

Éppen ez az, amit a modernista muszlim teoretikusok nem fogadnak el, illetve pontosabban elfogadják, hogy ez volt az álláspont több száz évvel ezelőtt, viszont a mai helyzet attól minden téren különbözik. Ráadásul az *idzstihád* ajtajának bezárulta

[22] Tariq Ramadan: Tha Arab Awakening, i. m. 73–74. o.

[23] Fazlur Rahman: Islam, i. m. 103. o.

[24] Az *idzstihád* jelentése erőfeszítés, igyekezet, illetve az iszlám jogrendszerében önálló véleményalkotás. Simon Róbert szerint az *idzstihád* voltaképpen „egyszemélyes *idzsmáa*-nak tekinthető". Lásd Simon Róbert: *Idzstihád*. In: Politika az iszlámban, i. m. 98–99. o.

[25] Bővebben lásd Fazlur Rahman: Islam, i. m. 100–104.o. A mai arab nyelvben a *fikh* elsődleges jelentése muszlim vallásjogtudomány, az *ilm*é pedig tudomány.

a kreatív muszlim gondolkodás „halálát", a muszlimokra rákényszerített „permanens stagnálás" időszakát jelentette, fenntartva azt a helyzetet, amely az akkori időszakot meghatározta, az akkori viszonyokat jellemezte. „Nincs semmi kétség, ez úgy orvosolható, ha kinyitjuk, amit a régiek becsuktak, vagy megpróbáltak becsukni. Az *idzstihád* ajtaját szélesre kell tárni mindazok előtt, akik jogi képesítéssel rendelkeznek. A hiba, minden hiba fő oka a vak utánzás, és a gondolkodás korlátozása. […] Lehetővé kell tenni az iszlám jogtudomány interpretációjának a szabadságát, felszabadítani a gondolkodást és alkalmassá tenni a valódi tudományos kreativitásra."[26]

Az *idzstihád* a modernista, reformer muszlim gondolkodás egyik fontos kategóriája. A kérdéssel foglalkozó vallástudósok, illetve egyéb szakértők több fajtáját különböztetik meg egymástól, többek között az egyes vallásjogi irányzatokhoz tartozás alapján,[27] avagy más szempontok szerint.[28] Komoly vita van közöttük abban a tekintetben, vajon a négy nagy iskolaalapító *imám* halálát követően tényleg bezárult-e az *idzstihád* ajtaja, vagy sem, avagy csak bizonyos fajta *idzstihád* gyakorlása előtt zárult be az ajtó.

A *SARÍA* ÉS A BÜNTETŐ RENDELKEZÉSEK

Az iszlám jogrendszerének két, talán legfontosabb területe a közvetlenül Istennek szentelt cselekedetek, beleértve a konkrét vallási gyakorlatot, a vallási kötelezettségeket (*ibádát*), illetve az emberek egymás közötti kapcsolataira vonatkozó kötelezettségek (*muámalát*) pontos szabályozása.

A büntető rendelkezések (*hudúd*)[29] a *saríá*nak (pontosabban az iszlám jognak) csak kis részét képezik. Más, premodern jogrendszerekhez hasonlóan fő céljuk az elrettentés. Esposito és Delong-Bas úgy magyarázzák a különbséget a nyugati jogrendszerek és az iszlám jog között, hogy előbbieknél létezik a civil jog – büntetőjog felosztás, utóbbi viszont a bűncselekményeket aszerint különbözteti meg, hogy az isteni jog vagy emberi jog megsértéséről van-e szó. A büntető rendelkezések az isteni jog megsértőire vonatkoznak, akik megsértik az „isteni határokat", vagyis a bűncselekményt tulajdonképpen Isten ellen követik el.[30]

Egyes konkrét bűncselekmények és az elkövetőikre kiszabandó büntetési tételek a Koránban is szerepelnek. Ilyen például a *ziná*, a házasságon kívüli, „törvénytelen",

[26] Subhí Mahmasání: Adaption of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs. „Muslims: Decadence and Renaissance", In: Muslim World 44 (1954), 186–191., 196–197., 199–201. o. In John J. Donouhe – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition, i. m. 145–150.; 146. o.

[27] Abszolút és szabad; abszolút és kötött; egy adott iskolához kötődő; *fatvá*ban megnyilvánuló. Lásd Sheikh Mohamed Nour Al-Hassan: Al-Idjtihad […] Past and Present. In: The First Conference of the Academy of Islamic Research, Al Azhar, Cairo, 1964. 37–48. o.; 40. o.

[28] *Idzstihád fí's-sara, idzstihád fí'l-madzhab, idzstihád fí'l-maszáil*, első a négy szunnita jogi iskolát alapító *imám*ok tevékenységében kifejeződő, a második az *imám*ok közvetlen tanítványai által gyakorolt, a harmadik pedig későbbi jogtudósok által is gyakorolható – bizonyos feltételek megléte esetén. Vö. Maulana Muhammad Ali: The Religion of Islam, i. m. 110–112. o.

[29] A *hudúd* jelentése határok, korlátok.

[30] Esposito – Delong-Bas: Shariah, i. m. 189–190. o.

illegális szexuális együttlét (házasságtörés, paráználkodás, prostitúció, nemi erőszak). A Koránban ugyanakkor egyáltalán nem esik szó megkövezésről (*radzsm*), mint akár a *ziná*, akár más bűncselekmény elkövetéséért járó büntetésről.

A Korán szerint a lopás büntetése a kézlevágás,[31] a paráználkodásért járó büntetés pedig száz korbácsütés, de csak abban az esetben, ha négy férfi szemtanú látta az eseményt, és tanúsítja annak megtörténtét. „És ne közelítsetek a paráznasághoz (*ziná*)! Bizony, az erkölcstelenség, és gonosz út." (17:32) „A parázna nőt és a parázna férfit (*az-zánijja va az-zání*) korbácsoljátok meg, mindkettőt száz ütéssel." (24:2) Aki viszont indokolatlanul rossz hírét kelti tisztességes nőnek, és nem tud négy tanút kiállítani, nyolcvan korbácsütésben kell részesülnie.[32] Minden ilyen esetben alapvető feltétel a bűncselekmény részletes bizonyítása, illetve a vétkes megbánása esetén a megbocsátás.[33]

Jóllehet megkövezésről a Koránban nem történik említés, a *hadísz*okban igen.[34] Nem véletlen, hogy ezeknek a *hadísz*oknak jelentős része zsidókhoz kötődik, s az ő Könyvük, a Tóra írja elő a megkövezést mint büntetést.[35] Ez a büntetési mód ugyanis jóval az iszlám keletkezését megelőzően, a zsidó társadalomban volt alkalmazott gyakorlat, amint az a Bibliában is sok helyen szerepel,[36] s lényegében

[31] „A férfi tolvajnak és a női tolvajnak vágjátok le a kezét, annak fizetségeként, amit tettek, példás büntetés Allahtól." (5:38)

[32] „És akik az erényes asszonyokat meggyanúsítják paráznasággal, és nem hoznak négy tanút, azokat korbácsoljátok meg nyolcvan ütéssel, és soha többé ne fogadjátok el a tanúskodásukat. Ők a bűnben megátalkodottak." (24:4)

[33] „De aki megbánja a bűnét, miután elkövette, és megváltozik, akkor Allah bizony bűnbocsánattal fordul hozzá. Bizony, Allah Megbocsátó, Irgalmas." (5:39)

[34] Lásd például Bukhári vonatkozó *hadísz*ait: 50. könyv, 885. hadísz, 56. könyv, 829. hadísz, 60. könyv, 79. hadísz, 78. könyv, 629. hadísz, 82. könyv, 809., 824. hadísz. Sahih Bukhari, https://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Sahih_Al-Bukhari.pdf

[35] Ezekben a *hadísz*okban zsidók kerülnek a Próféta elé illegális szexuális együttlét vádjával. A Próféta kérdésére, vajon az ő Könyvük (a Tóra) milyen büntetést ír elő az ilyen esetekre, valótlanságot állítanak. Erre hozatják a Tórát, hogy olvassák fel a *radzsam*mal (halálra kövezés) kapcsolatos verset. Az egyik zsidó ráteszi a kezét a versre, azonban csak a megelőzőt és az utána következőt mondja. A jelenlévő Ibn Szalám rászól, hogy emelje fel a kezét. És íme, ott az ominózus, a halálra kövezést előíró vers. Mohamed ezután elrendeli a két vétkes megkövezését.

[36] A megkövezés a Biblia szerint különféle bűnös cselekedetek elkövetéséért kiszabható büntetés. Ilyen lehet az istenkáromlás („Aki az Úr nevét káromolja, haljon meg, kövezze meg az egész közösség" [Mózes 3. Könyve, a Leviták könyve, 24, 16]); a szombat megszegése („Amikor Izrael fiai a pusztában voltak, rajtakaptak egy embert, amint szombati napon rőzsét szedegetett. Akik a rőzseszedésen rajtakapták, Mózes és Áron s az egész közösség elé vitték, és őrizet alá helyezték, mert nem volt határozat, mi történjék vele. Az Úr azonban ezt mondta Mózesnek: »Halállal kell büntetni az embert, a táboron kívül az egész közösségnek meg kell köveznie«." [Mózes 4. Könyve, a Számok könyve, 15, 32–35]); a rossz útra tévedt gyermek („Ha valakinek rossz útra tévedt, önfejű fia van, aki nem hallgat apja és anyja szavára, s még akkor se hajlik szavukra, amikor megbüntetik, apja és anyja fogja és vezesse a város vénei elé a város kapujához. Jelentsék a város véneinek: »Ez a mi fiunk rossz útra tévedt és önfejű, nem hallgat a szavunkra, iszik és tékozol«. Erre a város férfiai kövezzék agyon. Irtsd ki, ami gonosz, körödből!" [Mózes 5. Könyve, Második Törvénykönyv, 21, 18–21]), vagy a házasságtörés és kicsapongás („Ha egy érintetlen leánnyal, aki el van jegyezve valamely férfival, a városban találkozik egy másik férfi és együtt hál vele, vezessétek mind a kettőjüket a város kapujához és kövezzétek őket agyon." [Mózes 5. Könyve, Második Törvénykönyv, 22, 23–24]). Ugyancsak megkövezés jár a hitehagyásért: „Ha testvéred – apádnak fia vagy anyádnak fia –, fiad vagy lányod, szívből szeretett feleséged vagy legbensőbb barátod titokban el akar csábítani, mondván: menjünk, szolgáljunk más isteneknek – olyanoknak, akiket sem te nem ismersz, sem atyáid nem ismertek, azoknak a népeknek az istenei közül valók, akik körülöttetek élnek, a közelben vagy a messze távolban a föld egyik szélétől a másikig, ne engedj neki s ne hallgass rá, s ne is szánd meg, ne kíméld és ne takargasd vétkét,

ezt vette át az iszlám. A jogi iskolák joganyagában szerepel a megkövezés mint az illegális szexuális aktusért kiróható büntetés. Alapvető feltétel viszont a négy tanú vallomása, akik saját szemükkel látták az esemény megtörténtét. Ennek eleget tenni viszont úgyszólván lehetetlen. Maguk a muszlim jogtudósok is különböző jogi eszközökkel „nehezítették" a *hudúd* büntetések kiszabását, úgyhogy ezek tényleges alkalmazására – beleértve a megkövezést – az évszázadok folyamán viszonylag ritkán került sor.

Ritkán, de azért esetenként még a közelmúltban is akadt rá példa az iszlám világ néhány országában (Afganisztánban, Szaúd-Arábiában, Irakban), a büntetés – például a megkövezés – kiszabásának alapját azonban több esetben nem az iszlám jog, hanem a törzsi szokásjog képezte, ezáltal kívül esve az iszlám vallásjogi intézmények hatáskörén.[37] Egyes esetekben pedig, bár az ítélet megszületik, azt nem hajtják végre.

Különböző szélsőséges, dzsihádista szervezetek (Iszlám Állam, tálibok stb.) előszeretettel alkalmazzák a nagy nyilvánosság előtt végrehajtott *hudúd*-büntetéseket, mégpedig alapvetően a félelemkeltés, elrettentés céljával. Egyúttal azonban azt is demonstrálni kívánják, hogy ők mennyire autentikus képviselői az iszlámnak, mivel maradéktalanul betartják a *saría* előírásait. Általában a legkevésbé sem törődnek azzal, hogy az iszlám jogban kidolgozott részletes szabályozásokat (tanúk stb.) figyelembe vegyék, hiszen kizárólagos szempontjuk saját, az iszlám eredeti előírásait eltorzító és leegyszerűsítő ideológiájuk.

Érthető, hogy a *hudúd*-büntetések alkalmazása – különösen a megkövezés – általában nagy felháborodást vált ki a nyugati világban, hiszen ezek olyan – köztük Európában is több száz évvel ezelőtt alkalmazott – büntetési formák, amelyek ma már barbárnak, kegyetlennek, embertelennek minősülnek. A reformer, modernista muszlim teoretikusok, feminista mozgalmak és személyek, emberi jogi aktivisták is síkra szállnak a *hudúd*-büntetések, mindenekelőtt a megkövezés eltörlése mellett.

A helyzet azonban meglehetősen összetett, hiszen az iszlám lényegi eleméről – ha úgy tetszik, magáról az iszlámról –, vagyis a *saríá*ról van szó. A központi kérdés pedig az, mi az, ami a *saríá*ban megváltoztatható és mi az, ami nem. A helyzet összetettségét jól példázza a franciaországi „moratórium-ügy".

---

hanem mindenképpen meg kell ölnöd. Először te emelj rá kezet, aztán az egész nép. Kövezd agyon, mert azon volt, hogy eltérítsen az Úrtól, a te Istenedtől, aki kivezérelt Egyiptom földjéről, a szolgaság házából." (Mózes 5. Könyve, Második Törvénykönyv, 13, 7–11) A Szent István Társulat 1991-es Bibliakiadása alapján.

[37] Jóllehet egy időben sokan az afganisztáni *tálib*okat tarották a dzsihádizmus fő megjelenítőinek, a *tálib*ok durva kényszerintézkedéseit (a nők szinte teljes száműzése a közéletből, a szórakozás teljes tilalma stb.) tévedés a *saríá*ból eredeztetni, azok nem az iszlám előírásaiból következnek, hanem a pastun törzsi hagyományokból. Ráadásul azokban a *medreszé*kben, ahol a tálibok a tanulmányaikat végezték, a meglehetősen merev *deobandi* irányzat nézetei képezték az oktatás alapját. Vö. Simon Róbert: A iszlám fundamentalizmus, i. m. 88. o.

A „MORATÓRIUM"

2003-ban Franciaországban televíziós vitára került sor Nicolas Sarkozy akkori belügyminiszter és Tariq Ramadan között, amelynek egyik fő pontja a megkövezés volt. Tariq Ramadan úgy vélekedett, hogy moratóriumot kellene bevezetni, vagyis felfüggeszteni a megkövezés alkalmazását annak érdekében, hogy széles körű vitát lehessen lefolytatni a kérdésről. Amennyiben sikerül konszenzusra jutni, egyszer s mindenkorra befejeződhet a megkövezés alkalmazása. Sarkozy viszont felháborodott azon, hogy Ramadan csak moratóriumról beszélt, s majd azután el lehet gondolkodni azon, hogy jó megoldás-e a megkövezés, vagy sem.[38]

Tariq Ramadan figyelembe vett egy fontos szempontot. Nem elég az, ha ő maga vagy néhány vallástudós, illetve teoretikus a megkövezés azonnali beszüntetése mellett foglal állást. Sok muszlim szemében ugyanis a *saría* egésze – beleértve a *hudúd*-büntetéseket is – Istentől származik, maga az isteni törvény, a kinyilatkoztatás része, következésképpen ember által nem megváltoztatható. Időre, egy alapos vitára, meggyőző érvelésre van szükség ahhoz, hogy a muszlim közvéleménnyel el lehessen fogadtatni, hogy nem az iszlám elleni támadásról van szó, hanem éppen ellenkezőleg: az iszlám nemes alapelveinek és értékeinek (emberi méltóság, egyenlőség, igazságosság) az érvényesítéséről.

2005 áprilisában Ramadan közzé tett egy, a *hudúd*-büntetések moratóriumára vonatkozó felhívást,[39] amelyben utal a kérdéssel kapcsolatos eltérő álláspontokra az iszlám világban. Egy szűk kisebbség a *hudúd* azonnali, szigorú alkalmazását szeretné, mivel felfogásukban a *hudúd* mintegy előfeltétele annak, hogy egy többségi muszlim társadalom ténylegesen „iszlám" legyen; mások elfogadják azt, hogy a *hudúd* szerepel az elsődleges forrásokban (Korán és *szunna*), alkalmazását azonban a társadalom helyzetétől teszik függővé, elsődlegesnek tartva a társadalmi igazságosságot, a szegénység és az írástudatlanság elleni harcot stb., végezetül vannak olyanok – Tariq Ramadan szerint szintén kisebbségben –, akik idejétmúltnak tartják a *hudúd*ra vonatkozó szövegeket, s ezért szeintük a *hudúd*nak nincs helye a mai muszlim társadalmakban.

Ramadan a korábbi, illetve mai vallástudósok *hudúd*dal kapcsolatos álláspontját úgy foglalja össze, hogy többségük szerint jóllehet ezek a büntetőintézkedések összességükben „iszlám" jellegűek, azokat a feltételeket (például négy szemtanú stb.), amelyek alkalmazásukhoz szükségesek, „csaknem lehetetlen" biztosítani, következésképpen „szinte soha nem alkalmazhatóak".

Ramadan felhívása az iszlám világban zömmel elutasító fogadtatásban részesült. Az egyik fő érv vele szemben az volt, hogy a *hudúd*-büntetések is az iszlám szerves

[38] A vitáról, illetve a moratórium kérdéséről bővebben lásd Tüske László: Tariq Ramadan és az európai muszlim kisebbség. In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága. BCE NTI, Aula Kiadó, Budapest, 2010. 99–147. o.; 134–138. o.

[39] An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. Posted by Tariq Ramadan, 5 Apr 2005 https://tariqramadan.com/english/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/

részét képezik, amelyeket egyértelműen szankcionál a Korán és a *szunna*, tehát alkalmazásuk megkérdőjelezése – de még megvitatásuk felvetése is – kétségbe vonja az isteni autoritást.[40]

A *SARÍA* ALKALMAZÁSA A MAI ISZLÁM VILÁGBAN

Az iszlám területeken alkalmazott jogrendszer, a gyakorlati jogszolgáltatás már a kezdetektől sajátos kettősséget mutat. Párhuzamosan létezett ugyanis egyfelől a *saría*, másfelől pedig a „kádi-igazságszolgáltatás”;[41] előbbi volt a „szent jog”, utóbbi pedig a „materiális jog”, s a *saría* a gyakorlati jogszolgáltatásban úgyszólván soha nem érvényesült. „A szent jogot nem lehet hatályon kívül helyezni, de – minden adaptáció ellenére – igazából a gyakorlatban sem lehetett érvényesíteni.”[42] Kettévált maga az intézményrendszer is, hiszen a tényleges uralom katonai és bürokratikus intézményei mellett léteztek azok a muszlim intézmények (mecset, *medresze*, bizonyos szempontból a bazár), amelyek elvileg a *saría* előírásainak alkalmazását voltak – lettek volna – hivatottak biztosítani.

Az Oszmán Birodalomban az uralkodók akarata és a „bírák ügyeskedése” mellett nagy szerepet játszott a birodalom különböző népeinek, illetve tartományainak szokásjoga is az igazságszolgáltatás rendszerében. Az uralkodók időnként különböző szabályokat, *kánún*okat adtak ki, amelyek jóllehet „hivatalosan” nem törvények, vagy rendeletek voltak (hiszen törvényt kizárólag Isten hozhat), mégis ahhoz hasonló funkciót töltöttek be. Nagy Szulejmán nevéhez különösen sok *kánún* megjelentetése kapcsolódott.[43]

A mai iszlám világ országainak jogrendszerei között – bár jó néhány ponton különböznek egymástól – felfedezhetők hasonlóságok is, amelyek alapvetően a nyugati függőség időszakára vezethetők vissza. Ezen országok nagy részében hosszú időn keresztül erőteljes nyugati – mindenekelőtt brit és francia – befolyás érvényesült, ami rányomta bélyegét a jogrendszerekre is. Különösen a francia polgári törvénykönyvet érdemes kiemelni, amely sok közel-keleti ország modern jogrendszerének az alapjává vált.

Ezek a modern, önálló, a nyugati jogrendszerekre épülő, de a *saría* bizonyos elemeit is figyelembe vevő jogrendszerek a 20. század közepétől kezdtek kiépülni. Egyik első példa az egyiptomi polgári törvénykönyv 1948-as bevezetése, amely példaként szolgált a térség legtöbb állama számára is.[44] Az arab világ országainak

[40] Eric Brown: After the Ramadan Affair: New Trends in Islamism in the West. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology. Vol 2. Hudson Institute, Washington, D.C., 2005. 7–30. o.

[41] Max Weberre hivatkozik Simon Róbert: Politika az iszlámban, i. m. 94–95. o.

[42] Simon Róbert: Ibn Khaldún. Történelemtudomány és birodalmiság. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1999. 271. o.

[43] Bernard Lewis: Isztambul és az oszmán civilizáció. Gondolat, Budapest, 1981. 164–165. o.

[44] Saleh Majid – Faris Lenzen: Application of Islamic Law In The Middle East. International Construction Law Review, Vol. 20, January 2003. http://www.mondaq.com/x/52976/international+trade+investment/Application+Of+Islamic+Law+In+The+Middle+East

többségében – Szaúd-Arábia és Omán kivételével – nyugati mintákon alapuló polgári törvénykönyvek vannak érvényben. A jogrendszerek általános jellemzője az is, hogy közvetlenül vagy közvetve figyelembe veszik az iszlám jogot is. Hogy hogyan és milyen mértékben, az országról országra változó, mégpedig az adott ország politikai rendszere, társadalmi és vallási viszonyai, jogrendszere, illetve az alkotmány és a polgári törvénykönyv előírásai függvényében. Ez jogilag különböző módokon történhet.

Azokban az országokban, amelyekben van polgári törvénykönyv, illetve polgári jogrendszer, a *saría* a gyakorlatban meglehetősen korlátozott szerepet játszik, és többnyire csak a családjog (házasság, örökösödés) területén kerül alkalmazásra. A *saría* e területen túlmenő alkalmazását az alkotmány és a polgári törvénykönyv szabályozza.

A legtöbb ország alkotmánya úgy utal a *saríá*ra, mint fő, vagy mint az egyik jogforrásra. Egyiptom 2014-ben elfogadott alkotmányának 2. cikkelye így fogalmaz: „Az iszlám az állam vallása, és az arab a hivatalos nyelve. Az iszlám *saría* alapelvei jelentik a törvényhozás fő forrását."[45] Az al-Azhar rektora 1985-ben bírósághoz fordult, hogy nyilvánítsák alkotmányellenesnek a polgári törvénykönyvnek azt a részét, amelyik lehetővé teszi a kamat alkalmazását, hiszen ez ellentétes a *saríá*val, amely pedig az alkotmány szerint a jogalkotás fő forrása. A bíróság elutasította a keresetet, felhívta azonban a jogalkotók figyelmét arra, hogy a jövőben fokozottan ügyeljenek a *saría* figyelembevételére.

A kuvaiti alkotmány 2. cikkelye kimondja: „Az állam vallása az iszlám, és az iszlám *saría* a törvényhozás legfontosabb forrása." A kuvaiti alkotmánybíróság 1992-ben elutasított egy, az említett egyiptomihoz hasonló keresetet, hogy ti. alkotmányellenes a kuvaiti polgári törvénykönyvnek az a része, amely lehetővé teszi a kamat alkalmazását. Figyelemre méltó az alkotmánybíróság indoklása: az alkotmány fenti, a *saríá*ra vonatkozó cikkelye lényegében „politikai irányelv", amely a jogalkotókat orientálja, hogy amennyire csak lehet, vegyék figyelembe a *saría* rendelkezéseit. A *saría* azonban nem az egyedüli jogforrás, következésképpen nincs akadálya, hogy a jogalkotók más forrásokat is alkalmazzanak.[46]

Ami a *saría* büntetőintézkedéseit illeti, az iszlám világ néhány országa kivételével azokban az államokban sem alkalmazzák a gyakorlatban, amelyek alkotmányában szerepel a *saríá*ra történő hivatkozás. Egyiptomban 1992. június 8-án az *al-Gamáa al-Iszlámijja* két tagja meggyilkolta a véleménynyilvánítás szabadsága, a vallás és a politika különválasztása mellett határozottan síkra szálló Farag Fóda (Faradzs Fúda) professzort, emberi jogi aktivistát. Fóda azt állította, hogy a vallási alapokon működő állam a modern korban elfogadhatatlan. Egy ilyen államot az „isteni jog" uralma jellemezne, olyan uralom, ami csak a Próféta időszakára volt jellemző.

[45] Constitution of The Arab Republic of Egypt 2014. Az alkotmány 3., a keresztények és a zsidók vallási ügyeivel foglalkozó cikkelye szerint „Az egyiptomi keresztények és zsidók törvényeinek alapelvei képezik a személyi státuszukat, vallási ügyeiket, és spirituális vezetőik megválasztását szabályozó törvények fő forrását." https://www.sis.gov.eg/Newvr/Dustor-en001.pdf

[46] Saleh Majid – Faris Lenzen: Application of Islamic Law In The Middle East, i. m.

Egy ilyen államban a vallástudósok jutnának kiemelkedő szerephez, s mindez – például Egyiptomban – a nemzeti egység teljes szétforgácsolódásával járna.

Nem sokkal Fóda meggyilkolását megelőzően az al-Azhar Egyetem tanárainak egy csoportjából létrehozott bizottság összeállította a „gonosz segítői", vagyis „az iszlámmal ellenséges szekularisták" listáját, Farag Fódával az élen. Ezt követően kiadtak egy nyilatkozatot, amelyben blaszfémiával vádolták Fódát. Ezt a dokumentumot Fóda támogatói később úgy értékelték mint gyilkosságra szóló felszólítást, miután öt nappal később bekövetkezett Fóda megölése.[47]

A gyilkosságot magára vállaló *Gamáa* hitehagyással vádolta Fódát, aki a vallás és az állam különválasztását támogatja, s előnyben részesíti az Egyiptomban érvényes jogrendszert a *saríá*val szemben.[48] Ez volt más iszlamisták és sok konzervatív vallástudós véleménye is. A Muszlim Testvérek vezetője, Mamún al-Hudajbí elsők között üdvözölte a merényletet. A Fóda meggyilkolásával vádolt iszlamisták tárgyalásán az Azhar egyik vezető vallástudósa, a korábban a Testvérek szervezetéhez tartozó Muhammad al-Gazálí sejk – akit Fóda gyakran bírált és gúnyos megjegyzésekkel illetett – kifejtette, hogy a szekularisták komoly veszélyt jelentenek a társadalomra, ezért a kormány kötelessége, hogy halálra ítélje őket. Hozzátette azt is, hogy amennyiben ezt a kormány elmulasztja megtenni, akkor bármilyen csoport vagy személy megteheti. Egy szekularista hitehagyó, a szekularizmus, vagyis a vallás és az állam különválasztása pedig hitetlenség (*kufr*).

Gazálí sejk szavai meglehetősen heves reakciókat váltottak ki. Az Emberi Jogok Egyiptomi Szervezete úgy értékelte, hogy Gazálí legitimálja a fegyveres erőszakot és a terrorizmust, s radikálisan korlátozza a véleménynyilvánítás, a gondolat és a hit szabadságát, az pedig, hogy egy személy végrehajthasson egy olyan ítéletet, amelyik a hivatalos jogi eljárás teljes mellőzésével és megkerülésével születik, abszurd és felháborító, nem más, mint felhatalmazás gyilkosságra. Ráadásul a hitehagyás megítélése az iszlám jogrendszerben sem egyértelmű, e téren a Korán sem ad kellő útmutatást, a vonatkozó hagyományok nagy részének a hitelessége pedig megkérdőjelezhető.

Az egyiptomi Legfelső Bíróság a Fóda elleni merénylet elsőrendű gyanúsítottját, Abd as-Saríf Ahmad Ibráhímot halálra, a másodrendű vádlottat, Abú al-Ala Muhammad Abd Rabbut 15 év kényszermunkára ítélte. A bíróság ugyanis nem fogadta el a védelem azon érvelését, hogy a merénylők csupán azt tették, amit a kormányzat elmulasztott megtenni: végrehajtották a *saría* alapján járó halálos ítéletet. Arra hivatkozott, hogy az egyiptomi büntető törvénykönyv tiltja az etikai vagy vallási okokból elkövetett gyilkosságot, és senkinek sincs joga másokat hitetlenséggel vádolni, továbbá olyan büntetéseket alkalmazni, amelyek alapjául maguknak vallási vagy vallásjogi felhatalmazást vindikálók által kibocsátott félrevezető *fatvá*k szolgálnak. Mindez csak káoszt és zavart okozna.[49]

[47] Ana Belén Soage: Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression. Middle East Review of International Affairs, Vol. 11, No. 2 (June 2007) 26–33. o.

[48] Lásd Egypt: Human Rights Abuses by Armed Groups. Amnesty International, 31 August 1998. https://www.amnesty.org/en/documents/mde12/022/1998/en/

[49] Fauzi M. Najjar: The Debate on Islam and Secularism in Egypt. Arab Studies Quarterly, Spring 1996.

Kísértetiesen hasonló eset történt két év múlva. 1994. október 14-én egy merénylő nyakon szúrta Egyiptom talán legismertebb íróját, az 1998-ban irodalmi Nobel-díjat kapott Nagíb (Nadzsíb) Mahfúzt, aki szerencsésen túlélte a merényletet. A felelősséget ebben az esetben is a *Gamáa* vállalta magára. A kiváltó ok Mahfúz egy jóval korábban, 1959-ben írt könyve, a „Gebelavi gyermekei" volt, ami miatt Mahfúzt már akkor istenkáromlással vádolták. Az állította Mahfúzt ismét a figyelem homlokterébe, hogy amikor Khomeini *ajatollah* 1989-ben *fatvá*ban kért halált Salman Rushdi fejére a „Sátáni versek" miatt, Mahfúz hitet tett a véleménynyilvánítás szabadsága mellett – Khomeinit terroristának nevezte[50] –, jóllehet bírálta Rushdie-t is az iszlámot sértő kijelentései miatt. 1995 januárjában egy katonai bíróság a merénylet két végrehajtóját halálra ítélte.

Még sajátosabb Irán esete, ahol a politikai pragmatizmus mindig is a vallási szempontok felett állt, szükség esetén „felülírva" még a *saríát* is! Mindennek példája az iráni iszlám forradalmat vezető Khomeini *ajatollah* sokat idézett levele, amelyet 1988. január 6-án írt Khamenei (akkor még) köztársasági elnöknek (Khomeini halála óta Irán első számú vallási vezetője). A levélben az szerepel, hogy amennyiben az állam érdekei úgy kívánják, a kormány figyelmen kívül hagyhatja akár még a *saría* előírásait is![51]

Az iszlám világban a *saríá*t a maga teljességében soha nem alkalmazták. A *saríá*ra történő állandó hivatkozás mindig is együtt járt a *saría* gyakorlati alkalmazására vonatkozó közömbösséggel – véli Roy.[52] A Próféta idején a muszlimok közössége vallási közösség volt, amelyből később politikai közösség lett. Ekkor már egyetlen uralkodó sem fogadta el a *saría* teljes autonómiáját. „Alaptalannak tűnik az az elképzelés, hogy az iszlám története során valaha is vallástudósok határozták volna meg a hatalom gyakorlásának alapjául szolgáló állami törvénykezést, és hogy az iszlám törvénye, illetve az azt kifejtő iszlám jog a közügyek és az állami élet minden területén általános használatnak örvendett volna."[53] Mindennek alapvetően két módja volt: először a *saría* alkalmazási területeinek a korlátozása, később pedig – már a Nyugattal való érintkezést követően – a nyugati jogrendszer és a *saría* párhuzamos alkalmazása. „Bármilyen, a *saría* teljességének alkalmazására vonatkozó igény a politikai autoritás autonómiájának a végét jelenti."[54]

[50] The legacy of a laureate. Deseret News editorial, September 7, 2006. https://www.deseretnews.com/article/645199333/The-legacy-of-a-laureate.html

[51] „A kormánynak jogában áll egyoldalúan hatályon kívül helyezni bármiféle, a néppel kötött *saría*-megállapodást, amennyiben azok ellentétesek országunk, vagy az iszlám érdekeivel." Khomeini *ajatollah* Szejjed Ali Khamenei elnöknek írt levele, közzétéve Teheran Home Service, January 7, 1988, ismertette BBC Summary of World Broadcast – Middle East, January 8, 1988. Lásd John L. Esposito – James P. Piscatori: The Global Impact of the Iranian Revolution: A Policy Perspective. In John L. Esposito (szerk.): The Iranian Revolution. Its Global Impact. Florida International University Press, Miami, 1990. 317–328. o.; 327. o.

[52] Olivier Roy: Holy Ignorance, i. m. 114. o.

[53] Iványi Tamás: Saríʿa és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám jog alkalmazásának történetéből. In: Keletkutatás, 2009. tavasz, 5–32. o.; 5–6. o.

[54] Olivier Roy: Holy Ignorance, i. m. 114. o.

„TÁRGYALÁS A *SARÍA* JÖVŐJÉRŐL"

Nemcsak Tariq Ramadan tartja magát a *saríát* is az „emberi intellektus termékének", hanem sok más reformer/modernista muszlim tudós és értelmiségi is. „Mind a *saría*, mind a *fikh* a Korán és a prófétai *szunna* emberi interpretációjának termékei egy adott történelmi kontextusban. Ha egy adott javaslatról azt állítják, hogy a *saríán* vagy a *fikh*en alapul, az ki van téve az emberi tévedés, ideológiai vagy politikai elfogultság kockázatának vagy a javaslattevő gazdasági érdekei és szociális megfontolásai befolyásának" – véli an-Ná'im.[55]

Abdolkarim Szorus teljesen újszerű meglátásban tárgyalja a *saríát*. Nála a *saría* nem egy minden kérdésre válasszal szolgáló, merev és megváltoztathatalan dogma, épp ellenkezőleg. Bevezeti a „csendes/hallgatag *saría*" (*sariat-e számet*) fogalmát. A *saría* önmagában hallgat, csak képviselői által kap hangot. Hasonlóan a történelemhez, amit a történészek szólaltatnak meg, vagy a természethez, amelynek törvényeit a tudósok konstruálják. A *saría* nem kínál állandó választ adott történelmi helyzetekre. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a *saría* mentes lenne bármiféle jelentéstől. „Hallgatása elejét veszi, hogy bármilyen csoport igényt formáljon a lényegéhez való hozzáférésre, egyúttal megtiltva és elítélve a vallás egymással versengő megértéseit."[56]

A *saría* nem tekinthető úgy, mint az *a priori* tudás megjelenítője. A vallásosság szakadatlanul megújuló exegézist igényel. Különböző mozgalmak arra irányuló törekvése, hogy a vallást jelenkorivá tegyék, eleve egy téveszmén alapul: a vallás nem tehető jelenkorivá, hiszen a vallás bármilyen megértése már eleve jelenkori. Az emberi megismerés időtől és helytől függ. A vallásnak pusztán szociális-időleges léte ragadható meg, nem pedig isteni-abszolút lényege. Szorus a *saría* versengő értelmezésein alapuló episztemológiai pluralizmusra tesz javaslatot mindaddig, amíg ezek az értelmezések szisztematikusak és módszeresek. „A szöveg kizárólagos értelmezése nem kívánatos, de nem is lehetséges. .. A vallás bölcs tudósa (*álim*) tudatában van saját álláspontjának, és nem tagadja annak különlegességét."[57]

Szorus a kilencvenes évek közepére koherens elméleti rendszerré fejlesztette teóriáját: *Kabz va baszt*, Beszűkülés és kitágulás. „A vallási interpretáció beszűkülése és kitágulása teóriájának nem az a célja, hogy […] modernizálja a vallást, újraértelmezze vagy kiegészítse a *saríát*, relativizálja vagy tagadja az igazságot. Sokkal inkább az a célja, hogy kifejtse azt a folyamatot, amelyen keresztül a vallás megérthető és azt a módot, amelynek révén ez a megértés helyet ad a változásnak. Az elmélet azt sugallja, hogy ameddig a vallás megértésének a rejtelme és ennek a megértésnek az átalakulása nem kerül feltárásra, bármiféle, a vallás megújítására irányuló törekvés hiányos marad."[58]

[55] Abdullahi Ahmed An-Na'im: Islam and the Secular State. Negotiating the Future of the Shari'a. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, 2008. 35. o.

[56] Abdolkarim Soroush: *Kabz va baszt-e teorik-e sariat* (A *saría* elméletének beszűkülése és kitágulása), Tehran: Serat, 1995. 34. o. című művéből idézi Behrooz Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, i. m. 199. o.

[57] i. m. 201. o.

[58] Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, i. m. 34. o.

Lényegében Szorushoz hasonló Abdullahi Ahmed an-Ná'im *saría*értelmezése. Különbséget tesz a *saría* mint fogalom – mint a muszlimok kötelezettségeinek összessége – és a *saría* normatív tartalmát meghatározó metodológia között. A *saría* mint fogalom általánosságban az iszlám vallási jogra vonatkozik, amely a Korán és a *szunna* emberi interpretációjából származik. A gyakorlatban alkalmazott metodológia határozza meg, hogy adott időben és helyen mely interpretációkat fogadják el, mint a *saría* hiteles kifejezésre juttatását. „Miután mindegyik interpretációs módszer szükségképpen emberi konstrukció, a *saría* tartalma időről időre változhat, amint a muszlimok alternatív metodológiákat fogadnak el és alkalmaznak. Ez az állandó folyamat a része annak, amit úgy nevezek, hogy »tárgyalás a *saría* jövőjéről«, vagyis a *saría* fogalmának kimunkálása és pontos tartalmának meghatározása, amelyet a muszlimok saját kontextusukban önként elfogadnak."[59]

An-Ná'im többször is aláhúzza, hogy a *saría* a hívők „emberi tevékenységének" a terméke, amely az emberi tapasztalat alapján épül fel, és az idők folyamán komoly változásokon megy keresztül. A *saríá*t muszlim jogtudósok konstruálták az iszlám első három évszázadában. „Jóllehet az iszlám fundamentális isteni forrásaiból, a Koránból és a *szunná*ból származik, a *saría* nem isteni, hiszen ezen források emberi interpretációjának a terméke. Ráadásul ez az emberi interpretáción át történő létrehozási folyamat adott történelmi kontextusban ment végbe, amely drasztikusan különbözik a maitól. Következésképpen a mai muszlimok számára is adott a lehetőség, hogy a Korán és a *szunna* hasonló interpretációs folyamata és a mai történelmi kontextusnak megfelelő alkalmazása révén kifejlesszék az iszlám alternatív közjogát, amelyik alkalmas a mai viszonyoknak megfelelő alkalmazásra."[60]

Ebben az egész folyamatban an-Ná'im a konszenzus (*idzsmáa*) és az *idzstihád* meghatározó szerepét hangsúlyozza. A konszenzus alapvető és folyamatos szerepe muszlimok egymást követő generációin át nemcsak a *saría* történelmi interpretációja, hanem állandó reformja szempontjából is meghatározó jelentőségű. „Tudásunk a Koránról és a *szunná*ról a hetedik századtól tartó, generációk közötti konszenzus eredménye. […] Az interpretatív struktúra mindig is attól függ, hogy a muszlimok túlnyomó többsége egyik generációról a másikra elfogadja-e azt." Ebben az értelemben a konszenzus az alapja a Korán és a *szunna*, továbbá értelmezésük tartalma és módszertana elfogadásának is.[61]

[59] Abdullahi Ahmed an-Na'im: Islam and the Secular State, i. m. 3. o.

[60] Abdullahi Ahmed An-Na'im: Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse University Press, New York, 1996. 185–186. o. An-Ná'im „az iszlám jog drasztikus reformjának", „a *saría* iszlám alternatívája" mielőbbi létrehozásának szükségessége melletti érvként hozza fel Salman Rushdie és a „Sátáni versek", s ennek kapcsán a hitehagyás (*ridda*) esetét. Egyfelől bemutatja, hogy Khomeini a muszlimokat Rushdi megölésére felszólító *fatvá*ja eleve ellentmond a *saría* elveinek (modern szóhasználattal: egy iszlám állam vezetőjének nincs joga ahhoz, hogy megbüntesse egy nem iszlám állam polgárát), másfelől pedig meglehetősen anakronisztikus a mai viszonyok között a hitehagyást halállal büntetni. An-Ná'im arra utal, hogy például szunnita szemszögből sok síita nézetei kimerítik a hitehagyás fogalmát – és fordítva. A hitehagyásra vonatkozó *saría* jog mai alkalmazása azt jelentené, hogy sok síita halálra ítélhető szunnita országokban és fordítva. Halálra ítélhető sok muszlim értelmiségi, tudósok és mások – például Alí Abd ar-Rázik – pusztán a nézetei kifejtéséért. Azt már mi tesszük hozzá, hogy épp ennek szellemében járnak el a radikális dzsihádisták.

[61] An-Na'im: Islam and the Secular State, i. m. 12. o.

Semmi akadálya annak – véli an-Ná'im –, hogy a Korán és a *szunna* „új interpretatív technikáiról vagy innovatív értelmezéseiről" új konszenzus jöjjön létre, s ezáltal a *saría* részévé váljanak. A *saría* részévé válásnak alapvető feltétele a muszlimok többsége részéről történő elfogadás. An-Ná'im megemlíti az „*idzstihád* ajtajának bezárulására" vonatkozó, széles körben elfogadott nézetet, amely azon a feltevésen alapult, hogy a *saría* teljes mértékben kidolgozásra került. Az iszlám szempontjából azonban semmilyen „emberi autoritás" nem jogosult annak a kinyilvánítására, hogy nem megengedett az *idzstihád*. Semmi nem állhat tehát annak az útjába, hogy egy új konszenzus jöjjön létre az *idzstihád* szabad gyakorlásáról, megfelelően a muszlim társadalmak új igényeinek. An-Ná'im még tovább megy, amikor azt mondja, hogy a mai muszlimoknak megvan a kompetenciája az *idzstihád* gyakorlására olyan esetekben is, amelyekben a Korán és a *szunna* világos útmutatással szolgál, „amennyiben az *idzstihád* végeredménye összhangban van az iszlám lényegi üzenetével".[62]

An-Ná'im világosan látja, hogy bármiféle változásnak, reformnak alapvető feltétele a muszlimok többsége részéről történő elfogadás, támogatás. Saját gondolatait is megpróbálja minél szélesebb körben ismertetni, megvitatni. „Islam and the Secular State" c. munkája 2008-ban jelent meg. Már 2003-ban kész volt azonban kéziratos formában az első változata, amelyet törökországi, egyiptomi, szudáni, üzbegisztáni, indonéziai, indiai és nigériai tudósok és aktivisták között körözött. 2004 és 2006 között helyi szervezetek közreműködésével előadások és workshopok sorozatát tartotta a fenti és más országokban különböző célcsoportoknak, amelyek során megvitatták és tovább finomították főbb megállapításait. Az angol nyelvű kéziratot lefordították arab, indonéz, bengáli, francia, perzsa, orosz, török és urdu nyelvre, s az interneten is hozzáférhetővé tették.[63]

A *SARÍA* ALKALMAZHATÓSÁGA A NYUGATI ÁLLAMOKBAN

Maga a *saría* mint elvont jelentéstartalmú kifejezés rendkívül pozitív konnotációjú a muszlimok körében, legyen szó akár a muszlim többségű államokról, akár a kisebbségben élő muszlimokról. Eltérőek viszont a vélemények arról, mit is jelent tulajdonképpen a *saría*, s mely részeit, mely aspektusait kell(ene) a gyakorlatban is alkalmazni. Vannak, akik a klasszikus iszlám jog teljes körű alkalmazása mellett foglalnak állást, ezzel szemben mások sokkal korlátozottabb körű, főként a családi ügyekre vonatkozó alkalmazását szorgalmazzák.

Időről időre fölmerül a *saría* alkalmazhatóságának a kérdése a Nyugat-Európában, illetve Észak-Amerikában élő muszlim közösségek körében. Esetenként komoly viták robbannak ki a *saría* – legalább részleges – bevezetését támogatók és elutasítók között. Az esetek döntő részében nem arról van szó, hogy egyfajta teljes körű, a büntetőintézkedéseket is magában foglaló *saría* kerüljön bevezetésre, amely

[62] Abdullahi Ahmed An-Ná'im: Toward an Islamic Reformation, i. m. 28–29. o.

[63] Robert Hefner: Secularism and the paradoxes of Muslim politics. The Immanent Frame, April 21, 2008. https://tif.ssrc.org/2008/04/21/secularism-and-the-paradoxes-of-muslim-politics/

ráadásul felváltaná a hatályos helyi jogrendszert. Többnyire olyan *saría*tanácsok/bíróságok felállítása kerül napirendre, amelyek leginkább a családon belüli viták, többnyire a válások kérdésében járnának el.

A kérdésnek ugyanakkor nyilvánvalóan a konkrét helyzeten túlmutató jelentősége van. Egyfelől, hogy az iszlám jogrendszer (bizonyos elemeinek) alkalmazása megfér-e a helyi jogrendszer primátusával, avagy fennáll a párhuzamos jogrendszerek létrejöttének, az adott ország jogrendszerével ellentmondásban álló döntések meghozatalának a veszélye. Másfelől, hogy az adott kisebbségi kultúrán – jelen esetben a muszlim közösségen – belül a *saría* akár részleges bevezetése hogyan érintené az egyes individuumok jogainak védelmét.

Egy 2016-os, az amerikai muszlimok körében végzett közvéleménykutatás szerint mindössze 10% vélte úgy, hogy az iszlám legyen a fő jogforrás, 27% szerint pedig az iszlám legyen az egyik, de ne az egyedüli jogforrás. Csak összehasonlításképpen: a protestánsok körében végzett hasonló felmérés szerint 12% vélekedett úgy, hogy a kereszténység legyen az amerikai jog elsődleges forrása, 29% szerint pedig egy – de nem az egyedüli – forrás. A megkérdezett muszlimok magasabb aránya (55%) képviselte azt az álláspontot, hogy a vallás egyáltalán ne legyen az amerikai jog forrása, mint a protestánsoknál (50%).[64]

A kanadai Ontarióban 2003-ban egy nyugdíjas jogász, egyúttal iszlám jogtudós, Syed Mumtaz Ali bejelentette, hogy a Polgári Igazságszolgáltatás Iszlám Intézete (Islamic Institute of Civil Justice, IICJ) családi viták választottbírói eljárás keretében történő rendezésébe kíván kezdeni részint az iszlám jog, részint az Ontariói Választottbírósági Törvény (Ontario's Arbitration Act, 1991) alapján. Ez a törvény ugyanis lehetővé tette különböző polgári ügyek – köztük a családi és üzleti ügyek – választottbírói eljárás keretei között történő intézését, beleértve a vallási elveken alapuló döntőbíráskodást is. A választottbíró döntése jogerős, vagyis jogilag kötelező érvényű. Amennyiben viszont valamelyik fél úgy érzi, hogy az ítélet ellentmondásban áll a hatályos kanadai törvényekkel, fellebbezést nyújthat be a döntőbíró döntése ellen. Az 1991-es törvény ugyanakkor nem tartalmazott semmiféle intézményes garanciát, amely eleve biztosíthatta volna, hogy a döntések összhangban álljanak a kanadai törvényekkel.

1991-et követően különböző zsidó és keresztény csoportok – de az iszlám *iszmáílita* irányzatához tartozó muszlimok is – sorra létesítették a saját vallásuk alapelvei szerint működő választottbírói testületeket, amelyek tevékenysége azonban semmiféle nyilvánosságot nem kapott. Az IICJ bejelentése tehát teljes mértékben összhangban állt a hatályos kanadai törvényekkel.

Torontóban a zsidóság már egy ideje működtetett egy rabbinikus bíróságot (Beit Din), amely azonban 2004-ben mindössze két családjogi esetet tárgyalt.[65] Pont ez az alacsony esetszám volt az egyik fő érve a vallási alapokon működő bíróságok ellenzőinek. A rabbinikus bíróság titkára, Reuven Tradburks rabbi ugyanakkor magát az elvet tartotta fontosnak, pontosabban annak a lehetőségét, hogy a zsidóknak legyen

[64] Esposito–Delong-Bas: Shariah, i. m. 23. o.

[65] Rabbinical courts at core of dispute are seldom used. The Globe and Mail, September 14, 2005. https://www.theglobeandmail.com/news/national/rabbinical-courts-at-core-of-dispute-are-seldom-used/article986799/

joguk a családi vitákat rabbinikus bíróság előtt rendezni. Ha pedig a zsidók működtethetnek vallási alapokon nyugvó bíróságot, vajon miért ne működtethetnének hasonlót a muszlimok is? – érveltek sokan a muszlimok közül.

Az ontariói *saría*-bíróság létesítésének a bejelentését követően ugyanis több évig tartó vita bontakozott ki. Ontario miniszterelnöke felkérte a korábbi főügyészt, (az egyébként feminista) Marion Boydot, hogy alaposan vizsgálja ki a kérdést – beleértve az 1991-es törvény esetleges megváltoztatásának a szükségességét –, és készítsen egy jelentést. Boyd semmi törvényellenest és kivetnivalót nem talált az iszlám jog elvein alapuló vallási döntőbíráskodásban, amelynek a folytatása mellett foglalt állást.[66]

A jelentés megállapítja, hogy a szekuláris állami jog nem kezel mindenkit egyenlően, ráadásul komoly feszültség van a kanadai multikulturális társadalomban egyfelől a kisebbségi csoportok elismerése, másfelől pedig a csoportokon belül az egyes individuumok jogainak védelme között. A hatékonyabb működés érdekében a jelentés jó néhány ponton a törvény módosítására, illetve kiegészítésére tett javaslatot. A jelentésben foglaltakat sokan úgy értelmezték, mint a nők „elárulását" – hogy ti. az iszlám jog a férfiakhoz képest hátrányosan kezeli a nőket. A Kanadai Zsidó Kongresszus egyik vezetője viszont dicsérte a jelentést, mint amely kellő egyensúlyt teremt az egyének és a közösség szükségletei között.[67]

Időközben a *saría* Ontarióban történő bevezetése elleni tiltakozásokra is sor került. Végül a miniszterelnök kezdeményezésére módosították az 1991-es törvényt, lényegében véget vetve a vallási alapokon működő döntőbíráskodásnak, beleértve a keresztény, zsidó, muszlim vagy más vallásokat.

Nagy-Britanniában a *saría*-tanácsok működéséről, illetve a *saría*-jog alkalmazhatóságáról jó évtizede folynak a fel-fellángoló viták. Dr. Rowan Williams, Canterbury érseke 2008 februárjában kijelentette, hogy mivel a *saría* bizonyos rendelkezései elfogadottak a brit társadalomban és a brit jogrendszerben, ezért ideje továbblépni az iszlám jog bizonyos aspektusainak „konstruktív alkalmazása" terén, ahogyan az egyéb vallási jogok esetében már megtörtént. Természetesen a *saría* esetében mindez nem vonatkozhat sem a szélsőséges büntetőintézkedésekre, sem a nők hátrányos helyzetét eredményező előírásokra.

Az érsek hosszasan érvelt a *saríá*val kapcsolatos téves leegyszerűsítésekkel szemben a *saría* alaposabb megismerésének a szükségessége mellett. Hangsúlyozta, hogy a *saría* legitimitása nem bármiféle emberi döntésen, szavazáson vagy preferencián alapul, hanem azon a meggyőződésen, hogy Isten akaratát fejezi ki. Bizonyos szempontból ugyanakkor „befejezetlen ügyről" van szó, legalábbis ami a kodifikált és pontos előírásokat illeti.[68]

[66] Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion. Report prepared by Marion Boyd. Executive Summary. December, 2004. https://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.html

[67] Marion Boyd's report backs use of Islamic principles in settling family disputes – Opponents call sharia report a 'betrayal of women'. Toronto Star, December 21, 2004. http://pointdebasculecanada.ca/marion-boyds-islamic-arbitration-family-law-sharia/

[68] Williams provokes row over sharia law. Church Times, 08 February 2008. https://www.churchtimes.co.uk/articles/2008/8-february/news/uk/williams-provokes-row-over-sharia-law

Utalt arra is, hogy a muszlim többségű államokban is meghatározó a muszlimok „kettős identitása": egyfelől állampolgárok, másfelől pedig hívők. Sok muszlim jogász is elismeri, hogy a politikai pluralizmus összeegyeztethető a muszlim integritással. A társadalmi identitásokat nem egyetlen, kizárólagos viszonyrendszer konstituálja – legyen az akár tisztán szekuláris, akár tisztán vallási. Nemcsak akkor fenyeget veszély, ha a vallási oldal azt feltételezi, hogy a vallási közösséghez tartozás (legyen az *umma*, egyház vagy bármi más) az egyedüli fontos kategória, következésképpen bármiféle egyéb szocio-politikai formációban való részvétel árulás. A veszély akkor is fennáll, ha a szekuláris kormányzat monopolizálja a közösségi és politikai identitás meghatározását.[69]

Az érsek véleménye komoly kritikákat váltott ki mind a kormánypárti, mind az ellenzéki politikusok körében. Nézeteit többen is „alapvetően elhibázottnak", „zavarosnak" minősítették, amelyek „megdöbbentik mindazokat, akik egy integráltabb társadalom létrehozásán tevékenykednek".

Williams utóda homlokegyenest ellentétes álláspontot képvisel. A Canterbury érseki posztot 2013-tól betöltő Justin Welby szerint az iszlám előírásai összeegyeztethetetlenek a brit törvényekkel, amelyek a keresztény értékeken alapulnak. A *saría*-jog pedig sohasem válhat a brit jogrendszer részévé.[70]

A brit parlament 2012 októberében tartotta annak a törvényjavaslatnak a vitáját, amely jelentősen korlátozni kívánta a *saría*-tanácsok tevékenységét, és felszólította őket az esélyegyenlőségi törvények figyelembevételére, beleértve a nők jogait. A törvényjavaslat öt évig terjedhető börtönnel büntetné mindazokat, akik azt állítják, hogy a *saría*-bíróságok vagy -tanácsok a brit családi vagy büntetőjog területén joghatósággal rendelkeznek.[71]

2013-ban a BBC 1 Panorama c. műsora váltott ki vitát a brit parlamentben.[72] A műsor készítői titkos felvételeket készítettek Nagy-Britannia több, esetenként

[69] Rowan Williams Canterbury érsek 2008. február 7-én elhangzott előadásának teljes szövegét lásd: Civil and Religious Law in England: a religious perspective. http://aoc2013.brix.fatbeehive.com/articles.php/1137/archbishops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective. Az egész előadás arról tanúskodik, hogy az érsek kiválóan ismeri a *saría*val, illetve az iszlám joggal kapcsolatos kérdéskört. „Ha a *saría* a kinyilatkoztatott törvény/jog lényege, a *saría* aktualizálásának és alkalmazásának a gyakorlata; ugyanakkor a *saría* bizonyos elemei meglehetősen pontosan meghatározottak a Koránban, a *szunná*ban és a *hadísz*ban, amelyek ebből a szempontból irányadónak tekinthetők, nem létezik olyan egyedi jogszabálygyűjtemény, amelyet mint »a« *saríát* azonosíthatnánk. Amikor pedig bizonyos államok előírják azt, amire *saría*ként hivatkoznak, vagy amikor egyes muszlim aktivisták a szekuláris törvénykezés mellett az elismerését követelik, általában nem egy univerzális és állandó, egyszer s mindenkorra létrehozott jogszabálygyűjteményre utalnak, hanem azokra a konkretizálásokra, amelyek a jogászok hagyományának a kezenyomát tükrözik."

[70] Archbishop of Canterbury says Islamic rules are incompatible with Britain's laws which have Christian values. MailOnline, 23 February 2018. http://www.dailymail.co.uk/news/article-5428849/Welby-Islamic-rules-incompatible-British-laws.html

[71] Lásd Soeren Kern: Britain's Sharia Courts: You Cannot Go Against What Islam Says. Gatestone Institute, April 23, 2013. https://www.gatestoneinstitute.org/3682/uk-sharia-courts A vitát lásd Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill: Lords second reading. www.parliament.uk, 22 October 2012. https://www.parliament.uk/business/news/2012/october/lords-arbitration-and-mediation-services-bill-second-reading/

[72] A műsor e sorok írásakor a BBC honlapján nem hozzáférhető, pusztán a nyitó kép, a cím (Secrets of Britain's Sharia Councils) és néhány mondat: „A Panoráma titokban megvizsgálja, hogy mi is történik valójában Britannia saría-tanácsaiban – az iszlám vallási bíróságokon. Néhány nő elárulja, hogy családi erőszak áldozata, amit ezek

mecsetekben és magánházakban működő *saría*-bíróságán (a műsor címében is a „bíróság" szó szerepel, és nem a „tanács") és azt a megállapítást tették, hogy ott gyakran a brit törvények előírásaival ellentétes döntések születnek. Jóllehet ezek jogilag nem kötelezőek, mégis sokan érzik úgy – vallásos meggyőződésből, a család vagy a közösség nyomására –, hogy kötelesek betartani azokat. Több olyan döntésre is sor került, amelyek megakadályozták, hogy nők elhagyhassák velük szemben erőszakot alkalmazó férjüket.[73]

A BBC műsora kapcsán Kris Hopkins konzervatív képviselő több kérdést intézett a kormányhoz: tényleg csak egyféle törvény létezik-e az országban; a *saría*-tanácsok csak a hatályos brit törvényeknek megfelelően működhetnek-e, beleértve az egyenlőségre és a diszkriminációmentességre vonatkozó törvényeket és a családjogot? Válaszában az igazságügyi helyettes államtitkár megerősítette, hogy a *saría*-jog az angliai és walesi törvények szerint nincs hatályban, és a bíróságok nem ismerik el. Az országban nem működik párhuzamos bírósági rendszer, és a kormánynak nem is áll szándékában ezen változtatni.[74]

Theresa May, akkor még belügyminiszter megbízásából egy 2016-ban felállított, Mona Siddiqui, az iszlám- és vallásközi tanulmányok professzora által vezetett, jogi és vallási/vallásjogi szakértőkből álló munkacsoport áttekintette általában a *saría*-jog, konkrétan a *saría*-tanácsok működését Angliában és Walesben. Fő feladatuk annak a kérdésnek az alapos körüljárása volt, mi indokolja a *saría*-tanácsok létét, és miért van a muszlim férfiaknak és nőknek – főleg utóbbiaknak – szükségük rájuk. Fő megállapításaikat egy jelentésben összegezték,[75] amely komoly vitákat váltott ki.

A jelentés szerint az Angliában és Walesben működő *saría*-tanácsok száma 30 és 85 közötti. A *saría*-tanácsok „olyan tudósok helyi, önkéntes társulásai, akik saját magukat, vagy akiket közösségük illetékesnek, feljogosítottnak tart arra, hogy muszlimoknak tanácsot adjanak meghatározóan a vallási házasság és válás ügyeiben".

---

a tanácsok nem vesznek figyelembe. Egyesek szerint ideje foglalkozni a párhuzamos jogrendszerrel, amelyik szembemehet a brit törvényekkel." Lásd https://www.bbc.co.uk/programmes/b01rxfjt. A műsorban szereplő jó néhány interjút ismerteti: Soeren Kern: Britain's Sharia Courts, i. m. A parlamenti vitáról lásd www.parliament.uk, 24 April 2013. https://publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm#13042392000002

73 Egy leedsi muszlim nőt, Soniát férje gyakran fizikailag bántalmazta. Mivel korábban polgári házasságot is kötöttek, a polgári bíróság kimondta a válást, és a gyerekeket az anyának ítélte, csupán korlátozott láthatást engedve az apának. A *saría*-tanács azonban ezt a döntést felülbírálva az apának ítélte a gyermekeket. Ezt csupán akkor változtatták meg, amikor Sonia azzal fenyegetőzött, hogy a rendőrséghez fordul. Az interjúban elmondta, mennyire megdöbbent, amikor hiába bizonygatta a *saría*-tanácson, hogy olyan erőszakos emberre, mint a férje, nem lehet gyerekeket bízni, az volt a válasz, hogy nem mehet szembe azzal, amit az iszlám mond. Egy másik nőt, Ayeshát is durván bántalmazta a férje, akit a brit bíróság erőszakért börtönbüntetésre ítélt. A *saría*-tanács a válás kimondása helyett békülésre tett javaslatot akkor, amikor a brit bíróság a férjet attól is eltiltotta, hogy Ayesha háza közelébe menjen. Csak egy másik ügyvéd bevonását követően, két év elteltével mondta ki a *saría*-tanács a válást, miközben a férj Pakisztánba távozott, ahol újranősült.

74 Frank Cranmer, „*Sharia* and the English legal system: the Government's view" in Law & Religion UK, 29 April 2013, http://www.lawandreligionuk.com/2013/04/29/sharia-and-the-english-legal-system-the-governments-view/

75 The independent review into the application of sharia law in England and Wales. Presented to Parliament by the Secretary of State for the Home Department by Command of Her Majesty. February 2018. https://www.gov.uk/government/publications/applying-sharia-law-in-england-and-wales-independent-review

A jelentés hangsúlyozza, hogy a *saría*-tanácsoknak Nagy-Britanniában nincs jogi státuszuk, ezért bármiféle döntésük vagy javaslatuk csakis a brit jogrendszer alapján történhet.

A jelentés első olvasásra meglepő megállapítása, hogy a *saría*-tanácsokat csaknem kizárólag nők veszik igénybe, s tevékenységük több mint 90%-a az iszlám válásokra korlátozódik. Mindennek meglehetősen prózai oka van. Házasságkötés esetén ugyanis a muszlim párok nagy része elmulasztja a házasság polgári anyakönyvezését – vagyis a házasság a brit polgári jog szerint érvénytelen –, ezért nincs azután lehetőség a polgári válásra sem. A *saría*-tanácsok létező igényt elégítenek ki (vallási alapú válás), ami a *saría*-tanácsok betiltása esetén továbbra is fennállna, ráadásul egy ilyen döntés a tanácsokat illegalitásba kényszerítené. Tény ugyanakkor az is, hogy a *saría*-tanácsok férfiakból állnak, s gyakran a nők szempontjából kedvezőtlen döntéseket hoznak, vagyis a nőkkel szembeni diszkrimináció színterei.

A jelentés tévesnek és félrevezetőnek tartja a médiában – de gyakran maguk a *saría*-tanácsok által is – használt „*saría*-bíróságok" („courts") kifejezést, mivel azt a hamis látszatot kelti, mintha tagjai „bírók" lennének, ráadásul indokolatlanul alapot szolgáltat a széles közvélemény aggodalmára a *saría*-jog hazai jogrendszerrel szembeni primátusát, vagy legalábbis a párhuzamos jogrendszerek kialakulását illetően.

A jelentés a kérdés, illetve a *saría*-tanácsok működésének a szabályozását javasolja a brit kormánynak, többek között a házasságok polgári anyakönyvezésének a kötelezővé tételét, illetve az iszlám vallási házasságkötéssel egyidejűleg, vagy azt megelőzően kötelezővé tett polgári házasságkötést, ami lényegesen csökkentené az igényt a *saría*-tanácsok működésére.

A brit belügyminisztérium határozottan elutasította a jelentés javaslatait, azt az igényt, hogy a *saría*-tanácsok legitim részévé váljanak a brit jogrendszernek. A *saría*-jog nem képez hatályos jogrendszert Nagy-Britanniában, a belügyminisztérium pedig nem támogat semmiféle olyan szabályozást, amely legitimálná a brit jogrendszer alternatívájaként működő tanácsok létét.[76]

Mind a jelentés, mind a belügyminisztériumi döntés nagy vitát generált, pontosabban újraélesztette a mintegy tíz évvel korábban, a Canterbury érsek kijelentése nyomán kirobbant vitát a *saría*-jog alkalmazhatóságáról az Egyesült Királyságban.

Szinte hasonló folyamat játszódott le Dániában, ahol a televízió „Mecsetek a fátyol mögött" (*The Mosques Behind the Veil*) címen egy háromrészes dokumentumfilmet mutatott be, amelyben titokban készült felvételek azt támasztották alá, hogy jó néhány *imám* azon fáradozik, hogy a dán törvényekől független, csak a *saría*n alapuló párhuzamos muszlim társadalmat építsen ki.[77] A két beépített, magát

[76] British government rejects calls to legitimise up to 85 Sharia courts. 2 February 2018. https://uk.news.yahoo.com/british-government-rejects-calls-legitimise-85-sharia-courts-130654820.html?guccounter=1

[77] Judith Bergman: Sharia in Denmark. Gatestone Institute, March 22, 2016. https://www.gatestoneinstitute.org/7648/denmark-sharia A második legnagyobb dániai város, Aarhus Grimhoj mecsetének *imám*ja, Abu Bilal például egyetértett a megkövezéssel, vagy hitehagyók esetében a megöléssel, természetesenek tartotta, hogy

házaspárnak kiadó muszlim fiatal 8 mecsetet keresett fel, ahol rejtett kamerával forgattak. A műsor sugárzását követően 31 dániai mecset, illetve iszlám szervezet fejezte ki tiltakozását.

Egy 2015-ben készült felmérés szerint a Dániában élő muszlimok 11,3%-a vélekedett úgy, hogy a Korán legyen az elsődleges jogforrás, 26,5% szerint pedig Dániában a Korán tanításai és a dán alkotmány együttvéve kellene, hogy a jogrendszer alapjául szolgáljanak.[78]

a beépített muszlim lány, Fatma férje másik feleséget is hozzon, s akár erőszakot alkalmazzon a feleségével szemben. Hivatalosan persze a mecset szóvivője hangsúlyozta a dán törvények tiszteletben tartását, a zárt ajtók mögött, rejtett kamerával készült felvételek azonban egészen másról tanúskodtak. Fatma és a szintén beépített, magát férjének kiadó Mohammed felkeresték az Aarhus város Fredens mecsetjében működő *saría*-tanácsot is, ahol Fatma több mint tíz alkalommal könyörgött, hogy elválhasson „erőszakos" férjétől, a *saría*-tanács azonban ezt elutasította, mondván, hogy menjen haza, és próbálják meg újra.

[78] 4 of 10 Danish Muslims want Quran-based laws. The Local, 19 October 2015. https://www.thelocal.dk/20151019/forty-percent-danish-muslims-wants-quran-based-laws/amp

11. Iszlám és szekularizáció

A SZEKULARIZÁCIÓ ÉRTELMEZÉSEI

Max Weber nyomán a szekularizáció – „a világ varázstalanodása"[1] – a nyugati civilizáció sajátja, s e folyamat középpontjában a racionalizáció áll. A funkcionálisan differenciált társadalmakban a vallás fokozatosan kiszorul a közszférából (a gazdasági, a politikai, sőt bizonyos mértékben a társadalmi viszonyokból is), és a magánszféra részévé válik.

Daniel Bell a szekularizációt kettős folyamatként értelmezi. Az egyik az intézményi autoritás differenciálódása, amelyet a racionalizáció kényszerít ki. Ebben a folyamatban, az intézmények és a szociális rendszerek körében a szakrális és szekuláris a szembenálló pár terminusok. A másik – Weber nyomán – a „varázstalanodás", vagyis a hitek és kultúrák világában végbemenő folyamat, Bell szavaival a „profanizálódás", amelynek ellentétpárjai a szakrális és a profán.[2] A kultúrában végbemenő változásoknak is két szintje van. Az egyik az intézményekkel kapcsolatos, a másik viszont a morállal és a szimbólumokkal.

Olivier Roy a szekularizáció két típusáról, két formájáról beszél. Az egyik a politikai és jogi szekularizáció, mégpedig a politikai szféra autonómiája, amely az állam és a vallási intézmények szétválasztásában, a vallási szféra állami ellenőrzésében, a politika hegemóniájában nyilvánul meg. A másik a szociológiai szekularizáció, amely a vallási rítusok szerepének a csökkenésével, a vallás társadalmi és kulturális életben betöltött központi szerepének megszűnésével jellemezhető. Ez utóbbit Európában „kereszténytelenítésnek" (*dechristianization*) is nevezhetjük.[3]

Bassam Tibi három kifejezés pontos elkülönítését tartja szükségesnek. A szekularizáció egy, a társadalomban végbemenő folyamat, amely a társadalmak modern társadalommá történő átalakulásának, a modernitásba való átmenetének a terméke. A szekularizmus egy alapvetően nyugati eredetű ideológia, a szekularitás (*secularity*) pedig egy adott társadalom helyzetére, konkrétan a vallás és a politika elkülönülésére vonatkozó kfejezés.[4]

A szekularizációnak – akárcsak az iszlámnak – különböző értelmezései lehetségesek, amelyek más-más aspektusra helyezik a hangsúlyt: a) a vallás (a nyugati

[1] „Die Entzauberung der Welt".

[2] Daniel Bell: The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion. In Daniel Bell: The Winding Passage. Sociological Essays and Journeys. Transaction Publishers, 1991. 332. o.

[3] Olivier Roy: Is Europe Christian? Hurst & Company, London, 2019. 27–28., 30. o.

[4] Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 6. fejezet: 178–208. o.

civilizációban az egyház) és az állam, avagy ha úgy tetszik, a vallás és a politika szétválasztása; b) a vallás „száműzése" a közszférából a magánszférába; c) előbbihez kapcsolódóan a vallás jelentős háttérbe szorulása és a „világi" előtérbe kerülése, a társadalom „elvilágiasodása"; d) egy szélsőséges, merev értelmezés pedig kimondottan a vallástalansággal, az ateizmussal azonosítja a szekularizációt.

A különböző értelmezési lehetőségek is jól mutatják, hogy nem könnyű pontosan meghatározni egyfelől a szekularizmus és az iszlám, másfelől – és ez a fontosabb – a szekularizáció/szekularizmus és az iszlám világ viszonyát. Annyit elöljáróban leszögezhetünk, hogy arra a kérdésre, vajon az iszlám és a szekularizmus megfér-e egymással, igenlő és nemleges válasz is adható, mégpedig annak függvényében, hogyan értelmezzük egyfelől a vallást, másfelől a szekularizmust. A totális/konzervatív iszlám- és a merev szekularizmusértelmezés alapján a kettő összeegyeztethetetlen. A liberális/modernista iszlám- és szekularizmusértelmezések alapján viszont a kettő összeegyeztethető egymással.

Az előbbi kérdésre az esszencialista, totális és monolitikus iszlámfelfogást vallók egyértelmű nemmel válaszolnak, legyen szó akár iszlamista teoretikusokról, akár nyugati szakértőkről. Az iszlám ugyanis álláspontjuk szerint egyfelől „*dín va dunja*", vagyis a vallási/spirituális és a világi egysége, másfelől „*dín va daula*", vagyis a vallás és az állam/politika egysége. (Mindebből nyilvánvalóan egyenesen következik az „iszlám állam" koncepciója.)

Szajjid Kutb szerint az iszlám természetével ellentétes a vallás olyan elkülönítése a társadalomtól, ami a nyugati világot jellemzi.[5] Ahogy egy helyütt megfogalmazza: az iszlám történelemben sohasem létezett „a szakrális vs. szekuláris dichotómia".[6] Bernard Lewis az iszlám világot jellemezve megállapítja: „annak egyáltalán nincs értelme, hogy laikusokról beszéljünk. A puszta elképzelés, hogy létezhet valami, ami elkülönült vagy akár csak elkülöníthető a vallási hatalomtól, olyasmi, amit a keresztény nemzetek nyelveiben a laikus, világi vagy szekuláris jelzőkkel szokás illetni, teljesen idegen az iszlám gondolkodástól és gyakorlattól."[7]

Az iszlám jog egyik legkiemelkedőbb szakértője, Joseph Schacht az iszlám jog „belső dualizmusa" (vagyis a „jogi tartalom" és a „vallási norma" kettőssége) kapcsán említi a „vallás és az állam" dualizmusát, amelynek értelmében „az állam nem egy idegen erő, hanem egy és ugyanazon vallás politikai kifejeződése".[8]

Vannak, akik az iszlám és a kereszténység közötti különbségre vezetik vissza, egyfelől az iszlám és a szekularizmus összeegyeztethetetlenségét, másfelől a nyugati szekularizációt. E nézet kapcsán egyetérthetünk Olivier Roy-val abban, hogy „nincs laikus vallás",[9] hiszen valamennyi monoteista világvallás az igazság hirdetésének igényével lép fel, azzal, hogy az emberi cselekedetekkel, emberi vi-

[5] Szajjid Kutb: *Al-adála al-idzstimáijja fí-l-iszlám* (A társadalmi igazságosság az iszlámban). Dár as-surúk, Kairó-Bejrút, 1983. 18. o.

[6] Szajjid Kutb: Islam – the Religion of the Future. I.I.F.S.O. Salimiah, é. n. 7. o.

[7] Bernard Lewis: Az iszlám válsága. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004. 36. o.

[8] Joseph Schacht: Islamisches religiöses Recht, i. m. 168. o.

[9] Olivier Roy: Secularism Confronts Islam, i. m. 38. o.

selkedéssel kapcsolatban is mondjon valamit. Mégis, a kereszténység és az iszlám között e téren fennálló különbséget sokan Jézusnak a Bibliából jól ismert mondására vezetik vissza – amelyhez hasonló a Koránban nem található: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené."[10] A keresztény teológiából azonban hiba lenne levezetni a szekularizációt. Azt, hogy az egyház végül is e téren „visszavonult" korábbi pozíciójából, elfogadta a szekularizációt, és alkalmazkodott ahhoz,[11] a politikai realitások felismerése kényszerítette ki, nem teológiai megfontolások.

Az iszlám és a szekularizmus összeegyeztethetőségére vonatkozó elméleti kérdés megválaszolásánál azonban fontosabbnak tűnik annak a vizsgálata, hogy egyfelől mikor és minek a hatására jelent meg a szekularizáció fogalma, és indult meg a szekularizáció folyamata (megindult-e egyáltalán) az iszlám világban, másfelől pedig hogy az iszlám világ történelmi fejlődését elemezve mikor és mennyiben mutathatók ki (kimutathatók-e egyáltalán) azok az ismérvek, amelyeket általában a szekularizáció velejáróinak tarthatunk, pontosabban azok a „gyökerek", amelyek külső (nyugati) beavatkozás nélkül is a szekularizáció irányában hatottak (volna)?

Tulajdonképpeni szekularizációról az iszlám világban eleve csak a fogalom európai megszületését és a modern nyugati civilizációban történt elterjedését követően beszélhetünk, miután a Nyugat sok más fogalomhoz, ideológiai irányzathoz és intézményhez hasonlóan a szekularizmus ideológiáját is „exportálta" az iszlám világba – pontosabban mondva inkább az iszlám világ „importálta" Nyugatról.

A szekularizmusra használatos arab kifejezés az „*almánijja*", illetve „*ilmánijja*".[12] Nyugaton tanult, a nyugati ideológiák iránt fogékony keresztény arabok vezették be a kifejezést, először „*álamánijja*" formában, amely egyértelműen jelezte, hogy a kifejezés az „*álam*" (világ) szóból származik, jelentése pedig „(e)világi" – szemben a „túlvilágival", a spirituálissal. Később némileg módosult, mégpedig először „*alamánijja*", majd „*almánijja*", illetve „*ilmánijja*" formára.[13] Ez utóbbi viszont már a szó jelentésének számottevő módosulását is magában hordozza, hiszen az „*ilm*" (tudomány) szóból eredeztethető. Ezt elfogadva pedig könnyen levonható az a következtetés, hogy a tudomány ellentétben áll a vallással.

Arab értelmiségi körökben komoly viták folytak és folynak arról, vajon a szekularizmus az „*álam*", avagy az „*ilm*" szóból ered, ugyanis mint látható, többről van szó, mint kiejtésbeli különbségről. Az „*almánijja*" vagy „*ilmánijja*" közötti különbség két különböző megközelítést, két különböző világnézetet takar. Előbbi az „evilágira", a földi dolgokra, utóbbi viszont a pozitivizmusnak a tudomány, a tudományos gondolkodás primátusára vonatkozó felfogására utal.[14] A kairói Arab Nyelv Akadé-

[10] Máté 22,21

[11] Lásd például a keresztény pártok részvételét a politikában.

[12] A kiejtés alapján úgyszólván lehetetlen különbséget tenni a kettő között.

[13] Bernard Lewis: What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. Phoenix, London, 2004. 117. o., továbbá ugyanő: The Political Language of Islam, i. m. 1. fejezet, 2. jegyzet, 117. o.

[14] Nadje Al-Ali: Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement. Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – Madrid, 2000. 138. o.

miájának állásfoglalása szerint a szó egyértelműen az „*álam*" – világ – szóból ered (egyes javaslatok szerint a félreértések elkerülése végett szerencsésebb lenne „*államánijjá*"nak nevezni).[15]

A muszlim vallási értelmiség és a modern muszlim gondolkodók jelentős része is – hasonlóan az iszlamistákhoz – a szekularizmust az iszlám „antitézisének" tartja, a *dzsáhilijjá*val[16] azonosítja, s a *kufr*, hitetlenség kategóriájába sorolja[17]. Fazlur Rahman például a szekularizmust – mint „a modernitás csapását" – az ateizmussal azonosítja, s iszlám világbeli megjelenését a kolonializmus negatív hatásának tulajdonítja.[18] A demokrácia mellett hitet tevő modernista muszlim gondolkodó, Abdolkarim Szorus árnyaltabban közelíti a kérdést. A szekularizáció két fajtáját különbözteti meg egymástól: a politikai és a filozófiai szekularizációt. Előbbi a vallás és az állam különválasztását jelenti, utóbbi viszont azt, hogy nincs Isten. A politikai szekularizáció Szorus interpretálásában nem jelenti Isten tagadását, mivel a politika egyszerűen nem foglalkozik Istennel és a vallással (az állam semleges pozíciót foglal el a vallással kapcsolatban). Ezzel szemben a filozófiai szekularizáció negatív ítéletet mond a vallásról.[19]

Szorus szerint a szekularizáció eleinte toleráns volt, mivel a vallás fokozatos gyengülésével számolt. A vallások széles körben tapasztalható erősödése azonban militánssá tette a szekularizációt. A militáns szekularizáció pedig a vallás két aspektusa – ti. egyfelől az igazság, másfelől az identitás kifejezője – közül utóbbit erősíti. Szorus egyebütt arra hivatkozik, hogy nemcsak egy szekularizált társadalmi berendezkedés lehet pluralista és demokratikus, hanem egy vallási kormányzat, vallásos társadalom is eleve pluralista, összeegyeztethető a demokráciával, s „a hit százszor változatosabb és sokszínűbb, mint a hitetlenség".[20]

A szekularizáció/szekularizmus kifejezés első alkalmazói az iszlám világban a fogalmat nem ateizmus, hitetlenség értelemben használták. Az 1919-ben alapított egyiptomi *Vafd* Párt neve először *Hizb Almání*, vagyis Szekuláris/Világi Párt volt a következő jelmondattal: „*Ad-dín li-lláh va-l-vatan li-l-dzsamí*", vagyis „A vallás Allahé, a haza mindenkié". A „szekuláris" ebben az esetben a párt világi jellegére utalt, arra, hogy „a párt tevékenysége nem a valláson, hanem a szociális, politikai

[15] Vö. Fauzi M. Najjar: The Debate on Islam and Secularism in Egypt. Arab Studies Quarterly, Spring 1996.

[16] Az iszlám előtti „tudatlanság" „barbárság" korának elnevezése. Az iszlamista teoretikusok – mindenekelőtt Maudúdí és Szajjid Kutb – a nem iszlám, a nem az iszlám elvei alapján működő társadalmak jelölésére használják. Lásd a 4. fejezetet

[17] „Az iszlám és a szekularizmus közötti küzdelem cseppet sem új. Ez csupán az iszlám és a *dzsáhilijja* közötti évszázados küzdelem új köntösben." Sheikh Salman b. Fahd al-Oadah: Islam and Secularism. http://www.islamtoday.com/book/I_secular/Islam%20and%20Secularism%20_proofread_.pdf

[18] Fazlur Rahman: Islam and Modernity, i. m. 15. o.

[19] Abdulkarim Soroush: Militant Secularism. A szerző 2007. augusztus 2-án egy párizsi egyetemen tartott előadásának összefoglalója. http://www.drsoroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-2007Militant%20Secularism.html

[20] Abdolkarim Szorust idézi Tamara Sonn: Islam and Modernity: Are They Compatible? In ShireenT. Hunter – Huma Malik (szerk.): Modernization, Democracy, and Islam. Praeger, Westport, Connecticut, London in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C. 2005. 73–74. o.

és nemzeti identitáson alapul".[21] Najjar szerint a törökországi, atatürki vallásellenes lépések eredményezték, hogy az „*almánijja*"sokak szemében az iszlám világban az ateizmussal azonosult, s a Nyugat negatív hatásának tulajdonítható.

Olyannyira, hogy szélsőséges iszlamisták szerint a szekularistáknak halálbüntetés jár. Már említettük Farag Fóda meggyilkolását, amelynek egyik indoka az volt, hogy a szekularisták komoly veszélyt jelentenek a társadalomra, ezért a kormány kötelezettsége (lenne), hogy halálra ítélje őket. Mivel ezt nem tette meg, a merénylők csupán azt tették, amit a kormányzat elmulasztott megtenni: végrehajtották a *saría* alapján járó halálos ítéletet.[22]

Az iszlám világban sem mindenki azonosítja a szekularizmust az ateizmussal. Muhammad Imára, a mérsékelt iszlamizmus kiemelkedő egyiptomi képviselője a szekularisták két típusát különbözteti meg egymástól: a szélsőségeseket és a mérsékelteket. Előbbiek, akik az iszlám világban erős kisebbséget képviselnek, magát a vallást utasítják el, míg a szekularisták nagy többségét jelentő mérsékeltek bár maguk vallásosak, a vallás és a politika/állam különválasztása mellett foglalnak állást. Ők „hívők Istenben mint az univerzum teremtőjében, viszont nem hívők Istenben mint a világi ügyek intézőjében. Ők nem abszolút hitetlenek, nem is abszolút hívők; hisznek az Írás egyes részeiben, de nem hisznek másokban".[23] Fahmi Huvaidi, az al-Ahrám kolumnistája mindehhez azt teszi hozzá, hogy a mérsékelt szekularisták elfogadják a dogmát, jóllehet erős fenntartásokkal, s kétségeiknek adnak hangot a *saría* alkalmazását illetően, miután abban komoly veszélyforrást látnak a szabadságra, az egyenlőségre és a demokráciára nézve.[24]

A 18–19. SZÁZADI REFORMOK ÉS A SZEKULARIZÁCIÓ

A 18–19. században belső kezdeményezésre, pragmatikus megfontolásokból kormányzati szintű reformok sorát valósították meg iszlámvilág-szerte (Oszmán Birodalom, Egyiptom, Perzsia). Ezek a reformok egybeestek a nacionalizmus – mindenekelőtt az arab nacionalizmus – jelszavával fellépő teoretikusok és mozgalmak tevékenységének felerősödésével, és megalapozták a (nemzet)államok létrejöttét a régióban. Minderre talán a legmarkánsabb példát a „felvilágosult despota" Mohamed Ali szolgáltatta, akinek az uralkodása alatt Egyiptom „jóllehet vezérfonalul még mindig a *saría* szolgált, modern, szekuláris nemzetállammá vált".[25]

[21] Vö. Fauzi M. Najjar: The Debate on Islam […], i. m. Ezt fejezi ki a párt logója, illetve zászlaja is, amelyeken együtt szerepel a félhold és a kereszt, azt szimbolizálva, hogy a pártban helye van muszlimoknak és keresztényeknek egyaránt.

[22] uo.

[23] Muhammad Imára az *as-Saab* 1994. január 7-i számában megjelent cikkéből idézi Fauzi M. Najjar: The Debate on Islam […], i. m.

[24] Fahmi Huvaidi: *Tahrír al-maszala al-almánijja* (A szekularizmus kérdéskörének felszabadítása). Al-Ahrám, 1992. szeptember 1. Idézi Fauzi M. Najjar, i. m.

[25] Bassam Tibi: Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987. 83. o.

Egyiptomban a szekularizmus már a 19. század végétől, majd különösen a 20. század elejétől összefonódott a modernizmussal, a haladással és a racionalizmussal, majd az ötvenes évektől a nasszeri nacionalizmussal/szocializmussal.

A reformok egyik következménye lett az „iszlám szekularizálódása",[26] vagyis „a muszlim államok tradicionális iszlám bázisát jelentősen átalakította a társadalom progresszív szekularizációja", s ennek következményeként „az ideológia, a jog és az állami intézmények iszlám legitimációját Nyugatról importált modellek váltották fel".[27] Egyfajta sajátos kettősség jött létre, ugyanis a modern, szekuláris intézmények beépültek a tradicionális vallási intézmények közé. Maga a társadalom is két részre szakadt: egy erős kisebbséget képviselő nyugatias, szekularizált elitre és a tradicionális, iszlámorientált többségre. Ezt a kormányzatok által végrehajtott modernizációt nevezi Esposito „progresszív szekularizációnak".[28]

Mások a „strukturális szekularizáció"[29] kifejezést használják arra a folyamatra, amely a 18–19. századtól fokozatosan ment végbe az iszlám világban, párhuzamosan a modern (először koloniális, majd független) államiság kialakulásával. Ennek a lényege abban ragadható meg, hogy az iszlám a politikai-állami-hatalmi, a jogi és a gazdasági szférákból, továbbá az oktatás területéről visszaszorult. Robinson ezt a kialakult helyzetet a „strukturális dualizmus" fogalmával írja le, amelynek egyik tényezője a modern, szekularizált, befolyását a fenti területeken jelentősen megnövelt államhatalom, a másik pedig a vallási befolyását tekintve ezeken a területeken visszaszorult iszlám intézményeké.

Az oktatási szférában például megjelentek azok az új oktatási intézmények, amelyek a modern világban való létezéshez elengedhetetlenül szükséges tudást tették hozzáférhetővé, s olyan tudományterületek tudásanyagait oktatták, amelyeket addig csak nyugati oktatási intézményekben lehetett tanulni. Megmaradtak ugyanakkor a hagyományos iszlám tanulmányokat oktató intézmények is.

A kolonializmus nemcsak a modern (nemzet)államok iszlám világbeli létrejöttében játszott közvetlen szerepet, hanem a szekularizáció meggyökeresedésében és fokozatos térhódításában is. Ezek a nemzetállamok (tkp. csak „kvázi nemzetállamok", hiszen a nyugati értelemben vett nemzetállami kritériumok egy jelentős részével – legfőképpen nemzettel – nem rendelkeztek) részint korábbi birodalmak, illetve monarchiák utódállamaiként (Oszmán Birodalom, Irán, Tunézia, Marokkó, Egyiptom), részint mesterségesen konstruált területi entitásokként (Szíria, Irak, Jordánia, Libanon stb.) jöttek létre, s különösen a kolonializmus elleni küzdelem nyomán „szekuláris terminusokban definiálták és legitimálták saját magukat".[30]

[26] Maróth Miklós: Az iszlám. Magyar Tudomány, 2002. 2. szám. Interneten lásd: http://www.matud.iif.hu/02feb/maroth.html

[27] John L. Esposito: Islam and Politics. Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1984. 44. o.

[28] uo.

[29] Francis Robinson: Säkularisierung im Islam. In Wolfgang Schluchter (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987. 258., 260. o.

[30] I. M. Lapidus: Islam and Modernity. In S.N. Eisenstadt (ed.): Patterns of Modernity. Volume II: Beyond the West. New York University Press, New York, 1987. 102. o.

Ami a „szubjektív szekularizációt", vagyis „a vallási vízió emberek tudatából való kioldását"[31] illeti, ez a folyamat is megindult az iszlám világban a 18–19. században kibontakozott reformmozgalmak nyomán. Jóllehet e mozgalmak képviselői eleve az iszlám keretei között szemlélték a világot, s vagy a világot akarták megváltoztatni, hogy hozzáigazítsák az iszlámhoz (fundamentalisták), vagy pedig az iszlámot akarták hozzáigazítani a világ megváltozott feltételrendszeréhez (modernisták), teret nyitottak az iszlám és a politika radikális szétválasztását szorgalmazó, s kifejezetten a nyugati típusú szekularizációt képviselő nézetek és politikai gyakorlat előtt is.

A függetlenség elnyerését követően azután még egyértelműbbé vált az állam hatalma a társadalom fölött: a legtöbb országban a katonai elit vette át a hatalmat, s deszakralizálta az államot, hivatalos ideológiává téve a nacionalizmust-szocializmust. Moaddel szerint a szekularizmus – amely a liberális nacionalizmus, az arab nacionalizmus és az államszocializmus vagy a monarchiaközpontú nacionalizmus formáját öltötte[32] – „az állam vallásává vált".[33] Ez az „állami szekularizmus" azonban képtelennek bizonyult a társadalom szekularizálására. Jóllehet a szervezett vallás több országban is háttérbe szorult, új vallásos mozgalmak jöttek létre, vagy éledtek fel, némelyikük jelentős politikai aktivizmust mutatva. A vallás és a politika szeparációját pedig nem követte sem kulturális, sem vallási reform.

Ráadásul a szekuláris állam ideológiai semlegesség helyett igen erőteljesen kötődött egy-egy ideológiához, s lényegében ezzel az ideológiával próbálta meg helyettesíteni a vallást. Mindennek az is a következménye lett, hogy a vallás és a kultúra erőteljesen átpolitizálódott.

A fentiekre jó példa a kemalista Törökország, ahol a kemalisták „felülről" hajtották végre a szekularizációt, míg az iszlamisták „alulról" az iszlamizációt. A szekuláris állam léte ugyanakkor önmagában máig nem volt elegendő a társadalom szekularizációjára.[34]

A szekularizáció folyamata – mind a „strukturális", mind a „szubjektív" – az iszlám világ közvetlen, illetve közvetett kolonizálását követően teret nyert és előrehaladt az iszlám civilizációban is. Ez azonban külső hatásoknak, a nyugati intézmények és ideológiák átvételének, a nyugati nagyhatalmak külső beavatkozásának volt a következménye, és nem a belső társadalmi-gazdasági fejlődés hatására bontakozott ki. Lehet azt is mondani, hogy mindez a nyugati szekularizációs minta átvétele volt. Ezt a mintát leginkább az újonnan kialakuló államhatalmat birtokló nyugatias elit képviselte, és először hatalmának megszilárdítása, majd később a függetlenség kivívása eszközeként alkalmazta.

[31] Francis Robinson, i. m. 261. o.

[32] Lásd az atatürki Törökországot, a Pahlavik Iránját, a nasszeri Egyiptomot, a baaszista Irakot és Szíriát, az arab szocialista Algériát stb.

[33] Mansoor Moaddel: Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse. The University of Chicago Press, Chicago–London, 2005. 340. o.

[34] Vö. Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 190. o.

Jóllehet a szekularizáció az iszlám világban külső hatásokra nyert teret, nem lehet azt állítani, hogy ne lettek volna meg a weberi értelemben vett szekularizációs folyamat bizonyos belső aspektusai. Köztudott, hogy a racionalista tendenciák erőteljesen jelen voltak a középkori iszlámban, s az iszlám racionalizmusnak egy sor jeles képviselője volt Ibn Színától (Avicenna) Ibn Rusdig (Averroës). A hellén örökséget a nyugati civilizációra átörökítő, s ahhoz nagyon sokat hozzátevő iszlám racionalizmus nagymértékben megalapozta az európai felvilágosodást és a reneszánszt. Bassam Tibi a középkori muszlim filozófusok közül is kiemeli al-Fárábít, akinek a „Mintaállam"-a voltaképpen a szekuláris renden alapul, s az iszlám társadalom kulturális szekularizáció irányába tartó fejlődésének modelljeként is szolgálhatott volna.[35]

Maxime Rodinson pedig meggyőzően bizonyítja be, hogy a középkori muszlim kultúra legalább olyan mértékben viselte magán a racionalizmus jegyeit, mint az akkori nyugati, a „posztkoráni" muszlim ideológia semmiféle olyan ellentétben nem állt a keresztény világ ideológiájával, ami a weberi, a kapitalizmus kialakulására vonatkozó tézist (ti. a protestáns etika kellett hozzá) alátámasztotta volna.[36]

VALLÁS ÉS A POLITIKA, AVAGY LÉTEZETT-E VALAHA IS ISZLÁM ÁLLAM?

A szekularizmus egyik alapvető ismérve a vallás és a politika/állam szétválasztása. Az iszlám mint vallás és a politika/állam egymáshoz való viszonyát illetően két markáns álláspont különböztethető meg egymástól, megfelelően az iszlám kétféle értelmezésének. Az iszlámmal foglalkozó teoretikusok jelentős része – legyen szó muszlimokról vagy nyugatiakról – azt az álláspontot képviseli, hogy az iszlám – organikus vallás jellegéből eredően – eleve a politikum szféráját is magában foglalja: *ad-dín va ad-daula*, avagy *ad-dín va-sz-szijásza*, vagyis a szakrális/vallási és a dinasztikus/állami/politikai szférák nem választhatók el egymástól.

Ezt az iszlamizmus/fundamentalizmus által is fennen hangoztatott egységet azonban nemcsak a modernista/liberális muszlim vallási értelmiség – és az általuk képviselt iszlám-értelmezés – vonja kétségbe, hanem annak a mai iszlám világ politikai gyakorlata sem felel meg, mint ahogy nem felelt meg a politikai gyakorlat a muszlim történelmi fejlődés különböző időszakaiban sem.

Széleskörűen elterjedt az a vélekedés, hogy Mohamed Medinában létrehozott egy teokratikus jellegű társadalmat – lényegében egy iszlám államot,[37] – miáltal a

[35] i. m. 197. o. Abú Naszr Muhammad bin Muhammad al-Fárábí (latinos nevén Alpharabius, 872–950) török származású muszlim filozófus. Híres munkája az *Ara ahl al-madína al-fádila*, A mintaállam/eszményi állam lakóinak nézetei.

[36] Maxime Rodinson: Islam and Capitalism. Pantheon Books, New York, 1973. 103. o.

[37] Simon Róbert „kora iszlám állam"-ról beszél, ugyanakkor egy rendkívül fontos dologra hívja fel a figyelmet. Nevezetesen arra, hogy az olyan fogalmak, kategóriák, mint például a „kalifa", vagy „az iszlám vallási-politikai közössége" (és mások) jelentéseiket csak évszázadokkal később, gyakran már a modern korban nyerték el, s sokan ezeket a mai jelentéstartalmakat vetítik vissza a korai időkbe, jóllehet ezeket a jelentéseket sem a Próféta gyakorlatából, sem a Koránból nem lehet levezetni. Vö. Simon Róbert: Politika az iszlámban, i. m. 90. o.

vallás és a politika szorosan és elválaszthatatlanul összekapcsolódott egymással, s ez jellemzi az iszlámot mind a mai napig. A tényleges helyzet azonban egészen más képet mutat.

Tény, hogy az iszlám kezdeteitől a muszlimok nem csupán vallási, hanem politikai értelemben vett közösséget is alkottak. Ez egy lényegi különbség a korai iszlám és a korai kereszténység között. De vajon szükségképpen azt jelenti-e, hogy a vallás és a politika egysége – netán valamiféle „teokratikus politika" – az iszlám sajátos, más vallásoktól megkülönböztető jellemvonása lenne?

Az iszlám világban a kezdeti időszaktól eltekintve tényleges „iszlám állam" sohasem létezett. Amint azt az iszlamizmus teoretikusai is előszeretettel hangoztatják, a vallás és a politikum egysége csak az első négy „igaz úton járó" kalifa idején valósult meg. De vajon ekkor a politikumra, az államra ténylegesen alkalmazható volt-e az „iszlám" jelző? Az is megkérdőjelezhető ugyanis, hogy a kezdeti időszak iszlám államnak tekinthető-e egyáltalán. A kalifátus létrejöttekor a kalifa ugyanis alapvetően katonai parancsnok volt, az „iszlám állam" pedig katonai szervezet. Goldziher nagy tévedésnek tartja, hogy az állam vallásos intézmény lett volna, a kalifa pedig a vallásos hatalomnak lett volna a kifejezője. Teokratikus államról már a kezdetekben sem beszélhetünk. [38]

Montgomery Watt, Mohamed medinai időszakáról, a muszlim közösség politikai viszonyait meghatározó medinai alkotmányról megállapítja, hogy abban nem volt semmi új, miután nem volt más, mint „törzsek és rokonsági csoportok konföderációja a tradicionális arab elveknek megfelelően". Ez a konföderáció pedig nem azért öltött speciálisan „iszlám" jelleget, mert koráni előírásokon vagy szabályokon nyugodott volna, hanem amiatt a tény miatt, hogy a fő szerződő felek muszlimok voltak.[39] Amikor Mohamed halálát követően Abú Bakr lett a kalifa, „politikai" funkciója nem volt más, mint egy törzs vagy törzsszövetség fejének, azzal a különbséggel, hogy ez a törzsszövetség sokkal nagyobb volt, mint amilyen valaha is létezett Arábiában.[40]

Ezzel együtt a muszlimok körében általános az az álláspont, hogy a Próféta halálát követően, az „igaz úton járó" kalifák alatt létrejött egy iszlám állam. Az iszlám előtt Arábiában nem létezett állam, csupán azt követően alakulhatott meg, hogy az iszlám egységesítette a törzseket, egyesítette Arábia népeit, meghaladva a törzsi kötelékeket. Következésképpen ez az állam nagyon szorosan összefonódott az iszlám vallással. Az állam működtetéséhez törvényekre is szükség volt, amihez a Korán és a prófétai hagyományok szolgáltak alapul. Ez az „iszlám állam" modellként is szol-

---

Az első négy kalifa uralkodásának időszakáról élő kép egyfajta idealizált kalifátusmodellt tükröz, amely azonban a gyakorlatban egészen más jegyeket mutatott. Nem véletlen, hogy a kalifátus jellegének a megítélésében eltérőek az álláspontok.

38 Goldziher Ignác: Az iszlám az Omajjádok bukásáig. In: Nagy Képes Világtörténet (szerk. Marczali Henrik) 4. kötet, Franklin, Budapest, 1900. 581–679. o.; 634–635. o.

39 William Montgomery Watt: Islamic Fundamentalism and Modernity. Routledge, London – New York, 1989. 89. o.

40 uo.

gált a következő generációk számára, ám „ezt a modellt nem igazán követték még az iszlám történelem korai időszakában sem".[41]

A kalifátus első időszakát komoly külső és belső harcok jellemezték. Abú Bakr rövid uralkodásának egyik legfontosabb tevékenysége a kirobbant *ridda*-háborúkban[42] részt vevő törzsek elleni fellépés volt. Mohamed halálát követően ugyanis a törzsek egy része ki akart lépni a muszlimok közösségéből, az *ummáb*ól. Az okok nem vallási, sokkal inkább politikai természetűek voltak, jóllehet esetenként vallási színezetet is kaptak (egyes törzsi vezetők prófétának gondolták magukat). Abú Bakrnak, majd Omarnak sikerült viszonylag gyorsan úrrá lennie a lázadásokon.

Sokkal súlyosabbnak bizonyultak azok a belviszályok, „pártharcok", amelyek az iszlámon belül, muszlimok között robbantak ki, megbontva az iszlám addigi egységét. A szakirodalom ezeket *fitná*nak nevezi, belháborúnak, modern kifejezéssel polgárháborúnak. A 7. és a 9. század között négy *fitná*ra, polgárháborúra került sor, amelyek nyomán különböző irányzatok váltak le az iszlám fő áramáról, azonban éppenséggel az iszlámra hivatkozva. Ekkoriban az iszlám egyik központi kérdése ugyanis az uralkodói hatalom jellege volt, vagyis hogy ki jogosult a muszlimok közösségének a vezetésére, milyen tulajdonságokkal kell az uralkodónak rendelkeznie, s elmozdítható-e egy zsarnoki, az iszlám elveit be nem tartó uralkodó. Ha ekkoriban egyáltalán teokráciáról beszélhetünk – véli Goldziher –, az nem a tényleges gyakorlatban jelent meg, hanem különböző ellenzéki mozgalmak követeléseiben.

„Ahogy az iszlám állam erősödött, egyre inkább eltávolodott az iszlám társadalmi és etikai eszményeitől" – fogalmaz találóan Bernard Lewis.[43] Idéz egy prófétai *hadísz*t: „Utánam kalifák lesznek, a kalifák után emírek, az emírek után királyok, a királyok után pedig zsarnokok […]."[44] Ibn Khaldún a „Mukaddimá"-ban hosszasan foglakozik azzal a kérdéssel, hogyan alakult át az iszlám elveit érvényesíteni kívánó kalifátus az erőszakon és az élvezetek hajhászásán alapuló királysággá. „A kalifátus lényeges jegyei megszűntek, s nem maradt más, csak a neve. A hatalom gyakorlása pőre királyi uralom lett. Az uralom eljutott természetes határáig, s az erőszak és a különböző vágyak és élvezetek kielégítésének érdekében használták föl. […] Aztán […] a kalifátus formája is megszűnt. Az uralom gyakorlása leplezetlen királyi uralom lett."[45] A királyi uralom pedig pont az ellentéte az iszlám által meghatározott mohamedi „iszlám állam"-modellnek.

Nemcsak az iszlamizmus képviselői, hanem a szakértők többsége is egyetért abban, hogy az iszlám világ politikai gyakorlata az első nagy dinasztia, az Omajjáda uralkodásától kezdődően nem felelt meg az iszlám elveinek. Az Omajjád-dinasztia

[41] Asghar Ali Engineer: Islam and Secularism. I John J. Donohue – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007. 136–142. o.; 137. o.

[42] A *ridda* jelentése hitehagyás.

[43] Bernard Lewis: Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East. Open Court Publishing Company, Chicago – La Salle, 1993. 296. o.

[44] Bernard Lewis: The Political Language of Islam, i. m. 43. o.

[45] Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe, i. m. 233. o. „A kalifátus először királyi uralom nélkül létezett. Később valóságos jelentéseik elhomályosodtak és összekeveredtek. Végül, amikor a királyi uralom csoportszolidaritása elkülönült a kalifátustól, akkor a királyi uralom maradt egyedül."

uralkodása „*mulk*", vagyis világi, királyi uralom volt. „Az Omajjádákat istentelenségük és vallásellenességük miatt űzték el" – írja Goldziher,[46] aki szerint az Omajjád-dinasztia „a lehető legtávolabb áll a teokráciától".[47]

Claude Cahen azonban „védelmébe veszi" az Omajjádákat, cáfolva azt a széles körben elterjedt megállapítást, miszerint vallási ügyekben közömbösek lettek volna. Cahen szerint egyáltalán nem voltak közömbösek, csakhogy nekik kellett beindítaniuk a részben a bizánciaktól örökölt „államapparátus gépezetét", mégpedig „anélkül, hogy tudatában lettek volna […] annak, miként kell véghezvinni az állam mély, igazi iszlamizálását".[48] Karen Armstrong szerint is „hiba volna […] az Umajjádokat a »világi« uralkodók közé sorolni", mivel például Muávijja „szigorúan követte a Korán útmutatásait".[49]

Ez a helyzet az Abbászidák idején némileg változott, Asghar Ali Engineer szerint azonban mind az Omajjádák, mind az Abbászidák kalifátusára sokkal inkább illik a „félszekuláris",[50] mint az „iszlám" jelző.

„Az iszlám mint politikai és civilizációs projektum egész történetét realista, politikai megfontolások határozták meg"[51] –, amelyeknek vajmi csekély közük volt az iszlám előírásaihoz. Az iszlám világ politikai vezetői egészen a kezdetektől napjainkig az adott történelmi-politikai helyzetnek megfelelő pragmatikus megfontolások, illetve hatalmi szempontok alapján politizáltak/politizálnak, és nem az iszlám előírásai alapján. Pontosabban szólva az iszlám saját szempontjaiknak megfelelő, azt alátámasztó értelmezését használják fel lépéseik iszlám általi legitimálására. „Az iszlámban minden hatalom szekuláris volt abban az értelemben, hogy nem volt vallási kritériumok által meghatározott. A Próféta időszakától eltekintve sohasem létezett teokrácia."[52]

Eleinte a kalifa személyében még egyesült a vallási és a politikai vezetés, az iszlám világ gyakorlata azonban hamarosan ettől eltérő képet mutatott. Az abbászida kalifa a 8. század közepére gyakorlatilag elveszítette politikai hatalmát. A tényleges politikai hatalom, a „szekuláris politika"[53] sok helyütt kurd, török, kaukázusi és egyéb katonai vezetők kezébe került, akiknek a lépéseit hatalmi/politikai/katonai megfontolások határozták meg, és nem a *saría*. A kalifátusban már a 8–9. századtól duális struktúra jött létre, vagyis elkülönült egymástól „a szekuláris politikai rezsim és a párhuzamos muszlim közösségi és vallási szervezetek", vagyis különváltak egymástól az „állami intézmények" és a vallási közösségek.[54] Egyre kevésbé lehetett a

[46] Goldziher Ignác: A hadísz kialakulása, i. m. 249. o.
[47] Goldziher Ignác: Az iszlám az Omajjádok bukásáig, i. m. 634–635. o.
[48] Claude Cahen: Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 46. o.
[49] Karen Armstrong: Az iszlám rövid története. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005. 99. o.
[50] Ashgar Ali Engineer: Islam and Secularism, i. m. 138. o.
[51] Fred Halliday: Islam and the Myth of Confrontation, i. m. 118. o.
[52] Olivier Roy: Secularism Confronts Islam, i. m. 50. o.
[53] Mansoor Moaddel: Islamic Modernism, Nationalism […], i. m. 33. o.
[54] I. M. Lapidus: Islam and Modernity, i. m. 90. o.

szultán hatalmát a kalifától eredeztetni, amikor a valóságban „a kalifát a szultán állította és mozdította el”.[55]

A hatalomgyakorlás világi jellegét tükrözi a két uralkodói cím, a *malik*, majd a *szultán* megjelenése, mint aki a tényleges hatalmat birtokolja, jóllehet legitimitásukat vallásilag eleinte az akkor már világi hatalommal nem rendelkező kalifa támasztotta alá. Az „eredeti” kalifátus azután megszűnt, az oszmán szultánok magukhoz ragadták a kalifai funkciót is, s ez a helyzet állt fenn egészen 1922 novemberéig, amikor az atatürki Törökország nemzetgyűlése szétválasztotta a szultánságot és a kalifátust (előbbi helyébe állítva a köztársaságot), majd 1924 márciusában az utóbbit eltörölte.

Mindig fontos volt ugyanakkor a politikai hatalom vallási legitimációja. Ennek az Abbászida-dinasztia uralkodásától kezdődően meghatározó komponensévé vált a *saríá*hoz való viszony. A politikai/állami és a vallási intézmények különválását követően sajátos szövetség jött létre a kettő között: utóbbi (vagyis lényegében a vallástudósok, a „többé vagy kevésbé domesztikált *ulemá*”)[56] kinyilvánította az uralkodó legitimitását, cserébe viszont az előbbitől szabad kezet kapott a *saría* konkrét megformálásában és az igazságszolgáltatásban. A politikai és vallási intézményeknek ez a „szimbiózisa” a két fél sajátos „összejátszására” épült: az *ulemá* nem ragaszkodott ahhoz, hogy a politikai vezetés – az uralkodó – lépései minden tekintetben a *saríá*n alapuljanak. Sok olyan terület volt, ahol az uralkodó szabadon – „autokratikusan” – dönthetett, anélkül, hogy a Koránra vagy az iszlám előírásaira tekintettel lett volna.[57] Az uralkodó tkp. korlátlan világi hatalmának elismerése az *ulemá* részéről egyértelműen legitimálta a vallás és a politika szeparációját.[58]

Bármilyen paradoxonként hangozzék is, a *saría* is a politikai szféra autonómiáját erősítette, mégpedig azáltal, hogy „kitermelte” a vallástudósok és vallásjogi tudósok csoportját, akik a politikai hatalomtól – lényegében az uralkodó akaratától – függetlenül értelmezték, illetve hozták a szabályokat. Az *ulemá* szerepe Roy szerint sokkal közelebb áll a civil társadalomhoz, mint a teokráciához.[59]

Ezt a „politikai szekularizmust”[60] tükrözi a muszlim társadalmak szerkezete is. A tradicionális muszlim társadalmak mindenekelőtt a törzsiség és a csoportszolidaritás (*aszabijja*) alapján épültek fel, s ebben az iszlám nem sok szerepet játszott. A törzsi szokásjogot manapság is sokan tévesen keverik össze a *saríá*val (például

[55] Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge University Press, Cambridge, New York stb. 2008 (az 1983-as kiadás 18. utánnyomása). 14.o. A szultán (tkp. „a hatalmat birtokló személy”) a muszlim történelemben elsősorban azokat a katonai vezetőket jelöli, akik a tényleges hatalmat gyakorolták a fennhatóságuk alá tartozó területeken, jóllehet az adott térség a kalifátus részét képezte, vagyis elvileg felette a vallási-spirituális hatalmat gyakorló kalifa fennhatósága érvényesült. A szultán hatalmát vallásilag eleinte maga a kalifa, illetve a vallásjogi tudósok legitimálták, megkísérelvén összhangot teremteni a szultán *de facto* hatalma, vagyis a politikai realitások és a vallási kormányzás között. Később a szultáni hatalom esetenként olyannyira megerősödött, hogy a kalifa is a szultán kiszolgáltatottjává vált.

[56] Olivier Roy: Secularism Confronts Islam, i. m. 50. o.

[57] William Montgomery Watt, i. m. 91–92. o.

[58] Mansoor Moaddel, i. m. 35. o.

[59] Olivier Roy: Secularism Confronts Islam, i. m. 52. o.

[60] i. m. 51. o.

Szaúd-Arábiában vagy a tálibok uralta Afganisztánban), jóllehet a kettő esetenként nemcsak hogy különbözik, hanem még szemben is állhat egymással.

Lényegében hasonló a helyzet a mai iszlám világban is. A politikai vezetések különböző lépéseit nem az iszlámon alapuló, hanem érdekeiknek megfelelő pragmatikus megfontolások motiválják. Lévén szó azonban iszlám közegről, természetesen tekintettel vannak az iszlámra, mindenekelőtt azonban úgy, hogy érdekeiknek megfelelően használják fel. Ebben segítségükre van a „hivatalos" vagy „intézményes" iszlám, vagyis a politikai hatalmat támogató, azzal együttműködő s cserében a politikai hatalom támogatását élvező vallástudósok rétege. Az iszlám világ minden országának van a politikai vezetés által kinevezett „nagy/fő*mufti*ja", első számú hivatalos vallási vezetője, aki az iszlámot általában a politikai vezetés érdekeinek megfelelően értelmezi, többek között a fontosabb kérdésekre vonatkozó *fatvá*k, vallási dekrétumok kibocsátásával.

Nincs olyan ország a mai iszlám világban, amelyre ráillene az a kifejezés, hogy teokrácia. Még azokban az országokban is, ahol látszólag nagy szerepet tölt be a vallás, nem a vallás határozza meg a politikát, hanem épp ellenkezőleg: a politika befolyásolja – erősebben fogalmazva: „tartja kézben" – a vallási szférát. Irán kapcsán korábban már utaltunk Khomeini *ajatollah* 1988-ban írt, az iráni nemzeti érdekek elsődlegességét hangsúlyozó, szükség szerint a vallási szempontokat is „felülíró" levelére. Hiába létezik a Khomeini által kidolgozott „iszlám állam" koncepciója, nincs olyan vallási hatóság, amelyik egyértelműen megmondaná, hogy ez a teória a gyakorlatban pontosan hogyan is alkalmazandó.

Az iráni alkotmány rendelkezik például az Őrök Tanácsa felállításáról. A testület egyik fő feladata a parlamenti törvénykezés összeegyeztetése az iszlám joggal. Miután ez a feladat tág teret ad az értelmezésnek, folyamatos konfliktushelyzet alakult ki a két testület között, ami odáig fajult, hogy szükségessé vált egy harmadik testület – a Szakértők Gyűlése – létesítése, kifejezetten azzal a céllal, hogy vitás esetekben közvetítsen, és próbáljon konszenzust kialakítani.[61]

Roynak igaza van abban, hogy a mai iszlám világban elképzelhetetlen, hogy egy diktátor, egy elnök, vagy bármely politikai hatalomgyakorló politikai döntését egy vallástudós vallási alapokon vitassa – legalábbis nem büntetlenül. Mindennek kiváló példája Szaúd-Arábia, ahol 2017 szeptemberében a rendszer „erős embere", Muhammad bin Szalmán koronaherceg, trónörökös utasítására őrizetbe vették a *vahhábita* iszlám néhány „keményvonalasnak" tartott vallási vezetőjét, mások mellett Szalmán al-Audát és Avad al-Karnít.[62] 2018 nyarán újabb őrizetbe vételekre került sor: Szafar al-Haválí tekintélyes vallástudóst (és fiait) nem sokkal azt követően tartóztatták le, hogy megjelent egy, az uralkodó családot bíráló könyve.[63] 2019 szeptemberében pedig Omar al-Mukbil sejket vették őrizetbe, miután nem értett egyet a politikai

[61] Olivier Roy: Is Europe Christian?, i. m. 20. o.

[62] Saudi clerics detained in apparent bid to silence dissent. Reuters, September 11, 2017. https://www.reuters.com/article/us-saudi-security-arrests/saudi-clerics-detained-in-apparent-bid-to-silence-dissent-idUSKCN1BL129

[63] What's behind Saudi Arabia's arrest of religious leaders? Aljazeera.com, 14 Jul 2018. https://www.aljazeera.com/programmes/insidestory/2018/07/saudi-arabia-arrest-religious-leaders-180714183457551.html

vezetésnek azzal a döntésével, hogy koncertek sorozatát rendezzék külföldi művészek részvételével. Ez ugyanis a sejk szerint veszélyezteti az ország kultúráját, a társadalom eredeti identitását.[64]

Az okok meglehetősen összetettek. A trónörökös modernizációs programjának ugyanis az is a része, hogy a szaúdi iszlámképhez ne a meglehetősen merev *vahhábizmus* társuljon. Az elmúlt 30 év „ultrakonzervatív" iszlámfelfogása tarthatatlan – nyilatkozta több helyütt is a trónörökös –, vissza kell térni a „mérsékelt iszlámhoz".[65] Ez a „nyitás" viszont a konzervatív vallási értelmiség soraiból sokaknak nem tetszik. Az őrizetbe vett vallástudósok közül jó néhányan már korábban is bírálták a rendszert, emiatt rövidebb-hosszabb időt töltöttek már börtönben. Olyanok is vannak közöttük, akik a Muszlim Testvérek által létrehozott *Szahva* (Ébredés) mozgalomnak a képviselői, a Testvérek hivatalos szaúdi politika általi megítélése pedig rendkívül negatív. Mindenesetre a történtek jól demonstrálják a politikai és a vallási vezetés viszonyát.

A szekularizáció visszavonhatatlanul jelen van a mai iszlám világban. Nincs olyan ország, ahol kizárólagos lenne a vallásjog vagy a vallási tradíciók szerepe. Van azonban egy jelentős különbség a nyugati és az iszlám világban tapasztalható szekularizáció között. Nyugaton a szekularizáció többé-kevésbé a következménye volt a vallási reformációnak, ezzel szemben az iszlám világban még nem ment végbe a vallás reformációja, vagyis a szekularizáció megelőzi a vallási reformációt.[66]

A SZEKULARIZÁCIÓ TEORETIKAI MEGALAPOZÁSA

A vallás és az állam (politika) különválasztásának – lényegében a szekularizációnak – első teoretikusai az iszlám világban a nacionalizmus nyugati eredetű ideológiáját átvevő, zömmel szíriai keresztények voltak. E téren az első jelentős, tevékenységével a modernkori iszlámértelmezésekre meghatározó hatást gyakorló muszlim vallástudós Alí Abd ar-Rázik[67] volt, aki híres, hatalmas vitákat kiváltó munkájában[68] mindvégig arra az alapvető kérdésre keresi a választ: mi is tulajdonképpen az iszlám, és milyen helyet foglal el az emberek, a társadalom életében. Az iszlámot univerzális vallásnak tartja, egy olyan vallási felhívásnak (*daava*), amely az egész emberiséghez szól. Az iszlám ugyanakkor nem politikai rendszer! Abd ar-Rázik rendszeres, teoretikailag

[64] Fresh arrest shines light on Saudi Arabia's crackdown on religious scholars. Trtworld.com, 11 Sep 2019. https://www.trtworld.com/middle-east/fresh-arrest-shines-light-on-saudi-arabia-s-crackdown-on-religious-scholars-29687

[65] I will return Saudi Arabia to moderate Islam, says crown prince. The Guardian, 24 Oct 2017. https://www.theguardian.com/world/2017/oct/24/i-will-return-saudi-arabia-moderate-islam-crown-prince

[66] Abdou Filali-Ansary: Islam and Liberal Democracy: The Challenge of Secularization. Journal of Democracy, 7.2 (1996) 76–80. https://mm-gold.azureedge.net/Articles/Abdou/liberal_democracy_Islam.html

[67] Alí Abd ar-Rázik 1888-ban született Egyiptomban. A kairói al-Azhar egyetemen hagyományos iszlámtudományokat tanult, és 1915-ben megkapta az *álim* címet. Ezt követően Kairóban, majd az Oxford Universityn politikatudományi és gazdasági tanulmányokat végzett.

[68] Alí Abd ar-Rázik: Az iszlám és a hatalom forrásai, i. m.

megalapozott kifejtését adja annak, hogy az iszlám mindenekelőtt és kizárólagosan vallás.

Mohamed kizárólagosan Isten küldötte volt, vallási küldetéssel, és nem király, vagy bármiféle egyéb uralkodó. Ebben a tekintetben semmiben sem különbözött az őt megelőző prófétáktól. Az iszlám pedig Isten üzenete, és nem kormányzási rendszer, az iszlám egy vallás, és nem egy állam.[69] „Mekkora a távolság a politika és a vallás között!"[70]

A „király" vagy bármiféle egyéb uralkodó olyan emberek körében birtokolja a hatalmat, akik egy politikai egységet alkotnak. Ilyen értelemben beszélhetünk „kormányzatról", „államról" vagy „királyságról". Tagadhatatlan, hogy az iszlám is megteremtett egy egységet, s a muszlimok is egy közösséget alkotnak. Ez az egység azonban vallási, spirituális egység, s a Próféta szuverenitása az emberek fölött apostoli, küldötti mivoltából fakad. Abd ar-Rázik koráni versekkel támasztja alá, hogy a Próféta joga népével szemben kizárólag az üzenet átadására szorítkozott. „Ha király lett volna, az utóbbit megillető jogokkal is rendelkezett volna."[71] Vallási tevékenysége mentes volt a politikával kapcsolatos mindennapi ügyek intézésétől.[72] A Próféta soha nem avatkozott be az egyes törzsek politikai, szociális vagy gazdasági ügyeibe, nem mozdított el kormányzót, nem nevezett ki bírót, hanem mindezt az emberekre hagyta.[73] „Az arabok egységét […] az iszlám és nem a politika határozta meg. A Próféta vezetése pedig vallási természetű volt és nem világi."[74]

Az iszlám nem határozza meg a kormányzás formáját: azt az emberekre bízza. A kalifátusról politikai értelemben nem esik szó sem a Koránban, sem a prófétai hagyományokban.[75] Ar-Rázik bibliai analógiával él: „Jézus, Mária fia szót ejtett a császárok kormányáról, és elrendelte, hogy ami a császáré, az legyen a császáré. Ám ez nem jelentette azt, hogy Jézus elismerte volna, miszerint a császári kormányzat az isteni vallástörvény része lenne, s nem következik ebből, hogy ezáltal a keresztény vallás részét képezné."[76] Még egy találó analógiával él. Jóllehet Allah megparancsolta, hogy egy hitetlennel (politeistával) kötött szerződést is be kell tartani, ameddig ő is betartja, ez nem azt jelenti, hogy Allah elfogadta volna a társítást, vagy kötelezővé tette volna a politeizmust.[77]

[69] i. m. 534. o.

[70] i. m. 549. o.

[71] i. m. 552. o.

[72] „Aki engedelmeskedik a Küldöttnek, az Allahnak engedelmeskedik. Aki elfordul tőled [az az ő dolga]. Téged nem az ő őrzőjüknek küldtünk." (4:80); „Ám a néped hazugságnak tartotta azt, holott az az igazság. Mondd: »Én nem vagyok fölétek [rendelt] istápolótok!«" (6:66); „Kövesd azt, ami kinyilatkoztatott néked az Uradtól! Nincs más isten, rajta kívül. És fordulj el a pogányoktól! Ha Allah úgy akarta volna, nem társítottak volna [mellé más isteneket]. Nem tettünk téged őrzőül fölöttük. És nem vagy te az ő istápolójuk sem." (6:106–107) stb. Lásd i. m. 551. o.

[73] i. m. 561. o.

[74] i. m. 563. o.

[75] i. m. 509. o.

[76] i. m. 512., 534. o.

[77] i. m. 512. o.

Alí Abd ar-Rázik fogalmazza meg az egyik legmarkánsabb kalifátuskritikát: „A kalifátus kezdettől fogva mind a mai napig csapást jelentett az iszlám és a muszlimok számára, s a gonoszság és a romlás forrása volt. […] A kalifátus […] minden volt, csak olyasmi nem, amit az igaz hit és a józan ész alapozott volna meg."[78] „A kalifátus az iszlámban az erőszakon és a megfélemlítésen alapult."[79]

Jóllehet Abd ar-Rázik a vallás és a politika szétválasztását nem a vallás háttérbe szorítása, a közéletből való „száműzése" s a magánszférára redukálása, hanem épp ellenkezőleg: a vallás védelme, tisztaságának és rangjának megőrzése, a politika „szennyező hatásaitól" való megóvása miatt szorgalmazta, s a vallásnak változatlanul nagy szerepet szánt a társadalom életében, munkája mégis a szekularizáció teoretikai megalapozásaként szolgált az iszlám világban.

Az „iszlám szekularizálásának" mind teoretikailag, mind a gyakorlatban a modern atatürki Törökországban zajló események adtak döntő lökést. A török nacionalisták törekvése arra irányult, hogy a vallás és a politika különválasztásával egy olyan modern, laicizált nemzetállamot hozzanak létre, amely a nyugati civilizáció része. E folyamat betetőzéseként a török nemzetgyűlés először különválasztotta egymástól a szultáni és a kalifai funkciót, majd 1924-ben eltörölte a kalifátus intézményét, s egy sor, a szekularizáció előmozdítása, az iszlám visszaszorítása irányában ható törvényt hozott (*szúfi* rendek és *medreszék* bezárása, a *sejhüliszlámi* hivatal[80] eltörlése, a *saría* felváltása a svájci polgári törvénykönyv egy módosított változatával, a fez török férfiak általi viseletének megtiltása stb.).

A török nemzetgyűlés által publikált, vallástudósok által készített, a kalifátus eltörlése mellett érveket felsorakoztató dokumentum a kalifátust kifejezetten jogi (következésképpen világi) és nem vallási/teológiai kérdésnek tekinti, tagadja az iszlámban bármiféle szellemi/spirituális autoritás létét, továbbá azt, hogy az iszlám jogrendszer az „isteni törvényen" alapulna. A dokumentum szerint a hatalom, az autoritás a népé, a muszlim közösségé, a kalifátus pedig nem más, mint egy kormányzási forma.[81]

SZEKULARIZÁCIÓ A MAI ISZLÁM VILÁGBAN

Fazlur Rahmannak a múlt század hatvanas éveinek végén az iszlám világ és a szekularizmus viszonyára tett megállapítása máig nem veszítette érvényét, hogy ti. „explicit szekularizmus" csak minimális mértékben van jelen, rendkívül erőteljesek viszont a gyakorlati szekularista trendek a muszlim politikai életben – nevezzük ezt „látens" vagy „implicit szekularizmusnak". Az „explicit szekularizmust" inkább

[78] i. m. 525., 527. o.

[79] i. m. 516. o.

[80] A *sejhüliszlám* (*sajkh al-iszlám*) az isztambuli *muftí* hivatalos címe volt az Oszmán Birodalomban. A *sejhüliszlám*ot a szultán nevezte ki, ez volt a – szultán-kalifa utáni – legmagasabb iszlám vallási méltóság, „állami pozíció" a birodalomban.

[81] Sylvia G. Haim: The Abolition of the Caliphate and Its Aftermath. In Thomas W. Arnold (ed.): The Caliphate. Routledge – Kegan Paul, London, 1965. 210–218. o.

csak a társadalmi és politikai rend értékeiről, a demokráciáról, az emberi jogokról, a civil társadalomról, a szabadságról stb. folyó diskurzus során elhangzott egyes álláspontok képviselik.[82]

A hatvanas évek vége óta tartó reiszlamizációs folyamat hatására ugyanakkor az iszlám világ színtere – beleértve a politikai színteret is – iszlamizálódott, ami nem csupán az iszlamizmus markáns előretörésében, hanem az iszlám – mindenekelőtt társadalmi-közösségi életben betöltött – szerepének általános megerősödésében, a társadalom reszakralizációjában, „de-szekularizációjában"[83] is megnyilvánult. A színtér általános iszlamizálódása, a vallási diskurzus felerődödése természetesen komoly akadályokat gördít bármiféle „explicit" szekularizációs megnyilvánulás vagy törekvés elé.

Mindez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az iszlám világ országainak autoriter politikai vezetései a gyakorlatban ne szekuláris alapokon működnének. A reiszlamizáció felerősödött folyamata annak sem mond ellent, hogy az iszlám világ napjainkra visszafordíthatatlanul „nyugatiassá" vált,[84] illetve tovább halad a „nyugatiassá" válás útján.

Olivier Roy meggyőző adatokkal és érvekkel támasztja alá, hogy a reiszlamizáció azon kívül, hogy a vallásosság növekedéséhez vezetett, és bizonyos egyéni, személyes megnyilvánulásokban hozott változásokat (nőknél a *hidzsáb*, a fejkendő hordása, férfiaknál a szakáll viselete), egyáltalán nem járt a tradicionális társadalmi formák erősödésével (poligámia, gyermekek számának növekedése stb.). Ellenkezőleg: a reiszlamizáció párhuzamosan halad a nyugatiasodással/modernizációval.[85]

Csupán egyetlen példa: annak ellenére, hogy Irán iszlamizálta a családtörvényt (egyebek mellett nőknél jelentősen csökkentette a házasságkötés legalacsonyabb életkori határát), a házasságra lépő nők átlagos életkora nemhogy nem csökkent, hanem növekedett (a kilencvenes évek végére 22 évre), a különbség a férj és a feleség életkora között 1980 és 2000 között hétről 2,1 évre csökkent, ugyanakkor egyáltalán nem nőtt a poligámia aránya (az elmúlt 40 évben a házasságok mintegy két százaléka). 1976 és 1996 között az írni-olvasni tudók aránya az iráni nők körében 28 százalékról 80 százalékra nőtt.

Az iszlám világbeli szekularizációnak ugyanakkor van egy sajátos – a nyugati szekularizációval épp ellentétes – jellemvonása. Míg Nyugaton a szekularizáció mintegy előfeltétele volt a demokratizálódásnak, addig az iszlám világban a szekularizáció a demokratizálódás ellen hat, s többnyire diktatórikus, autoriter rendszerekkel kapcsolódik össze. A szekularisták a vallás erős állami kontrollját valósítják meg, s általában elnyomják a tradicionális vagy népi kifejezési formáit. Ebből is ered az a sajátos, némiképp paradox helyzet, hogy a szekuláris, autoriter politikai vezetések által ellenzéknek/ellenségnek tekintett – természetesen nem a radikális – iszla-

[82] Fazlur Rahman: Islam, i. m. 229. o. (Az első kiadás 1966-ban jelent meg.)

[83] Bassam Tibi: Islam's Predicament with Modernity, i. m. 194. o.

[84] Bernard Lewis: The Middle East, Westernized despite Itself. Middle East Quarterly, March 1996, illetve ugyanő: From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East. Phoenix, London, 2005. 273–286. o.

[85] Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 14. o.

misták egyfelől a demokratizálás folyamatának támogatói, másfelől ők alkotják a – Nyugaton épp a szekularizáció egyik lényegi összetevőjét adó – civil társadalom leginkább meghatározó elemét.

Nyugaton a szekularizáció folyamatát alapvetően a vallás dominanciájának elutasítása, az azzal szembeni fellépés motiválta. A jelenlegi iszlám világban egészen más a helyzet. A reiszlamizációs folyamat egyáltalán nem mond ellent annak a ténynek, hogy a politika és a vallás mint önálló szférák autonómiája az iszlám világban növekvőben van, és a kettő viszonyát egyértelműen az előbbi egyre erősödő túlsúlya határozza meg.

Esposito az iszlám világban a modern politikai nemzetállam-építésnek három válfaját különbözteti meg egymástól.[86] Egyik a „szekuláris", amelyre Törökország a példa, ahol az iszlámot különválasztották az államtól. Másik az „iszlám", ahol formálisan is deklarálják az állam iszlám jellegét és az iszlám jog elsődlegességét (Szaúd-Arábia). Az államok harmadik csoportját Esposito „muszlim államoknak" nevezi, amelyek jóllehet politikai, jogi és szociális téren a nyugati modellt alkalmazzák, alkotmányukba beleépítettek bizonyos iszlám elemeket (az iszlám államvallás, a *saría* a jog forrása – még ha ez általában nem is felel meg a valós helyzetnek –, az államfő csak muszlim lehet stb.). Ebbe a csoportba tartozik egy sor ország Tunéziától Egyiptomon át Jordániáig. Ezek az alkotmányba beépített iszlám elemek a gyakorlatban azonban csak kevéssé érvényesülnek.

AZ ISZLÁM FELSZABADÍTÁS TEOLÓGIÁJA

Mint ahogy általában véve a különböző nyugati ieológiák és eszmeáramlatok behatoltak az iszlám világba, ott többé-kevésbé meggyökeresedtek, sőt egyes történelmi időszakokban domináns ideológiákká váltak (nacionalizmus, szocializmus, liberalizmus stb.), hasonló a helyzet a felszabadítás teológiájával is. A koncepció bár meglehetősen szűk körben, de hangsúlyozottan rányomja bélyegét egyes teoretikusok munkásságára. Most kettőt emelünk ki közülük: az iráni Saied Reza Amelit és az indiai Ali Asghar Engineert.

Ameli a felszabadítás teológiáját úgy határozza meg, mint a mozgalom és ellenállás teológiáját, mint az emberek szegénység és elnyomás alóli felszabadítására irányuló törekvést. A fogalom definiálható vallási ellenállásként is, mint a Latin-Amerika társadalmaiban komoly befolyással rendelkező szocialista és marxista felszabadítási teóriákra adott válasz. Ezzel együtt Ameli úgy véli, hogy a felszabadítás teológiája a keresztény világban Isten és a társadalom kifejezetten baloldali felfogása.[87] Kérdés, hogy ez az eredetileg a latin-amerikai társadalmak feltételeinek megfelelő irányzat mennyiben feleltethető meg más régióknak, illetve más vallásoknak.

[86] John Esposito: Islam and Politics. Syracuse University Press, Syracuse – New York, 1984. 94. o.

[87] Saied R. Ameli: Universality of Liberation Theology: One is Equal to All and All are Equal to One. In Arzu Merali – Javad Sharbaf (szerk.): Towards a New Liberation Theology: Reflections on Palestine. Islamic Human Rights Commission, Wembley, UK, 2009. 16–32. o.; 17. o.

Ameli három fontos elemet jelöl meg, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a felszabadítás teológiája „egyetemes erőként" működjön, és a palesztin probléma, de akár egyéb globális és kollektív problémák megoldásához is hozzájárulhasson függetlenül attól, hogy a szóban forgó elnyomott társadalmak milyen vallásúak vagy milyen nemzeti/etnikai összetételűek.

1. Visszatérés Istenhez. Isten ideáját meg kell szabadítani bármiféle hozzátapadt „kiválasztott közösség"-koncepciótól, miután az egyedüli kiválasztott nép az elnyomottaké és a szegényeké. Helyre kell állítani Isten percepciójának univerzalitását. Isten percepciója ugyanis erőteljesen fragmentálódott: a muszlimok, a zsidók, a keresztények és más vallások „felosztották" Istent „Isten közösségeire", ami lényegében azt jelenti, hogy „az én Istenem más, mint a te Istened".
2. Önzetlenség. A személyes vágyak, a nacionalizmushoz, az etnicitáshoz – sőt a valláshoz – való dogmatikus ragaszkodás minimalizálása. Az „önzés" nemcsak az egyénre vonatkoztatható, hanem minden olyan „kollektív centralitásra" (Eurocentrizmus, cionizmus stb.), amely a „másik" lerombolásán és elpusztításán át tartja fenn saját magát.
3. Az igazságosság központi szerepe. Az etnicitás decentralizációja és az igazságosság centralizációja az egyik fő eleme a felszabadítás teológiája univerzalitásának.

Ali Asghar Engineer hangsúlyozza, hogy az iszlám felszabadítási teológia fő filozófiai előfeltétele az emberi szabadság. Az emberi természet mindig harcol az elnyomás, az egyenlőtlenség és az igazságtalanság valamennyi formája ellen. Az elnyomás ellen azért is kell harcolni, mert ez egy olyan dehumanizációs folyamat, amely tagadja a Korán által is kifejezésre juttatott emberi szabadságot.

A felszabadítási teológia egyik fő célja az, hogy a vallást jelentéssel bíróvá tegye a társadalom elnyomott rétegei számára. A vallás lehet „ópium", de lehet „forradalmi erő" is – annak függvényében, hogyan értelmezik, illetve alkalmazzák. Ópium akkor, ha szövetséget köt a *status quó*val. Lehet azonban a változás eszköze is, amint azt a felszabadítás teológiája megfogalmazza.[88]

Az iszlám felszabadítás teológiája két szempontból is különbözik a hagyományos teológiától. A tradicionális teológia a felszabadítással csak metafizikai értelemben foglalkozik, és kívül marad a történelem folyamatán. A tradicionális teológiai munkák – miután azokhoz a teológusokhoz kötődnek, akik a *status quo* haszonélvezői – „tele vannak metafizikai csűrés-csavarásokkal és zavaros dolgokkal". Ezzel szöges ellentétben a felszabadítás teológiája az élet valamennyi konkrét realitását tér-idő-szempontból közelíti.

A tradicionális teológia képtelen arra, hogy a kizsákmányolt tömegeket egy olyan ideológiai eszközzel lássa el, amelynek segítségével változtatni tudnak elviselhetetlen

[88] Muhammad Agus Nuryatno: Asghar Ali Engineer's Views on Liberation Theology and Women's Issues in Islam: An Analysis. A Thesis submitted to The Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Islamic Studies. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada 2000. 22–23. o.

helyzetükön. A felszabadítás teológiája ezzel szemben lehetővé teszi, hogy a vallás a változás eszköze legyen, és „forradalmi gyakorlatként" szolgáljon.[89]

Az iszlám felszabadítás teológiája több, mint a modernisták (Afghání, Abduh, Szajjid Ahmad Khán stb.) által kidolgozott racionalista teológia. Ez ugyanis túl sok figyelmet fordít az értelemre, és az írott szövegek reinterpretációjának a szabadságát hangsúlyozza. Ez az intellektualizmus komoly vonzerővel rendelkezik az elit számára, cseppet sem lelkesíti azonban az elmaradottságban élő tömegeket. Ami számukra vonzerőt jelenthet, az a népi vallásosság. Engineer aláhúzza e téren a gyakorlat fontosságát is.[90]

[89] Mohamed Imran Mohamed Taib: Religion, Liberation and Reforms. An Introduction to the Key Thoughts of Asghar Ali Engineer. Indian Journal of Secularism, Vol. 10, No. 3. Oct-Dec 2006. 1–55. o.; 17–18. o.

[90] i. m. 21. o.

12. Az iszlám és Európa

„VAN-E HELYE EURÓPÁBAN AZ ISZLÁMNAK?"

„Az iszlám nem tartozik Németországhoz" – jelentette ki 2018 elején Horst Seehofer, a CSU elnöke, az újonnan felállt német kormány belügyminisztere.[1] „Az iszlám Németország részévé vált" – reagált a belügyminiszter kijelentésére Angela Merkel kancellár, ezzel megismételve csaknem tíz évvel korábban tett kijelentését.[2]

2015–16 folyamán jelentősen felerősödött az a nézet, hogy az iszlám, az iszlám kultúra „idegen" Európától. E nézet képviselői álláspontjukat azzal támasztják alá, hogy az iszlám nem „őshonos" vallás, hanem kívülről, jórészt erőszakos úton került Európába, ráadásul értékei ellentétesek az európai értékrenddel, a keresztény-zsidó gyökerű nyugati civilizáció értékeivel.

A Pew Research Center 2018-ban publikált, 15 nyugat-európai országot vizsgáló, alapvetően a keresztény mivoltra vonatkozó felmérése szerint a magukat gyakorló vagy nem gyakorló keresztségnek vallók azok, akik az iszlám értékeit a leginkább összeegyeztethetetlennek tartják az európai értékekkel. A rendszeres templomlátogató keresztények 49%-a, a nem gyakorló keresztények 45%-a vélekedik így. (A vallásilag közömbösek esetében az arány 32%.) A legmagasabb az arány Finnországban, Olaszországban és Ausztriában.[3]

Az iszlám „idegenségére" vonatkozó felvetés a közelmúltra visszatekintve sem új keletű. A kétezres évek elején a muszlim kisebbségek és a befogadó országok „őshonos" lakossága között kirobbant konfliktusok hatására sokan egy Európában zajló „kulturális háborúról" („Kulturkampf") beszéltek. Még az egyébként reálisan elemző Gilles Kepel és Bassam Tibi is úgy vélekedett, hogy „Európa csatatérré

[1] „Nem akarunk sem párhuzamos társadalmakat, sem multikultit" – tette hozzá. Lásd Horst Seehofer wiederholt Islamkritik und rügt Kritiker aus der Union. Web.de, 09. April 2018. https://web.de/magazine/politik/horst-seehofer-wiederholt-islamkritik-ruegt-kritiker-union-32908744

[2] Angela Merkel kancellár élesen reagálva utasította vissza Seehofer megjegyzését. „Négymillió muszlim él Németországban. Ezek a muszlimok Németországhoz tartoznak, ugyanúgy, mint vallásuk, az iszlám." Lásd Merkel Widerspricht Seehofer: „Islam gehört zu Deutschland". Süddeutsche Zeitung, 16. Marz 2018. http://www.sueddeutsche.de/news/politik/migration-merkel-widerspricht-seehofer- islam-gehoert-zu-deutschland-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-180316-99-512690 „Vitán felül áll, hogy országunk történelmi sajátossága keresztény és zsidó jellegű. Amennyire azonban ez helytálló, legalább annyira helytálló az is, hogy a velünk élő 4,5 millió muszlimmal együtt időközben vallásuk, az iszlám is Németország egy részévé vált." Lásd Angela Merkel: „Der Islam ist ein Teil Deutschlands geworden". Welt, 21.03.2018. https://www.welt.de/politik/deutschland/article174771138/Angela-Merkel-Der-Islam-ist-ein-Teil-Deutschlands-geworden.html

[3] Being Christian in Western Europe. Pew Research Center, May 29, 2018. http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/

vált".[4] Ha konkrét értelemben vett csatatérré nem is, „ideológiai csatatérré" kétségkívül,[5] amelynek színtere az „iszlám Európában" összetett problémakomplexuma körül folyó heves vita.

„Van-e helye Európában az iszlámnak?" Erre a szavai szerint szándékosan provokatív, jó esetben irreleváns, rosszabb esetben a politikai manipuláció szándékával feltehető kérdésre kereste a választ már két évtizeddel ezelőtt, 1999-ben publikált írásában Sami Zemni, a Belgiumban élő, marokkói származású professzor,[6] mégpedig az akkor az iszlám, illetve a muszlimok európai jelenlétéről lefolytatott „iszlám Európában" vita kapcsán. Erre a kérdésre csak egyetlen releváns válasz adható: igen, van. Az iszlám ugyanis több évszázada jelen van Európában.

Európa és az iszlám kapcsolata, Európa viszonyulása az iszlámhoz meglehetősen ellentmondásosnak, hullámzónak nevezhető. Békés – sokszor kifejezetten termékeny, pontosabban megtermékenyítő – és konfrontatív időszakok, a másikkal szembeni csodálat és harag időszakai váltották egymást. Az iszlám kettős hatást gyakorolt Európára. Egyfelől kihívást, fenyegetést jelentett, amire megszülettek a megfelelő európai válaszok, s amivel szemben a keresztény Európa megfogalmazta és létrehozta önmagát. Másfelől szellemi megtermékenyítés formájában komoly hatást gyakorolt az európai (a nyugati) civilizációra a hellén örökség áthagyományozása és továbbfejlesztése, a tudományokhoz (filozófia, orvostudományok, csillagászat, matematika, kémia, botanika stb.) való jelentős hozzájárulás révén.

AZ ISZLÁM EURÓPAI TÉRHÓDÍTÁSÁNAK HULLÁMAI

Az iszlám európai térhódítása négy nagy hullámban ment végbe. Alig kilencven évvel az iszlám létrejöttét követően, 711. július 25–26-án a muszlim (berber-arab) csapatok a nem sokkal korábban meghódított *Ifríkijja* észak-afrikai tartomány arab kormányzója, Músszá ibn Nuszajr berber hadvezérének, Tárik ibn Zijádnak a vezetésével átkeltek a Gibraltári-szoroson, és megvetették lábukat az Ibériai-félszigeten (*al-Andalúsz*). Miután döntő vereséget mértek a vízigótokra, Andalúzia is a birodalom részévé vált, Córdoba fővárossal.

A muszlim hódítók gyors ütemben haladtak Európa belseje felé, azonban két komoly vereség meghiúsította azt a szándékukat, hogy egész Európát meghódítsák. 717–718-ban másodszor is megostromolták Konstantinápolyt (az elsőre 674–678-ban került sor), azonban ismét sikertelenül próbálkoztak a Bizánci Birodalom fővárosának a bevételével. 732-ben pedig Poitiers mellett a Martell Károly majordomus által vezetett frank csapatok mértek vereséget az arab/muszlim seregekre,

[4] Gilles Kepel: The War for Muslim Minds, i. m. 241. o., Bassam Tibi: Political Islam, World Politics and Europe, i. m. xv. o.

[5] Sami Zemni: Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism. In: W. A. R. Shadid – Van Koningsveld P. S. (red.): Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of the European Union. Leuven, Peeters 2002. 158–173. o.

[6] Sami Zemni: Is there a place for Islam in Europe? C.I.E.-Newsletter, Vol. 1, No. 1, February 1999.

így a muszlimok lényegében visszaszorultak az Ibériai-félszigetre. A 9–11. században Dél-Itália, Szicília is muszlim fennhatóság alá került.

781 éven keresztül, egészen 1492-ig (Kolumbusz ekkor lép partra az Antillákon) volt jelen az iszlám Hispániában (arab nevén *al-Andalúsz*), amikor is az évszázadok óta a keresztes háborúk „mellékágaként" zajló, a 8. században megkezdődött keresztény offenzíva, a reconquista keretében elkergették az utolsó *naszrida* uralkodót, s a spanyol muszlimokat (*moriszkók*) és velük együtt a zsidókat is kiűzték az Ibériai-félszigetről. (Az utolsó muszlimok kiűzésére 1609-ben került sor.) Az itáliai muszlim jelenlétnek pedig a normannok vetettek véget.

A második hullám ideje a 13. század, amikor a mongol-tatár seregek előretörésük során elérték a Volga-medence és a Kaukázus térségét. Néhány generáció alatt muszlim utódállamok, az Aranyhorda kánságai jöttek létre számottevő muszlim tatár közösségekkel a Volga medencétől a Kaukázusig és a Krím félszigetig terjedő térségben. Ezeket a kánságokat az erős hadsereg és a fejlett kereskedelmi tevékenység jellemezte, amelynek során az Orosz Birodalom különböző részein kolóniákat létesítettek, egyebek mellett a mai Finnország területén, továbbá a mai Lengyelország és Ukrajna határterületein.

A harmadik nagy hullám az oszmán expanzió időszaka volt a Balkánon és Közép-Európában. Kiindulópontnak 1453, Konstantinápoly meghódítása tekinthető. Az Oszmán Birodalom előretörése során különböző türk népcsoportok telepedtek le a Balkánon, a mai Bulgária, a volt Jugoszlávia, Románia és Görögország területén. Az oszmán uralom időszakában a betelepedett türk népcsoportok mellett különböző helyi, főként délszláv népcsoportok is felvették az iszlámot, mindenekelőtt Bosznia-Hercegovinában, Bulgáriában és Albániában. (Az albánok nem délszláv eredetűek.)

Közép-Európa mint régió kapcsolata az iszlámmal jelentős mértékben különbözik Nyugat-Európától (eltekintve az Ibériai félszigettől).[7] Közép-Európa ugyanis már a középkortól kezdődően közvetlen kapcsolatban állt az iszlámmal, hiszen – a tatár majd török hódítások következtében – rákényszerült az iszlámmal való együttélésre, amelynek (viszonylag) békés, illetve fegyveres harcokkal jellemezhető szakaszai váltották egymást. Időről időre különböző muszlim népek, muszlim közösségek jelentek meg és telepedtek le Közép-Európában, többségük azonban asszimilálódott a helyi lakosságba.

Nyugat-Európában viszont évszázadokon keresztül, a modern Európa, illetve az európai modernitás kialakulása időszakában nem volt számottevő muszlim lakosság. A nyugat-európai markáns muszlim jelenlét kialakulása a negyedik nagy hullám során ment végbe, amikor is a második világháborút követően részint a dekolonizációs folyamat hatására, részint a háborús károk helyreállítása és a gazdasági fellendülés nyomán előállt munkaerőhiány következményeként muszlim vendégmunkások tízezrei érkeztek a nyugat-európai államokba. A nyugat-európai országok

[7] A kérdésről bővebben lásd: N. Rózsa Erzsébet: Muszlim kisebbségek Közép-Európában. In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában, i. m. 405–446. o.

sorra kötötték a megállapodásokat vendégmunkások befogadásáról, a Német Szövetségi Köztársaság (NSZK) – más országok mellett – 1961-ben Törökországgal.[8]

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a második világháborút megelőzően ne éltek volna muszlim közösségek a nyugat-európai államokban. Számuk és szerepük azonban ekkor még meglehetősen korlátozott volt, e téren a második világháborút követő migrációs hullámok hoztak igazi áttörést.[9]

Az iszlám Magyarországon már a népvándorlások időszakában megjelent. A magyar törzsek a honfoglalást megelőzően kapcsolatba kerültek az iszlámmal, együttélésük különböző muszlim törzsekkel, illetve az iszlámmal már korábban, a közép-ázsiai területeken megkezdődött. Mindenekelőtt a Kazár Birodalom emelendő ki, amellyel a magyar törzsek szoros kapcsolatot alakítottak ki. A muszlim hódítások következtében a kazárok jelentős része a 8. században áttért az iszlámra. Ugyancsak a honfoglalást megelőzően alakult ki szoros kapcsolat a magyarok és a türk eredetű, ugyancsak a Kazár Birodalomban élő kabarok között, akik a honfoglaló magyarokkal érkeztek Kazáriából, s hamarosan más muszlim népelemek (például volgai bulgárok) is csatlakoztak hozzájuk.

A magyarországi muszlimok elnevezésére több név volt használatban: *izmaeliták, szaracénok, böszörmények*. Talán utóbbi volt a legelterjedtebb, ami a „*muszlim*" szó törökös változatából („*müzülmen*") származik. Az 1151 és 1153 között Magyarországon járt arab utazó, Abú Hámid al-Gharnátí arról számolt be, hogy Magyarországon ezerszámra élnek maghrebi származású muszlimok és *hvárezmiek*. Előbbiek – ellentétben a nevükkel – nem észak-afrikából származtak, hanem feltehetően türk vagy bolgár eredetűek voltak. Utóbbiak neve utal az eredetükre – a belső-ázsiai Hvárezm –, őket hívták *izmaelitá*knak és *kálizok*nak is, főként adóbeszedők, vámosok, pénzváltók kerültek ki soraikból. A 13. században a mongolok elől menekülőben *kunok* és *jászok* érkeztek Magyarországra (előbbi türk, utóbbi iráni népcsoport), köztük muszlimok is.

A Magyarországon élő muszlimok aránya az Árpád-ház időszakában a lakosság mintegy 2-5%-át tette ki. Ezek a muszlim népcsoportok az idők haladtával mindinkább asszimilálódtak, majd fokozatosan eltűntek. Az iszlám számottevő mértékben a török hódoltság idején jelent meg újra Magyarországon, de működő muszlim közösség csak Bosznia-Hercegovina 1878-as okkupációja nyomán jött létre. A 20. század elején Magyarországon a Durics Hilmi Huszein budai *muftí* által vezetett közösségben mintegy félezer muszlim élt (nem számítva az okkupáció nyomán a Monarchiához került 600 000 bosnyákot). A Magyar Országgyűlés 1916-ban törvényt hozott az iszlám vallás más vallásokkal egyenrangúkénti elismeréséről.

[8] Az NSZK-ban élő törökök (pontosabban törökországiak, mivel a törökökön kívül törökországi kurdok is érkeztek Németországba) száma 1961-ben 6800 volt, 1970-ben 469 000, 1991-ben 1 779 000, 2015-ben pedig több mint 3 millió.

[9] Nagy-Britanniában például a 19. század elején alig több mint 10 000 muszlim élt, számuk a második világháború előestéjére elérte az 50 000 főt. Az első jelentős mértékű bevándorlási hullámra a második világháborút követően került sor.

AZ ISZLÁM MINT KIHÍVÁS

„A kereszténység (Christendom) és az iszlám sok szempontból testvér civilizációk, mindkettő a zsidó kinyilatkoztatás és prófécia és a görög filozófia és tudomány közös örökségéből merít, s mindkettő a közel-keleti antikvitás ősrégi hagyományaiból táplálkozott. Közös történelmük legnagyobb részét harcok, támadások és ellentámadások, dzsihádok és keresztes háborúk, hódítások és visszahódítások véget nem érő sorozata jellemezte. De még a harcok, polémiák idején is megmutatkozott eredendő rokonságuk és azok a közös jellemvonások, amelyek összekapcsolják őket és elkülönítik Ázsia távoli civilizációitól."[10]

Az iszlám és a kereszténység két rivális, univerzalisztikus igénnyel fellépő, térítő jellegű vallás, illetve civilizáció. Mindezek alapján szinte szükségszerűnek mondható, hogy európai érintkezésüket követően konfliktusba kerültek egymással. Henri Pirenne vallon történész nézetei szerint az iszlám meghatározó szerepet játszott az ókor lezárultában s a középkor, illetve egy új civilizáció, a keresztény Európa létrejöttében.[11] Pirenne szerint az ókor nem a Nyugatrómai Birodalom bukásával ért véget (476-ban), hanem az iszlám európai térhódításával, vagyis az iszlám hódítás és következményei jelentették a tényleges korszakhatárt. Az iszlám mint ellenséges civilizáció visszavetette a földközi-tengeri kereskedelmet, ami az egyik bázisát képezte a mediterrán központú antikvitásnak, amely így átadta helyét annak a keresztény civilizációnak, amelynek központja északabbra, Nyugat-Európába tolódott.

Pirenne szakmai körökben vitákat kiváltott tézisei alapján sokan képviselik azt a nézetet, hogy „Európa születése" szorosan összefügg az iszlám megjelenésével a mediterrán térségben,[12] s az iszlámmal való konfliktus során formálódott ki az európai keresztény civilizáció, amelyből a reneszánszt követően azután kialakult a nyugati civilizáció,[13] vagyis a keresztény Európa az iszlámmal, „Európa hatalmas ellenfelével"[14] való ütközés folyamatában jött létre. Ez az „ütközés" két, egymással gyakorta összefonódó síkon is végbement: az egyik a vallási, a másik pedig a politikai.

A kereszténység iszlámról alkotott véleménye már a kezdetektől rendkívül negatív volt: az iszlámot eleinte „eretnek" keresztény szektának, később a muszlimokat pogányoknak, hitetleneknek minősítették, s az iszlám a kereszténység első számú ellenségévé vált.[15] 1095-től indult és a 13. század végéig tartott a keresztes hadjáratok sorozata, amelynek muszlimok és zsidók tízezrei estek áldozatául. Ami pedig a „másik oldalt" illeti, az Oszmán Birodalom többször is nekirugaszkodott Európa (nagy része) meghódításának, hódító hadjáratai azonban Bécsnél elakadtak.

Ez a „politikai szembenállás" egyáltalán nem azt jelentette, hogy politikai szinten – ha a pragmatizmus, az érdekek úgy kívánták – ne jött volna létre együttműködés

[10] Bernard Lewis: Islam in History, i. m. 261. o.

[11] Henri Pirenne: Mohammed and Charlemagne. George Allen & Unwin Ltd, London, 1939.

[12] Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 15. o.

[13] i. m. 31. o.

[14] Fehér Ferenc: Relativizmus és fundamentalizmus között. In Heller Ágnes – Fehér Ferenc: A modernitás ingája. T–Twins Kiadó, Budapest, 1993. 111–144. o.; 112. o.

[15] A kérdésről bővebben lásd az Iszlám és kereszténység c. fejezetet.

a két fél között. Jó néhány keresztény–muszlim-koalíció alakult és működött rövidebb-hosszabb időn keresztül valamilyen közös ellenséggel szemben.[16]

AZ ISZLÁM CIVILIZÁCIÓ HOZZÁJÁRULÁSA AZ EURÓPAI/NYUGATI CIVILIZÁCIÓHOZ

Az iszlám civilizáció nyugati/európai civilizációra gyakorolt hatásáról megoszlanak a vélemények. A nyugati szerzők által készített történeti munkák, a reneszánsszal és a felvilágosodással foglalkozó irodalom egy része egyszerűen nem tesz említést az iszlámról, vagy jó esetben is csupán marginális szerepet tulajdonít az iszlám európai civilizációra/kultúrára gyakorolt hatásának. „Az iszlám jelentős befolyását Nyugat-Európa intellektuális életére még mindig nem méltányolják eléggé széles körben Nyugaton" – írta a modern iszlámkutatás egyik kiemelkedő személyisége, William Montgomery Watt több mint húsz évvel ezelőtt.[17]

Az iszlám és Európa „szellemi érintkezésének" első időszaka meglehetősen nagy egyenlőtlenségről, aszimmetriáról tanuskodik – mégpedig az iszlám javára. Szimbolikus jelentőségűnek is tekinthető a 9. század kezdete: a kor két hatalmas uralkodója, a karoling Nagy Károly és a muszlim Hárún ar-Rasíd, abbászida kalifa közötti kapcsolat. Kettőjük közül – a kiemelkedő történész, Philip K. Hitti szerint – Hárún volt a sokkal hatalmasabb és sokkal kulturáltabb. Míg a kalifa és fia, al-Mamún rendkívül jártasak voltak a görög és perzsa filozófiában, „nyugati megfelelőik, Nagy Károly és környezete azzal próbálkoztak, hogy le tudják írni a saját nevüket".[18] A 10. században az iszlám uralom alatt álló Ibéria az akkori Európa legfejlettebb része volt: az írni-olvasni tudás mértéke sokszorosan meghaladta az Európa többi részén tapasztalhatót, a fővárosban 27 iskola és egy 400 000 kötetes könyvtár működött, a gazdaság fejlettsége meghaladta Európa többi részét, s szoros és kölcsönös együttműködésen alapuló kapcsolat, „szimbiózis" alakult ki a három vallás, az iszlám, a kereszténység és a judaizmus között (Convivencia).

A hellenisztikus örökséget befogadó és továbbfejlesztő iszlám filozófia erőteljes hatást gyakorolt az európai civilizációra. Mindehhez először is arra volt szükség, hogy az antikvitás görög tudományos munkái fennmaradjanak, megőrződjenek. A 8. és 9. század folyamán az abbászida kalifák szolgálatában álló, jó nyelvismerettel rendelkező fordítók – köztük sokan nem muszlimok: keresztények, zsidók – fordították le a klasszikus görög műveket arabra, ezáltal először is az iszlám civilizáció számára téve őket hozzáférhetővé. Al-Mamún kalifa 832-ben létesítette híres tudományos fordítóintézetét, a *Bait al-hikmá*t, ahol görög, illetve szír nyelvből fordították arabra a tudományos műveket.

Most nincs mód annak a kérdésnek a részletesebb taglalására, melyik kifejezés használata a megfelelőbb: „arab" vagy „iszlám" civilizációról/kultúráról, avagy

[16] Lásd mint fent.

[17] William Montgomery Watt: Az iszlám rövid története, i. m. 142. o.

[18] Philip K. Hitti: History of the Arabs. Macmillan & Co Ltd – St Martin's Press, London – New York, 1960. 315. o.

„arabokról" vagy „muszlimokról" beszéljünk.[19] Tulajdonképpen egyik sem pontos, hiszen a fordítók, illetve a tudósok között szép számmal voltak nem arabok és nem muszlimok. Hogy csupán néhány példát említsünk a filozófusok közül, al-Kindí arab volt (a Kinda törzsből származó), al-Fárábí Transzoxániából származó türk, Ibn Sziná (Avicenna) bukharai perzsa, Ibn Rusd (Averroës) cordovai spanyol mór. Lewis azt is hangsúlyozza, hogy a tudósok jelentős része keresztény és zsidó volt, azonban „muszlim kollégáikkal együtt egy egységes tudományos közösséget alkottak, munkáik pedig a közös középkori iszlám civilizáció részét képezték". A fordítók között sok volt a keresztény (a szír fordítások zömét keleti keresztény közösségek tudósai végezték) és a zsidó.[20]

Lényegesen többről volt azonban szó, mint puszta fordításról. A középkori iszlám civilizáció tudósai ugyanis a klasszikus görög munkákat továbbfejlesztették, hozzátették saját eredményeiket. És itt nem csupán a filozófiáról van szó, hanem a mai értelemben vett – akkoriban persze még jórészt a filozófia részét képező – természettudományokról is. E téren az iszlám civilizáció nem csupán a nyugati/európai civilizációhoz tett hozzá sokat, hanem az egyetemes, emberi („egyes számú") civilizációhoz is![21]

Ahogy Bernard Lewis megjegyzi, a görög tudományok inkább elméleti jellegűek voltak, míg a középkori közel-keleti tudomány sokkal inkább gyakorlati orientációjú, amely a klasszikus örökséget kiegészítette a helyi tapasztalatokkal és megfigyelésekkel. Lewis a matematikát hozza fel példaként. Jóllehet az ún. arab számok Indiából érkeztek, a közel-keleti tudósok tették őket egy új aritmetika kiindulópontjává, a trigonometria és az algebra pedig kifejezetten „középkori közel-keleti innováció".[22]

A matematika példája azt is mutatja, hogy nem csupán görög alkotások fordításáról, recepciójáról és továbbfejlesztéséről volt szó. A görög filozófiai munkák

[19] Bernard Lewis többnyire „közel-keleti iszlám civilizációról" beszél, Saunders váltva használja az „arab civilizáció", „arab kultúra" és a „középkori iszlám" kifejezéseket, míg Maróth Miklós többnyire az „arabok" kifejezést alkalmazza.

[20] A középkori iszlám civilizáció fénykorában Bagdadban „zsidók és zoroasztriánusok, nesztoriánusok, monofiziták és görög ortodox keresztények, gnosztikusok és manichaeánusok, Harran pogányai és a mandeánusok különös baptista szektája" éltek egymás mellett. Vö. J. J. Saunders: A History of Medieval Islam. Routledge – Kegan Paul, London–Boston–Melbourne–Henley, 1982. 191. o.

[21] „Az iszlám hozzájárulása Európához rendkívüli, mind saját alkotásait, mind a keleti Mediterráneum ősi civilizációitól és Ázsia távoli kultúráitól átvett, adaptált és átdolgozott átvételeit illetően. A muszlimok által megőrzött és továbbfejlesztett, de Európában elfeledett görög tudomány és filozófia; az indiai számok és a kínai papír, a narancs és a citrom, a gyapot és a cukor, egyéb termények hosszú sora művelési módszereikkel egyetemben – mindez csupán néhány abból a sok mindenből, amit a középkori Európa tanult és kapott a Mediterráneum iszlám világának mérhetetlenül fejlettebb és kifinomultabb civilizációjától." Bernard Lewis: The Middle East. 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day. Phoenix Press, London, 2000. 274. o. „Az arab kultúra […] szabadon vett át a görögöktől – ahogy később a Nyugat is –, amit azonban ezeken az alapokon létrehozott, az ténylegesen eredeti és kreatív volt, egyike az emberi szellem jelentős teljesítményeinek." Saunders, i. m. 194–195. o. „A hellenizmus és a hozzá kapcsolódó örökség iszlám racionalisták általi átvétele és továbbfejlesztése nélkül a reneszánsz elképzelhetetlen lett volna." Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 136. o.

[22] Bernard Lewis: The Middle East, i. m. 266. o. Az algebra (arabul *al-dzsabr*) tudományának megalapítója al-Khvárizmi (nevéből származik az „algoritmus") volt. Az iszlám civilizáció a hindu matematikai eredmények alapján új tudományágakat fejlesztett ki.

fordításával párhuzamosan kezdett erősödni az indiai befolyás is az iszlám civilizáció területén, mégpedig alapvetően perzsa tudósok szanszkritból történő fordításai révén. Mindennek kedvezett, hogy az Abbászida-dinasztia a birodalom központját áthelyezte Irakba, illetve Bagdadba, amely a hellén és az iráni kultúra találkozóhelyévé, egyesek szerint „a világcivilizáció fővárosává" vált.[23]

Még egy, szintén nem iszlám/arab eredetű, de átvett és továbbfejlesztett „találmány" adott komoly lendületet nemcsak a tudományok, hanem a társadalom, a gazdaság fejlődésének, ez pedig a papír használata, illetve gyártása. A papírgyártást Kínában fedezték fel 100 körül, azonban évszázadokon keresztül csupán ott volt ismert. 751-ben, kínai hadifoglyok révén jutott el Szamarkandba, s ettől kezdődően használata és gyártása rohamosan terjedt az iszlám világban. 793-ban Bagdadban megkezdte működését az első papírmanufaktúra, a 10. századra pedig már Egyiptomban és Ibériában is gyártottak papírt. Mindez többek között lehetővé tette a könyvek gyors terjedését, ezáltal komoly ösztönző hatást kifejtve az oktatás és a tudományok fejlődésére. Hárún ar-Rasíd kalifa elrendelte a papír használatát az állami intézményekben.

Saunders találóan mutat rá arra, mennyire szelektív volt a kívülről történő átvétel, amely mindig attól függ, hogy az adott civilizáció mit tart összeegyeztethetőnek a saját értékeivel, melyek azok az elemek, amelyek beleillenek a civilizáció komplex rendszerébe. Az iszlám civilizáció átvette Indiától a matematikát és az orvostudományt, de nem vette át a hindu filozófiát, amely lényegében egy politeista társadalom reflexiója. A görög (zömmel arisztoteleánus) logika és metafizika elősegítette a vallási doktrína olyan új formába öltöztetését, amely a kifinomultabb társadalmi rétegek számára könnyebben elfogadható. Figyelmen kívül hagyta ugyanakkor a görög verseket, drámákat vagy történetírást.[24]

A neves történész, Philip K. Hitti kiemelkedő jelentőségűnek tartja a muszlim gondolkodók hozzájárulását az európai tudományos és filozófiai gondolkodáshoz. „A görögök által kifejlesztett filozófia és a héber próféták által kialakított monoteista vallás volt az antik (ókori) Nyugat és az antik Kelet leggazdagabb öröksége. Bagdad és Andalúzia középkori muszlim gondolkodóinak örök dicsősége, hogy összeegyeztették ezt a két szellemi áramlatot, és összehangoltan átadták Európának." Az új, mindenekelőtt filozófiai nézetek beáramlása Nyugat-Európába a „sötét középkor" (Dark Ages) végét és a skolasztika korszakának hajnalát jelentette. „Fellelkesítve az arab gondolkodással való kapcsolattól és serkentve az ókori görög tudományokhoz való friss hozzáféréstől, az európaiak tudományos és filozófiai érdeklődése saját, független és gyorsan fejlődő intellektuális élet létrejöttéhez vezetett, amelynek gyümölcseit máig élvezzük."[25]

A közel-keleti iszlám civilizáció az addigi emberi teljesítmények csúcspontját jelentette – vélekedik Lewis. Az akkori időszak más civilizációi – India, Kína és kisebb mértékben Európa – bizonyos területeken akár meg is előzhették az iszlám civilizá-

[23] J. J. Saunders: A History of Medieval Islam, i. m. 191. o.

[24] i. m. 194. o.

[25] Philip K. Hitti: History of the Arabs, i. m. 580. o.

ciót, de alapvetően lokális, legfeljebb regionális civilizációk maradtak. A muszlimok (az „iszlám ökumené") voltak az elsők, akiknek a vallás univerzalizmusát sikerült civilizációs területen is megvalósítaniuk, pontosabban jelentős lépéseket tenniük ebbe az irányba. A muszlimok ugyanis egy olyan „vallási civilizációt" hoztak létre, amely átívelt etnikumokon, régiókon, kultúrákon. Ez az iszlám civilizáció nemzetközi, soknemzetiségű, multikulturális, bizonyos értelemben interkontinentális volt.[26]

Lewis szerint három út vezetett az antikvitásból a modernitásba, s ezek közül csak az egyik volt a nyugati kereszténység útja; a másik a görög ortodox kereszténységé, a harmadik pedig az iszlámé. Az iszlám világ nemcsak hogy elfogadta az antikvitás örökségét, hanem „sokkal jobban hasznosította, mint bárki más". Az iszlám civilizáció messze túlterjedt a római és a hellenisztikus kultúrán, és képes volt Ázsia távoli civilizációitól lényeges elemeket kölcsönözni, adaptálni és magába építeni."[27]

Az iszlám civilizáció mind térben, mind időben egyfajta „közvetítő" civilizáció volt, közvetítő az antikvitás és a modernitás között, amely osztozott Európával a hellenista és a zsidó-keresztény örökségen, saját kultúráinak elemeivel gazdagítva azokat. Lewis megkockáztatja azt a megállapítást is, hogy „a hellenista antikvitásból a modern korba vezető alternatív utak közül […] az arabok iszlám civilizációja tűnt a legígéretesebbnek – sokkal inkább, mint a görög vagy a latin keresztény –, hogy egy modern és egyetemes civilizációvá fejlődjön".[28] Mégis a keresztény Európa „gyenge, provinciális, egyszínű kultúrája" lett az, amelyik dinamikusan erősödött, míg az iszlám civilizáció sokat veszített kreativitásából, energiájából és erejéből.

Sajátos módon, csaknem pontosan három évszázaddal a *Bait al-Hikma* létesítését követően, 1130-ban kezdődtek meg Toledóban az arab nyelvű munkák latinra fordításai, amelyek a 12., 13. és 14. században is folytatódtak. Arab tudósok művei mellett sok görög tudós (Platón, Arisztotelész, Arkhimédész stb.) műveit is ekkor fordították latinra – arabból! Az európai középkor a görög antikvitással muszlim-arab szűrőn keresztül ismerkedett meg.[29]

Némi túlzással de azt is állíthatjuk, hogy néhány évszázadon keresztül szinte kizárólag arab tudósok képviselték az európai tudományokat s „egészen a 15. századig nehéz lenne olyan (európai – R. Zs.) szerzőt találni, akinek a munkája az arab művek másolásán kívül mást is tartalmazna".[30] A latin nyugaton a 12. század végétől terjedt el az arab peripatetikus és neoplatonikus filozófia, s a keresztény skolasztikusok csupán ennek hatására kezdték a görög műveket tanulmányozni. Aquinói Szent Tamás Arisztotelészt először arab interpretáción át ismerte meg.[31] Az európai skolasztika fénykorában, a 13. században a szellemi életet a latin averroësisták és ellenfeleik, illetve a latin avicenniánusok és ellenfeleik vitái határozták meg.

[26] Bernard Lewis: The Middle East, i. m. 269–270. o.

[27] Bernard Lewis: The West and the Middle East. Foreign Affairs, January/February 1997.

[28] Bernard Lewis: The Middle East, i. m. 270. o.

[29] Vö. Gustave Le Bon: The World of Islamic Civilization. Tudor Publishing Company, Editions Minerva, S. A., Genéve, 1974. 141. o.

[30] i. m. 141. o.

[31] Ibn Rusd (Averroës, † 1198) volt kétségkívül a legjelentősebb arab (pontosabban spanyol mór) peripatetikus filozófus.

Az európai egyetemeken több száz éven keresztül arab tudományos munkák jelentették a legfontosabb tankönyveket.[32]

Léteznek olyan álláspontok is, amelyek relativizálják a középkori iszlám civilizáció nyugati/európai civilizációra gyakorolt hatását, illetve a muszlim tudósok eredményeinek eredetiségét. Ennek során olyan érvek hangzanak el, mint hogy az eredeti gondolatok a görög munkákban voltak találhatók, s az iszlám civilizáció a fordításon/megőrzésen kívül maga nem sok eredetit tett ehhez hozzá, ráadásul – elfogadva az „iszlámtudományok" művelőinek kritikáját – a „filozófusok" voltaképpen kívül esnek az iszlám hatókörén.[33]

Kétségtelen tény, hogy eleve korlátozott volt a hellenisztikus örökségnek az iszlámra, az iszlám civilizációra gyakorolt hatása, ugyanis nem vált általánossá, nem vált a civilizáció szerves részévé, hanem az „antik tudományokat" képviselő és a fejedelmi udvarokhoz kötődő filozófusok szűk körének a kiváltsága maradt. Másfelől a hellenisztikus kulturális örökséget Simon Róbert szerint úgy vették át, hogy „eltüntették […] s többnyire felismerhetetlenné tették".[34] Ráadásul a görög munkák fordításának időszaka (a 8. század közepétől a 10. század közepéig) egybeesett az iszlám ortodoxia megerősödésével és „egyeduralkodóvá válásával", ami gyakorlatilag kizárta a külső hatások beépülését.[35]

A MUSZLIM FILOZÓFIA

Az iszlám civilizáció sok területen kiemelkedő tudományos eredményeket ért el. Első helyen a klasszikus értelemben vett filozófiát említjük. Muszlim filozófusok sorát foglalkoztatták olyan kérdések, mint az „emberi" és „isteni" tudomány közötti harmónia (Kindí, † 873), az ember eljutása az intellektushoz, az emberi szellem tökéletesítése (Ibn Bádzsa – latinosan Avempace – † 1138) vagy egy elhagyott szigeten élő, magányos „philosophus autodidactus" elmélyült szellemi útja az

[32] Ibn Sziná (Avicenna, † 1037) *Kitáb al-Kánún fi't-Tibb* (Az orvostudomány kánonja) c., a 13. században latinra fordított munkája (Canon Medicinae) a 17. század végéig, mintegy fél évezreden keresztül alapműnek számított az európai orvostudományokban, héberre is lefordították, s alapvető tankönyvként használták a jelentősebb európai egyetemeken. E kérdés kapcsán egy talán kevéssé ismert tényre hívjuk fel a figyelmet. Az eredeti arab munkák, illetve az eredeti görögről készült arab fordítások egy része héber fordításban maradt fenn, amelyet az Andalúziából a 12. századtól kezdődően Provence-ba menekült szefárd zsidók készítettek, továbbá az ekkoriban élt, először arabul, majd héberül publikáló zsidó tudósok – hogy csupán a Maimonides néven ismertté vált Mose bin Majmúnt († 1204) említsük – maguk is jelentős alkotásokat hoztak létre.

[33] Maróth Miklós több évtizeddel ezelőtt írt, a középkori „arab filozófusok" logikájával foglalkozó munkájában hosszas elemzés után Ibn Sziná kapcsán rámutat a kettősségre: „Ha ez a következtetésünk helyes, akkor ibn Szinának mint alkotó zseninek jóval alacsonyabban kell megállapítanunk az értékét, […] viszont mint forrásnak, régebbi nézetek közvetítőjének alaposan megnő az értéke". Vö. Maróth Miklós: A görög logika Keleten. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 122. o. „A muszlim filozófia […] inkább a hellenizmusnak az iszlám világba történt átörökítését jelentette, noha számos muszlim filozófusnak is voltak eredeti elgondolásai." Bernard G. Weiss – Arnold H. Green: Az arabok rövid története. Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 2009. 192. o.

[34] Simon Róbert: Történetírás az iszlámban. Corvina Kiadó, Budapest, 2019. 79. o.

[35] uo.

általános, a világegyetem, az Istennel való egyesülés felé (Abú Bakr ibn Tufajl – latinosan Abubacer[36] – † 1185).

Ibn Sziná (Abú Alí al-Huszein ibn Abdalláh ibn Sziná al-Balkhí, latinosan Avicenna, † 1037) mintegy 450 könyvet írt a filozófia, az orvostudományok, a matematika, az asztronómia stb. különböző kérdéseiről. Ibn Sziná negyvenszer olvasta Arisztotelész „Metafiziká"-ját, s „újra-arisztoteleanizálta" a muszlim filozófiát.

A legnagyobb peripatetikus (arisztoteleánus) filozófusnak azonban kétségkívül Ibn Rusd (Abú'l-Valid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad ibn Rusd, latinosan Averroës, † 1198) számít. Több munkájában is foglalkozott Arisztotelész értelmezésével (egy skolasztikus formula szerint Arisztotelész értelmezte a természetet, Averroës értelmezte Arisztotelészt). Egyik legismertebb munkája a kalám- (teológiai) logikát bíráló „Az inkoherencia inkoherenciája" (*Taháfut at-taháfut* – latinul Destructio destructionis).[37]

Semmiképp sem maradhat ki a felsorolásból a társadalomfilozófus Ibn Khaldún (1332–1406), akit olyan tudományágak megalapozójának tartanak, mint a történettudomány, a szociológia, a gazdaságtan, a politikatudomány, s olyan személyekhez hasonlítják, mint Machiavelli, Durkheim, Montesquieu, Darwin, Marx vagy Adam Smith.[38]

A klasszikus iszlámban két fő tudományblokk – és ehhez kapcsolódóan két értelmiségi típus – alakult ki. Az egyik az iszlámtudományok, avagy a vallástudományok blokkja (*ulúm ad-dín*), amelyik alapvetően a *fikh* (muszlim vallásjog) tudományokat jelentette, a másik pedig a „régiek tudományai", az „elődök tudományai" (*ulúm al-kudamá, ulúm al-aváíl*, tkp. az antikvitás, a görögök muszlimok által „tovább vitt" tudományai), amely a filozófiát,[39] illetve a mai értelemben vett természettudományokat (asztrológia, alkímia, matematika, fizika, orvostudomány, geográfia stb.) foglalta magában. E két tudományblokkhoz kapcsolódott a két értelmiségi típus, a vallástudós, illetve a filozófus.

Az ortodoxiát képviselő vallástudósok már a kezdetektől gyanakvással, majd egyre erősödő bizalmatlansággal szemlélték az antik tudományokat.[40] Az iszlám

[36] Tufajl *Hajj ibn Jakzán* (A virrasztó/éber fia, latinul Philosophus Autodidactus) c. munkáját Defoe: Robinson Crusoe és Rousseau: Emil avagy a nevelésről történetei elődének tartják. Magyar nyelven „A természetes ember" címen jelent meg (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1961).

[37] Ez a munka része annak a vitának, amely a „teológusok" és „filozófusok" között folyt. Az ortodoxia megújítója, a mai ortodoxia végleges kiformálója, „a vallás újjáélesztője", Abú Hámid Muhammad al-Ghazálí († 1111) „A filozófusok inkoherenciája" (*Taháfut al-falászifa*) c. művében a filozófusok ortodox cáfolatával foglalkozik. Ezt a cáfolatot cáfolja Ibn Rusd.

[38] A kérdéshez bővebben lásd Simon Róbert: A történelemtudomány felfedezése: Ibn Khaldún és az al-Muqaddima. In Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe (*Al-Muqaddima*). Arab eredetiből fordította, bevezette és kommentálta Simon Róbert. Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 19–91. o.

[39] A filozófia akkori értelmezése lényegesen különbözött a maitól, a muszlim filozófusok többsége például vagy maga is gyakorló orvos volt, vagy jól értett az orvostudományokhoz. Vö. Simon Róbert: A történelemtudomány felfedezése, i. m. 27–28. o.

[40] A kérdéshez bővebben lásd: Goldziher Ignác: A régi iszlám ortodoxia viszonya az antik tudományokhoz. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok. Gondolat Kiadó, Budapest, 1981. 923–992. o. Az abbászida kalifák kezdetben kifejezetten ösztönözték a „régiek tudományának" művelését, amit azonban az ortodoxia már ekkoriban nem kis gyanakvással szemlélt. Később az ortodoxia rugalmatlansága

történetében e két tudományblokk, a vallástudományok és a „filozófia, illetve a racionális tudományok iszlám hagyománya […] mindig is ellenséges viszonyban állt egymással",[41] s a vallástudományok egyes képviselői a „régiek tudományainak" művelőit – lényegében a filozófusokat – nem is tartották az iszlámhoz tartozónak, esetenként még eretnekséggel is vádolva őket.

A hellenisztikus örökséget befogadó és továbbfejlesztő iszlám filozófia azonban ugyanúgy része az iszlám civilizációnak – az iszlám hagyománynak –, mint az iszlám ortodoxia. A filozófusok sohasem ragadtatták magukat „iszlámellenes" kijelentésekre, ellenkezőleg: megmaradtak az iszlám határain belül, mindig ügyeltek arra, hogy nézeteik „összhangban álljanak az iszlám Istenről alkotott felfogásával",[42] sőt bizonyos szempontból ugyanazokra a kérdésekre keresték a választ, mint a teológia, csupán nem a hit, hanem a tudás, az értelem segítségével. Azon fáradoztak, hogy összeegyeztessék a hitet és az értelmet, a vallást és a tudományt.[43]

Jó példa erre a „kettős igazság" teóriája (*al-hakíka al-muzdavadzsa*), amely Ibn Rusd (Averroës) nevéhez fűződik, s amelynek lényege, hogy a kinyilatkoztatott vallási igazság mellett létezik egy racionális, filozófiai igazság is. Ibn Rusd szerint a vallás és a filozófia között nincs ellentét, a kinyilatkoztatás útján szerzett tudás az értelemmel szerzett tudás kiegészítője. Ráadásul Ibn Rusdon kívül a muszlim filozófusok iszlámon belüli gyökerezettsége még sokkal erőteljesebb.[44]

A muszlim filozófusok nem csupán tekintetbe vették az iszlám vallási metafizikáját, hanem kifejezetten keresték a vele való érintkezési – sőt az egybeeső – pontokat. Rahman szerint ez az a tényező, amely a megőrzött hellenista örökséget továbbépítve annak egy sajátos, iszlám jelleget adott.[45] Az iszlám metafizika figyelembevételének, az ahhoz való alkalmazkodásnak azonban határt szabott a racionális görög jelleg. És ebben rejlik a középkori muszlim filozófia „briliáns eredetisége és tragikus sorsa az iszlám történelemben", hiszen miután az ortodoxia igényeit nem tudta kielégíteni, továbbélési lehetőségei minimalizálódtak.[46]

A filozófiának az ortodoxia állandó támadásaival kellett szembenéznie, ugyanakkor széles körű támogatottságra és ismertségre – nyilván jellegéből is következően

---

és bizalmatlansága tovább erősödött még az olyan tudományokkal szemben is, mint például a számtan vagy a logika. Goldziher megemlíti, hogy a rugalmatlanságáról, merevségéről ismert vallástudós, Takí ad-Dín ibn Tajmijja „tudományon" (*ilm*) csak azt értette, amit a Próféta hagyott örökül. „Minden egyéb vagy haszontalan, vagy pedig egyáltalán nem tudomány, még akkor sem, ha valaki eképpen nevezi." Egyesek a „régiek tudományát" az „elavult tudományok" (*ulúm mahdzsúra*) jelzővel illették, mint olyan „hitetlenséggel elegyített bölcsességet" (*hikma masúba bi-kufr*), amely végül is a hitetlenséghez vezet. Goldziher, i. m. 942., 943. o.

41 Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 158. o.

42 William Montgomery Watt: Az iszlám rövid története, i. m. 141. o.

43 „A muszlim gondolkodók szerint Arisztotelész az igazságot képviselte, Platón az igazságot képviselte, a Korán az igazságot képviselte; igazság azonban csak egyetlen lehet. Emiatt ezt a hármat össze kellett egyeztetni egymással, és ők éppen ezt tették." Philip K. Hitti: History of the Arabs, i. m. 580. o.

44 Lásd Simon Róbert Bevezetését Goldziher Ignác: A régi iszlám ortodoxia viszonya az antik tudományokhoz c. művéhez. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája, i. m. 925–940. o.; 939. o.

45 Fazlur Rahman: Islam, i. m. 117. o.

46 uo. Rahman hosszasan sorolja azokat a kísérleteket, amelyek megpróbálták összeegyeztetni a teremtés ortodox dogmáját a világ örökkévalóságának a doktrínájával s a filozófusok azirányú törekvéseit, hogy a filozófiát megfeleltessék a vallásos hitnek.

– nem sikerült szert tennie, s mindenekelőtt a tanult muszlim értelmiség soraiban lett népszerű. A vallási ortodoxia és az általa képviselt iszlámtudományok viszont a széles muszlim tömegekre gyakoroltak erőteljes hatást.

Jellegzetes példa az oktatás. A középkori iszlám világ oktatási intézményeiben „abszolút elsődlegességet élveztek" a vallási tudományok. „A régiek, vagyis a görögök tudományát ki-ki a maga kedvére tanulmányozta, ezeknek a muszlim intézményekben nem volt helyük." A tudás megszerzésének, a tanulásnak két irányzata alakult ki: „A hagyományos mintákat követő intézményesített tanulás […] és a racionalista mintákat követő, nem intézményesített tanulás."[47]

Ráadásul a muszlim filozófia a 12. századra elveszítette korábbi alkotóerejét, lendületét, s ahogyan Montgomery Watt fogalmaz: „Averroës volt az iszlám világ nyugati és központi területeinek utolsó filozófusa",[48] utána pedig már jelentősebb filozófiai gondolkodóval alig lehetett találkozni. Mindezek ellenére mind a vallástudományok, mind a filozófia az iszlám örökség részét képezi.

A NYUGAT LÉTREJÖTTE ÉS EURÓPA „EURÓPAIZÁLÁSA"

Az európai középkor időszakát a vallás, a hit uralma jellemezte. A kereszténység szerepe meghatározónak bizonyult a nyugati kultúra és civilizáció kiformálódásában. Sokan a kereszténységnek tulajdonítják a döntő szerepet a „római hagyománnyal ötvöződött új kultúra" elindításában.[49] Ahogyan korábban Róma közvetítette az antik kultúrát, úgy a középkor hajnalán a kereszténység, a római egyház közvetítette tovább a római kultúrát, s maga az egyházi hierarchia is nagyrészt római mintákon alapult. A kereszténység terjesztésében Chlodvig megkeresztelkedését követően a Frank Birodalom játszott meghatározó szerepet, különösen a Karolingok uralkodása idején. Nagy Károly frank királyt (768–814) 800-ban Rómában római császárrá is koronázzák. Birodalma az Ibériai félsziget kivételével gyakorlatilag egész Nyugat-Európát magában foglalja.

Már a „keresztény paradigma" dominánssá válása az iszlám elem szükségszerűnek is mondható kiszorulásával járt, a döntő változást azonban a nyugati/európai kulturális önértelmezésben a „keresztény paradigmát" felváltó „Európa-paradigma", vagyis a reneszánszt, majd a felvilágosodást követő szekularizált Európa – a tulajdonképpeni Nyugat – létrejötte jelentette. Az antik kultúra ettől kezdve mind markánsabban jelenik meg, s jóllehet az egyes országokban különböző módokon, különböző intenzitással és időtartamban, fokozatosan határozott alapjává vált nemcsak az olasz reneszánsznak, hanem a kibontakozó európai, majd nyugati identitásnak is.

[47] George Makdisi: The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh, 1981. 75., 79. o. Idézi Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 167. o.

[48] William Montgomery Watt: Az iszlám rövid története, i. m. 142. o. Ugyanez Goldziher álláspontja is. Vö. A középkori muszlim és zsidó filozófia. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája, i. m. 863–922. o.; 907. o.

[49] Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In: Válogatott tanulmányok, harmadik kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. 18. o.

Az antikvitás „újrafelfedezése" időben egybeesett azzal a példátlan technikai és gazdasági fejlődéssel, amelynek következtében a nyugati civilizáció lekörözte a korábban gazdasági, technikai, kulturális téren őt megelőző civilizációkat, és uralmát (modernitás) fokozatosan kiterjesztette az egész világra. A 17., majd különösen a 18. századra kialakult az az Európa-kép, amely a három évszázaddal korábbiakhoz képest jelentősen megváltozott, viszont fő vonalait a későbbiekben már megőrizte. A korábbi „kis Európából" egy hatalmas kiterjedésű, a kommunikáció révén összekapcsolt „nagy Európa" – a Nyugat – lett.

A modern Európa viszonyulása az iszlámhoz nem volt egyértelmű. A 17–18. században ment végbe Európában a „Kelet felfedezése", s a korábbi negatív iszlámkép szöges ellentéteként teret hódított az a nézet, amely az iszlámot az európaival egyenrangú – sőt magasabb rendű – kultúraként értelmezte. A romantikára kifejezetten egyfajta „Kelet-kultusz", az iszlám csodálata volt jellemző – Pascal Bruckner ezt „iszlamofíliának" nevezi.[50] Sorra születtek az iszlámról, az arab irodalomról és művészetekről szóló munkák. A 18. század elején készült el az „Ezeregyéjszaka" első fordítása, s egyre-másra születtek az angol, német és fancia nyelvű, arab eredetiből készült Koránfordítások.[51] Lendületet vett az európai Kelet-kutatás, az orientalisztika. Az iszlám, illetve az arabság teret hódított, és nagy hatást gyakorolt az európai művészetekre is. Most csupán Johann Wolfgang Goethét emeljük ki, aki az iszlám, a Korán és Mohamed nagy rajongója volt, amiről több munkája is tanúskodik.[52]

Jelentősen átértékelődött a korábbi negatív Mohamed-kép is, s egy új mítosz született: „Mohamed mint a toleráns és bölcs uralkodó és törvényhozó mítosza".[53] Az Oszmán Birodalom vallási kisebbségekkel szemben tanúsított toleranciáját példaként állították a keresztények elé. Széles körben elterjedt az az álláspont, amely kifejezetten pozitív hatásokat tulajdonított az iszlámnak, különösen a spanyolországi sok évszázados muszlim jelenlétnek.

Néhány évtized múltán ez a kép gyökeresen megváltozott, s különösen Spanyolországban sokan az Európa centrumától való elmaradásért az iszlám uralmat tették felelőssé, annak jószerivel csakis negatív szerepet tulajdonítva. A modernitás Európa múltját összefüggő európai történelemmé, „nagy elbeszéléssé" rendezte.

A 18. század második felében, amikor megtörtént a „modern Európa" létrehozatala, Európa „európaizálta" saját magát, vagyis egy visszamenőleges és bizonyos

[50] Pascal Bruckner: Képzelt rasszizmus. Iszlamofóbia és bűntudat. Századvég Kiadó, Budapest, 2019. 14. o.

[51] Már az 1600-as években is készültek Koránfordítások, sőt 1698-ban Padovában megjelent egy kétnyelvű, arab–latin Koránkiadás. George Sale arabból készült angol nyelvű Koránfordítása 1734-ben, David Friedrich Megerlin arabból készült német Koránfordítása 1772-ben jelent meg. Vö. Benyik György: Keresztények és muszlimok. Keresztény Szó. 2016. március. http://epa.oszk.hu/00900/00939/00184/EPA00939_kereszteny_szo_2016_03_11.html

[52] Részlet Goethe „Nyugat-Keleti Díván" című munkájából: „Jézus, mikor szállt magába, Az egy Istent átérezte; Ki őt istenként imádta, Akaratát megsértette. A helyes hit igaz fényben Mohamednek is világlott; Csak az egy Allah nevében Bírhatta le a világot." Lásd még Goethe: „Mahomets Gesang" (Mohamed éneke) stb. Egy muszlim vallástudós, Abd al-Kádir al-Murábit sejk 1995-ben kibocsátott *fatvá*ja szerint „Muhammad Johann Wolfgang Goethe" az első európai muszlim a modern, felvilágosodás utáni Európában. Goethe és az iszlám viszonyához lásd Melanie Christina Mohr: Goethe and Islam. Religion has no nationality. Qantara.de, 26.02.2016. https://en.qantara.de/content/goethe-and-islam-religion-has-no-nationality

[53] Maxime Rodinson: Die Faszination des Islam. Verlag C.H. Beck, München, 1985. 67. o.

szempontból önkényes és mesterséges múltteremtés révén újradefiniált nyugati/európai hagyományokból – ezáltal saját múltjából, történelmi emlékezetéből – részint „kitörölte”, vagy legalábbis háttérbe szorította az „Európán kívüli”, „nem nyugati” (így az egyiptomi vagy iszlám) elemeket,[54] részint „európaizálta” a kulturális örökség eredetileg nem európai elemeit. Ekkor „európaizálódott” a görög örökség is, és vált a kereszténységbe beolvadó zsidó örökséggel egyetemben az európai tradíció egyik kizárólagosnak tekintett forrásává.

Ez a valójában iszlám komponenseket is magába építő, immáron azonban „európaizált Európa” ezáltal még távolabb került az iszlámtól – miután már korábban vallásilag markánsan „kereszténnyé” vált –, örökségét is „iszlámtalanította”, kizárólagossá téve a keresztény (pontosabban zsidó-keresztény) gyökereket. „Sokan úgy nőttünk fel – írja Eric Wolf, amerikai kultúrantropológus –, hogy azt hittük, ennek a Nyugatnak genealógiája van, amely szerint az ókori Görögország nemzette Rómát, Róma a keresztény Európát, a keresztény Európa a reneszánszot, a reneszánsz a felvilágosodást, a felvilágosodás a politikai demokráciát és az ipari forradalmat.”[55] Ezért is tűnik az utóbbi évtizedekben megnövekedett muszlim migráció nyomán Európába ismételten és hangsúlyosan bekerült iszlám elem „idegennek”, új elemnek az európai kultúrában – jóllehet csak az évszázadok óta meglévő elem újbóli felerősödéséről van szó. Időközben persze alapjaiban megváltozott az iszlám–Nyugat-viszony, nagymértékben befolyásolva ezt a kérdést is.

Természetesen nemcsak az iszlám hatott a középkori Európára, hanem voltak ellentétes irányú hatások is – a középkori Európa hatása az iszlám civilizációra. Ezek azonban elsősorban anyagi-technikai jellegűeknek nevezhetők, miután a tudomány és a filozófia, avagy a művészetek terén a középkori Európa „kevés olyat tudott felmutatni, ami érdekelte volna a muszlimokat”.[56] Lewis olyan dolgokat emel ki, mint például az idő mérésére alkalmas órák, a szemüvegek és teleszkópok, vagy olyan, a Nyugat által az iszlám világ felé közvetített növények/élelmiszerek, mint például a kukorica, a burgonya, a paradicsom és a dohány. A középkori Nyugat legnagyobb jelentőségű hozzájárulása az iszlám civilizációhoz – Lewis szavaival az ottani élethez és halálhoz – a fegyverek terén történt.

A puskapor és a tűzfegyverek használatát és elterjedését sokan olyan horderejű technikai változásnak tartják, mint az atomfegyverek terjedését a 20. század második felében. A puskaport a kínaiak már a 10. században használták, onnan került azután Európába. A granadai emír az Ibériai-félszigeten már 1330-ban rendelkezett

[54] Bővebben lásd Loren Goldner: Az eurocentrizmus és tükörképei. Posztmodernizmus kontra világtörténelem. In: Eszmélet, 21–22. szám, 142–167. o.

[55] Eric R. Wolf: Európa és a történelem nélküli népek. Akadémiai Kiadó, Osiris–Századvég, 1995. 17. o. A történelem átértékelése bizonyos időközönként mindig új múltképet eredményezett, amelyben a különböző elemek más és más hangsúlyokkal szerepeltek, és az éppen aktuális, uralkodó politikai, ideológiai, szellemi áramlatok függvényében eltérő – gyakran homlokegyenest ellentétes – hatásokat tulajdonítottak nekik. Ez vonatkozik természetesen a Keletre, és a Nyugatra gyakorolt keleti hatások értékelésére is. A „rejtelmes Kelet” már a 12–13. századtól vonzotta az európai utazókat (a velencei Marco Polo 1275 és 1291 között járta be Kínát), s a Keleten élő „János pap” legendája a középkor legelterjedtebb mítoszává vált. (Vö. Jean Delumeau: Reneszánsz. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 37–38. o.) A Kelet megismerése és meghódítása után ezek a mítoszok elenyésztek.

[56] Bernard Lewis: The Middle East, i. m. 275. o.

tűzfegyverekkel, ahogy a *Mamlúk*ok is 1365-ben.[57] Szaláh ad-Dín, a Jeruzsálemet a keresztesektől visszafoglaló *ajjubida* hadvezér a kalifának írt levelében aláhúzza az európai kereskedők jelenlétének fontosságát a keresztesektől visszafoglalt területeken, miután „egy sincs közöttük, aki ne hozna és adna el nekünk fegyvereket".[58] A tűzfegyverek használata az iszlám világban az Oszmán Birodalom időszakában vált általánossá, ez azonban már akkor kevésnek bizonyult ahhoz, hogy megakadályozza azt a fordulatot, amely az iszlám világ és Európa, az iszlám és a nyugati civilizáció egymáshoz való viszonyában bekövetkezett.

1683. szeptember 12-én, Bécs hatvannapos eredménytelen ostroma után az oszmán hadsereg megkezdte a visszavonulást. Alig több mint másfél évtized múlva, 1699. január 26-án a szultán rákényszerült a birodalom jelentős területi veszteségeit szentesítő karlócai békeszerződés aláírására, ezáltal a Habsburgok diktátumának elfogadására. 1798-ban pedig Napóleon korszerű haditechnikával felszerelt és korszerű harcmodort alkalmazó expedíciós serege döntő vereséget mért az egyiptomi *Mamlúk*ok csapataira. Mindez világosan jelezte a két fél erőviszonyainak gyökeres megváltozását.

A Nyugat kialakulása azonban mélyebb változásokat is eredményezett. A bizonyos iszlám gyökerek ellenére ugyanis a nyugati civilizáció fejlődése más irányokat vett, mint az iszlám civilizációé. A különbségek ontológiaiak, filozófiaiak, a világnézet, világszemlélet és az életmód terén fennállóak. Ezeket a Nyugat esetében alapvetően két tényező határozta meg: a racionalizmuson alapuló szekularizáció és a tudományos-technikai fejlődés. Két olyan tényező, amelyek az iszlám civilizáció esetében mindmáig csak igen korlátozott mértékben érvényesültek és érvényesülnek.

Montgomery Watt az Oszmán Birodalom kapcsán jegyzi meg, hogy miután a hagyományőrző vallástudósok és értelmiségiek továbbra is azon az álláspontón voltak, hogy a Korán Isten utolsó és teljes kinyilatkoztatása az egész emberiség számára, fel sem merült bennük annak a szükségessége, hogy bármit is átvegynek más filozófiai vagy vallási rendszerekből, avagy megpróbálják megérteni azt az európai tudományos gondolkodást, amely megalapozta a Nyugat példátlan technikai fejlődését. Egyes modernista reformer gondolkodókat heves támadások értek a konzervatív vallástudósok részéről. Az indiai Szajjid Ahmad Khánt (1817–1898) például – aki erőfeszítéseket tett a nyugati oktatási rendszer bevezetésére, amelyet összeegyeztethetőnek tartott az iszlámmal –, eretneknek nyilvánították, sőt a medinai *muftí* egy *fatvá*ban halált kért a fejére.[59]

A két fenti tényező ugyanakkor lehetővé tette a Nyugattá vált európai civilizáció – a modernitás – világméretű expanzióját. Ez az expanzió azonban erőszakos eszközök – a kolonizáció – révén ment végbe, lerombolta a tradicionális struktúrák jelentős részét, emellett nyilvánvalóvá tette a mélyebb civilizációs különbségeket is. Következménye máig tartó súlyos identitásválság és a Nyugat kihívásaira adott iszlám válaszok igen széles skálája, a teljes elfogadástól a teljes elutasításig. Máig vi-

[57] Arthur Goldschmidt Jr.: A Közel-Kelet rövid története. Maecenas Könyvek, Budapest, 1997. 143. o.

[58] Bernard Lewis: The Middle East, i. m. 275. o.

[59] William Montgomery Watt: Az iszlám rövid története, i. m. 158–159. o.

tatott kérdés, vajon a modernizáció végbemehet-e a nyugati civilizáció ontológiai, illetve filozófiai alapjainak átvétele nélkül, az iszlám civilizáció ettől lényegi pontokon eltérő sajátosságainak megőrzésével.

Az iszlámban – mint korábban már utaltunk rá – kétféle hagyomány, s ehhez kapcsolódóan kétféle tudáskoncepció van jelen: egyik az iszlám ortodoxia, amely a hitet, Isten „mindentudását” tekinti kiindulópontnak, a másik pedig az iszlám racionalizmus (az iszlám filozófia), amely elismeri az ész, a „ráció” meghatározó szerepét. Ez a kettősség mindmáig jellemzi az iszlámot. Az iszlamizmus mai teoretikusai hasonlóképpen vélekednek az iszlám filozófiáról, mint sok évszázaddal ezelőtti elődeik. Szajjid Kutb szerint „Az igazi iszlám szemléletet hiába is keresnénk Ibn Szinánál, Ibn Rusdnál, al-Fárábínál vagy a hozzájuk hasonlóknál, akik mint az iszlám filozófusai ismertek, mivel filozófiájuk nem más, mint a görög filozófia árnyéka, amely pedig lényegét tekintve idegen az iszlám szellemétől. Az iszlámnak megvan a saját, eredeti és komplett eszmerendszere, amely megtalálható autentikus forrásaiban, a Koránban, a *hadísz*ban és a Próféta cselekedeteiben.”[60]

Az iszlám modernista/reformista irányzatának képviselői ugyanakkor a racionalista hagyomány, a középkori muszlim filozófusok eredményeinek felhasználásával szállnak síkra az iszlám megreformálásának szükségessége mellett. An-Ná'im például Ibn Rusd nézeteivel támasztja alá azt a következtetést, hogy a Korán interpretációinak sokfélesége részint az emberi természetből, részint a Korán és a *szunna* szöveg szerinti természetéből következik, s Ibn Rusd megállapításai a kontextuális tényezők, a képzettség, az orientáció és a gyakorlat hatásait is tükrözik.[61]

[60] Szajjid Kutb: *Al-adála al-idzstimáijja fi'l-iszlám* (A társadalmi igazságosság az iszlámban). Dár as-surúk, Kairó, Beirut, 1983. 20. o.

[61] Ibn Rusd a Korán és a *szunna* értelmezésének három szintjét különbözteti meg: a jogászok, a teológusok és a filozófusok interpretációit. A jogászok értelmezése betű szerinti, lingvisztikai értelmű, a teológusoké szigorú, de széles körű viták után elfogadott, a filozófusoké pedig racionális elveken alapuló. Vö. An-Ná'im: Islam and the Secular State, i. m. 46–47. o.

13. Muszlimok Európában

EURÓPAI MUSZLIM JELENLÉT NAPJAINKBAN

Bár lehet azt mondani, hogy az iszlám nem része Európának, tény azonban, hogy Európa muszlim népessége a Pew Research Center adatai szerint 2016-ban elérte a 25 770 000 főt, ami Európa teljes népességének 4,9%-a. Franciaország áll az élen (5,7 millió fő, az ország lakosságának 8,8%-a), majd Németország (4,95 millió, 6,1%), Nagy-Britannia (4,13 millió, 6,3%), Olaszország (2,9 millió, 4,8%), Hollandia (1,2 millió, 7,1%) és Spanyolország (1,2 millió, 2,6%) következik.[1] A fenti adatok Nyugat-Európára, pontosabban az Európai Unió 28 tagállamára, továbbá Norvégiára és Svájcra vonatkoznak, s egyes újabb becslések szerint 2018-ban már mintegy 30 millióra tehető az Európai Unió különböző országaiban élő muszlimok száma. A muszlim kisebbségek nagy része évtizedek óta ott él, a legtöbben már ott is születtek.

2010 és 2016 között a fenti országokban élő muszlimok száma 6,4 millió fővel növekedett, ebből 2,9 millió fő a már itt élők magas születési rátájából eredő természetes szaporulat (csak összehasonlításképpen: ugyanebben az időszakban a vizsgált országokban a nem muszlim lakosság száma 1,7 millió fővel csökkent), 3,5 millió fő pedig bevándorlóként (részint gazdasági bevándorló, részint menekült) érkezett.[2]

Az európai muszlim jelenlét nem korlátozódik csupán Nyugat-Európára vagy az Európai Unióra, még ha a „muszlim kérdés" kapcsán általában mindenki erre gondol is. A balkáni muszlimok a nyugat-európaiaktól eltérően őshonos európai muszlim népességnek számítanak, hiszen több száz éve iszlám vallásúak, jelentős részük az iszlámra áttért helyi etnikum. Az Albániában, Bulgáriában, Bosznia-Hercegovinában, Görögországban, Koszovóban, Észak-Macedóniában, Montenegróban és Szerbiában élő muszlimok száma mintegy 10 millióra tehető.[3] Több nyugat-európai országban is élnek olyan muszlim közösségek, amelyeknek a származási országa valamelyik balkáni állam.

Törökország mint az Oszmán Birodalom utódállama külön eset, hiszen az itteni iszlám őshonos jellege vitán felüli, az ország civilizációs-kulturális hovatartozása

[1] Europe's Growing Muslim Population. Pew Research Center, Nov. 29, 2017. http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/

[2] 5 facts about the Muslim population in Europe. Pew Research Center, November 29, 2017. https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/

[3] A balkáni iszlám kérdéséhez bővebben lásd Kemenszky Ágnes: Az európai muszlim közösségek sajátos színfoltja: a balkáni muszlimok. In Rostoványi Zsolt (szerk.:) Az iszlám Európában, i. m. 447–485. o.

viszont vitatható. Törökország identitása bizonyos szempontból „meghasonlott": ingadozik Európa és a Közel-Kelet, a nyugati és az iszlám civilizáció között. Kemal Atatürk, a török nemzetállam megalapozója Törökországot egyértelműen a nyugati civilizációhoz tartozónak gondolta. A kemalizmus úgy kívánt Törökországból rövid idő alatt „európai" országot kreálni, hogy egyfajta erőltetett, szekularizált, nyugatosító modernizáció révén mintegy „átemeli" az országot az iszlám civilizációból a nyugati civilizációba. Ahogy Ziya Gökalp, a kemalizmust teoretikailag megalapozó szociológus kifejezte: „török nemzethez, iszlám valláshoz, európai civilizációhoz tartozás".

A worldatlas.com a muszlim lakosság össznépességen belüli aránya alapján elkészítette az európai országok listáját: Törökország 98,6%, Koszovó 95,6%, Albánia 58,8%, Bosznia-Hercegovina 50,7%, Macedónia 33,3%, Ciprus 22,7%, Montenegró 19,11%, Svédország 8,1%, Ausztria 8%, Bulgária 7,8%, Franciaország 7,5%, Belgium 5,9%.[4]

„MUSZLIMOK" ÉS „MIGRÁNSOK"

A szociálpszichológiában jól ismert tétel a „külső csoport homogenitása"-effektus (*out-group homogeneity effect*) mint „a szetereotipizálás egy különleges esete".[5] Lényege, hogy egy adott csoporthoz tartozók sokkal homogénebbnek tartanak egy külső csoportot, mint saját magukat, avagy fordítva: saját csoportjukat sokkal heterogénebbnek, sokszínűbbnek látják, mint egy külső csoport tagjai őket. Az empirikus kutatásokkal, attitűdvizsgálatokkal alátámasztott tétel egyik lehetséges magyarázata, hogy az emberek jóval szélesebb, alaposabb, mélyebb ismeretekkel rendelkeznek saját csoportjukról, annak tagjairól, mint egy külső csoportról, s a saját csoportra vonatkozó információk lényegesen komplexebb és artikuláltabb módon rendeződnek össze, mint a külső csoportokról szólók. Egy csoport tagjai hajlamosak egy külső csoportot „differenciálatlan masszának", ezzel szemben saját csoportjukat „jelentésteli alcsoportok együttesének"[6], illetve egyének, individuumok közösségének látni.

Fentiekből az is következik, hogy ha a saját csoport tagjai közül viselkedik valaki különleges, esetleg szélsőséges módon, hajt végre valamilyen kifejezetten negatív, elítélendő tettet, a csoporton belül senki nem véli úgy, hogy az illető az egész csoportot reprezentálná. Ellenkezőleg: ő inkább a kivétel, aki eltér a csoport által elfogadott és követett érték- és normarendtől. Külső csoport tagja által elkövetett hasonló akció esetén viszont az elkövető mint az egész csoport reprezentánsa jelenik meg.

4 European Countries With The Largest Muslim Population. Worldatlas.com, May 24, 2018. https://www.worldatlas.com/articles/european-countries-with-large-muslim-populations.html

5 Thomas M. Ostrom – Constantine Sedikides: Out-Group Homogeneity Effects in Natural and Minimal Groups. Psychological Bulletin, Vol. 112, No. 3, 1992. 536–552. o.; 532. o.

6 Outgroup Homogeneity Definition. http://psychology.iresearchnet.com/social-psychology/group/outgroup-homogeneity/

A külső csoport differenciálatlan, homogén „massza"-kénti szemlélete, amelyben – nyilvánvalóan sarkítva – „eltűnnek", „feloldódnak" az egyének, individuumok, az elmúlt években a leginkább a „muszlimok", illetve ezzel a csoporttal jelentős átfedést mutató „migránsok" külvilág általi megítélésére jellemző. Mind a „migránsok", mind a „muszlimok" bizonyos szempontból pejoratív jelentéstartalmú kifejezéssé vált, figyelmen kívül hagyva a lényeget: magát az embert, a háború borzalmai elől menekülő sokgyerekes családokat, a teljesen eltérő kulturális sajátosságú afgán, szíriai, szomáliai, nigériai, pakisztáni vagy egyéb menekülteket. Különböző országokból, eltérő kulturális környezetből érkezett menekültekről van szó, férfiakról, nőkről és gyermekekről, akik minden szempontból rendkívül differenciáltak és sokszínűek. Ráadásul a migránsok, a menekültek között nagy számban vannak nem muszlimok is. Nincs „homogén massza", ahogy nem létezik olyan egységes iszlám sem, amely a muszlimok tömegeinek cselekvését, motivációit meghatározná.

Nathan Heflick a következő példát hozza. Tegyük fel, hogy tömeggyilkossággal járó lövöldözésre kerül sor valahol az Egyesült Államokban. A lövöldöző egy húszéves fehér férfi Idahóból. Tettét mindenki gyalázatosnak tartja, s mélységesen elítéli. Senki sem akad azonban, aki ezt a tettet bármilyen csoporttal összefüggésbe hozná. Más azonban a helyzet, amennyiben az elkövető muszlim. Az emberek nagy része számára az sem számítana, ha semmiféle bizonyítéka nem lenne annak, hogy az illető kapcsolatban áll bármiféle terrorszervezettel. A média, a közösségi média és az emberek tömegével vélnék úgy, hogy az elkövető tette az egész vallást reprezentálja, s arra az iszlám szolgáltat magyarázatot.[7]

Hasonló példát említett jó 10 évvel korábban Sami Zemni, a Belgiumban élő, marokkói származású professzor. Ha egy „belga" férfi veri a feleségét, annak természetesen negatív a társadalmi megítélése. A felesége elleni erőszakot azonban úgy tekintik, mint egy individuális, személyes rossz cselekedetet. A tett hátterében húzódó okokat keresve olyanok vetődhetnek fel, mint hogy nehéz gyermekkora volt, őt is verték a szülei, talán a családnak anyagi gondjai lehettek stb. Ha azonban egy muszlim férfi követ el hasonló erőszakos akciót a feleségével szemben, tüstént eltűnik ez a kontextualizáció. Ebben az esetben a feleség verését kizárólag az iszlám magyarázza, mert mindig található olyan koráni vers, amely „a férfi nő feletti dominanciáját" igazolja.[8]

„A »muszlim« sokkal inkább neoetnikai, mint vallási kategóriaként használatos" – jelenti ki Roy, ráadásul Európában a „muszlim" és a „bevándorló" sok helyütt felcserélhető fogalmakká váltak.[9] Akbar Ahmed 2001. szeptember 11. utánra teszi a „muszlim" mint általánosító kategória alkalmazásának kezdeteit, amikortól a németországi törököket – legyenek akár kurdok, akár (ténylegesen) törökök – vagy

[7] Nathan A. Heflick: On Interpreting Islamic Terror. The out-group homogeneity effect and reactions to Islamic terrorism. Psychology Today, Mar 31, 2017 https://www.psychologytoday.com/blog/the-big-questions/201703/interpreting-islamic-terror

[8] Sami Zemni: Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism. Kifkif.be, 19.10.2008. http://www.kifkif.be/actua/islam-european-identity-and-the-limits-of-multiculturalism

[9] Olivier Roy: Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways. Hurst & Company, London, 2017. 82–83. o.

a franciaországi algériaiakat – akár berberek, akár arabok – egyszerűen muszlimnak nevezik. Akbar Ahmed szerint az európaiak érdeklődése az iszlám iránt elsősorban azért nőtt meg, mert azt a muszlimokkal társították, akik az erőszakos akciókért felelősek.[10]

Ez a fajta fogalomhasználat azokat a szervezetek, testületeket, mozgalmakat is gyakorta jellemzi, amelyek kifejezetten pozitív célokat – például az iszlamofóbia elleni küzdelmet – tűztek zászlajukra. A „muszlim" azonosítása a „bevándorlóval", s az iszlamofóbia elleni fellépésben a „civilizációk közötti párbeszéd" nagy szerepének a hangsúlyozása csak megerősíti az iszlám „idegenségét" Európában. Belgiumban 2004-ben muszlim képviselők választásánál komoly vita robbant ki a szekuláris muszlimok „nem gyakorló muszlim"-ként vagy „muszlim ateista"-ként való besorolásáról.

AZ INTEGRÁCIÓ NEHÉZSÉGEI

Nemcsak a 2015–16-os bevándorlási válságot követő, hanem az azt megelőző időszakban is konszenzus volt a szakértők között abban a kérdésben, hogy a muszlimok európai jelenlétével kapcsolatos egyik legnagyobb probléma a befogadó társadalmakba történő integrálódásuk nem kielégítő volta. Az elmúlt évek narratívaalapú megközelítésének képviselői – politikusok, médiaszakértők, iszlámszakértők egy része stb. – mindezért egyértelműen az iszlámot, illetve a muszlimokat, az ő rendkívül alacsony (egyesek szerint egyáltalán nem létező) integrációs hajlandóságukat teszik felelőssé, hogy ti. túlnyomó többségük – sokak szerint eleve „a muszlimok" – nem akar(nak) integrálódni.[11] Akadnak, akik mindezt a muszlimok „felsőbbrendűség-tudatával", saját vallásuknak, az iszlámnak a kereszténység „fölé" helyezésével, vagyis – megfelelően az esszencialista-kulturalista iszlámértelmezésnek – magával az iszlámmal magyarázzák, lényegében homogén tömbnek tartva az európai muszlimokat.

Ez a megközelítés több szempontból is megkérdőjelezhető. Mindenekelőtt azért, mert olyan általánosító, a muszlimok egészére (megengedően adott esetben túl-

[10] Akbar Ahmed: Journey into Europe. Islam, Immigration, and Identity. Brookings Institution Press, Washington, D.C., 2018. 27. o.

[11] Mások mellett ez Maróth Miklósnak vagy Kozma Imre atyának, a Magyar Máltai Szeretetszolgálat elnökének a véleménye. „[…] Muzulmán meggyőződésük azt súgja nekik: az ő vallásuk magasabb rendű, tehát ők vannak a vallási igazság birtokában, míg a keresztények meghamisítják Isten szavát […] – néhány példától eltekintve – nem akarnak integrálódni. Párhuzamos társadalmakat hoznak létre, és az iskolarendszerből is ők buknak ki elsősorban […] Ezekből áll össze az a lumpen réteg, amely autókat borogat fel, fosztogat és gyújtogat. Így ők most magukkal hozzák azt a káoszt és azt a rendetlenséget, amely elől egyébként menekülnek." Lehetetlen a muszlimok integrálása. Interjú Maróth Miklóssal. Mandiner, 2016. február 23. http://mandiner.hu/cikk/20160223_maroth_miklos_lehetetlen_a_muszlimok_integralasa „Integrációról szó sem lehet, az iszlám az integrációt egyszerűen tagadja. […] Az iszlám vallás – ha lehet egyáltalán a vallás szót használni – hódító, vagy uralkodik egy területen, vagy arra készül. […] Az iszlám nem hajlandó együtt élni egy másik hittel, vallással." Kozma Imre szerint elképzelhetetlen az integráció az iszlám számára. Hirado.hu, M1, 2015.10.27. https://www.hirado.hu/2015/10/27/kozma-imre-szerint-elkepzelhetetlen-az-integracio-az-iszlam-szamara/

nyomó többségére) vonatkoztatott tényszerű(nek látszó) megállapítást fogalmaz meg, ami empirikus adatokkal nem támasztható alá. Természetesen vannak olyanok, akik nem akarnak integrálódni, de tényszerűen dokumentálható, hogy sokan szeretnének, s nagy számban vannak olyanok is, akik az elmúlt évtizedekben sikerrel integrálódtak. Sajnos sokkal kevesebben, mint amennyire szükség lett volna, s kétségkívül többnyire sikertelen volt eddig a muszlimok jelentős részének integrációja a nyugat-európai társadalmakba. Az okok között azonban nem kizárólagos az integrációs szándék hiánya, ahogy az iszlám vallási-kulturális szerepe sem az. A helyzet ennél sokkalta összetettebb, hiszen több felmérés is arról tanúskodik, hogy sokan kifejezetten szeretnének integrálódni, a befogadó, őshonos lakosság azonban ezt sokkal kevésbé szeretné.

Az integráció ugyanis kétoldalú folyamat. Ha a befogadó társadalom eleve „idegenként" – pláne potenciális ellenségként – tekint a muszlimokra, az aligha könnyítheti meg az integrációt. Ha Hollandiában a Szabadságpárt vezetője, Geert Wilders a Koránt olyan „fasiszta könyv"-nek nevezi, amely az erőszakot támogatja, és Hitler „Mein Kampf"-jához hasonló, ezért nincs helye az európai társadalmakban, ezzel aligha mozdítja elő a muszlimok integrációját. Az integrálódás nem megfelelő alakulásában ugyanakkor a vallási mellett sok egyéb – társadalmi, gazdasági, politikai – tényező is szerepet játszik, sokszor fontosabbat, mint a vallás. Hangsúlyozni kell, hogy a helyzet országonként komoly eltéréseket mutat.

Jóllehet a felszínes kép azt sugallja, a bevándorlók, a migránsok nem kizárólag muszlimok. A Pew Research Center adatai szerint a 2010 és 2016 között Európába[12] érkezett bevándorlók 53%-a (3,7 millió fő) muszlim, 47% (3.3 millió fő) pedig nem az. Sokkal magasabb a muszlimok aránya a menekültek esetében. A fenti időszakban a bevándorlók mintegy negyede volt menekült, köztük 1,3 millió muszlim (78%) és 0,3 millió nem muszlim (22%). A harmadik vizsgált kategória, a reguláris migránsok esetében 46% (2,5 millió fő) a muszlimok és 54% (2,9 millió fő) a nem muszlimok aránya.

Ami a származási országok szerinti megoszlást illeti, a legtöbb migráns a 2010–2016 közötti időszakban Szíriából (710 000 fő, 91%-uk muszlim), Indiából (480 000 fő, 15%), Marokkóból (370 000 fő, 100%), Pakisztánból (280 000 fő, 96%), Bangladesből (250 000 fő, 95%), az Egyesült Államokból (240 000 fő, 1%), Kínából (240 000 fő, 2%), Iránból (220 000 fő, 97%), Nigériából (190 000 fő, 23%) és Srí Lankából (190 000 fő, 10%) érkezett.

Nemcsak a muszlim, hanem a nem muszlim bevándoroltak jelentős része esetében sem beszélhetünk sikeres integrációról. Mindebből az is következik, hogy félrevezető az okokat csak az iszlám vallás vagy az iszlám kultúra sajátosságaiban keresni. A bevándorlók tekintet nélkül vallási hovatartozásukra általában hasonló problémákkal szembesülnek a befogadó országba történő integrálódásuk során.

[12] A felmérés az EU 28 tagállama mellett Norvégiára és Svájcra is kiterjed. Lásd Majority of recent refugees are Muslim. Pew Research Center, November 22, 2017. http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/pf_11-29-17_muslims-update-06/

Sok felmérés – köztük korábban és nemrégiben készültek – egyáltalán nem támasztja alá, hogy a muszlimok ne akarnának integrálódni. A Pew 2006-os, 13 országra kiterjedő felmérése szerint például a franciaországi muszlimok 78%-a, a spanyolországi muszlimok 53%-a integrációpárti.[13] A Gallup 2007-es felmérése arra irányult, milyen szomszédságot szeretnének: „vegyes" szomszédságot, vagy a sajátjukkal azonos etnikai és vallási hátterűekből állót. Sokatmondó, hogy Franciaországban, Nagy-Britanniában és Németországban egyaránt a megkérdezett muszlimok jóval nagyobb százaléka nyilatkozott úgy, hogy szívesebben élne „vegyes szomszédsággal", mint a megkérdezett keresztények,[14] vagyis a nem muszlimok körében magasabb a szeparációs hajlandóság, mint a muszlimok esetében. A nagy-britanniai muszlimok többsége (60%) vegyes és nem iszlám iskolába járatná szívesebben a gyermekét.[15]

Egy 2009-ben készült, a muszlimok integrációját elemző tanulmány megvizsgálja a két ellentétes folyamatra, egyfelől a kulturális integrációra (a bevándorlók fokozatosan magukévá teszik a befogadó társadalom domináns értékeit és normáit), másfelől a divergenciára (a társadalmi értékek és normák a kollektív történelem, a közös nyelv és a vallási tradíció által meghatározottan olyan mélyen gyökereznek, hogy a migránsok egy másik országban is ragaszkodnak kulturális gyökereikhez) vonatkozó teóriát, mégpedig arra fókuszálva, hogy a muszlimok alapvető értékei a származási (iszlám országok) vagy a célországaik (nyugati országok) domináns értékeihez állnak-e közelebb. A kutatást négy indikátorra alapozzák: nemek egyenlősége; szexuális liberalizáció; vallási értékek; demokratikus attitűdök.

Megállapítják, hogy a viszonylag fiatal korban, az elsődleges szocializáció során kialakult orientációk (például a nemek szerepe, az etnikai identitások, a vallási értékek) az identitás alapvető részévé válnak, következésképpen inkább ellenállnak a változásoknak. Ezzel szemben a politikai vagy gazdasági értékek későbbi életkorban, a másodlagos szocializáció során épülnek be az identitásba, ezért is nyitottabbak a változásra.

A legnagyobb különbség a muszlim és a nyugati társadalmak között a vizsgált indikátorok vonatkozásában a vallásosság, a nemek szerepe és a szexuális normák tekintetében áll fenn. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a muszlim migránsok egy olyan speciális szubkultúrában élnének, amely teljesen szeparált a nyugati társadalmak főáramú nemzeti kultúrájától.

A szerzők arra a következtetésre jutnak, hogy a nyugati társadalmakban élő muszlimok alapvető értékei nagyjából „félúton" helyezkednek el a származási országuk és a célországuk domináns értékei között. A nyugati országokba érkező muszlim

[13] Muslims in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity. Pew Research Center, Global Attitudes & Trends, July 6, 2006. http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/

[14] Franciaország: a muszlimok 78, a nem muszlimok 59%-a; Nagy-Britannia: a muszlimok 63 és a nem muszlimok 58%-a; Németország: a muszlimok 71 és a nem muszlimok 55%-a.

[15] Muslims in Europe: Basis for Greater Understanding Already Exists. Gallup World Poll Special Report: Muslims in Europe. November 2006 – February 2007. http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/WPSRMuslimsinEurope1050707.pdf A kérdéshez bővebben lásd Rostoványi Zsolt: Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában, i. m.

migránsok nem „mereven rögzített" attitűdökkel érkeznek, hanem fokozatosan átveszik a befogadó társadalom értékeit, ugyanakkor továbbra is reflektálnak a származási országukban az elsődleges szocializáció folyamán magukévá tett értékekre.[16] A tanulmány szerzői a muszlim migránsokra vonatkozó megállapításaikat megegyezőnek tartják más migráns közösségekre, például a mexikói migránsok egyesült államokbeli integrációjára vonatkozó kutatások következtetéseivel, ami egy sor közös tényező meglétére utal.

Hangsúlyozzák, hogy jóllehet jelentősek a kulturális különbségek a muszlimok és a nyugati társadalmak között, ez nem szükségszerűen kell, hogy feszültséget, pláne komoly konfliktusokat okozzon. Viszont „a kulturális különbségek olyan potenciális törésvonalat jelenthetnek, amelyet a demagógok kihasználhatnak a különböző csoportok közötti gyűlölet szítására. […] A feltételektől függően a diverzitás tekinthető fenyegetőnek, de pozitív hozzájárulásnak is az innovációhoz és a kreativitáshoz, amely elősegíti a társadalom és a gazdaság sikeres alkalmazkodását a globalizált világ kihívásaihoz."

Németország jó példája a kérdés összetettségének és ellentmondásosságának. A Bertelsmann Stiftung 2015 elején készült tanulmánya – a Németországban élő muszlim kisebbségek száma ekkor közel 4 millió főt tett ki –, illetve felmérése szerint a németek 57%-a az iszlámot komoly fenyegetésnek tartja (2012-ben az arány még csak 53% volt), 61% úgy véli, hogy az iszlám összegyeztethetetlen a nyugati kultúrával, 40% a muszlimok miatt „idegennek érzi magát a saját országában", s minden negyedik megkérdezett megtiltaná a muszlimok bevándorlását Németországba.[17]

Ez a rendkívül negatív, a dzsihádizmus által befolyásolt iszlámkép komoly korlátokat állít Németország muszlim kisebbsége elé, hozzájárulva marginalizálódásukhoz, annak ellenére, hogy döntő többségükben megvan az integrálódási szándék. 90%-uk szabadidejében döntően nem muszlimokkal áll kapcsolatban, 50%-uk legalább annyi kapcsolatot tart fenn vallási közösségén kívüliekkel, mint muszlimokkal, s csupán 8% az, aki csak muszlimokkal áll kapcsolatban. A tanulmány szerint párhuzamos társadalmakról nem beszélhetünk.

A tanulmány megállapítja, hogy jóllehet a németek nagy többsége, 85%-a rendkívül toleránsnak tartja magát más vallásokkal szemben, ez az iszlámra éppenséggel nem érvényes, sőt az iszlamofóbia kezd „szalonképessé" válni. Ezt a megállapítást látszik alátámasztani a 2013-ban alakult Alternatíva Németországért párt növekvő támogatottsága, amelynek programjában szerepel az a kijelentés, hogy az iszlám nem tartozik Németországhoz, meg kell kezdeni a kiszorítását.[18]

[16] Ronald Inglehart – Pippa Norris: Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations. Harvard Kennedy School Faculty Research Working Paper Series RWP09-007, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2009. https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/4481625/norris_muslimintegration.pdf?sequence=1 Ronald Inglehart a World Values Survey igazgatója, aki a kultúra, illetve az értékek témakörében meghatározó jelentőségű kutatásokat végzett, illetve tanulmányokat publikált.

[17] Muslime integrieren sich, Deutsche schotten sich ab. Spiegel Online, 08.01.2015. http://www.spiegel.de/politik/deutschland/islam-studie-muslime-integrieren-sich-deutsche-schotten-sich-ab-a-1011640.html

[18] „Islam gehört nicht zu Deutschland". AfD will in neuem Parteiprogramm Profil schärfen. Focus Online, 22.03.2016. http://www.focus.de/politik/deutschland/islam-gehoert-nicht-zu-deutschland-afd-will-in-neuem-parteiprogramm-profil-schaerfen_id_5379019.html

Nyilvánvalóan a 2015-ös migrációs hullámnak is része volt abban, hogy a németországi helyzet ilyetén fordulatot vett. Csaknem egy évtizeddel korábban a közvélemény sokkal befogadóbbnak mutatkozott, jóllehet komoly szakmai viták folytak a német identitásról, az „iránymutató kultúráról" (*Leitkultur*) és az „európai iszlámról".[19] 2010 nyarán hatalmas vihart kavart a szociáldemokrata politikus, Thilo Sarrazin „Németország felszámolja önmagát"[20] c. könyve, amely a muszlim kisebbségekkel kapcsolatos problémákkal foglalkozva arra a következtetésre jut, hogy a háttérben egyértelműen vallási és civilizációs-kulturális okok állnak.

A Pew 2016 nyarán publikált, már említett felmérésébe bevont országok mindegyikében sokkal többen vélekedtek úgy, hogy a muszlimok többsége nem kíván alkalmazkodni az adott ország szokásaihoz és életmódjához, hanem a társadalomtól elkülönülten szándékozik élni, mint akik a muszlimok többsége részéről integrációs szándékot feltételeztek. A megfelelő arányszámok: Görögország 78% és 11%, Magyarország 76% és 16%, Spanyolország 68% és 24%, Olaszország 61% és 27%, Németország 61% és 32%.[21]

A Bertelsmann Stiftung 2017 augusztusában megjelent tanulmánya[22] a muszlimok integrációjának komoly előrehaladásáról tanúskodik. A tanulmány szerzői öt európai országban (Németország, Ausztria, Svájc, Egyesült Királyság és Franciaország) vizsgálták meg a muszlimok társadalmi integrációját. A vizsgálat az integráció négy szintjére terjedt ki: nyelvi kompetencia és oktatás, foglalkoztatottság és jövedelem, viszony a főáramú társadalomhoz és érzelmi viszonyulás a befogadó országhoz. A szerzők megállapították, hogy a legnagyobb muszlim népességgel rendelkező három nyugat-európai ország, Németország, Franciaország és Nagy-Britannia közül Németországban a legelőrehaladottabb a muszlim lakosság integrációja.

Ami a nyelvtudást, a „nyelvi integrációt" illeti, a befogadó ország nyelvét első nyelvként tanultak aránya a már Németországban született második generációs muszlimok körében 73% (az első generációnál 23%), Nagy-Britanniában 80% (21%), Franciaországban 93% (57%). Összességében az öt országban megkérdezett muszlimok gyakorlatilag fele (49%) az adott ország nyelvét első nyelvként, gyerekkorában tanulta.

Foglalkoztatottság terén Németországban és Nagy-Britanniában nincs lényegi különbség a muszlim és nem muszlim népesség között. A németországi muszlimok 60%-a teljes munkaidőben foglalkoztatott, ami pontosan megegyezik az országos átlaggal. A munkanélküliségi ráta pedig a muszlimok körében kedvezőbb (5%),

[19] Bővebben lásd Rostoványi Zsolt: A németországi muszlim közösségek. In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában, i. m. 293–347. o.

[20] Thilo Sarrazin: Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin, 2010.

[21] Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs. Sharp ideological divides across EU on views about minorities, diversity and national identity. Pew Research Center, Global Attitudes & Trends, July 11, 2016. http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/

[22] Dirk Halm und Martina Sauer: Muslime in Europa Integriert, aber nicht akzeptiert? August 2017, Bertelsmann Stiftung. http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Studie_LW_Religionsmonitor-2017_Muslime-in-Europa.pdf

mint a nem muszlim népesség esetében (7%). A teljes munkaidőben foglalkoztatottak aránya majdnem megegyezik Nagy-Britannia esetében is (muszlimok 60%, nem muszlimok 62%), Franciaországban viszont a teljes idős foglalkoztatottság a muszlim népesség körében lényegesen alacsonyabb (52%), mint a nem muszlimoknál (67%). A munkanélküliek aránya Nagy-Britanniában 4-4%, Franciaországban viszont a muszlimok körében 14%, míg a nem muszlim lakosság esetében 8%.

A többségi társadalomhoz fűződő viszony intenzitását arra a kérdésre adott válaszok fejezik ki, hogy a kérdezett szabadidejében milyen gyakran lép kapcsolatba más vallásúakkal. A németországi és franciaországi muszlimok 78%-a, a nagy-britanniai muszlimok 68%-a válaszolta, hogy „gyakran", illetve „nagyon gyakran". Összességében az öt országban megkérdezett muszlimok mindössze 2%-ának nincs semmiféle kapcsolata más vallásokhoz tartozóakkal (Németország és Egyesült Királyság: 2%, Franciaország: 4%). A tanulmány szerzői megjegyzik, hogy a muszlim hölgyek esetében a vallásközi szabadidő-kapcsolatok éppoly gyakoriak, illetve magas arányúak, mint a férfiaknál. Mindez ellentmond annak a gyakori vélekedésnek, hogy a muszlim hölgyek különösen elzártak a többségi társadalomtól. „A gyakran hivatkozott muszlim »párhuzamos társadalom« sokkal inkább a kivétel, mint a szabály."[23]

A befogadó országgal való azonosulás a muszlimok körében igen erős. Az öt országban megkérdezett muszlimok 94%-a nagyon erős (59%), illetve erős (35%) kötődést érez az iránt az ország iránt, ahol él (Németországban és Franciaországban 96%, Nagy-Britanniában 89%). Ebben a tekintetben a különböző generációk között nincs érdemi különbség.

A 2014 és 2017 között eltelt három évben összesen 1,4 millió menedékkérelmet benyújtott bevándorló érkezett Németországba, ami több mint 43%-a az összes menedékkérőnek az EU-ban (hatszorosa a Franciaországban, és csaknem 12-szerese a Nagy-Britanniában menedéket kérőknek). Ebből a német hatóságok 800 000 fő menedékkérelmét fogadták el.[24] 2016 elején 60%-uk ideiglenes fogadóközpontokban, tömegszállásokon élt. 2017 júniusában az újonnan érkezett menekültek 20%-ának volt – többnyire alacsony képzettséget igénylő – munkája.

A Münsteri Egyetem megbízásából az Emnid kutatóintézet török bevándorlók több generációja körében végzett felmérést 2015 novembere és 2016 februárja között. A megkérdezettek 90%-a válaszolt úgy, hogy jól vagy nagyon jól érzi magát Németországban, 87% nagyon szorosan kötődik Németországhoz (85% Törökországhoz is), 70% pedig erős integrációs szándékról nyilatkozott. Arra a kérdésre, miszerint „Úgy érzi-e, hogy jogos/méltányos elbánásban részesül?",[25] 44%-uk válaszolt igennel, 5% válasza pedig „több mint méltányos elbánásban" volt. A Die Zeit összehasonlításképpen megjegyzi, hogy ugyanerre a kérdésre a keletnémetek csupán 24%-a válaszolt igennel, és 7% adott „több mint méltányos" választ. A lap – némiképp ironikus – következtetése, hogy a németországi törökök jobban integráltak, mint a

[23] i. m. 32. o.

[24] How well have Germany's refugees integrated? Financial Times, September 19, 2017. https://www.ft.com/content/e1c069e0-872f-11e7-bf50-e1c239b45787

[25] „Glauben Sie, dass Sie Ihren gerechten Anteil erhalten?"

keletnémetek.[26] A németországi törökök 83%-a ugyanakkor rendkívüli módon nehezményezi, ha egy terrorista merénylet után elsőként a muszlimokat gyanúsítják, 61% szerint pedig „az iszlám beleillik a nyugati világba".[27]

És hogyan vélekednek minderről a britanniai muszlimok? Az Ipsos Mori felmérése szerint 2016-ban a britanniai muszlimok 93%-ában „erőteljes" volt az az érzés, hogy Britanniához tartozik és része a brit társadalomnak (több mint 50% „igen erőteljesen" így érezte), 2015-ben pedig a megkérdezettek 95%-a válaszolta azt, hogy lojalitást érez Britannia iránt.[28] A vallás nagyon fontos szerepet játszik a britanniai muszlimok életében, az erős vallási identitás azonban minden szempontból megfér a brit identitással. Sőt: a muszlimok 55%-a érzi úgy, hogy nemzeti identitásuk nagyon fontos része a teljes identitásuknak, annak, hogy kik is ők valójában. (A britanniai összlakosság 44%-a vélekedik hasonlóképpen.)[29]

A muszlimok 83%-a nem lát semmi ellentmondást a Britanniához tartozás és egy önálló kulturális és vallási identitás egyidejű megléte között (az összlakosság 66%-a ért egyet ezzel), s 49%-uk szeretne teljes integrációt a nem muszlimokkal az élet valamennyi területén.[30] 63%-uk – mindenekelőtt a fiatalok és az egyetemi diplomával rendelkezők – viszont úgy érzi, hogy a muszlimokkal szembeni előítéletesség sokkal erőteljesebb, mint más vallási közösségek tagjaival szemben. 27% már közvetlenül is szembesült diszkriminációval, ez az arány a 18–24 év közötti fiatalok és a diplomások körében magasabb, 34%. Egy másik, 2018-as felmérés viszont még rosszabb helyzetről számol be: a megkérdezett britanniai muszlimok 70%-a tapasztalt vallási alapú előítéletességet.[31]

Muhammad bin Abdul Karím al-Issza, a Muszlim Világliga főtitkára az Európai Parlamentben elmondott beszédében rendkívül figyelemre méltó megállapításokat tett a nem muszlim országokban élő muszlim közösségekről. Hangsúlyozta ugyanis, hogy vallási és kulturális igényeiknek csakis az adott ország alkotmányának és jogrendszerének maximális figyelembevételével, a törvények és jogszabályok betartásával adhatnak hangot, „semmilyen más eszköz nem alkalmazható". Az előírások, a jogszabályok megszegése elsősorban az iszlámnak okoz kárt. Elfogadhatatlan a törvények kijátszására vagy a helyi kulturális normák megsértésére irányuló bármiféle törekvés.[32]

Az integrálódás kérdése azonban az eddig tárgyaltaknál jóval összetettebb. A probléma ugyanis nemcsak – talán nem is elsősorban – civilizációs-kulturá-

[26] Deutschtürken fühlen sich integriert, aber im Abseits. Zeit Online, 16. Juni 2016. http://www.zeit.de/gesellschaft/2016-06/integration-tuerkische-muslime-deutschland

[27] uo.

[28] A review of survey research on Muslims in Britain. Ipsos MORI Social Research Institute, February 2018. 7. o.

[29] uo.

[30] A fiatalabb muszlim korosztályok, illetve a Britanniában születettek körében magasabb az arány. i. m. 8. o.

[31] Dominic Abrams – Hannah Swift – Diane Houston: Developing a national barometer of prejudice and discrimination in Britain. Equality and Human Rights Commission, Research report 119. October 2018. 10. o. Nem sokkal jobb a helyzet az egyéb kisebbségek esetében sem, hiszen például a fekete etnikai hátterűek 64%-a tapasztalt már faji alapú, a mentális zavarokkal küszködők 61%-a pedig a megromlott egészségi állapoton alapuló előítéletességet.

[32] Speech of H.E. Secretary General of Muslim World League in the European Parliament, Mar 13, 2017. http://www.mwllo.org.uk/speech-of-h-e-secretary-general-of-muslim-world-league-in-the-european-parliament/

lis, illetve vallási jellegű, hanem társadalmi, gazdasági, illetve politikai dimenziói vannak. Az európai muszlim kisebbségek nagy része ugyanis periferizálódott és marginalizálódott, az európai nagyvárosok külvárosaiban él (egyébként hasonlóan más, nem muszlim kisebbségekhez). Körükben a szociális mutatók kimutathatóan sokkal rosszabbak, mint az „őshonos" lakosság körében. Nem találnak megfelelő munkát, nem élnek megfelelő körülmények között, a kilátásaik is kedvezőtlenek. A „befogadó" társadalom nem fogadta be őket, egyre mélyebb identitásválságban szenvednek, mivel sokan nem tudnak azonosulni a befogadó országgal/társadalommal, ugyanakkor már elveszítették a kapcsolatot a szüleik vagy nagyszüleik származási országával is. Nincsenek kapaszkodóik, sem igazodási pontjaik, nincs olyan megfelelő közösség, amelynek részei lehetnének. Az ilyen kilátástalan helyzet jó táptalajt jelent a szélsőséges ideológiák számára.

A fentiek jellegzetes példája Brüsszel Molenbeek nevű kerülete. Innen kerültek ki a párizsi és a brüsszeli merényletek végrehajtói, de ide vezettek korábbi terrorakciók szálai is: innen származott a 2004-es madridi robbantás egyik kitervelője, továbbá a brüsszeli zsidó múzeumben történt 2014-es terrorakció egyik elkövetője. A kerületben 22 mecset található, de az alpolgármester szerint nem a mecsetek a radikális iszlamisták, a dzsihádisták gyűjtőhelyei, hanem a magánlakások.[33] Ebben a kerületben a legrosszabbak az életkörülmények és az itt lakók szociális mutatói.

IDEGENELLENESSÉG, ISZLAMOFÓBIA, „ANTI-MUSZLIMIZMUS"

Az iszlamofóbia kifejezés egyes források szerint valamikor a múlt század nyolcvanas éveinek a második felében keletkezett, nyomtatott formában először az amerikai Insight magazin 1991. február 4-ei számában jelent meg, mégpedig a Szovjetunió afganisztáni jelenlétével kapcsolatban: „Az iszlamofóbia is szerepet játszik abban, hogy Moszkva vonakodik feladni afganisztáni pozícióit, jóllehet havi mintegy 300 millió dollárjába kerül a kabuli rezsim fenntartása."[34] A szó keletkezését minden bizonnyal a „xenofóbia" (idegengyűlölet, erős félelem, rettegés az idegenektől) inspirálhatta, vagyis félelem, rettegés az iszlámtól és ezáltal a muszlimoktól – és/vagy az iszlám, illetve a muszlimok gyűlölete.

A közvélemény és a politika figyelmének homlokterébe a Runnymede Trust, a faji egyenlőséget zászlajára tűző think tank 1997-es jelentése emelte az iszlamofóbia kérdését. A jelentés megállapítja, hogy ilyenfajta félelem és ellenszenv már évszázadok óta létezik, a 20. század utolsó két évtizedében azonban ez az ellenszenv

[33] Molenbeek: the Brussels borough becoming known as Europe's jihadi central. The Guardian, 15 November 2015. http://www.theguardian.com/world/2015/nov/15/molenbeek-the-brussels-borough-in-the-spotlight-after-paris-attacks

[34] Asma Afsaruddin: Contemporary Issues in Islam. Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2015. 52. o.; Islamophobia. A Challenge For Us All. Report of the Runnymede Trust, Commission on British Muslims and Islamophobia. Chair of the Commission Professor Gordon Conway. The Runnimade Trust, 1997. 1. o.

„sokkal határozottabb, szélsőségesebb és veszélyesebb lett".[35] A jelentés publikálása óta eltelt további több mint két évtized történései igazolják, hogy ez a tendencia azóta is tovább folytatódik.

Az iszlamofóbia terminus „az iszlámmal szembeni alaptalan ellenséges érzületre" utal. Létrejöttét és használatát a jelentés szerint elsősorban az tette szükségessé, hogy a muszlimellenes előítéletesség oly mértékben növekedett, és olyan méreteket öltött, hogy – már csak az ellene való fellépés szükségessége miatt is – elkerülhetetlenné vált a pontos azonosítása. Sokan az „antiszemitizmus" kifejezéssel vonnak párhuzamot, amelynek használata azért vált rendkívül fontossá, hogy rávilágítson a zsidókkal szembeni ellenségesség növekvő veszélyére.

Az iszlamofóbia rendkívül vitatott kifejezés. Használatát sokan fontosnak tartják az iszlám- és muszlimellenesség érzékelhető erősödése miatt, mások szerint viszont tudatosan félrevezető, miután az az igazi célja, hogy az iszlámmal szemben megkövetelt „tisztelet" jelszava alatt lejárassa és ellehetetlenítse a jogos iszlám- és muszlimkritikát.[36] Az iszlamofóbia „jogi, politikai pajzs lett, amely véd minden kritikával szemben" – véli Pascal Bruckner.[37]

Ez a megközelítés egyoldalú. Brucknernek alapvetően igaza lenne, ha az iszlamofóbia kifejezést tényleg csak ilyen értelemben, bármiféle iszlámkritika kizárása céljából használnák. De nem ez a helyzet, hiszen mint láttuk, használják a ténylegesen létező, alaptalan és indokolatlan előítéletesség, iszlám- és muszlimellenesség jelölésére is. Az iszlamofóbia terminusnak tehát kétféle „olvasata" létezik.[38]

Kétféle „olvasata", és sokféle definíciója. A brit parlament felsőházában 2017 októberében egy, a kormányhoz intézett, az iszlamofóbia definíciójára vonatkozó kérdésre egy helyettes államtitkár azt válaszolta: „a kormánynak jelenleg nincs megfelelő iszlamofóbia-definíciója. Az eddigi definiálási kísérletek nem jártak sikerrel a konszenzus kialakítása vagy a széles körű elfogadottság terén."[39]

[35] Islamophobia. A Challenge For Us All, i. m. 1. o. A Runnymede Trust 1996-ban állította fel a Brit Muszlimok és Iszlamofóbia Bizottságát (Commission on British Muslims and Islamophobia), amelynek tagjai egyetemi professzorok, muszlim és keresztény vallási tisztségviselők, civil szervezetek képviselői voltak. Konferenciákat, konzultációkat, egyéb összejöveteleket követően elkészült az első anyaguk (Islamophobia, its features and dangers), amelynek 3500 példányát elküldték városi és megyei hatóságoknak, rendőri szerveknek, kormányhivataloknak, muszlim szervezeteknek, egyetemeknek, szakértői csoportoknak. Mintegy 160 írásos válasz érkezett, ebből több mint 100 különböző testületektől. Ezek figyelembevételével állt össze a jelentés végleges formája.

[36] Vö. Nicholas T. Parsons: Islam, Islamism and Islamophobia. Hungarian Review, Vol. VIII., No. 4. 19 July 2017. http://www.hungarianreview.com/article/20170719_islam_islamism_and_islamophobia

[37] Pascal Bruckner: Képzelt rasszizmus, i. m. 16. o. „Az iszlamofóbia kifejezés legitimitását fel kell függeszteni, vele kapcsolatosan kétséget kell kelteni, kitörölhetetlenül idézőjelbe kell tenni."

[38] Nem véletlenül vont a Runnymede Trust jelentése párhuzamot az antiszemitizmussal. Az antiszemitizmust – avagy az „új antiszemitizmust" – is sokan (Bruckner kifejezésével élve) „pajzsként" használják, ellehetetlenítve és antiszemitizmusnak minősítve bármiféle Izraellel, az izraeli politikai vezetéssel, vagy akár a cionizmussal szemben megfogalmazott kritikát. Maga Bruckner így fogalmaz: „Miért vesszük tehát egy kalap alá az antiszemitizmust és az iszlamofóbiát, különösen egy olyan korban, amikor az antiszemitizmus az egész arab-muzulmán világban virágkorát éli anticionizmus néven?" (Képzelt rasszizmus, i. m. 94. o.) Nem Bruckner az egyedüli, aki összemossa az antiszemitizmust és az anticionizmust.

[39] Lásd House of Lords Hansard, 17 October 2017, Column 486. https://hansard.parliament.uk/Lords/2017-10-17/debates/A731DF08-23EA-4D1F-B206-00FCB7EB2C67/Islamophobia

A brit parlament alsóháza 2019. május 16-án általános vitát tartott az iszlamofóbia definíciójáról. A vitához készült előzetes anyag összegyűjti különböző szervezetek definiálási kísérleteit,[40] felhívja a figyelmet egyes meghatározások különféle értelmezhetőségére, továbbra sem tartva egyiket sem megfelelőnek arra, hogy általános elfogadottságra tegyenek szert.

Az iszlamofóbia fogalmát a Runnymede-jelentés az iszlámra vonatkozó kétféle nézet – a zárt és a nyitott – összehasonlításából vezeti le. A zárt nézet jellemzője a „fóbikus rettegés az iszlámtól”. A jelentés nyolc lényeges ponton jelöli meg a különbséget a zárt és a nyitott nézetek között:[41]

1. Az iszlám monolitikus és statikus, avagy sokféle és dinamikus.
2. Az iszlám más és különálló, avagy hasonló és más kultúrákkal és vallásokkal kölcsönös kapcsolatban álló.
3. Az iszlám alacsonyabb rendű, avagy különböző, de egyenrangú.
4. Az iszlám agresszív ellenség, avagy együttműködő partner.
5. A muszlimok manipulatívak, avagy őszinték.
6. Az iszlám Nyugat-kritikája helyből elutasítandó, avagy megfontolást érdemel.
7. A muszlimok diszkriminálása és kirekesztése helyes, avagy helytelen.
8. A muszlimellenes ellenséges érzület természetes és „normális”, avagy helytelen és inkorrekt.

2018-ban, húsz évvel az első jelentés megjelenését követően a Runnymede kiadta jubileumi, 20. évfordulós jelentését.[42] Eleve a jelentés címe is utal arra, hogy e téren az elmúlt évtizedekben előrelépés nem történt, sőt a helyzet a korábbiakhoz képest romlott. A jelentés kísérletet tesz az iszlamofóbia korábbinál pontosabb, rövid, tömör definiálására: „Az iszlamofóbia muszlimellenes rasszizmus.”[43]

Vannak, akik komoly aggályokat fogalmaznak meg ezzel a definícióval kapcsolatban. Trevor Phillips – aki 1997-ben, az első jelentés készítésekor a Runnymede Trust elnöke volt – például megjegyzi, hogy maguk a muszlimok is elutasítják, hogy önálló „faj” (*race*) lennének, az iszlamofóbia fenti, a fogalmat egyfajta, a „muszlimság” vagy „feltételezett muszlimság” ellen irányuló rasszizmusként meghatározó – vagy más hasonló – definíciója pedig „fajként kezeli”, „rasszizálja” (*racialises*) az iszlámot. Mindennek ráadásul olyan következménye is lehet, hogy ez a fajta definíció nemhogy védené a muszlimokat, hanem inkább megnehezíti az életüket.[44]

2017 júliusában megalakult a britanniai muszlimokkal foglalkozó Össz-Párti Parlamenti Csoport (All-Party Parliamentary Group [APPG] on British Mus-

[40] David Torrance: General Debate on the definition of Islamophobia. Number CDP-0086, 10 April 2019. House of Commons Library

[41] Islamophobia. A Challenge For Us All, i. m. 4–5. o.

[42] Islamophobia. Still a challenge for us all. A 20th-anniversary report. (Ed. By Farah Elahi – Omar Khan.) Runnymede, 2018.

[43] i. m. 1. o.

[44] Trevor Phillips: Foreword. In Sir John Jenkins: Defining Islamophobia. A Policy Exchange Research Note. Dec 20, 2018. 5–7. o. https://policyexchange.org.uk/publication/defining-islamophobia/

lims)[45] azzal a céllal, hogy a brit parlament, a politikusok és a közvélemény számára információkat szolgáltasson a brit muszlimok helyzetéről, az őket érő kihívásokról, a muszlim közösségek hozzájárulásáról Britannia fejlődéséhez, illetve nem utolsósorban a muszlimokkal szembeni előítéletekről, diszkriminációról és gyűlöletről.[46]

A szervezet 2017 decemberében kiadott első jelentése[47] a brit muszlimok jótékonysági tevékenységével foglalkozik. Lényegében ugyanez a második jelentés fő témája is, amely hosszasan sorolva azokat a pozitívumokat, amelyek a britanniai muszlimok rendkívül széles körű karitatív tevékenységét jellemzik, megállapítja, hogy „a brit muszlim jótékonysági szervezetek tevékenysége alapvető fontosságú hozzájárulás Nagy-Britannia szociális jólétéhez".[48]

A továbbiakban viszont a jelentés részletesen taglalja azokat az akadályokat, amelyekkel a britanniai muszlim karitatív szervezetek mind gyakrabban szembesülnek. Az első számú korlátot „a média és a politikai diskurzus által közvetített és felnagyított negatív narratívák" jelentik, vagyis az olyan „tévhitek", mint hogy a muszlimok iszlamizálni akarják Britanniát, be akarják tiltani a karácsonyt, vagy hogy szoros kapcsolatban állnak a terrorista szervezetekkel. Mindezek miatt a környezet, amelyben a muszlim karitatív szervezetek is tevékenykednek, egyre ellenségesebb.[49]

Ez az oka annak, hogy a szervezet harmadik jelentése már kizárólag az iszlamofóbia témakörével foglalkozik,[50] amelynek negatív hatásai rendkívül széles körűek. Az iszlamofóbia áldozatai elsősorban muszlimok, de rajtuk kívül – a „muszlimság" sztereotipizált konstrukciója miatt – azok is, akik „annak látszanak", akiket annak néznek, akikről úgy gondolják, azt feltételezik, hogy muszlimok. A Newcastle University kiterjedt kutatásokat végzett arról, hogy más vallási csoportok „muszlimnak gondolt" képviselői (szikhek, dél-ázsiaiak, feketék) emiatt milyen atrocitásokban részesültek.[51]

Az akadémiai szféra képviselőivel, jogászokkal, helyi és nemzeti tisztségviselőkkel, muszlim szervezetek, közösségek képviselőivel folytatott kiterjedt konzultációkat követően a jelentés a következő definíciót javasolja: „az iszlamofóbia a rasszizmusban gyökerezik, és a rasszizmus egy fajtája, amelynek célpontja a muszlimság vagy a feltételezett muszlimság megnyilvánulása."[52]

A Tell MAMA árnyaltabb módon határozza meg az iszlamofóbiát és a muszlimellenes gyűlöletet: „A muszlimok egy bizonyos percepciója, amely a muszlimokkal szembeni gyűlöletként vagy külső ellenségességként juthat kifejezésre. A gyűlölet muszlimellenes retorikai és fizikai megnyilvánulások formáját is öltheti, amelyek a

[45] Az APPG-k hivatalos státusszal nem rendelkező, informális pártközi csoportok.

[46] Lásd a szervezet honlapját. https://appgbritishmuslims.org/about

[47] A Very Merry Muslim Christmas. APPG on British Muslims, December 2017.

[48] Faith as the Fourth Emergency Service. British Muslim charitable contributions to the UK. APPG on British Muslims. 7. o.

[49] i. m. 8. o.

[50] Islamophobia defined. Report on the inquiry into a working definition of Islamophobia/anti-Muslim hatred. APPG on British Muslims.

[51] i. m. 58. o.

[52] i. m. 11. o.

muszlimok (vagy olyan nem muszlim személyek, akikről azt tartják, hogy szimpatizálnak a muszlimokkal) és/vagy tulajdonuk, vagy muszlim közösségi vagy vallási és egyéb szociális intézmények ellen irányulnak."[53]

A Tell MAMA éves jelentései 2012-től 2017-ig folyamatosan a „muszlimellenes gyűlöletcselekmények" gyarapodásáról adnak számot. A „csúcsot" 2017 jelentette. Ebben az évben Nagy-Britanniában négy dzsihádista indíttatású terrortámadásra került sor, aminek szerepe volt abban, hogy a brit muszlimok is támadások célpontjává váltak.

A 2017-re vonatkozó jelentés 1201 igazolt, természetében muszlimellenes vagy iszlamofób esetet ismertet. Ezek több mint kétharmada (szám szerint 839, ami 70%) nyílt színen vagy utcán történt, ún. „offline" eset,[54] ami 30%-os növekedés az előző vizsgált időszakhoz képest. Az „online" cselekmények a közösségimédia-platformokon valósulnak meg (2017-ben 362, 16,3%-os növekedés az előző vizsgált időszakhoz képest). 2015 és 2017 között az „offline" esetek száma 46,9%-kal növekedett.[55]

A legutóbbi, 2018-ra vonatkozó jelentés a helyzet javulásáról számol be. Ebben az évben 1072, a Tell MAMA által igazolt muszlimellenes incidens történt, ami 11%-os csökkenés az előző évhez képest. Az igazolt esetek közül 745 offline, 327 online. Bár 2018-ban terrortámadásra nem került sor, a muszlimellenes atrocitások száma még mindig igen magas.[56]

Figyelemre méltó, hogy amikor valami olyan esemény történik, amely felerősíti a bevándorlásról és az iszlámról szóló diskurzust, közbeszédet, ugrásszerűen megnő a muszlimellenes cselekmények száma. Ezek az események úgy szolgálnak, mint egy fegyver „ravasza", hirtelen szabad utat engedve a látens muszlimellenes előítéletek kitörésének, felerősítve azokat. Az elkövetők – miközben iszlamofób, áldozataikat dehumanizáló nyelvezetet használnak – gyakran hivatkoznak a bevándorlásról és terrorizmusról szóló, a kettőt összekapcsoló főáramú diskurzusra. A jelentés a gyűlölet-bűncselekmények motivációinak két fajtáját különbözteti meg egymástól; egyik a „védekező", a másik a „megtorló". Az előbbi elkövetői úgy vélik, hogy a közösségüket külső veszély fenyegeti, míg az utóbbiak valamilyen, dzsihádisták által elkövetett akciót kívánnak megtorolni.[57]

Látszólagos paradoxon, hogy az iszlamofóbia erősödésében a legérdekeltebbek a szélsőséges dzsihádisták. A Nyugat-Európa különböző országaiban végrehajtott terrortámadások egyik fő oka a muszlimokkal szemben megtorlásként alkalmazott állami, illetve lakossági szintű fellépés kikényszerítése, a minél ellenségesebb – ha lehet, „háborús" – helyzet („vallásháború") kiprovokálása. Ez ugyanis erősítheti a

[53] Beyond the Incident. Outcomes for Victims of Anti-Muslim Prejudice. Tell MAMA (Measuring Anti-Muslim Attacks) Annual Report 2017. London, 23 July 2018. 11. o.

[54] Olyan esetekről van szó, amikor vagy közvetlen konfliktushelyzet alakul ki az áldozat és az elkövető között, vagy pedig valamilyen iszlám intézmény, muszlimok otthona vagy tulajdona vandál cselekmény célpontjává válik. A jelentés több kategóriát különböztet meg: gyalázkodó viselkedés, fizikai támadás, fenyegető viselkedés, diszkrimináció, vandalizmus, muszlimellenes irodalom, gyűlöletbeszéd. Beyond the Incident, i. m. 27. o.

[55] Beyond the Incident, i. m. 5. o.

[56] Normalising Hatred. Tell MAMA Annual Report 2018. London, 2nd September 2019. 4–5. o.

[57] Beyond the Incident, i. m. 12. o.

muszlimokban azt az érzetet, hogy ők az iszlamofóbia áldozatai, s ezért sokan csatlakozhatnak a dzsihádisták táborához.

A Tell MAMA a 2016-os, a Brexit mellett döntő EU-referendumot követő héten az „offline" muszlimellenes cselekmények számának 475%-os növekedését regisztrálta, míg a 2017. május 22-ei, a Manchester Arénában elkövetett terrortámadást követő héten a növekmény 700%-os volt.[58] Darren Osborne, aki a teherautóját 2017. június 19-én Londonban, a Finsbury Parkban muszlimoknak vezette (egy fő meghalt, tizenketten megsebesültek) kézzel írt levelében gyalázkodó szavakkal szólt az iszlámról és a muszlimokról.[59]

Hasonló jelenség figyelhető meg az Egyesült Államokban is. A Center for the Study of Hate and Extremism adatai szerint a párizsi terrortámadást és a San Bernardinó-i lövöldözést követően a muszlimok elleni gyűlölet-bűncselekmények száma az Egyesült Államokban a háromszorosára, havi 38 esetre növekedett.[60]

Az offline események leggyakoribb formája a gyalázkodás és a fizikai támadás. Az áldozatok többsége (2017-ben 57,5%) nő – mégpedig az öltözéke, viselkedése alapján nyilvánvalóan muszlim nő –, míg az elkövetők többsége (2017-ben 72%) fehér férfi.

2018 folyamán Nagy-Britanniában két olyan eseményre is sor került, amelyek nyomán megszaporodtak a muszlimellenes megnyilvánulások. Márciusban levelek árasztották el muszlimok otthonait, intézményeit, munkahelyeit, április negyedikére meghirdetve a „muszlimok megbüntetésének a napját" („Punish a Muslim Day"), amelyet májusban egy újabb hullám („Punish a Muslim Day 2") követett. A levelek arra biztatták az embereket, hogy kövessenek el erőszakos cselekményeket muszlimok ellen, mintegy válaszul arra, hogy a muszlimok „ártanak Európa és Észak-Amerika fehér többségének", s a demokráciákat „*saría*-irányította rendőrállamokká" kívánják változtatni. „Ne legyetek birkák" – zárult a levél.[61]

A másik esemény az akkori külügyminiszternek, Boris Johnsonnak a Telegraphban 2018 augusztusában megjelent írása volt, amelyben a burkát és nikábot viselő muszlim hölgyeket „levélszekrényhez" és „bankrablókhoz" hasonlította. A cikk hatására a következő héten 375%-kal nőtt az iszlamofób incidensek száma (az előző

[58] i. m. 6. o.

[59] What did Darren Osborne write in his 'hate letter'? Daily Mail Online, https://www.dailymail.co.uk/news/fb-5303995/What-did-Darren-Osborne-write-hate-letter.html Osborne muszlimellenes terrorakcióját nem sokkal megelőzően került sor három dzsihádista terrorcselekményre: Westminster Bridge (március 22.), Manchester (május 22.), London Bridge (június 3.).

[60] Islamophobia On The Rise In New York. But So Is Islam. WSKG, April 29, 2018. https://wskg.org/news/islamophobia-on-the-rise-in-new-york-but-so-is-islam/

[61] What is 'Punish A Muslim Day?' preemptivelove.org, April 3, 2018. https://preemptivelove.org/blog/punish-a-muslim-day/ A levél küldői kidolgoztak egy pontrendszert, amely pontokkal értékeli a különböző muszlimellenes cselekményeket. Egy muszlim verbális gyalázása 10 pont; a kendő/fátyol letépése egy muszlim nőről 25 pont; egy muszlim arcának leöntése savval 50 pont; egy muszlim összeverése 100 pont; egy muszlim megkínzása 250 pont; egy muszlim lemészárlása 500 pont; egy mecset felgyújtása vagy felrobbantása 1000 pont; Mekka nukleáris megsemmisítése 2500 pont. A levelek küldőjét, a fehér felsőbbrendűséget hirdető David Parnhamot 12 év börtönbüntetésre ítélték. Lásd David Parnham: White supermacist behind 'Punish a Muslim Day' responsible for years of malicious letter campaigns. Independent, 2 September 2019. https://www.independent.co.uk/news/uk/crime/david-parnham-punish-a-muslim-day-malicious-letter-campaign-white-supremacist-a9088721.html

heti 8-ról 38-ra), ezek közül 22 kendőt/fátylat viselő muszlim nők ellen irányult. Az augusztus 5-e és 29-e között elkövetett online incidensek 42%-a esetében a Tell MAMA kimutatta a közvetlen kapcsolatot Boris Johnsonnal, illetve az általa használt nyelvezettel.[62]

Az iszlámmal kapcsolatos negatív vélemények alakulásában rendkívül nagy szerepet játszik az ismerethiány. Egy 2016-ben készült felmérés kimutatta, hogy lényegesen pozitívabban viszonyulnak az iszlámhoz azok, akik jobban ismerik, akik családi vagy szociális kapcsolatban állnak muszlimokkal. Azzal a kijelentéssel, miszerint „az iszlám támogatja az erőszakos akciókat az Egyesült Királyságban", a muszlim családtaggal, baráttal vagy ismerőssel rendelkező megkérdezettek 41%-a nem értett egyet, míg körükben az egyetértők aránya 25% volt. Ugyanebben a kategóriában a megkérdezettek 71%-a utasította el azt a kijelentést, hogy „az iszlám erőszakos vallás".[63]

A média csak hellyel-közzel képes pótolni ezt az ismerethiányt, mivel mint jó néhány erre vonatkozó kutatás kimutatta, a legtöbb médiaorgánumban az iszlám nem objektív módon ábrázolva, hanem kifejezetten negatív kontextusban jelenik meg, általánosítva, erőszakos cselekményekkel összefüggésben.

Egy rendkívül nagy volumenű kvantitatív elemzés 1998 és 2009 között vizsgálta a brit médiában az iszlám, a muszlimok és kapcsolódó kifejezések (Korán, *burka*, *saría* stb.) előfordulását. A kutatás 200 037 cikket (143 millió szót) vont be az elemzés körébe. Lényegi megállapítása, hogy a muszlimok előfordulása a médiában többnyire a homogenitást kifejező terminusokkal („muszlim közösség", „muszlim világ" stb.), illetve konfliktusokkal összefügésben történik. Úgy jelennek meg, mint egy homogén, elkülönülő entitás, amelyik veszélyes, radikális „elemeket" is tartalmaz. Ez a fajta megközelítésmód elősegíti a „mássá tevés", „másnak nyilvánítás" („*othering*") folyamatát. Ezalól nem kivételek azok az objektívebb megjelenítések sem, amelyek a muszlimok démonizálása helyett integrációjuk fontosságát hangsúlyozzák.[64]

Az Egyesült Államokban a Media Tenor kutatóintézet három televíziós csatorna, a Fox, az NBC és a CBS 2007 és 2013 közötti műsoraiban vizsgálta az iszlám megjelenését. Az NBC és a CBS esetében több mint 80%-os, a Fox esetében több mint 60%-os volt a negatív megjelenítés, elsősorban a nemzetközi terrorizmussal és egyéb konfliktusokkal összekapcsolva. A műsorokban megkérdezett szakértők között alig akadt muszlim.[65] Ugyanezt támasztják alá más, többek között a CNN műsoraira is kiterjedő elemzések.[66]

[62] Normalising Hatred. Tell MAMA Annual Report 2018, i. m. 6. o.

[63] Ahmadi Muslims – Perceptions of the Caliphate. Com Res poll, April 2016. 13., 15. o. https://www.comresglobal.com/wp-content/uploads/2016/05/Ahmadi-Muslims_Perceptions-of-the-Caliphate.pdf

[64] Paul Baker – Costas Gabrielatos – Tony McEnery: Sketching Muslims: A Corpus Driven Analysis of Representations Around the Word 'Muslim' in the British Press 1998–2009. Applied Linguistics, 2013. 3. szám, 255–278. o.; 275. o.

[65] Coverage of American Muslims gets worse: Muslims framed mostly as criminals. News Analysis of U.S. TV news and international business papers 2007–2013. Mediatenor, http://us.mediatenor.com/en/library/speeches/260/coverage-of-american-muslims-gets-worse

[66] It's not just Fox News: Islamophobia on cable news is out of control. Vox, Updated Jan 13, 2015. https://www.vox.com/2014/10/8/6918485/the-overt-islamophobia-on-american-tv-news-is-out-of-control

A 2015–16-os európai bevándorlási válság nagymértékben felerősítette az európai országokban általában az idegen-, konkrétan a muszlimellenességet. Széles körben elterjedtek azok az álláspontok, amelyek szoros kapcsolatot tételeznek fel a migráció és a terrorizmus, illetve a migráció és a bűnözés növekedése között. Mivel a bevándorlók jelentős hányada az iszlám világ valamelyik országából érkezett, fentieket sokan elsősorban a muszlimokra vonatkoztatták, egyenlőségjelet téve a migránsok és a muszlimok közé.

A Pew 2016 nyarán publikált felmérése is arról tanúskodott, hogy néhány európai országban a menekültválság rendkívüli módon felerősítette a terrorizmustól, továbbá a munkahelyek elveszítésétől való félelmet, s ezzel összefüggésben sok országban tovább növelte az amúgy is meglévő idegen-, illetve konkrétan muszlimellenességet.[67] A lista élén Magyarország áll, itt a legmagasabb a lakosságon belül azok aránya, akiknek kedvezőtlen, kifejezetten negatív a véleménye a muszlimokról. A megfelelő arányszámok: Magyarország 72%, Olaszország 69%, Lengyelország 66%, Görögország 65%, majd Spanyolország következik a sorban 50%-kal; az utána következő országokban a muszlimokat negatívan megítélők aránya 35% alatt marad.[68]

Mindehhez nyilvánvalóan hozzájárul a terrorizmus és a menekültkérdés összekapcsolása. Magyarországon a megkérdezettek 76%-a vélte úgy, hogy „a menekültek növelik országunkban a terrorizmus valószínűségét". (A sorban Lengyelország következik 71%-kal, majd Hollandia és Németország 61-61%-kal és Olaszország 60%-kal.) Szintén Magyarországon vélekedett úgy a megkérdezettek legnagyobb része (kiugróan magas, 82%), hogy a menekültek komoly terhet jelentenek az országnak, veszélyeztetve az őshonos lakosság munkahelyeit és társadalmi juttatásait (Lengyelország 75%, Görögország 72%, Olaszország 65%).

A Pew jelentése azt is megállapítja, hogy 2007 és 2015 között Európában jelentősen erősödött a muszlimokkal szembeni „szociális ellenségesség": 2015-ben Európa 45 országából 32-ben (71%) fordultak elő ilyen esetek, ami 13%-os növekedés az előző évhez képest.[69]

[67] Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs. Sharp ideological divides across EU on views about minorities, diversity and national identity. Pew Research Center, Global Attitudes & Trends, July 11, 2016. http://www.pewglobal.org/2016/07/11/europeans-fear-wave-of-refugees-will-mean-more-terrorism-fewer-jobs/

[68] Magyarországon „hagyományosan" erős az idegenellenesség. A TÁRKI kutatásaiból kiderül, hogy az idegenellenesség 2012 és 2015 közötti – a korábbi évekhez képest eleve magasabb – értéke 2016 januárjára tovább növekedett. „2016 januárjában korábban sohasem mért magasságot ért el az idegenellenesség mértéke Magyarországon és a nullához közelít az idegenbarátok aránya." http://www.tarki.hu/hu/news/2016/kitekint/20160404_idegen.html A felmérés három kategóriát állít fel: idegenellenes, mérlegelő, idegenbarát. 1992-ben még a felmérésben részt vevők több mint kétharmada volt mérlegelő, s az idegenellenesek aránya (alig 15%) nem sokkal haladta meg az idegenbarátokét, 2016-ra az idegenbarátok „elfogytak", a mérlegelők aránya számottevően csökkent, az idegenelleneské pedig elérte az 58%-ot. Rendkívül dinamikus a növekedés, hiszen az idegenellenesek aránya 2012 előtt 30% körül mozgott, 2015-re 40%-ra nőtt, 2016-ra pedig elérte az 58%-ot. A Závecz Research felméréséből az is kiderült, hogy az „idegenek" közül a legnegatívabb az arabok megítélése, a megkérdezettek mindössze 21%-a fogadna el szomszédjának arabot.

[69] Global Restrictions on Religion Rise Modestly in 2015, Reversing Downward Trend. Pew Research Center, April 11, 2017 http://www.pewforum.org/2017/04/11/global-restrictions-on-religion-rise-modestly-in-2015-reversing-downward-trend/

A biztonsággal foglalkozó szakirodalom ismert megállapítása, hogy sokkal magasabb az emberek fenyegetettségérzete, mint amilyen a tényleges fenyegetettség. Az Ipsos Mori Perils of Perception 2016 felmérése szerint is óriási a különbség a lakosság percepciója és a tényleges helyzet között. 40 országban végezték el azt a felmérést, amelyben arról kérdezték meg az embereket, véleményük szerint országukban hány százalék a muszlimok aránya. Következzen néhány országban a lakosság vélekedése és zárójelben a tényleges arányok: Franciaország 31% (7,5%); Olaszország 20% (3,7%); Németország 21% (5%); Belgium 23% (7%); Svédország 17% (4,6%); Hollandia 19% (6%); Nagy-Britannia 15% (4,8%); Dánia 15% (4,1%); Norvégia 12% (3,7%); Magyarország 6% (< 0,1%).[70]

Még ennél is nagyobbak a különbségek a muszlim népesség 2020-as arányára vonatkozó lakossági becslés és a feltételezhetően tényleges helyzet (ami a Pew Research Centre adatain alapul) között: Franciaország 40% (8,3%); Olaszország 31% (4,9%); Belgium 32% (7,5%); Németország 31% (6,9%); Svédország 27% (6,5%); Hollandia 26% (6,9%); Spanyolország 21% (3,3%); Nagy-Britannia 22% (6,1%); Dánia 20% (5,1%); Magyarország 14% (0,1%); Norvégia 16% (4,9%).

„EURÁBIA" VAGY „EURO-ISZLÁM"?

A Pew Research Center három forgatókönyvet készített a muszlimok számának és arányának várható alakulásáról Európában, mégpedig annak függvényében, hogy a következő években hogyan alakul az Európába történő bevándorlás.[71] Az első „zéró migrációval", a második „közepes migrációval", a harmadik pedig „magas migrációval" számol.

Az előrejelzés kiindulópontja szerint zéró migrációval számolva az európai muszlimok aránya 2050-re eléri a 7,4%-ot, ez az arányszám közepes migráció esetén (amely a reguláris migráció folytatódásával számol) 11,2%, magas migráció esetén (ha folytatódik a 2014 és 2016 közötti tömeges beáramlás, mégpedig hasonló vallási összetételt, vagyis a muszlimok magas arányát feltételezve) pedig 14,0% lesz. Vajon milyen következtetések vonhatók le mindebből? A muszlimok „iszlamizálják Európát", vagy ellenkezőleg: Európa „európaizálja" a muszlimokat?

Európa újkori „iszlamizációjának", az iszlámnak mint Európát fenyegető veszélyforrásnak a képe nem mai keletű. Gyökerei a múlt század kilencvenes éveire nyúlnak vissza, ekkortól terjedt el a médiában és ennek nyomán a köztudatban.[72] Az „iszlám

[70] Swedes wildly overestimate Muslim population: survey. The Local, 14 December 2016. https://www.thelocal.se/20161214/swedes-wildly-overestimate-muslim-population-survey

[71] Europe's Growing Muslim Population. Pew Research Center, Nov. 29, 2017. http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/

[72] Akadtak azért korábbi kivételek is. André Malraux francia író 1956-ban (!) a következőt mondta: „Korunk egyik legfontosabb eseménye az iszlám erőszakos terjedése. Bár legtöbben alábecsülik a jelentőségét, az iszlám befolyása a kommunizmus kezdeteihez hasonlítható Lenin idején." Malraux on Islam. The Brussels Journal, 2008.03.02. http://www.brusselsjournal.com/node/3051 1974-ben pedig kijelentette: „Európa politikai egysége utópia. Európa politikai egységéhez egy közös ellenségre volna szükség, s az egyetlen valódi közös ellenség az

fenyegetés" előtérbe kerülése több tényező következménye. Az egyik a kétpólusú nemzetközi rendszer szétesése, a kommunizmus ideológiájának marginalizálódása nyomán a kommunista/szovjet fenyegetés „felváltása" az „iszlám fenyegetéssel", a másik a civilizáció, a kultúra és a vallás fogalmainak előtérbe kerülése révén az identitáspolitika, és ezzel kapcsolatban a „másság" szerepének általános felértékelődése. A harmadik, a legkonkrétabb kiváltó ok pedig az Európába több hullámban, először kifejezetten a nyugat-európai országok kezdeményezésére, a hiányzó munkaerő pótlása céljából történő bevándorlás.

A 2001. szeptember 11-ei terrorakció, majd a madridi és londoni merényletek felerősítették a félelmet az iszlámtól, a muszlimoktól, Európa iszlamizációjától. Neves szakértők és publicisták is megfogalmazták komoly aggályaikat Európa jövőjét illetően. „Az évszázad végére Európa muszlim lesz" – jelentette ki 2004-ben Bernard Lewis, az orientalisták doyenje.[73] „Példa nélküli az emberi történelemben az, ami jelenleg folyik: egy régió békés átalakulása egy jelentős civilizációból egy másikká" – mondja Daniel Pipes.[74] Timothy Garton Ash pedig így kezdte komoly vitát kiváltott esszéjét: „A muszlimok mégiscsak megnyerték a poitiers-i csatát! Csak nem a fegyverek erejével, hanem békés bevándorlással és sokasodással."[75]

A médiában és a közbeszédben is teret nyert az „Eurábia" kifejezés, mint az arab, illetve muszlim bevándorlók által dominált Európa, amelyben a bevándorlók által lerombolt nyugati civilizáció és kultúra értékeit egyfajta, a *saríán* alapuló teokrácia, egy iszlám állam, avagy kalifátus váltja fel. A kifejezést egy, az egyiptomi zsidó közösségből származó, az 1956-os szuezi háborút követően emigrálni kényszerült hölgy, Bat Ye'or (jelentése héberül: „a Nílus lánya"), eredeti nevén Gisele Littman hozta be a köztudatba,[76] majd használata széleskörűen elterjedt.

Az Eurábia kifejezést azonban nem Bat Ye'or találta ki. A múlt század hetvenes éveiben Franciaországban létezett egy ilyen nevű folyóirat, amelynek főszerkesztője, Lucien Bitterlin a Franko-Arab Szolidaritási Egyesület (Association of Franco-Arab Solidarity) elnöke volt, a folyóirat pedig „az Euro-Arab Párbeszéd szócsöveként

---

iszlám lenne." Idézi: Csizmadia Sándor: Az iszlám közösségek helyzete Nyugat-Európában. http://www.publikon.hu/application/essay/298_1.pdf

73 Europa wird am Ende des Jahrhunderts islamisch sein. Der Islamforscher Bernard Lewis über den Zustand der arabischen Welt und warum die Herrscher Israel als Blitzableiter brauchen. Die Welt, 28. Juli 2004.

74 Daniel Pipes: Muslim Europe. New York Sun, May 11, 2004

75 Timothy Garton Ash: Islam in Europe. Ian Buruma: Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance és Ayaan Hirshi Ali: The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam című könyveinek recenziója. The New York Review of Books, Vol. 53, No 15. October 5, 2006. Magyarul lásd: Timothy Garton Ash: Az iszlám Európában (Eurábia). Lettre, 2007/2008 téli, 67. szám. 732-ben Poitiers mellett a Martell Károly majordomus vezette vízigót seregek megállították a viharos tempóban előretörő muszlimokat. Általános vélemény szerint a muszlim győzelem Európa iszlamizálásához vezetett volna.

76 Lásd Bat Ye'or: Eurabia: The Euro-Arab Axis. Fairleigh Dickinson University Press, 2005. Könyve bevezetőjében írja: „Ez a könyv bemutatja Európa átalakulását egy jelentős, felvilágosodás utáni szekuláris elemekkel rendelkező zsidó-keresztény civilizációból egy olyan poszt-zsidó-keresztény civilizációvá, amely behódol a *dzsihád* ideológiájának és az azt propagáló iszlám hatalmaknak." i. m. 9. o.

szolgált".[77] Ebből is látható, hogy ekkoriban az Eurábia név még egészen más jelentéstartalmú volt, mint amilyenné a kétezres években vált: leegyszerűsítően fogalmazva ekkor még nem arabellenesség, hanem ellenkezőleg: arabbarátság jellemezte.

A folyóirat 1975. júliusi számában például egy szerkesztőségi cikk egyebek mellett arról beszél, hogy Európának tekintettel kell lennie „az arab világ politikai és gazdasági érdekeire", s az európai kormányoknak és politikai vezetőknek kötelességük, hogy fellépjenek a médiában az arabokat befeketítő megjelenítésekkel szemben. Közép- és hosszú távon pedig olyan gazdasági együttműködésre van szükség, amely „az arab munkaerő-tartalékok és nyersanyagok, illetve az európai technológia és menedzsment kombinációjára épül".[78]

Az Eurábia nevet viselő folyóirat működése elválaszthatatlan a politikai kontextustól. 1973-ban került sor a harmadik arab–izraeli háborúra, amelynek idején a kőolaj-exportáló arab országok drasztikus olajáremelés és olajembargó révén bevetették az „olajfegyvert", mély, lényegében az egész világra kiterjedő világgazdasági válságot okozva. Az arab olaj importjától erősen függő Európai Gazdasági Közösség ebben a válságos helyzetben úgy döntött, hogy mindenképpen javítani kell a kapcsolatokat az arab világgal. Utóbbi pedig abban volt elsősorban érdekelt, hogy a palesztin ügyhöz megszerezze Nyugat-Európa támogatását.

Az Európai Közösség akkor még kilenc tagállamának vezetői 1973. november 6-án Brüsszelben elfogadtak egy nyilatkozatot a közel-keleti helyzetről.[79] Ebben egyértelműen állást foglalnak az ENSZ BT 242-es és 338-as határozatai mellett, elfogadhatatlannak nevezve az erővel történő területszerzést, felszólítva Izraelt a megszállás befejezésére az 1967-ben elfoglalt területeken, továbbá hangsúlyozva, hogy az igazságos és tartós béke feltétele a palesztinok legitim jogainak a biztosítása. Fogalmazhatunk úgy is, hogy az Európai Közösség a palesztin–izraeli (avagy arab–izraeli) konfliktusban a palesztinok, illetve az arabok mellé állt.

A két fél közötti együttműködés fórumaként jött létre 1974-ben részint az Európai Közösség, részint az Arab Liga részvételével az Euro-Arab Párbeszéd, amely jóllehet tevékenységét gazdasági kérdésekre kívánta fókuszálni, nyilvánvalóan politikai kérdések színterévé is vált. Nem sokkal ezt követően pedig megalakult az „Euro-Arab Együttműködés Parlamenti Szövetsége" (Parliamentary Association for Euro-Arab Co-operation).

Bat Ye'or mindenért az Euro-Arab Párbeszédet teszi felelőssé, mint ami „jelentős változásokhoz vezetett az európai társadalmakban": megalapozta a „muszlim judeofób antiszemitizmust, az Amerikaellenességet és a Nyugat gyűlöletét", felerősítette „az elfojthatatlan arab törekvést Európa, történelme és kultúrája iszlamizálására", továbbá „a Párbeszéd stratégiája ösztönözte a »palesztinság« (*Palestinity*) dicsőíté-

[77] Andrew G. Bostom: Eurabia: 'Conspiracy' or Policy? American Thinker, June 13, 2007. https://www.americanthinker.com/articles/2007/06/eurabia_conspiracy_or_policy_1.html A folyóiratot a European Committee for the Coordination of Friendship Association with the Arab World adta ki.

[78] u.o.

[79] Declaration of he Nine Foreign Ministers of 6 November 1973, in Brussels, on the Situation in the Middle East. https://www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/a08b36bc-6d29-475c-aadb-0f71c59dbc3e/publishable_en.pdf

sét és Izrael becsmérlését", s nem utolsósorban „arra kényszerítette Európát, hogy megváltoztassa saját identitásának és történelmének értelmezését annak érdekében, hogy összhangba hozza azt Európa iszlám víziójával".[80] „Európa már 1975-ben eladta magát az Iszlámnak."[81]

Az Eurábia-koncepciót eredeti formájában – hogy ti. létezik egy titkos megállapodás, összejátszás Európa elitje, az Európai Unió vezető politikusai és az arab világ között, amelynek fő célja Európa iszlamizálása – sokan az összeesküvés-elméletek közé sorolják. Vannak, akik párhuzamot vonva a Cion bölcseinek jegyzőkönyvei és a Bat Ye'or-féle Eurábia-teória között megállapítják, hogy mindkettő olyan összeesküvés-elmélet, amely végső soron gyűlöletet ébreszt részint a zsidók, részint a muszlimok iránt.[82] Nem véletlen, hogy az Eurábia-koncepció az egyik fő motiválója volt Anders Breivik gyilkos akciójának. Kiáltványában – hivatkozva Bat Ye'orra – több tucatnyi helyen foglalkozik Eurábiával, illetve az „eurábiaiakkal", egyik fő ellenségnek tartva az „eurábiaiakat és az EU-föderalistákat".[83]

„Ami először csak egy furcsa összesküvés-elméletként indult, azóta veszélyes iszlamofób fantáziává vált, ami egyre közelebb kerül a főáramú elfogadottsághoz" – jelentette ki Matt Carr.[84] És valóban: a félelem Európa „iszlamizálódásától", az „Eurábia" létrejöttéről szóló diskurzus úgy a politikai, mint az akadémiai szférában, valamint a médiában is elterjedt. Bat Ye'or könyve egy sor pozitív, elismerő rakciót váltott ki. A történész Niall Ferguson szerint „egy író sem tett többet Bat Ye'ornál azért, hogy felhívja a figyelmet az iszlám szélsőségesség fenyegetésére. A jövő történészei egy napon az általa alkotott »Eurábia« kifejezést prófétikusnak fogják tekinteni".[85] Egy másik neves brit történész, Sir Martin Gilbert a könyvet – amely

[80] Bat Ye'or: The Euro-Arab Dialogue and The Birth of Eurabia. A „Le Dialogue Euro-Arabe et la naissance d'Eurabia" című, az Observatoire du monde juif, Bulletin no 4/5, Décembre 2002, 44–55. oldalán megjelent cikk fordítása. https://www.dhimmitude.org/archive/by_eurabia_122002_eng.doc

[81] Oriana Fallaci: Az értelem ereje. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest, 2016. 132. o. Figyelemre méltó, hogy egyes szerzők teóriájuk alátámasztása érdekében milyen tendenciózus magyarázatokkal élnek. Fallaci például utalva az Eurabia néhány számára, illetve az Euro-Arab Együttműködés Parlamenti Szövetsége felhívására megjegyzi, hogy azok „gondosan kerülik" az olyan szavakat, mint iszlám, muzulmán, Korán, Mohamed, Allah, s ezek helyett egységesen az „arab" és az „Arábia" kifejezéseket használják. (i. m. 132–133. o.) Fallaci szerint ez tudatos, nyilvánvalóan tendenciózus része az összesküvésnek, mintha ezzel is titkolni, leplezni akarnák a valós célt, az iszlamizációt. Csakhogy ha történelmi kontextusba helyezzük az eseményeket, a hetvenes években – jóllehet a reiszlamizáció folyamata akkoriban kezdődött – az arab világról szóló diskurzust még egyáltalán nem az iszlám vagy az iszlamizmus dominálta.

[82] Cinnamon Stillwell: Professor Claims Anti-Semitism and 'Islamophobia' Are Equal Threats. Reza Zia-Ebrahimi views anti-Semitism and „Islamophobia" as comparable pathologies. Middle East Forum, January 12, 2018. https://www.meforum.org/7155/professor-claims-antisemitism-islamophobia-equal-threats

[83] „Az őshonos európaiak egyidejűleg három ellenséggel kell, hogy szembenézzenek, miközben harcolnak országaik iszlamizációja ellen. Ellenség 1 a médiánk és tudományos életünk Nyugatellenes beállítottsága […] Ellenség 2 az eurábiaiak és az EU-föderalisták, akik szándékosan lebontják a nemzetállamokat egy páneurópai szuperállam javára. Ellenség 3 a muszlimok." Andrew Berwick (Anders Behring Breivik): 2083, A European Declaration of Independence, London, 2011. 378. o.

[84] Matt Carr: You are now entering Eurabia. Race & Class, 2006. Vol. 48(1). 1–22. 1. o http://www.mywf.org.uk/uploads/projects/borderlines/Archive/2007/Carr_on_Eurabia_R&C.pdf

[85] Niall Ferguson: The Way We Live Now: 4-4-04; Eurabia? The New York Times Magazine, April 4, 2004.

„száz százalékig pontos" – olyan „vészfelhívásnak" tartja, amely végső soron megakadályozhatja, hogy mindaz megtörténjék, amire figyelmeztet.[86]

Sok más szerző erősítette meg a teóriát, vagy tette hozzá a magáét. A neves, korábban az iszlám/arab világ kiemelkedő személyiségeivel interjúkat készített újságírónő, Oriana Fallaci 2001-ben tette közzé érzelmileg túlfűtött, az iszlám és a muszlimok elleni heves kirohanásokat tartalmazó könyvét „A harag és a büszkeség" címen, amelyből hamarosan még két kötetet hozzátéve „A harag-trilógia" lett.[87] Fallaci párhuzamot von Hitler „náci fasizmusa" és „a ma úgynevezett iszlamizációs törekvései, azaz náci iszlamizmusa" között.[88] Melanie Phillips, aki az „iszlám fasizmus" kifejezést alkalmazza, Nagy-Britanniáról fogalmazza meg az Eurábia-koncepciót: London „Londonisztánná" válását.[89]

Az Eurábia-koncepció hívei és terjesztői között mindenképpen meg kell említeni a norvég bloggert, Fjordmant (eredeti neve Peder Are Nostvold Jensen), akinek a nézetei komoly hatást gyakoroltak Breivikre, aki Fjordmant „legkedvesebb jelenkori szerzőjének" nevezte.[90] Fjordman a bevándorlás folytatódása esetén világháborút vizionál, mégpedig egy negyedik világháborút. Az elsőt az imperializmus, a másodikat a fasizmus, a hidegháborút a kommunizmus okozta, az új világháborút pedig a multikulturalizmus fogja. A „multikulturális világháborút" pontosabb kifejezésnek tartja, mint az „iszlám világháborút", mivel ezt a világháborút elsősorban „a Nyugat multikulturalizmuson és muszlim bevándorláson át megnyilvánuló kulturális gyengesége" okozza, és nem az iszlám erőssége.[91]

Az Eurábia-teória szerint a muszlimok fő eszköze céljuk, vagyis Európa iszlamizálásának eléréséhez nem (feltétlenül) az erőszak – jóllehet ezt a célt szolgálják az Európában elkövetett terrorista akciók is –, hanem a „demográfiai fegyver"[92], a bevándorlás, illetve a magas népszaporulat. Kétségtelen tény hogy a muszlim lakosság körében lényegesen magasabb a népszaporulati ráta, mint az európai „őshonos" lakosság esetében, s míg Európa sok országában az „őshonos" lakosság csökken

[86] One on One with Sir Martin Gilbert: Hindsight and aforethought. Ruthie Blum Leibowitz interjúja. The Jerusalem Post, Feb. 22, 2007. https://web.archive.org/web/20111209073034/http://fr.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1171894492801&pagename=JPost%2FJPArticle%2FPrinter

[87] „A harag és a büszkeség" eredeti publikálása után két évvel megjelent magyar nyelven is a Focus Kiadó gondozásában. „A harag-trilógia" három kötetét (második kötet: „Az értelem ereje", harmadik kötet: „Az utolsó interjú – Az Apokalipszis") a Művelt Nép Könyvkiadó adta ki 2016-ban. „Hát nem értitek, nem akarjátok megérteni, hogy egy fordított keresztes háború zajlik. Vallásháború, amit ők Szent Háborúnak, *dzsihád*nak hívnak. Hát nem értitek, nem akarjátok megérteni, hogy azok a fordított kereszteslovagok a Nyugatot meghódítandó világnak tekintik, amelyet alá kell vetni az iszlámnak!" („A harag és a büszkeség", 27. o.)

[88] Oriana Fallaci: Az utolsó interjú – Az Apokalipszis. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest, 2016. 36.o.

[89] Melanie Phillips: Londonistan. How Britain is Creating a Terror State Within. Gibson Square, London, 2007. 10. o.

[90] 2083, A European Declaration of Independence, i. m. 1405. o. Breivik szerint Fjordman „a legtehetségesebb jobboldali esszéíró Európában". Breivik teljesen hasonlónak nevezte Fjordman és az ő saját témáit és nézeteit, kivéve, hogy ő maga „fegyveres ellenállási harcos".

[91] Fjordman: The Fall of France and the Multicultural World War. Gates of Vienna, Posted on April 18, 2006. https://gatesofvienna.net/2006/04/the-fall-of-france-and-the-multicultural-world-war/

[92] Breivik kiáltványában „szándékos demográfiai hadviselésről (közvetett genocídium)" beszél, ami „a *dzsihád* legártalmasabb formája". Lásd 2083, i. m. 1407. o.

(jó esetben lassú ütemben nő), addig a muszlim lakosság száma (és aránya) abban az esetben is nő, ha újabb migrációs hullámra – vagy egyáltalán bevándorlásra – nem is kerül sor. Az Eurábia-koncepciót vallók körében mind az interneten, mind a médiában, illetve egyéb kiadványokban erősen túlzó és minden alapot nélkülöző adatok erősítik a „félelmeket", és szolgáltatnak alapot különféle apokaliptikus víziókhoz, amelyek azonban több szempontból is megkérdőjelezhetők.

Több muszlim teoretikus is foglalkozik az európai iszlám komplex kérdéskörével, hiszen Európában egészen mások a feltételek, mint az iszlám világban. Európában ugyanis a muszlimok kisebbségben vannak, ráadásul teljesen eltérő civilizációs-kulturális környezetben. Az euro-iszlám fogalmának a bevezetése Bassam Tibi nevéhez kötődik, aki először 1992-ben, egy francia projekt résztvevőjeként használta a kifejezést.[93] Tibi szerint a muszlim bevándorlóknak is alkalmazkodniuk kell az európai „iránymutató kultúrához" (*Leitkultur*), vagyis el kell fogadniuk a „kulturális modernség" értékeit. Az iszlámnak Európában minden tekintetben alkalmazkodnia kell a felvilágosodással és racionalizmussal fémjelzett európai értékekhez, vagyis az európai modernitás részévé kell válnia.

Az euro-iszlám tehát az európai iszlám diaszpóra – vagyis az európai muszlimok – európai identitása, amelynek alapján ők sokkal inkább az európai modernitás, mint az *umma*-kollektivitás részei. Tibi külön-külön meg is fogalmazza az euro-iszlám sajátosságait, amelyek az európai „iránymutató kultúra" értékein alapulnak:

1. Pluralizmus: az európai muszlimok a pluralista Európa mint egész részei, egyenrangúak Európa más közösségeivel. Ez azt is jelenti, hogy Európában nincs helye a *daavá*nak. Ez a szó felhívást, küldetést jelent, az iszlám fundamentalizmus egyik kedvelt jelszava, amely tulajdonképpen az iszlám „misszionarizmust", az iszlám terjesztését szolgálja. Másfelől Európa egyéb vallásai irányában a muszlimok nem érvényesíthetik saját vallásuk elsődlegességét.
2. Tolerancia: a szót Tibi kifejezetten európai és nem „iszlám" értelemben használja, a másként gondolkodás átfogó szabadságát értve alatta. Ez tehát markánsan különbözik az iszlámban elfogadott *dzimmí*-fogalomtól, amely a muszlimok védelmét, oltalmát élvező nem muszlimokra vonatkozik.
3. Szekularizmus: a vallás és a politika különválasztása, mégpedig Tibi által hangsúlyozottan a franciaországi „laicizmus" értelmében. Tibi nem is csinál titkot abból, hogy Franciaországot sok szempontból példaértékűnek tartja.
4. Demokratikus civil társadalom: a köz- és a privát szféra különválasztása.
5. Individuális emberi jogok.

Bassam Tibi euro-iszlám-fogalma kritikai észrevételek sorát váltotta ki. Sokan eleve az utópiák világába sorolják, azt vélelmezvén, hogy csupán a muszlimok elenyészően kis része oszthatja Tibi felfogását, ami egy átlag muszlim számára aligha

[93] Bassam Tibi: Les conditions d'une Euro-Islam. A párizsi Institute du Monde Arabe 1992–93-as kerekasztal-vitasorozata (Islams d'Europe: integration ou insertion communautaire?) során kifejtett álláspontjának szerkesztett változata. In Robert Bistolfi – Francois Zabbal (szerk.): Islams d'Europe: Integration ou Insertion Communautaire? L'Aube, Paris, 1995. 230–234. o.

elfogadható, mivel az euro-iszlám-koncepció több ponton is ellentétes a Korán tanításaival. Mások nemcsak muszlim, hanem európai szempontból is utópikusnak látják, hiszen azt várja el a muszlimoktól, hogy feleljenek meg olyan európai sztenderdeknek, amelyeknek gyakran az európaiak maguk sem felelnek meg.[94] Nem is szólván arról, milyen óriási különbségek vannak Európán belül az egyes országok konkrét gyakorlatai között. Tariq Ramadan, aki maga is sokat foglalkozik az európai iszlám kérdésével, szintén kritikával illeti Tibi koncepcióját. „Amikor Bassam Tibi »euro-iszlámról« beszél, az úgy hangzik, mintha emiatt korlátozni kellene a Korán érvényességét. Ezen az alapon a muszlimok többsége nem fogja őt követni."[95]

FUNDAMENTALIZMUSOK ÖSSZECSAPÁSA

2015 eleje és 2016 márciusa között Európában három, radikális iszlamisták (dzsihádisták) által végrehajtott terrorakcióra került sor. A 2015-ben kirobbant migrációs válság során pedig mintegy másfél millió migráns és menekült áramlott be az Európai Unió országaiba. Mindez a széles közvélemény – s a politikusok és a szakértők egy része – szemében nem csupán az iszlamizmus radikális szárnyáról már sok éve kialakult negatív képet erősítette, hanem elmélyíteni látszott azt a törésvonalat is, amely sokak szerint az „őshonos" európaiak és az „idegen" muszlimok, a kereszténység és az iszlám között húzódik. Beteljesedni látszott Samuel Huntington kilencvenes évek elején született „civilizációs paradigmája".[96]

Az európai muszlimok identitásuk formálása során kényszerhelyzetbe kerülnek. Európában ugyanis kialakult egy olyan esszencializáló, sztereotipizáló, stigmatizáló diskurzus az iszlámról, egy olyan „domináns meta-narratíva"[97], amely az iszlám és a Nyugat konfliktusán, az iszlám idegenségén, az „iszlám fenyegetés", a nyugati civilizáció, a kereszténység fenyegetettségének a percepcióján alapul. Ez a narratíva általánosító, kirekesztő, és rendkívül veszélyes.

Az iszlám stigmatizálása, ellenségnek nyilvánítása, a *dzsihád*dal – mint az iszlám minden muszlim számára kötelező, minden eszközzel történő terjesztésének előírásával – történő azonosítása ugyanakkor értelemszerűen egyidejűleg a muszlimok stigmatizálását is jelenti. Már többször hangsúlyoztuk, hogy az „iszlám" nem önmagában jelenik meg, az iszlámot a muszlimok – konkrét személyek, szervezetek, mozgalmak – jelenítik meg.

[94] Jorgen Nielsen: The question of Euro-Islam: restriction or opportunity? In Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas (szerk.): Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 35–37. o.

[95] „Der Islam muss von innen reformiert werden" Daniel Bax és Cigdem Akyol interjúja Tariq Ramadannal. Die Tageszeitung, 13.09.2007. http://www.taz.de/index.php?id=archivseite&dig=2007/09/13/a0133

[96] Samuel P. Huntington: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

[97] Jocelyne Cesari: When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. Palgrave Macmillan, New York, Houndmills, Basingstoke, 2006. 21.o.; Jocelyne Cesari: Muslim identities in Europe: the snare of exceptionalism. In Aziz Al-Azmeh – Effie Fokas (szerk.): Islam in Europe, i. m. 49–67. o; 52–54. o.

Mit jelent az, hogy „az iszlám" Európa leigázására tör? Talán ez lenne a célja London muszlim polgármesterének, avagy a német vagy a francia hadsereg több ezer muszlim katonájának? Vagy azoknak az európai muszlimoknak, akik szorosan együttműködnek a hatóságokkal a dzsihádista merénylők mielőbbi kézrekerítésében? Vagy az Európában tevékenykedő muszlim professzoroknak, orvosoknak, kutatóknak, árusoknak (stb.)? Ez a „domináns meta-narratíva" ahelyett, hogy az igazi ellenséget – a szélsőséges dzsihádizmust – nevezné meg, és a muszlimok nagy többségével összefogva lépne fel ellene, minden muszlimot ellenségnek, terroristának, fasisztának, jó esetben „idegennek" minősít – azáltal, hogy vallását, kultúráját, civilizációját az európaitól „idegennek" tartja.

Ez a fajta kirekesztő szemléletmód, ideológia és retorika, amely korábban meghatározóan az iszlamofób szélsőjobboldali pártokra, mozgalmakra, személyekre volt jellemző, mára már sokkal szélesebb körben teret nyert, szorosan összefonódva az éles bevándorlásellenességgel. Elfogadottsága a társadalmak jelentős rétegei körében ugyanakkor növeli annak az esélyét is, hogy inspirációul szolgáljanak egyes szélsőséges „fehér" elkövetők fegyveres akcióihoz, „gyűlölet-bűncselekményeihez".

Az európai vs. idegen, keresztény vs. muszlim törésvonalak elfogadása, sőt hangsúlyozása, mindenfajta kirekesztés, az idegen-, illetve muszlim- és iszlámellenes hangulat kifejezetten kedvez a dzsihádistáknak, hiszen fő céljuk, hogy az európai „őshonos" lakosságot minél inkább a migránsok, bevándorlók, muszlimok ellen fordítsák. Idegenellenes, iszlámellenes közegben ugyanis sokkal könnyebb toborozniuk, támogatókat találniuk, illetve saját tetteiket legitimálniuk.

Ezirányú erőfeszítéseik látszólag sikerrel is járnak, hiszen a kétezer-tízes évek második felében nőtt az idegen-, a muszlim-, illetve az iszlámellenesség, egyre többen tartják az iszlámot – mégpedig egyfajta monolitikus, esszencializált iszlámot – „idegennek", az európai értékekkel összeegyeztethetetlennek. Cseppet sem lebecsülve az iszlám kultúra és az európai (nyugati) kultúra közötti, sok területen valóban jelentős különbségeket, ezeket nem tartjuk *en bloc* összeegyeztethetetlennek, áthidalhatatlannak. Az iszlám bizonyos interpretációi, dzsihádista, radikális iszlamista vagy szalafista, de akár egyes konzervatív értelmezései viszont valóban összeegyeztethetetlenek és elfogadhatatlanok.

Ezen interpretációk jelentős része azonban nemcsak a nyugati értékekkel összeegyeztethetetlen, hanem az iszlám eredeti értékeivel is! E téren az iszlámon belül legalább olyan mély törésvonal húzódik, mint az iszlám és a nyugati kultúra között. Napjainkban a legmélyebb törésvonal a szélsőségesek, a radikális fundamentalisták, mégpedig „mindkét oldal" fundamentalistái – egyik oldalon a dzsihádisták, a másik oldalon a szélsőjobboldali nacionalisták, a „fehér szélsőségesek" – között húzódik, vagyis valójában nem civilizációk, hanem sokkal inkább fundamentalizmusok összecsapásáról[98] beszélhetünk.

Ez a kép persze még tovább árnyalható. Amellett ugyanis, hogy a különböző fundamentalizmusok között – eleve jellegükből, leegyszerűsítő, „kétpólusú" szemlé-

[98] A Huntingtont parafrazáló kifejezést Tariq Alitól kölcsönöztük. Lásd Tariq Ali: The Clash of Fundamentalisms. Verso, London – New York, 2003.

letükből eredően – áthidalhatatlan az ellentét („vagy elfogadod, amit én mondok, vagy az ellenségem vagy"), nem létezik kompromisszum, a külső szemlélő számára talán meglepő hasonlóságok tárhatók fel közöttük, sőt kölcsönös egymásra hatásukról is beszélhetünk.

Minden nagy világvallásnak vannak fundamentalista irányzatai, sőt a fundamentalista szemléletmód nem csupán a vallásokra jellemző. A fundamentalizmus, a fundamentalista szemléletmód – még az erőszakot ténylegesen nem alkalmazó válfajaik is – komoly akadályát képezik a különböző vallások, kultúrák, etnikumok, eszmék, ideológiák, nézetek békés együttélésének és dialógusának, a kizárólagossággal szemben a sokszínűség, a sokféleség, a „másság" elfogadásának.

Visszatérve a „fundamentalizmusok összecsapásának" kérdésére, a dzsihádisták, illetve a szélsőjobboldali nacionalisták között áthidalhatatlan az ellentét, átjárhatatlan a törésvonal. Az a szemléletmód azonban, amelyik leegyszerűsítő általánosítással az iszlámot, a muszlimokat homogén tömbnek (szélsőséges esetben ellenségnek, az összes muszlimot „potenciális dzsihádistának") tekinti, az iszlám és az európai kultúra szembenállásáról beszél, összemossa az iszlamista szélsőségeseket és a szélsőségességet, az erőszakot elutasító, a muszlimok túlnyomó többségét képviselő „mindennapi muszlimokat".

Ez a fajta kulturális (nacionalista) fundamentalizmus nem új jelenség, része annak a különbözőségről több évtizede folyó diskurzusnak, illetve vitának, amelyben a kultúra, az identitás és az idegen(ség) fogalmai jutottak meghatározó szerephez. A különbözőség abszolutizálása, a kultúra, illetve a kulturális különbség esszencialista felfogása ugyanis nem tűri meg a „másságot", a más, „idegen" kultúrához tartozókat. Ez a szemlélet szükségszerűen hozza magával a „mi" vs. „ők" szembenállást, az eltérő kulturális identitások abszolutizálását, hiszen a nemzeti identitást a kulturális kizárólagosság alapján határozza meg.[99]

Általában a kulturális fundamentalizmus velejárója a xenofóbia, a félelem az idegen(ek)től – ami nem egyenlő a rasszizmussal! A különböző kultúrákat nem hierarchikus rendbe sorolja, hanem helyette a térbeli elkülönülésüket hangsúlyozza, lényegében újraterritorizálja a kultúrákat. Mindez gyakorta együtt jár a kulturális különbségek politikai kontextusokkal történő felruházásával. Az esszencializálás, a túlságosan is merev identitáskategóriák viszont arra késztethetik a kisebbségeket, hogy saját kulturális identitásuk falai közé zárkózva párhuzamos struktúrákat, párhuzamos társadalmakat építsenek ki.

Európa nem színtere sem egy globális, sem egy regionális civilizációs-, kulturális- vagy vallásháborúnak – még ha sokan így is kívánják feltüntetni. A muszlim jelenlét sokkal inkább lokális, országonként eltérő sajátosságokat mutató probléma, s nem csak – talán nem is elsősorban – civilizációs-kulturális-vallási jellegű. A kétségkívül

[99] „A modern nemzetállam […] igazi ellenségét az idegenben ismeri fel" – mondja Feischmidt Margit. Lásd Előszó: Multikulturalizmus: kultúra, identitás és politika új diskurzusa. In Feischmidt Margit (szerk.): Multikulturalizmus. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 7–28.; 12. o., továbbá Stuart Hall: A kulturális identitásról. Multikulturalizmus, i. m. 60–85. o., Verena Stolcke: A kultúra nyelvén. In Zentai Violetta (szerk.): Politikai antropológia. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 186–202. o.

meglévő konfliktusok ugyanis a) nemcsak civilizációs-kulturális eredetűek, hanem egyúttal szociális, gazdasági, politikai konfliktusok is, pontosabban olyan konfliktusok, amelyekben a különböző összetevők nehezen választhatók el egymástól; b) ilyen konfliktusok nemcsak a muszlim bevándoroltak és az őshonos lakosság, hanem a nem muszlim bevándoroltak és az őshonos lakosság között is léteznek; c) az európai muszlimok a legkevésbé sem tekinthetők egységes tömbnek, ellenkezőleg: különböző törésvonalak mentén rendkívül tagoltak. Körükben az iszlám legkülönbözőbb interpretációi léteznek, viselkedésük, mindennapi gyakorlatuk, különböző kérdésekről alkotott álláspontjuk nem vezethető le egy nem létező, zárt kulturális rendszerként felfogott, monolitikus, esszencializált iszlámképből.

14. Iszlamista radikalizálódás

Általánosan elterjedt az a vélekedés, hogy az iszlámmal valamilyen kapcsolatban álló elkövetők – az egyszerűség kedvéért használjuk a dzsihádisták kifejezést – által végrehajtott terrorista merényletek hátterében elsősorban vallási (iszlám) motivációk húzódnak. A monolitikus, esszencialista/kulturalista iszlámfelfogást képviselők egyenesen az iszlámot teszik felelőssé, amely „a háború, a vérontás vallása".[1] „Az iszlám nem a béke vallása. […] Az erőszak az iszlám velejárója. […] Az iszlám szélsőségesség az iszlámban gyökerezik."[2] A fentiekkel kapcsolatban két ellenvetés is tehető.

Egyfelől a dzsihádista iszlámértelmezés nem azonos az iszlámmal, ellenkezőleg: ellentétes mind a klasszikus iszlámmal, mind a mai iszlám „fősodrával", a vallástudósok és a „mindennapi muszlimok" túlnyomó többségének az iszlámfelfogásával. Másfelől pedig az elmúlt évtized Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban elkövetett merényleteinek, az elkövetők szociális hátterének az empirikus vizsgálata sokkal összetettebb képet mutat: a kétségkívül létező vallási dimenzió mellett hangsúlyos szerepet játszik a szociális, a gazdasági, a politikai és nem utolsósorban a pszichológiai dimenzió is, nem beszélve a mindenekelőtt a szociális médián keresztül történő kommunikációról.

Az empirikus vizsgálatok nem támasztják alá azt a másik, ugyancsak széles körben elterjedt, a terrorizmus és a migráció közötti szoros és közvetlen kapcsolatot feltételező vélekedést sem, miszerint a merényletek elkövetőinek túlnyomó többsége „külső" eredetű, részint korábban, részint a kétezer-tízes évek közepének nagy bevándorlási hulláma során kívülről érkezett bevándorló/migráns, akinek elsősorban a magával hozott kultúrája és vallása tehető felelőssé a terrorista merényletekért. A nyugat-európai és egyesült államokbeli terrorista merényletek többségét „hazai eredetű/gyökerű", „bennszülött" (*homegrown*) terroristák[3] követték el.

[1] Pat Robertson, 700-as Klub, ATV 2017. december 22.

[2] Ayaan Hirsi Ali: Heretic. Why Islam Needs a Reformation Now. Harper, New York – London – Toronto – Sydney, 2015. 5., 7., 23. o.

[3] „A hazai [homegrown] (vagy »saját kezdeményezésű« [»self-starter«]) terrorizmus radikális nyugatiak által autonóm módon szervezett erőszak, amelynek csekély közvetlen kapcsolata van a létező transznacionális terrorista hálózatokkal. Általában az adott országon belül szervezik, célpontjai pedig a honfitársak." Lásd Alex Wilner – Claire-Jehanne Dubouloz: Homegrown Terrorism and Transformative Learning: An Interdisciplinary Approach to Understanding Radicalization. Canadian Political Science Association Conference, University of Ottawa, Canada, May 2009. 2. o. 1. jegyzet. https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2009/Wilner-Dubouloz.pdf

EMPIRIKUS KUTATÁSOK

Ezeket a fontos megállapításokat az inter/multidiszciplináris kutatások szerepének felerősödése, olyan tudományágak, mint a szociológia, az antropológia, a pszichológia, illetve a média- és kommunikációtudomány kutatásba történő bekapcsolása, illetve az e tudományágak kutatói által végzett empirikus vizsgálatok tették lehetővé. Dzsihádisták, iszlamisták százaival készültek interjúk, emellett feldolgozták a Nyugat-Európában végrehajtott merényletek elkövetőiről bőségesen rendelkezésre álló adatokat, illetve az általuk használt közösségi média tartalmait. Az elemzések feltárták azokat a hasonlóságokat is, amelyek a dzsihádista és az egyéb – az iszlámmal közvetlen kapcsolatban nem lévő (például radikális szélsőjobboldali, vagy iskolai) – merényletek kiváltó okaiban, motivációiban fennállnak.

Részletes adatok és elemzések állnak rendelkezésre a Franciaországban a kétezer-tízes években elkövetett terrorista merényletek végrehajtóiról. Olivier Roy francia iszlámszakértő, a politikatudomány professzora 100 olyan személy életrajzát vizsgálta meg alaposan, akik az elmúlt 20 évben Franciaországban terrorista merényleteket követtek el, avagy Franciaországot és Belgiumot elhagyták, hogy csatlakozzanak a globális *dzsihád*hoz. Minden olyan személy szerepel a listán, akik Franciaországban és Belgiumban sok áldozattal járó merényletet követtek el,[4] vagyis a vizsgálat teljes körűnek nevezhető. Lényegében a dzsihádisták „új nemzedékéről", második generációjáról van szó, mégpedig a „bennszülött (*homegrown*) terroristákról", s minden szükséges információ rendelkezésre áll ahhoz, hogy megalapozott következtetéseket lehessen levonni céljaikról, motivációikról.

A francia-amerikai kultúrantropológus professzor, Scott Atran szakmai karrierjét annak szentelte, hogy dzsihádisták, terroristák százaival készített interjúkat a Gázai-övezettől Afganisztánig, Indonéziától Európáig, s ezek feldolgozása alapján elemezte a motivációikat. Atran 2015. április 23-án nagy figyelmet kiváltó előadást tartott a fiatalok radikalizálódásának kérdéséről az ENSZ Biztonsági Tanácsában. Atran és munkatársai mások mellett Marokkó két olyan közösségéből származó 260 embert interjúvoltak meg, amelyek soraiból különösen nagy számban kerültek ki terroristák, többek között a 2004-es, 191 halálos áldozattal járó madridi merénylet öt végrehajtója.

Kevin McDonald, a Middlesex University szociológusprofesszora könyvében – hangsúlyozottan fókuszálva a szociális média, illetve a kommunikáció kiemelkedően nagy szerepére – olyan brit, francia és amerikai fiatalok 2013 és 2015 közötti szociálismédia-tevékenységét vizsgálja, akik megkíséreltek elutazni, vagy ténye-

---

A „homegrown" (a magyar nyelvű szakirodalomban elterjedt fordítása „bennszülött", vagy „hazai nevelésű") terrorista az, aki nem bevándorlóként érkezik az adott országba, hanem ott született, állampolgár, aki az ország nyelvét anyanyelvként beszéli, ott nőtt fel, ott járt iskolába, vagyis ott szocializálódott. Kétségtelen tény, hogy jelentős részük bevándorló háttérrel rendelkezik, vagyis „második generációs" bevándorló, akinek a szülei telepedtek le az adott országban.

4 Olivier Roy: Who are the new jihadis? The Guardian, 13 Apr 2017. https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis

gesen el is utaztak Szíriába, hogy csatlakozzanak ottani dzsihádista csoportokhoz, vagy saját országukban erőszakos akciót terveztek végrehajtani.[5]

Komoly pszichológiai és kultúrantropológiai kutatások folynak az Egyesült Államokban is, amelyek a fiatalok radikalizálódásának motivációira keresik a választ. A Stanford Egyetem kultúrpszichológia műhelye a „fehér szélsőségességről" folytat kutatásokat, összevetve a „fehér felsőbbrendűséget" hirdető militáns jobboldali csoportokat a radikális iszlamistákkal.

AZ EURÓPAI DZSIHÁDISTA MERÉNYLŐK HÁTTERE (2012–2018)

2012. március 11. és 19. között három gépfegyveres merényletre került sor a franciaországi Toulouse és Montauban városokban, amelyeknek heten – a francia hadsereg három katonája, egy zsidó iskola három gyermekkorú tanulója és egy fiatal rabbi – estek áldozatául. Az elkövető, Mohammed Merah 1988-ban született a franciaországi Toulouse városában, algériai származású szülők gyermekeként. Mohammed Merah – mint a a francia Le Point-ban közzétett pszichiátriai jelentésből is kitűnik – komoly pszichés problémákkal küszködött, s rendezetlen családi háttere miatt is (szülei ötéves korában elváltak, képesítés nélküli édesanyja nehezen tudta biztosítani az öt gyermek megélhetését) „neurotikus sérülékenység", „poláris introvertáltság" és „poláris narcisztikusság" jellemezte.[6] Öngyilkossági kísérlet miatt 13 napig pszichiátriai kezelés alatt állt. 20 éves korában rablás bűncselekményéért 18 hónapos börtönbüntetésre ítélték.

Abdelhamid Abaaoud, a 2015. novemberi, párizsi merényletek fő szervezője 1987-ben született a belgiumi Anderlechtben, egy marokkói (berber) bevándorolt hat gyermekének egyikeként. Tanulmányait Belgiumban végezte. Betörésért, fegyveres rablásért, tettleges bántalmazásért és egyéb bűncselekményekért több alkalommal is letartóztatták, s legalább három börtönben töltött el rövidebb-hosszabb időt. Gyakran fogyasztott kábítószereket és alkoholt.

Abaaoud társa és barátja, Salah Abdeslam 1989-ben született Brüsszelben, Marokkóból bevándorolt szülők gyermekeként. Bár Belgiumban élt, szülei révén francia állampolgársággal rendelkezett. A belga hatóságok előtt ő sem volt ismeretlen, különböző bűncselekmények (rablás, lopás, kábítószer-birtoklás) miatt felfüggesztett börtönbüntetésre, illetve pénzbírságra ítélték.

2016. július 14-én Nizza nemzeti ünnep miatt zsúfolt tengerparti sétányán egy bérelt teherautóval a tömegbe hajtott egy merénylő, tette 84 halálos és 202 sebesült áldozattal járt. Az elkövető, a 31 éves Mohamed Lahouaiej-Bouhlel Tunéziában született, és 2005-től hivatalos tartózkodási engedéllyel teherautó-sofőrként dolgozott Nizzában. Szomszédai és a francia hatóságok szerint „a vallástól távoli" életet élő, erőszakos, alkoholt és kábítószereket fogyasztó, „vad" szexuális életet élő személy

[5] Kevin McDonald: Radicalization. Polity Press, Cambridge, UK – Medford, USA, 2018.

[6] Psychiatric report: Merah was narcissistic, suicidal. Ynet news.com, 23.03.12. https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4206821,00.html

volt, aki 2010 és 2016 között apró vétségek miatt többször is összeütközésbe került a rendőrséggel, felfüggesztett börtönbüntetést is kapott.

2016. december 19-én egy merénylő Berlinben, a karácsonyi vásár miatt zsúfolt Breitscheidplatzon a tömegbe hajtott egy kamionnal. 12 ember meghalt, 48-an megsebesültek. A merénylő, a 24 éves tunéziai Anis Amri már Tunéziában többször összeütközésbe került a hatóságokkal, fegyveres rablásért ötévi börtönre ítélték. 2011-ben menekültként érkezett Lampedusára, majd különféle bűncselekményekért Olaszországban 4 évet töltött börtönben. Ezután hamis papírokkal utazott Németországba, ahol menekültkérelmet nyújtott be, amit a hatóságok elutasítottak. A német hatóságok bizonyos információk alapján terroristagyanúsként tartották számon.

A 2017. március 22-én végrehajtott, a merénylővel együtt öt halálos áldozattal járó londoni merénylet elkövetője, az 52 éves, fehér anyától és fekete apától született Khálid Maszúd (Khaled Masood) nem volt sem menekült, sem bevándorló. A délkelet-angliai Dartfordban született Adrian Russell Elms Ajao néven, s angolt tanított egy brit középiskolában. Különböző bűncselekmények miatt jól ismert volt a brit hatóságok előtt, s súlyos testi sértés miatt börtönbe is került. Gyakran állt kábítószerek, illetve alkohol befolyása alatt. Élete nagyobb részében semmiféle kapcsolatban nem állt az iszlámmal, feltehetően 2003-ban, a börtönben tért át, és változtatta meg a nevét is egy arab hangzású névre. „Adrian Elms erőszakos keresztény volt, mielőtt a muszlim terrorista Khalid Masooddá vált volna."[7]

2017. április 7-én Stockholm belvárosában egy teherautó az utcán sétáló emberek közé hajtott. A merényletben öten meghaltak, 14-en megsebesültek. Az elkövető, a 39 éves üzbég Rakhmat Akilov azért hagyta el Üzbegisztánt, hogy külföldön pénzt keresve azt haza tudja utalni otthon maradt családjának. 2014-ben folyamodott hivatalos tartózkodási engedélyért, amit elutasítottak. 2016 decemberében felszólították, hogy 4 héten belül hagyja el Svédországot. Mivel ezt nem tette meg, körözést adtak ki ellene. A merényletet az Iszlám Állam nem vállalta magára.

2017. április 20-án Párizsban egy rendőr esett terrorista merénylet áldozatául. Az elkövető, a 39 éves francia állampolgárságú, Párizs egyik elővárosában született Karim Cheurfi jól ismert volt a francia rendőrség előtt, gyilkossági kísérlet miatt több mint tíz évet töltött börtönben. Korábbi védője úgy jellemezte, mint zavart, introvertált, „pszichésen sérülékeny" személyiséget.[8]

A 2017. május 22-i, 22 halálos és 59 sebesült áldozattal járó manchesteri merénylet elkövetője, Salman Abedi líbiai szülők gyermekeként Manchesterben született 1994-ben, másodikként négy testvér közül. Szülei a Kadhafi-rendszer elől menekülve kértek és kaptak menedékjogot Nagy-Britanniában. A család mélyen vallásos volt, rendszeresen jártak egy közeli mecsetbe. Abedi apja élesen szembenállt a dzsihádista ideológiával, s gyakran hangoztatta, hogy amit az Iszlám Állam művel, az

[7] Mehdi Hasan: You Shouldn't Blame Islam for Terrorism. Religion Isn't a Crucial Factor in Attacks. The Intercept, March 29 2017. https://theintercept.com/2017/03/29/you-shouldnt-blame-islam-for-terrorism-religion-isnt-a-crucial-factor-in-attacks/

[8] Paris attack: who is Karim Cheurfi, the gunman who lived with his mother and was 'let go' by French authorities in February? The Telegraph, 22 April 2017. http://www.telegraph.co.uk/news/2017/04/20/paris-attack-suspect/

nem *dzsihád*, hanem bűncselekmény.[9] Abedi gazdálkodás-menedzsmentet tanult a manchesteri Salford Egyetemen, de két év után abbahagyta egyetemi tanulmányait.

2017. augusztus 17-én Barcelona sétálóutcáján egy furgon hajtott a tömegbe, majd nyolc órával ezután a Barcelonától több mint 100 km-re lévő Cambrilsban követtek el hasonló támadást. 13-an meghaltak, több mint 100-an megsebesültek. A merénylet megszervezésében 12 fő vett részt, közülük a rendőrség a helyszínen tűzharcban megölt öt főt: Moussa Oukabirt (17 éves), El Houssaine Abouyaaqoubot (19), Said Aallaát (19), Omar Hychamit (21) és Mohamed Hychamit (24), három nap múlva pedig Younes Abouyaaqoubot (22) is. Youssef Aallaa és Abdelbaki Es Satty (44) előző nap meghalt Alcanarban egy ház felrobbanásakor. Driss Oukabirt, Mohammed Aallaat, Mohammed Houli Chemlalt és Salah el-Karibot a rendőrség őrizetbe vette.

A 12 fő között három testvérpár található, az Abouyaaqoub testvérek első unokatestvérei voltak a Hychami testvéreknek. Csaknem valamennyien Marokkóban születtek, és rövidebb-hosszabb ideje Spanyolországban éltek. A legidősebb közülük Abdelbaki Es Satty imám volt – feltételezések szerint az akció kitervelője –, akit korábban kábítószer-csempészet miatt már kiutasítottak Spanyolországból, de egy sikeres menedékkérelem miatt szabadon mozoghatott az EU tagállamaiban.

2018. március 23-án egy férfi, miután korábban rálőtt egy autóra, majd a rendőrökre, túszokat ejtett egy dél-franciaországi kisváros, Trèbes szupermarketjénél. Végül a rendőrökkel folytatott tűzharcban életét vesztette. Ugyancsak meghalt a támadó két áldozata, és egy rendőr is, 16-an megsebesültek. Az elkövető a 26 éves marokkói származású Rédouane Lakdim, akit a hatóságok már ismertek kisebb bűncselekmények elkövetése miatt.

AZ ISZLAMISTA RADIKALIZÁLÓDÁS ÚTJAI/MOTIVÁCIÓI

Aqsa Mahmood (Aksza Mahmúd), a 18 esztendős diáklány 2012-ben korosztálya megszokott életét élte a skóciai Glasgow egy elővárosában. Tervezgette hamarosan kezdődő egyetemi tanulmányait, baráti körével főként a szociális médián keresztül tartotta a kapcsolatot – naponta 30 alkalommal tett Twitter-bejegyzést –, az iskoláról, a helyi krikettcsapatról és más hasonló témákról cseteltek egymással. Novemberben képeket osztott meg barátnőivel ismert filmsztárokról. Csaknem pontosan egy év múlva elhagyta otthonát, és a szíriai Aleppóba utazott, ahol csatlakozott az Iszlám Államhoz. Főként nagy-britanniai fiatal lányoknak adott tanácsokat, hogyan juthatnak el a legkönnyebben Szíriába. 2015 szeptemberében, kevesebb mint két évvel skóciai otthona elhagyását követően mint a dzsihádista terrorizmus támogatóját tartották számon. Egyike volt annak a több mint 5000 európai és észak-amerikai fiatalnak, akik Szíriába utaztak, hogy csatlakozzanak az Iszlám Államhoz. Ezzel a

[9] Salman Abedi: The suicide bomber behind the Manchester attack revealed. Independent, 23 May 2017. http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/salman-abedi-manchester-bombing-attack-suicide-bomber-identity-name-revealed-latest-a7751896.html

történettel kezdi könyvét Kevin McDonald, amelyben a rendkívül gyors átalakulás és az egyidejűleg végbemenő radikalizálódás okait keresi.[10]

A dzsihádistává váláshoz vezető radikalizálódás útjai, az egyes konkrét esetek természetesen különböznek egymástól, kizárólagos, általánosan érvényes modellt felállítani nem lehet. Amint a brit tikosszolgálat, az MI5 2008-ban készült, egyéni esetek százait feldolgozó jelentése is megállapította, az erőszakos szélsőségességhez vezető utak a legkülönfélébbek lehetnek.[11] Jóllehet a radikalizáció útjai különbözőek, mint ahogy „szereplői" is eltérő hátterűek – korábbi drogdílerektől fiatal diáklányokig –, a benne részt vevő személyek aktív, cselekvő formálói a radikalizációnak, amelynek egyik fő célja, hogy (új) értelmet adjon az életüknek egy többé-kevésbé mesterségesen kreált, részben virtuális mikrovilágban.

Akad azonban néhány fontos pont, amelyekben egybecsengenek az empirikus kutatások megállapításai, s amelyek a vizsgált személyek, illetve esetek nagy többségére jellemzők, függetlenül attól, hogy Franciaországról, Nagy-Britanniáról, Németországról – vagy akár az Egyesült Államokról – van szó, s amelyek egészen más megvilágításba helyezik a széles közvéleményben – és egyes (biztonsági) szakértőkben – kialakult képet.

A radikalizálódó és a terrorcselekmények végrehajtásáig eljutó – avagy az Iszlám Államhoz csatlakozó – személyek túlnyomó többsége az adott ország állampolgára, vagy – néhány kivételtől eltekintve – legálisan az adott országban tartózkodó, tehát nem „illegális" (irreguláris, engedély nélküli) migráns. Figyelemre méltó, hogy körükben az átlagosnál lényegesen magasabb a kereszténységről az iszlámra áttértek aránya.

A Nagy-Britanniában élő muszlimok kevesebb, mint 4%-a áttért, a „bennszülött" dzsihádisták között viszont ez az arány 12%,[12] sőt egy tanulmány szerint a 2001 és 2010 között Nagy-Britanniában végrehajtott dzsihádista terrorcselekmények elkövetőinek 31%-a volt áttért.[13] Hasonló képet mutatnak az Egyesült Államokban készült, a 2001 és 2015 közötti időszakra vonatkozó felmérések. Míg az amerikai muszlimok között minden ötödik áttért, addig a dzsihádisták soraiban 30%-os az áttértek aránya,[14] sőt, 2017-es felmérések szerint az Iszlám Államhoz csatlakozni szándékozó, Szíriába utazó amerikaiak körében az áttértek aránya elérte a 40%-ot is.[15] Robin Simcox kutatásai szerint a 2014 júliusa és 2015 augusztusa között a nyugati államokban végrehajtott dzsihádista akciók elkövetőinek 29%-a volt áttért, s

[10] Kevin McDonald: Radicalization, i. m. 1. o.

[11] Alan Travis: MI5 report challenges views on terrorism in Britain. Theguardian, 20 Aug 2008. https://www.theguardian.com/uk/2008/aug/20/uksecurity.terrorism1

[12] Lásd Converts to Islam are likelier to radicalise than native Muslims. Economist, Apr 1st 2017. https://www.economist.com/news/britain/21719833-britain-converts-make-up-less-4-muslims-12-home-grown-jihadists-converts

[13] Scott Kleinman – Scott Flower: From convert to extremist: new Muslims and terrorism. The Conversation, May 24, 2013. http://theconversation.com/from-convert-to-extremist-new-muslims-and-terrorism-14643

[14] Vö. Terrorism in America After 9/11. New America Foundation, https://www.newamerica.org/in-depth/terrorism-in-america/who-are-terrorists/

[15] Kevin Mc Donald: Radicalization, i. m. 7. o.

ez az arány az amerikai dzsihádisták körében 67%-ot tett ki.[16] Franciaországban az „őshonos" francia áttértek már a kilencvenes évek végén mintegy 25%-át tették ki[17] a radikális iszlamistáknak, s ez a magas arány a későbbiekben évről évre tovább növekedett. 2016–2017-ben az Iszlám Államhoz csatlakozott francia harcosok egyharmada az iszlámra áttért keresztény volt.[18]

Olyan fiatalokról van szó, akiknek a többsége hosszú időn keresztül tevékeny részese generációja – vallásosnak egyáltalán nem nevezhető – szubkultúrájának, beleértve az alkohol- és kábítószer-fogyasztást, az éjszakai klubok látogatását, a lányokkal való flörtölést. Sokan közülük kisebb-nagyobb bűncselekmények elkövetése miatt (többnyire kábítószer-kereskedelem, kisebb mértékben erőszakos akciók, egyes esetekben fegyveres rablás okán) börtönben is voltak. Ez a francia dzsihádisták csaknem 50%-ára jellemző, de magas az arányszám a németországi és egyesült államokbeli dzsihádisták esetében is (utóbbbiaknál igen magas az ittas vezetésen kapottak száma is).[19] Öltözködésük, ruhaviseletük teljes mértékben megegyezik a többi, korosztályukbeli fiataléval, egyáltalán nem viselnek tradicionális iszlám ruházatot.

Zenei ízlésük is hasonló: a korosztályukban divatos irányzatokat kedvelik, többek között a rapzenét. Az egyik legismertebb példa az Egyesült Államokban 2015 februárjában „globális terroristává" nyilvánított Denis Cuspert, aki Berlinben született ghánai apától és német anyától. Deso Dogg néven rapperként tevékenykedett, 2006-ban az amerikai rapperrel, DMX-szel együtt turnézott. 2010 körül felhagyott a rapzenével, áttért az iszlámra, felvette az Abú Talha al-Almání nevet, majd hűségeskü tett Abú Bakr al-Baghdádínak, és németek toborzásához látott az Iszlám Állam számára.[20]

Sokan közülük – a külvárosi szegénynegyedek más, hányatott sorsú fiataljaihoz hasonlóan – kedvelik az erőszakot, illetve maguk is részesei voltak kisebb-nagyobb erőszakos cselekményeknek. Erőszakos hajlamaikat persze más módon is levezetik, mint a terrorizmus. Ilyen például a küzdősport – Roy szerint a dzsihádisták szociális életében a küzdősportklubok fontosabb szerepet töltenek be, mint a mecsetek. Vannak közöttük, akik a hadsereggel próbálkoznak, de gyakran részesei különböző bandák összecsapásainak, „bandaháborúknak" is, például Marseille-ben.

A dzsihádisták legalább negyede-harmada már jóval azt megelőzően összeütközésbe került a törvénnyel, hogy dzsihádistává vált volna. Nem véletlen, hogy sokan a „dzsihádisták új típusáról" beszélnek, akik „részben terroristák, részben gengszte-

[16] Robin Simcox: „We Will Conquer Your Rome". A Study of Islamic State Terror Plots in the West. The Henry Jackson Society, London, 2015. 47. o.

[17] Olivier Roy: The Islamization of radicalism. Mada Masr, January 11, 2016. https://madamasr.com/en/2016/01/11/opinion/u/the-islamization-of-radicalism/

[18] A third of French ISIS fighters were born Christian and converted to Islam, expert reveals. Express.co, Dec 2, 2016. https://www.express.co.uk/news/world/739167/France-Christian-Islam-ISIS-immigrants

[19] Simcox 2014 júliusa és 2015 augusztusa közötti időszakra vonatkozó vizsgálata szerint a nyugati országokban végrehajtott dzsihádista akciók résztvevőinek 22%-a követett el már korábban is kisebb-nagyobb bűncselekményeket. Vö. Robin Simcox, i. m. 48. o.

[20] Lásd Pentagon Says Deso Dogg, Ex-Rapper and ISIS Recruiter, Survived Airstrike After All. The New York Times, Aug 3, 2016. https://www.nytimes.com/2016/08/04/world/pentagon-says-isis-recruiter-survived-airstrike-in-2015-after-all.html?_r=0

rek",[21] s a korábban törvényszegésben szerzett jártasságukat most a dzsihádizmusban kívánják kamatoztatni. Az európai – főként a franciaországi és belgiumi – börtönök a radikalizálódás kiváló táptalajául szolgáltak.

A vizsgált esetek jelentős részében a családi háttér valamilyen okból (szülő halála, válás stb.) sérült, illetve a családon belüli generációs különbségek komoly konfliktusokat eredményeznek. Ennek is tulajdoníthatóan a radikalizáció folyamatában meghatározó szerepet játszanak a mikroközösségek, a néhány főből álló kis csoportok (testvérek, gyerekkori jó barátok, iskolatársak, börtönbeli ismerősök). A kis csoportokon, a „cellákon" belül figyelemre méltó a testvérek kitüntetett szerepe és jelentős felülreprezentáltsága (a brüsszeli merénylet, a bostoni maraton, a Charlie Hebdo szerkesztőségében végrehajtott akció, a barcelonai gázolásos merénylet stb.), amely a radikalizációval kapcsolatban semmilyen más csoport esetében sem jellemző, s a radikalizáció generációs dimenziójának jelentőségére utal. Mindez egyfelől kísérlet a fragmentálódott család rekonstrukciójára, másfelől biztonságot ad, egyúttal a bizalmat erősíti.

A kis „dzsihádi cellák" tagjai között szoros emocionális kötődések jönnek létre. Egy dzsihádi gyakran köt házasságot „fegyvertestvére" nővérével vagy húgával. Ezek a közösségek sokkal zártabbak, mint más korábbi radikális (marxista vagy nacionalista) közösségek, miután személyes kapcsolaton alapulnak.

IDENTITÁSVÁLSÁG

A kulturális identitás zavarai, illetve keresése meghatározó szerepet játszik a radikalizálódásban. Francis Fukuyama kiemelkedő jelentőséget tulajdonít a 21. század második évtizedében az identitás kérdésének mind a világpolitika, mind a regionális és lokális politika szintjén, hangsúlyozva, hogy a „hagyományos" bal- és jobboldal is egyre inkább az identitás fogalomkörén át artikulálja magát. Fukuyama az „identitás" kifejezést különleges módon használja. Adott egyfelől az ember belső énje, másfelől a külvilág szabályai és normái, s utóbbi gyakorta nem ismeri el a belső én értékét, illetve méltóságát. Ez a belső én ugyanakkor vágyik az elismerésre, hiszen nem elég, hogy valaki saját magát értékesnek tartsa, ha a külvilág részéről nem kapja meg az elismerést, vagy ami még rosszabb: elismerés helyett lebecsülésben, lenézésben részesül. „Az önbecsülés a mások általi megbecsülésből ered."[22]

Az identitás problémái különösen erőteljesen mutatkoznak meg az Európában élő második generációs muszlim fiatalok esetében. Szüleik voltak azok, akik bevándoroltak Európába az iszlám világ valamelyik országából, eleve a hazaitól teljesen

[21] The Islamic State creates a new type of jihadist: Part terrorist, part gangster. The Washington Post, December 20, 2015. https://www.washingtonpost.com/world/europe/the-islamic-state-creates-a-new-type-of-jihadist-part-terrorist-part-gangster/2015/12/20/1a3d65da-9bae-11e5-aca6-1ae3be6f06d2_story.html?utm_term=.4c7a7a8fa5c0

[22] Francis Fukuyama: Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition. Profile Books, London, 2018. 9–10. o.

eltérő kulturális viszonyok közé érkezve. Az első generáció az új körülmények között is megtartotta a „magával hozott" hagyományos életmódot és kultúrát.

A második, fiatal generáció viszont már Európában született. Őket kulturálisan kettős hatás érte. Egyfelől családjuk, a bevándoroltak közössége révén részeseivé váltak a szüleik által a származási országukból magukkal hozott kultúrának, másfelől viszont – még azok is, akik többé-kevésbé elszigetelt közösségben nőttek fel – a befogadó ország az iszlám kultúrától nagymértékben eltérő kultúrájának. Kapcsolatba kerültek ugyanis máshonnan bevándorolt, illetve „őshonos" korukbeli fiatalokkal, részeseivé váltak a korosztályuk szubkultúrájának. Eltávolodtak a szüleiktől, szüleik életmódjától, ugyanakkor integrálódásuk – nemcsak kulturális, hanem gazdasági, szociális és politikai téren – a befogadó közegbe igencsak tökéletlenül – avagy egyáltalán nem – ment végbe. Mindkét közösség határán, peremén helyezkednek el. Csapdába kerültek: a szüleik kultúráját elutasítják, a (szüleik által) választott ország kultúrája viszont őket utasítja el, pontosabban nem (teljes mértékben) fogadja be őket.

Azok a második generációs bevándoroltak, akik nem tudnak azonosulni sem a szüleik származási országának kultúrájával, sem azzal a kultúrával, amelyben élnek, marginalizáltnak és jelentéktelennek érzik magukat. Nemcsak a mások általi megbecsülésben nincs részük, de önbecsülésük is meglehetősen alacsony fokú. Ha mindehhez jön még az általuk gyakran tapasztalt diszkrimináció, rasszista retorika, különösen vonzóvá válhat számukra a radikalizmus, amely értelmet és célt adhat az életüknek.[23] A „sehová nem tartozás", a „kulturális hontalanság" érzését így felváltja a valahová tartozás.[24]

Az erőszakos szélsőségesség Atran szerint nem a hagyományos kultúrák újjáéledésének, sokkal inkább az összeomlásának a következménye. A globalizált világban hánykolódó, elégedetlen és csalódott fiatalok azért radikalizálódnak, hogy szilárd identitást találjanak, olyat, amely értelmet, jelentőséget ad az életüknek.[25] Vágyakoznak mások után, akik hasonlóképpen látják a világot, akik hasonló értékrendet vallanak, mint ők. Vágyakoznak egy olyan közösség után, amelynek hasonló korú, hasonló élethelyzetű és felfogású személyek a tagjai. Vágyakoznak egy olyan eszmerendszer, egy olyan ideológia után – legyen az a fehér felsőbbrendűség vagy éppen a globális *dzsihád* –, amely kiutat mutat jelenlegi, kilátástalannak tűnő helyzetükből, amely megoldási alternatívát kínál számukra, biztosítva a valahová tartozást, az elismerést, a cselekvés lehetőségét. A mai világ legrettenthetetlenebb „halálos sze-

[23] Sarah Lyons-Padilla – Michele J. Gelfand – Hedieh Mirahmadi – Mehreen Farooq – Marieke van Egmond: Belonging nowhere: Marginalization & radicalization risk among Muslim immigrants. Behavioral Science & Policy, Vol 1, Number 2, December 2015. 1–12. o.

[24] Alana Conner: Islamic terrorism and domestic mass shootings may be caused by the exact same psychological phenomenon. Quartz Media LLC, February 16, 2017. https://qz.com/910668/islamic-terrorism-and-domestic-mass-shootings-are-caused-by-the-exact-same-psychological-phenomenon/

[25] Scott Atran on Youth, Violent Extremism and Promoting Peace. Scott Atran előadása az ENSZ Biztonsági Tanácsában 2015. április 23-án. http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2015/04/25/scott-atran-on-youth-violent-extremism-and-promoting-peace/

replőit" nem a Korán vagy a vallási tanok inspirálják, hanem egy olyan izgalmakat kínáló ügy, amely dicsőséget és megbecsülést ígér – véli Atran.

Mindebben rendkívül fontos szerepet játszik a közösségi média, amelynek a radikalizációhoz fűződő viszonya egészen más típusú kommunikációra épül, más „vizuális nyelvet" használ, mint korábban. A közösségi média révén a másokkal való együttlét új formái jönnek létre. Elterjedtté vált a „kiber-exhibicionizmus", vagyis az olyan önportré, amely az egyéniesülés (*individuation*), az önfelépítés sajátos eszköze,[26] egy olyan szociális gyakorlat része, amelynek fő célja az elismerés generálása, az, hogy az adott személy „senkiből valaki" legyen. Ennek egyik módja az erő demonstrálása, amelynek központi eszköze a fegyver.

A VALLÁS SZEREPE A RADIKALIZÁLÓDÁSBAN

Lényeges – és a kutatókat megosztó – kérdés, vajon milyen szerepet játszik a vallás, jelen esetben az iszlám a radikalizálódásban. Az empirikus kutatások eredményei alapján nem a legfontosabbat. A kultúrpszichológus Alana Conner arra a következtetésre jut, hogy „a radikális iszlám terrorizmus elsősorban nem vallási, hanem szociális probléma".[27] Scott Atran egyik legfontosabb megállapítása, hogy a terrorista merényletek elkövetésének motivációi sorában az erős csoportkohézió fontosabb szerepet játszik, mint a vallási tényező. Egyébként sem utóbbin van a hangsúly, hanem egy izgalmakat kínáló „ügyön", amely ráadásul elismerést, megbecsülést hoz a végrehajtónak. Olivier Roy pedig több munkájában is állást foglal amellett, hogy „nem az iszlám radikalizálódásáról, hanem a radikalizmus iszlamizálódásáról" van szó – ezzel a kijelentésével komoly vitákat kiváltva a szakértők körében.

A franciaországi empirikus kutatások alapján a tények az esetek többségében megcáfolják azt a feltételezést, hogy a radikalizálódó fiatalok radikális muszlim imámok hatására válnának terroristává. Nem élnek különösebben vallásos környezetben, sőt kifejezetten elszigetelődnek a muszlim közösségektől. Vallási képzettségük általában meglehetősen sekélyes. Többségük nem gyakorolja a vallását, nem vesznek részt az iszlám vallási ünnepek közösségi rendezvényein. Viszonyuk a helyi mecsettel ambivalens, van aki esetenként látogatja, a többség viszont egyáltalán nem. Olyan is akad, akit kitiltottak a mecsetből, mert tiszteletlen volt a helyi imámmal.

Senki sem volt tagja közülük a Muszlim Testvérek Szervezetének vagy más iszlamista szervezetnek, senki nem tevékenykedett bármelyik ismertebb muszlim szervezetben, senki nem volt részese térítő tevékenységnek. Mielőtt a terrorizmus felé fordultak volna, egyikük sem valamilyen vallási mozgalom vagy szervezet keretében radikalizálódott. Ha volt is vallási radikalizáció, az nem valamilyen szalafita mecset keretében történt, hanem egyénileg, avagy egy kis csoporton belül.

[26] Kevin McDonald: Radicalization, i. m. 94. o.
[27] Alana Conner: Islamic terrorism […], i. m.

Csaknem valamennyi radikális „újjászületett" (*born-again*) muszlim, akik hosszantartó szekuláris életmódot követően (éjszakai klubok látogatása, alkoholfogyasztás, kis bűncselekmények elkövetése) szinte egyik pillanatról a másikra „megújítják" vallásosságukat vagy egyénileg, vagy egy kis csoport tagjaként. „Megtérésük" az iszlám közösségi struktúrákon kívül történik, abban a mecsetek és egyéb muszlim vallási és szociális intézmények nem játszanak szerepet. Vallási „megtérésük" vagy „újbóli megtérésük" után alig néhány hónappal követik el tettüket, jóllehet radikalizálódásuknak már korábban vannak jelei.

Nem véletlenül hangsúlyozta több fórumon is Atran, hogy nem a mecsetek a legfontosabb színterei a radikalizálódásnak, a terroristává válásnak. Az Iszlám Államhoz csatlakozók vizsgálata alapján arra a következtetésre jutott, hogy a külföldi harcosok 75%-át barátok, 20%-át pedig családtagok „szervezték be", vagyis 95% esetében kizárólagos a család vagy a kis családszerű csoport szerepe.[28] Ráadásul a legkönyörtelenebb harcosok azok, akik keresztény családokból jöttek.

A vallás a radikalizáció folyamatának utolsó szakaszában – a dzsihádisták „megtérése" kapcsán – kezd nagyobb szerepet játszani. Gyakran merülnek fel etikai-morális kérdések is – persze meglehetősen leegyszerűsített formában –, mint a jó és a rossz kettőssége, ami a „bűnös" és az „ártatlan" szembenállásának a formáját is öltheti. A radikalizálódó fiatal szembefordulhat saját korábbi „bűnös" múltjával, illetve azzal a „bűnös" társadalommal, amely őt abba a helyzetbe belekényszerítette. A dzsihádista radikalizáció egyfelől lehetővé teszi számára, hogy kiszakadjon a számára addig csak szegénységet és kaotikus életformát hozó környezetből, másfelől egyidejűleg valami „szent", nemes részévé váljon. A mikroközösség, a kis csoport szerepe azonban továbbra is meghatározó marad.

Nem mindenkiből lesz terrorista azok közül, akik szimpatizálnak a globális dzsihádizmussal, az al-Káidával vagy az Iszlám Állammal. Csak egy kis százalék hajlandó ölni is az eszméért. Atran két tényező interakcióját vizsgálta: egyik a „szent értékeké" (*sacred values*), a másik pedig az „identitás-fúzióé" (*identity fusion*). Kutatásai szerint a szélsőségesség akkor éri el a cselekvési hajlandóság szintjét, ha egy családszerű csoport tagsága megerősíti az ideálokat, és bekövetkezik az „identitásfúzió", vagyis a személyes és a csoportidentitás egy olyan sajátos identitásban olvad össze, amely a legyőzhetetlenség és a különleges rendeltetés kollektív érzetét generálja.[29]

Az Atran és kutatócsoportja által megkérdezettek közül sokan mondták, hogy harcolni akarnak Szíriában az Iszlám Állam oldalán a kalifátusért. Azok, akik a

[28] 95% of foreign fighters who join ISIS are recruited by friends and family and radicalisation 'rarely occurs in mosques' claims Oxford University terrorism expert. Mail Online, 25 November 2015. Atran az ENSZ Biztonsági Tanácsának terrorizmus-elleni bizottsága által szervezett „Foreign Terrorist Fighters"-kerekasztal egyik résztvevője volt. http://www.dailymail.co.uk/news/article-3333146/95-foreign-fighters-join-ISIS-recruited-friends-family-radicalisation-rarely-occurs-mosques-claims-Oxford-University-terrorism-expert.html

[29] Scott Atran – Hammad Sheikh – Ángel Gómez: For Cause and Comrade: Devoted Actors and Willingness to Fight. Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution. 5:1 (2014). https://escholarship.org/uc/item/6n09f7gr; Scott Atran – Hammad Sheikh – Angel Gomez: Devoted actors sacrifice for close comrades and sacred cause. PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America), vol. 111 no. 50, December 16, 2014. 17702–17703. o. http://www.pnas.org/content/111/50/17702.full

saríát „szent értéknek" tartották, komoly áldozatot is hajlandóak voltak vállalni a cél eléréséért, ennek a potenciális áldozatvállalási hajlandóságnak a mértéke azonban drámaian megnőtt azokban az esetekben, mikor a „szent értéknek" tartott *saría* mellett az egyén identitása „egybeolvadt" egy ugyanolyan hittel és szándékkal rendelkező családszerű csoportával. Utóbbiak között sokan akadtak, akik az erőszak alkalmazásától sem riadtak vissza, illetve még azt is lehetségesnek tartották, hogy gyermekük az életét áldozza az általuk is vallott értékekért.

A SZÉLSŐSÉGESSÉG VONZEREJE – AZ ERŐSZAK ESZTÉTIKÁJA

A dzsihádizmushoz vezető radikalizálódás útján fontos szerepet játszik a „katonai" mivolt. Az utcai bandák általában nem hierarchikus felépítésűek, ugyanakkor a radikalizálódó fiatalok egy részében ott él a vertikális alá- és fölérendeltség képe. Ők egy háborút vizionálnak, amelynek a frontvonalában érzik magukat. Amint McDonald megállapítja, a háború, a *dzsihád* képzetéhez Hollywood szolgáltatja a mintát – hogy csupán Bruce Willist vagy a Rambo-filmeket említsük. Sokakat lenyűgöz „az erőszak esztétikája", amellyel ezek a fiatalok tömegével találkozhattak a mozikban, illetve videókon. Ez a szemlélet- és viselkedésmód nemhogy nem következik az iszlám tradíciókból, sokkal inkább ellentétes azzal.

Sokakban él az „egyedül szembeszállni az ellenséggel" szinte szükségszerűen halálhoz vezető ideája, mégpedig főként olyanokban, akik külvárosi szegénynegyedekből, stigmatizált, „megbélyegzett" környékről származnak, ahol szinte semmilyen más lehetőség nincs a „kiemelkedésre", a „sikerre", mint a bűnözés, a lopás, a rablás, a kábítószer-terjesztés. Ebből kitörni jószerivel csak a radikalizációval, a „dzsihadizációval" lehet, a halál pedig ebben az esetben az individualizáció fontos eszköze. Tipikusan ilyen „tragikus alak" volt Mohammed Merah, aki 2012 márciusában a franciaországi Toulouse és Montauban városaiban hét embert mészárolt le, s akit a nyugati kultúra hasonló szerepbe kényszerített, mint amilyen James Deané volt.[30]

Az erőszak, a gyilkosságok nagy száma, alkalmankénti kegyetlensége és mediatizálása is alapvetően új jelenség. Nyilvánosság előtt végrehajtott, vizuálisan megörökített tömeggyilkosságokról van szó, ahol az áldozatok többnyire véletlenszerűen kerülnek kiválasztásra, s amely a végrehajtó erejét, „hatalmát" hivatott demonstrálni. Ennek része lehet az a fajta kegyetlenség, amely az áldozatot nemcsak az életétől kívánja megfosztani, hanem emberi mivoltától is, vagyis célja a „másik" teljes dehumanizációja.

Nemcsak a közvetlenül az Iszlám Állam soraiban Irakban vagy Szíriában harcolók vették előszeretettel videóra a kegyetlen gyilkosságokat. Sok dzsihádista tette ugyanezt Európában is, például Mohammed Merah is, aki miután filmre vette az általa elkövetett gyilkosságokat, megpróbálta feltölteni az anyagot az internetre.

[30] Kevin McDonald: Radicalization, i. m. 106. o.

Miután próbálkozása nem járt sikerrel, pendrive-on elküldte az egészet egy televíziós csatornának.[31]

A radikalizálódás egyik fontos „húzóereje" a dzsihádista narratíva. Egy 2014 nyarán készült felmérés szerint a francia állampolgárok 16%-ának volt pozitív véleménye az Iszlám Államról. Ez az arány még magasabb a fiatalabb korosztályok körében: a 18–24 éves korúak 27%-a, vagyis valamivel több, mint a negyede vélekedett kedvezően a globális dzsihádista szervezetről.[32] Ez azért is figyelemre méltó, mert a muszlimok aránya Franciaországban a lakosság mintegy 7-8%-a.

Az Iszlám Állam globális dzsihádista narratívájának vonzereje elsősorban nem vallási szempontból volt jelentős. Az Iszlám Állam dicsőséget és életre szóló élményt kínált, harcosai a *dzsihád* révén akár hőssé is válhatnak. Az Iszlám Állam hasonló „forradalmi vonzerővel" rendelkezett, mint valamikor a francia forradalom, a bolsevikok Oroszországban vagy a nácik Németországban. „Az Iszlám Állam a legdinamikusabb forradalmi ellenkultúra-mozgalom a második világháború óta, amelyik a legnagyobb önkéntes haderőt tudhatja magáénak."[33]

Az Iszlám Állam globális dzsihádista narratívájában ugyanakkor kétségkívül vonzó volt egyfajta „nemzetépítés" projektjének a romantikája, a szervezethez csatlakozók motiváló tényezői sorában azonban sokkal erősebb szerepet játszott egy elképzelt hős, az erőszak és a halál, mint a *saría*. Szíriába azért mentek, hogy harcoljanak, nem azért, hogy integrálódjanak egy létrehozandó és békésen működő muszlim társadalomba.

Az Iszlám Állam dzsihádista narratívája azért is vonzó a lázadó fiatalok számára, mivel nincs „versenytársa", „nincs a piacon" más globális, társadalom- és világrendellenes ideológia. (Részint ez magyarázhatja az áttértek rendkívül magas arányát a globális *dzsihád*hoz csatlakozottak soraiban.) Láthattuk, hogy ezek a dzsihádizmushoz csatlakozó fiatalok többségükben nem is voltak részei a muszlim közösségeknek – korábbi életmódjuk cseppet sem felelt meg az iszlám értékrendjének. Nem véletlen, hogy Roy az amerikai iskolák lövöldöző ámokfutóihoz, illetve a tömeggyilkos Anders Behring Breivikhez hasonlítja őket.[34]

A radikalizálódás szociológiai, illetve pszichológiai hátterét kutatók közül sokan hívják fel a figyelmet a látszólag teljesen eltérő motivációjú iskolai, fehér felsőbbrendűségi, illetve dzsihádista erőszak közötti párhuzamokra. McDonald az egyéniesülés és a radikalizálódáshoz vezető átalakulás, a „senkiből" „valakivé", mégpedig „erővel rendelkezővé" válás folyamatában, az erőszak alkalmazása terén lát nagy hasonló-

[31] A gyilkosságok megörökítése és közzététele ugyancsak nem csupán a dzsihádisták előszeretettel alkalmazott eszköze. A 2019. április 10-én, az új-zélandi Christchurchben elkövetett „fehér szélsőségességi" terrorakció végrehajtója, Brenton Harrison Tarrant a fejére erősített kamerával élőben közvetítette a gyilkosságokat.

[32] 16% of french citizens support ISIS, poll finds. Newsweek, 8/26/14. http://www.newsweek.com/16-french-citizens-support-isis-poll-finds-266795

[33] Scott Atran: 95% of foreign fighters […], i. m.

[34] „Radikalisierung ist keine Folge gescheiterter Integration." Michaela Wiegel interjúja Olivier Roy-val. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.03.2016. http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/islamforscher-im-gespraech-radikalisierung-ist-keine-folge-gescheiterter-integration-14145388.html

ságot a dzsihádisták és az iskolai lövöldözők között.[35] Ezután az is érthető, hogy a közösségi médiában mind a dzsihádistáknak, mind az iskolai lövöldözőknek kialakul egy, az erőszakot, az „erőszak esztétikáját" csodáló „rajongótábora".

Amerikai, a „bennszülött" terrorizmusra, a „terrorizmus pszichológiájára" vonatkozó kutatások az ugyancsak közkeletű vélekedéssel – miszerint a dzsihádisták és a jobboldali szélsőségesek által végrehajtott merényletek egymástól teljesen különböző okokra vezethetők vissza – ellentétben azt húzzák alá, hogy lényegében mindkettő esetében felfedezhetők ugyanazok a kiváltó tényezők. Hasonló okai vannak az őshonos amerikaiak radikalizálódásának, szélsőségessé válásának, csatlakozzanak akár egy radikális iszlamista szervezethez, akár a Ku-Klux-Klanhoz.

Nem „civilizációk összecsapásával" állunk szemben, hanem kultúrák és közösségek összeomlásával – véli Atran.[36] Ezt példázza egyik oldalon az etno-nacionalista erőszakos szélsőségesség, a másikon pedig a transznacionális dzsihádi terrorizmus. Mindez a globalizáció sötét oldalát, egy erősödő ellenkulturális nyomást jelenít meg, középpontjában a fiatal generációval, pontosabban a valamilyen szempontból életük átmeneti szakaszában lévő fiatalokkal (bevándorlók, diákok, éppen állás nélküliek stb.). Ezek elhagyták otthonukat, szüleiket, és új közösséget, új barátokat keresnek, akikkel együtt célt és jelentőséget találnak.

Több szociálpszichológus is kiemeli a szélsőségessé válás folyamatában az elveszített jelentőséget, illetőleg a kognitív lezárás iránti magas igényt.[37] Az ilyen emberek hajlamosak egyfelől pozitívan viszonyulni a „fekete-fehér ideológiákhoz", a jó vs. rossz, helyes vs. helytelen szembeállításához, másfelől lelkesen reagálnak azokra az ideológiákra, amelyek a jelentőség ígéretét hordozzák. Vannak, akik mindezeket megtalálják a főáramú ideológiákban, de akadnak, akik csak az erőszakot hirdető szélsőséges eszmékben lelik fel őket.

A Stanford Egyetem kultúrpszichológia műhelyének a „fehér szélsőségességre" vonatkozó kutatásai a radikális iszlamistákéhoz hasonló pszichológiai folyamatokat mutatnak ki azon fehér amerikaiak esetében, akik a fehér felsőbbrendűséget valló és egyéb militáns jobboldali csoportokhoz csatlakoztak. Az ipari termelés sok helyütt tapasztalható lassú sorvadása, egyes kisvárosok és vidéki térségek elszigetelődése, a stagnáló bérek amerikaiak sokaságában keltik a jelentéktelenség, a tehetetlenség és a kilátástalanság érzetét. A radikális iszlamista csoportokhoz hasonlóan a fehér felsőbbrendűségi és egyéb jobboldali militáns csoportok a

[35] McDonald egy 2007 novemberi, finnországi esetet hoz példaként, amikor is Tuusula városában Pekka-Eric Auvinen megölte hét iskolatársát és az iskolája igazgatónőjét. Tettét alapvetően az motiválta, hogy úgy érezte, iskolatársai jelentéktelen, „értéktelen" valakinek tartják, s a gyilkosság majd megmutatja, mennyire félreismerték, s milyen rossz emberek azok, akiknek ez volt a véleménye. McDonald szerint ez a „kollektív de-individualizáció" tipikus példája, miután a gyilkos felépíti egyik oldalon önmaga, mint egy „istenhez hasonló" individuum, a másik oldalon pedig a „de-individualizált" mások, egy differenciálatlan csoport tagjai kettősségét. Lásd Kevin McDonald: Radicalization, i. m. 98–99., 103–104. o.

[36] Scott Atran: Extremism is surging. To beat it, we need young hearts and minds. The Guardian, 20 Aug 2017. https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/aug/20/extremism-is-surging-to-beat-it-we-need-young-hearts-and-minds

[37] Dr. Arie Kruglanski Discusses Psychology Behind Terrorist Recruitment. Lauren Sagl interjúja. START, October 29, 2014. http://www.start.umd.edu/news/dr-arie-kruglanski-discusses-psychology-behind-terrorist-recruitment

cselekvőképesség és a fontosság érzését kínálják. „Ugyanaz a pszichológiai jelenség, különböző kulturális háborúk."[38]

„AZ ISZLÁM RADIKALIZÁLÓDÁSA" VAGY „A RADIKALIZMUS ISZLAMIZÁLÓDÁSA"

A dzsihádista radikalizálódás különösen erősen érinti Franciaországot, az ország évtizedek óta céltáblája különböző terrorista akcióknak. A nyugat-európai országok közül Franciaországban a legmagasabb a muszlimok aránya, és sokan a francia társadalom iszlamizációjáról beszélnek. Michel Houellebecq nagy vihart kavart könyvében 2022-re nemcsak Franciaország, hanem más európai országok iszlamizálódását is vizionálja[39]. Olivier Roy mindezzel nem ért egyet, szerinte a valóság egészen más képet mutat. A felmérések szerint a franciaországi muszlimok csak mintegy 20%-a gyakorolja ténylegesen az iszlámot. Amiről valójában szó van, az a muszlimok szekularizációja. Minél szekularizáltabb azonban egy társadalom, annál „láthatóbb" a vallás, miután nem integrálódik a szekuláris kultúrába.[40]

Franciaországban Roy szerint nincs muszlim közösség, csak muszlim népesség. A közösségnek legfeljebb helyi szinten vannak bizonyos formái, országos szinten semmiképpen. Statisztikák szerint ugyanakkor sokkal több muszlim szolgál a francia hadseregben és a rendőrség kötelékében – nem beszélve a kormányzati adminisztrációról, az egészségügyi rendszerről, az oktatásról stb. –, mint amennyien tagjai a dzsihádista hálózatnak: a francia hadseregben 10%-nál magasabb a muszlimok aránya.[41] Azt is lehet mondani, hogy több francia muszlim dolgozik az ország biztonságáért, mint amennyi a dzsihádizmusért.

Roy szerint eleve hibás a kiindulópont: a franciaországi fiatalok radikalizálódását alapvetően nem az iszlám felől kell megközelíteni, részint mivel ők nem a franciaországi muszlim népesség „élcsapata", részint mivel a radikalizálódásuknak egészen más a kiváltó oka. Ez a radikalizálódás nem a muszlim népesség radikalizálódásának a megnyilvánulása, hanem egy generációs lázadás, amely a fiatalok bizonyos rétegeit érinti, muszlimokat és nem muszlimokat egyaránt.

Ami konkrétan a francia dzsihádistákat illeti, Olivier Roy elemzései szerint csaknem valamennyi elégedetlen, francia állampolgárságú fiatal, akik két fő, nagyon pontosan meghatározható kategóriába sorolhatók: vagy második generációs franciák (bevándorolt muszlim szülők gyermekei, 60%), vagy pedig „őshonos" francia áttértek (25%). A radikálisok, a dzsihádisták soraiban csak elvétve találhatók első generációsok (bevándoroltak), és harmadik generációsok (a bevándoroltak unokái,

[38] Alana Conner: Islamic Terrorism, i. m.

[39] Michel Houellebecq: Behódolás. Magvető, Budapest, 2015.

[40] Olivier Roy: The Islamization of Radicalism, i. m.

[41] Terror and a Generation of Nihilists: A Conversation with Olivier Roy (by Lee Smith). Weekly Standard, Oct 19, 2016. http://www.weeklystandard.com/terror-and-a-generation-of-nihilists-a-conversation-with-olivier-roy/article/2004955

együttvéve 15%).[42] Ami a dzsihádisták negyedét kitevő francia áttérteket illeti, ők Franciaország vidéki területeiről származnak, s látszólag semmiféle okuk nincs arra, hogy egy muszlim közösséggel azonosuljanak, ráadásul olyannal, amely számukra csak elméletben létezik.

A dzsihádista kérdés Roy felfogásában Franciaországban alapvetően nem vallási vagy politikai, hanem generációs probléma. Nem az iszlám problémájáról van szó, hanem a francia fiatalok két kategóriájának sajátos generációs gondjáról. Ami ugyanis a francia dzsihádisták két csoportját összeköti, az a generációs lázadás, a szakítás a szüleikkel, pontosabban a szüleik által képviselt kultúrával és vallással. A dzsihádistákról készült dokumentumokból az is kitűnik, milyen gyakoriak a családon belüli viták az első generációs szülők és a második generációs, radikalizálódott gyerekek között. Jól kitapintható a különbség az európai dzsihádisták szülei és a palesztin szülők között: míg utóbbiak helyeslik és támogatják gyermekeik erőszakos akcióit, addig az európai első generációs szülők rendre elítélik gyermekeik csatlakozását a globális dzsihádhoz.

Ezek a fiatalok nem a nyugatosítás elleni lázadás „klasszikus" tradícióját követik, hiszen maguk is elnyugatiasodtak. Valami azonban hirtelen, szinte egyik pillanatról a másikra megváltozott, s szembefordultak mind szüleik vallás-, illetve kultúrafelfogásával,[43] mind általában a nyugati kultúrával. Ami pedig ezt a hirtelen változást okozta, az, hogy megérintette és hatalmába kerítette őket az Iszlám Állam által képviselt globális *dzsihád* ideológiája.

Hangsúlyozottan nem a szalafizmus ideológiájáról van szó. A szalafizmus ugyanis nem fogadja el az öngyilkos merényleteket mint az üdvözülés egy lehetséges módját, hiszen ha valaki öngyilkos lesz, avagy olyan helyzetbe hozza magát, hogy elkerülhetetlen, hogy megöljék, mintegy szembemegy Isten akaratával.[44] Nem így a dzsihádisták esetében, hiszen az általuk elkövetett merényletek új vonása a korábbiakhoz képest, hogy a merénylők kifejezett célja a saját haláluk előidézése, mégpedig vagy öngyilkosság révén, vagy pedig a rendőrség, illetve a terrorelhárítók által. A hazai eredetű/gyökerű terroristák profilja az elmúlt húsz évben nem sokat változott: második generáció, eleinte megfelelőnek tűnő integrálódás, majd apróbb bűncselekmények elkövetése, radikalizálódás a börtönben, merénylet elkövetése és halál – fegyverrel a kézben, összecsapva a rendőrökkel.

Roy a „bennszülött" európai terroristák élettörténetét áttanulmányozva arra a következtetésre jut, hogy sokkal inkább tekinthetők „erőszakos nihilistáknak", akik felveszik az iszlámot, mint vallási fundamentalistáknak, akik az erőszak felé fordulnak.[45] „Generációs nihilizmusról van szó […] Ezek az emberek antihősök, és nagyon

[42] Olivier Roy: Jihad and Death, i. m. 21. o.

[43] Amint egy korábbi dzsihádista, David Vallat összefoglalta a radikális hitszónokok ezzel kapcsolatos retorikáját: „Apáitok iszlámja az, amit a gyarmatosítók hátrahagytak: a beletörődők és engedelmeskedők iszlámja. A mi iszlámunk a harcosok, a vér és az ellenállás iszlámja." Idézi Olivier Roy: Who are the new Jihadis?, i. m.

[44] The Islamization of Radicalism. Olivier Roy on the misunderstood connection between terror and religion. Isaac Chotiner interjúja. Slate, June 22, 2016. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/interrogation/2016/06/olivier_roy_on_isis_brexit_orlando_and_the_islamization_of_radicalism.html

[45] Olivier Roy: Who are the new jihadis?, i. m.

fontos az apokaliptikus elem."[46] Az elmúlt két évtized dzsihádista terrorakcióinak új vonása, hogy a végrehajtók szándékosan idézik elő saját halálukat, akár úgy, hogy felrobbantják magukat, akár azáltal, hogy a rendőrök lelövik őket. A halál ez esetben nem következmény, hanem a terv szerves része, az erőszak nem eszköz, hanem végcél. A „nihilista dimenzió" – véli Roy – a mai radikalizáció központi eleme. A fiatal radikálisok nem utópisták, hanem nihilisták, ők a „nincs jövő"-generáció.[47] Mindez nem azt jelenti, hogy ne lennénk tanúi az iszlám vallási radikalizációjának. „Vallási fundamentalizmus létezik, […] de nem szükségképpen vezet politikai erőszakhoz."[48]

Roy azt a következtetést vonja le, hogy nem az iszlám radikalizálódásának, hanem a radikalizmus iszlamizálódásának lehetünk a tanúi.[49] Valójában generációs problémáról van szó, s a fiatalok radikalizmusa fokról fokra iszlamizálódik. S hogy miért éppen az iszlám köntösében ölt testet? A második generációs muszlimok esetében ez nyilvánvaló, hiszen ők szüleik muszlim identitását örökölték, akik azonban szerintük rosszul bántak ezzel az identitással, tévesen értelmezték a muszlimságukat. Ami pedig az áttérteket illeti, azért választják az iszlámot, mivel „nincs a piacon" semmilyen egyéb, „használható" radikális forradalmi ideológia.

Roy deklaráltan két állásponttal szemben fogalmazza meg teóriáját: egyik a „kulturalista", másik a „harmadik világ"-magyarázat. A „kulturalista" magyarázat a „civilizációk háborúja" teóriára épít, miszerint a törésvonal az iszlám és az európai/nyugati kultúra között húzódik, s a muszlim fiatalok példája éppen azt mutatja, hogy képtelenek integrálódni – s maga az iszlám képtelen megfelelni az európai értékeknek, legalábbis mindaddig, ameddig egy átfogó teológiai reform felül nem írja a Korán *dzsihád*ra való felszólítását. A másik, „*thirdworld*ista" magyarázat posztkoloniális jellegű: eszerint a lázadó és elégedetlen francia fiatalok azonosulnak a palesztin üggyel, elutasítják a nyugati beavatkozást a Közel-Keleten, s tiltakoznak a rasszista és iszlamofób francia társadalomból való kirekesztésük miatt. Mindaddig, amíg a palesztin–izraeli konfliktus meg nem oldódik, tanúi lehetünk ennek a lázadásnak.[50]

A ROY–KEPEL-VITA

Roy teóriája komoly vitákat váltott ki, mindenekelőtt Franciaországban. A másik neves francia iszlámszakértő, Gilles Kepel egyáltalán nem osztja Roy véleményét, s a francia média a kettőjük közötti „elkeseredett vita" színterévé vált.[51] Kepel ugyanis

[46] Terror and a Generation of Nihilists: A Conversation with Olivier Roy. (Lee Smith interjúja.) Weekly Standard, October 19th, 2016. https://www.weeklystandard.com/lee-smith/terror-and-a-generation-of-nihilists-a-conversation-with-olivier-roy

[47] Olivier Roy: Jihad and Death, i. m. 53. o.

[48] Olivier Roy: Who are the new jihadis?, i. m.

[49] Olivier Roy: France's Oedipal Islamist Complex. Foreign Policy, January 7, 2016. http://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/ Az eredetileg a Le Monde 2015. november 24-i számában megjelent cikk fordítása; Olivier Roy: Jihad and Death, i. m.

[50] Roy: The Islamization of radicalism, i. m.

[51] The Grand French Debate – Radicalization of Islam or „Islamization of Radicalism"? (Aleksandra Szylkiewicz) Ultima Ratio, 25 avril 2016. http://ultimaratio-blog.org/archives/7703; Kepel vs Roy: Arguing About Islam and

nem a radikalizmust tartja kiindulópontnak, hanem az iszlámot. A radikalizálódás, az erőszak, a szélsőségesség felé fordulás Kepel szerint nem érthető meg az iszlám alapos vizsgálata nélkül. A „radikalizmus" középpontba állítása eltereli a figyelmet a lényegről, vagyis a dzsihádista terrorizmus igazi természetéről és a szalafizmushoz való viszonyáról. A dzsihádista terrorizmus logikája csak a szalafizmus felől érthető meg, amelynek gyökerei a Közel-Keleten, mindenekelőtt Szaúd-Arábiában találhatók.

Kepel a franciaországi iszlám „korszakváltásából" indul ki, amire 2004–2005-ben került sor, különböző tényezők egybeesésének köszönhetően. 2004 márciusában fogadták el azt a törvényt, amely az iskolákban megtiltotta „vallási jelképek" viselését, beleértve a *hidzsáb*ot. Mindez a franciaországi iszlám legjelentősebb ernyőszervezetének, a Franciaországi Iszlám Szervezetek Uniójának (UOIF) a térvesztésével és a muszlimok harmadik generációját[52] reprezentáló fiatal, külvárosi környezetben felnőtt muszlimok szerepének felerősödésével járt együtt.

2005-ben kezdődött a „Web 2.0 forradalom", létrehozva azt a „digitális iszlamoszférát", amely lehetővé tette a franciaországi és azon kívüli muszlim közösségek szabad kommunikációját, virtuális közösségek létrejöttét. A 2005-ös tüntetéseket követően aktivizálódott „harmadik generáció" – amelynek egyébként nem volt kapcsolata a dzsihádizmussal – így közvetlen kapcsolatba kerülhetett a dzsihádizmus harmadik hullámával. A dzsihádizmus harmadik hulláma pedig Abú Muszaab asz-Szúrí monumentális munkájának 2005-ös, online verzióban történt publikálásával vette kezdetét.[53]

Mások sem értenek egyet azzal, hogy a dzsihádisták „hitek és utópiák nélküli" erőszakos nihilisták lennének. McDonald konkrét „ellenpéldákat" sorakoztat fel, olyan személyeket, akik például egyetemi tanulmányaikat abbahagyva, vagy egyetemi diplomával csatlakoztak a dzsihádizmushoz, s nihilistának aligha nevezhetők.[54] Francois Burgat, a Közel-Kelettel foglalkozó politikatudós amiatt bírálja Roy-t, hogy tézise alátámasztására számos olyan előfeltételt szab, olyan hipotéziseket állít fel, amelyek teljes mértékben nem teljesülnek, viszont elmélete így megerősíti saját korábbi megállapítását az iszlamizmus hanyatlására és a „posztiszlamizmus" korának kezdetére vonatkozóan.[55]

Radicalization (Catherina Putz) The Diplomat, July 14, 2016. https://thediplomat.com/2016/07/kepel-vs-roy-arguing-about-islam-and-radicalization/; The French Culture Wars Continue (Elisabeth Zerofsky) The New Yorker, May 4, 2016. https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-french-culture-wars-continue

52 Kepel a nyolcvanas évtized első felében születetteket nevezi harmadik generációnak.

53 Gilles Kepel – Antoine Jardin: Terror in France. The Rise of Jihad in the West, i. m. 18–25. o. Kepel a dzsihádizmus három generációjára vonatkozó teóriájával bővebben foglalkozunk a 4. fejezetben, Szúrí „Felhívás a globális iszlám ellenállásra" c. 1600 oldalas művéről pedig az 5. fejezetben esik szó.

54 Kevin McDonald: Radicalization, i. m. 8. o.

55 Francois Burgat: A response to Olivier Roy's 'Islamisation of radicalism'. The New Arab, 15 December, 2015. https://www.alaraby.co.uk/english/comment/2015/12/15/a-response-to-olivier-roys-islamisation-of-radicalism Roy már franciául 1992-ben (angol fordításban 1994-ben) megjelent munkájában úgy jellemzi az iszlamizmust, mint ami egy „szociokulturális mozgalom, amely annak a fiatal generációnak a tiltakozását és frusztrációját testesíti meg, amelyik szociálisan és politikailag nem tudott integrálódni". Lásd Olivier Roy: The Failure of Political Islam. I.B. Taurus Publishers, London, 1994. 194. o. Ez a könyve kimondottan „az iszlamizmus kudarcáról" szól. Későbbi munkáiban már a „posztiszlamizmus" korának eljöveteléről beszél. Vö. Olivier Roy: Globalized Islam, i. m. 3–4. o.

Egy, az *al-Dzsazírá*nak adott interjúban Kepel megerősítette, hogy „egyáltalán nem ért egyet" Roy véleményével. A francia fiatalok radikalizálódása szorosan összefügg az iszlámmal, a szalafi iszlámmal. A harmadik generációs dzsihádizmus sokkal inkább hálózat, mint szervezet, s az al-Káida „felülről lefelé" építkező stratégiájának a kritikájaként született „alulról felfelé" építkező stratégiát fogalmaz meg.[56] Abú Muszaab asz-Szúrí Európát „a Nyugat lágy altestének" nevezi, s egy olyan „*grassroots* dzsihádizmus" koncepcióját dolgozza ki, amelynek a katonái az Európában élő egymillió jogfosztott muszlim fiatal soraiból kerülhetnek ki. Ezek az interneten szocializálódott, radikalizálódott fiatalok széles körből választhatnak maguknak célpontot a 1) szekuláris, „iszlámellenes" személyek, 2) zsidók és 3) úgynevezett hitehagyó muszimok közül.[57]

Kepel szerint kétségtelen tény, hogy a radikalizálódó fiatalok nem látnak biztos jövőt maguk előtt, az Iszlám Államhoz való csatlakozás azonban nem nihilizmus, hanem ragaszkodás a szervezet által kínált alternatív utópiához.

A Roy–Kepel-vita kapcsán Fukuyama még egy fontos kérdést felvet: vajon az iszlamista radikalizmus 21. század elején tapasztalható erősödése identitásprobléma-e, vagy pedig meghatározóan vallási jelenség? Másképpen fogalmazva, a modernizáció és globalizáció okozta „kisiklások" következményeként korunk szociológiájának „melléktermé̇ke", vagy pedig egy bizonyos vallás időtől független megnyilvánulása?[58] Anélkül, hogy a kérdésben állást foglalna, Fukuyama szerint a két fél nézetei bizonyos pontokon kiegészítik egymást. Roynak igaza van abban, hogy a világon élő muszlimok túlnyomó többsége nem radikális, amiből az következik, hogy a szélsőségesség magyarázatát az egyéni történetekben és a szociális körülményekben kell keresni. Kepelnek pedig abban van igaza, hogy az elégedetlen fiatal európai muszlimok „nem anarcho-szindikalistákká vagy kommunistává, hanem dzsihádistává válnak", az iszlám egy sajátos változatát hirdetve.[59]

[56] What's driving the ISIL attacks? Professor Gilles Kepel on what motivates ISIL attacks, Al Jazeera, 09 Jun 2017. https://www.aljazeera.com/programmes/upfront/2017/06/whats-driving-isil-attacks-170609123021201.html

[57] Gilles Kepel on Islamism. Anaemic On A Bike, November 15, 2017. https://anaemiconabike.com/2017/11/15/gilles-kepel-on-islamism/

[58] Francis Fukuyama: Identity, i. m. 71–72. o.

[59] i. m. 72. o.

15. Egymást erősítő szélsőségek

A „SZEMET SZEMÉRT" SZÉLSŐSÉGESSÉG

A dzsihádizmussal foglalkozó kutatásokban újabban mind gyakrabban jelenik meg a „halmozódó" („*cumulative*") vagy „együtt élő" („*symbiotic*") szélsőségesség fogalma, amely a(z erőszakos vagy erőszakmentes) szélsőségesség két különböző fajtája – ti. az iszlamista/dzsihádista és a szélsőjobboldali[1] – közötti kölcsönhatásokra utal, amennyiben mindkettőt eltérő tényezők motiválják, s élesen szembenállnak egymással, ugyanakkor kölcsönösen felhasználják egymást saját ideológiájuk alátámasztására, új tagok, illetve támogatók szerzésére, és ha szükségesnek látják, erőszak vagy csoportközi konfliktus kirobbantására.[2]

A „kumulatív extremizmussal" foglalkozó egyik első tanulmány 2006-ban jelent meg.[3] Szerzője a fogalmat úgy határozza meg, hogy a szélsőségesség egyik formája váltja ki és táplálja a szélsőségesség másik formáját/formáit. Mások továbbgondolva „szemet szemért, fogat fogért szélsőségességről" beszélnek („tit-for-tat extremism"), a szélsőségeseknek ugyanis szükségük van egymásra ahhoz, hogy kölcsönösen táplálják egymás iránti gyűlöletüket és természetes hajlamukat az erőszakra.[4]

[1] A „jobboldali", illetve „szélsőjobboldali" kifejezések nyilvánvalóan általánosítók, hiszen mögöttük eltérő ideológiák, különböző nézeteket valló szervezetek, mozgalmak, személyek találhatók. A szakirodalom ezek jelölésére más és más kifejezéseket használ. A Global Terrorism Index „szélsőjobboldali terrorizmusról", a Te-Sat jobboldali terrorizmusról, illetve jobboldali szélsőségesekről (*right-wing extremists, RWE*) beszél, hangsúlyozva azonban, hogy ez egy rendkívül fragmentált, különböző formákban megnyilvánuló, szervezetek, mozgalmak sorából álló csoportosulás, amely ideológiák széles körét jeleníti meg, a bevándorlásellenességtől az etnikai vagy vallási alapokon álló rasszizmuson át a neonáci identitárius mozgalmakig . Egy elemzés a „fehér szélsőségesség" (*white extremism*) általános fogalmát differenciálja a mögötte fellelhető eltérő ideológiáknak megfelelően: fehér nacionalista, fehér felsőbbrendűségi, neonáci, xenofób, iszlamofób, antiszemita (Attacks by White Extremists Are Growing. So Are Their Connections. The New York Times, April 3, 2019. https://www.nytimes.com/interactive/2019/04/03/world/white-extremist-terrorism-christchurch.html) A Southern Poverty Law Center 20 „gyűlöletideológiát" (*hate ideologies*) sorol fel, többek között alt-right, bevándorlásellenes, muszlimellenes, keresztény identitású, holokausztagadó, férfi-felsőbbrendűségi, neo-náci, fehér nacionalista (Extremist files. Ideologies. Southern Poverty Law Center. https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/ideology). A továbbiakban témánknak megfelelően elsősorban azokra fókuszálunk, amelyek akár közvetlenül, akár közvetett módon iszlám-, illetve muszlimellenesek, bemutatva egyrészt a közöttük lévő kapcsolódási pontokat és egymásra hatásokat, másrészt pedig azt, hogy az adott esetben nem (feltétlenül) erőszakos ideológiák is hogyan vezethetnek szélsőséges akciókhoz.

[2] Matthew Goodwin: The Rise of Extreme Right and Jihadist Radicalisation: How Do They Feed off Each Other? The Challenge of Jihadist Radicalisation. In Europe and Beyond. 2017. 36–43. o.; 37. o.

[3] Roger Eatwell: Community Cohesion and Cumulative Extremism in Contemporary Britain. The Political Quarterly, Vol. 77, Issue 2, April-June 2006. 204–216. o.

[4] Matthew Feldman: Tit-for-tat extremism only fuels more hatred and violence. The Conversation, May 24, 2013. http://theconversation.com/tit-for-tat-extremism-only-fuels-more-hatred-and-violence-14613

A The New York Times elemzése legkevesebb 19 olyan, szélsőségesek által végrehajtott erőszakos akcióról tud, amelyek esetében a megtorlás volt a fő motiváló tényező. Több ilyenre is sor került a Charlie Hebdo szerkesztősége elleni iszlamista támadást, valamint a 2015 novemberi párizsi támadássorozatot követően.[5]

Mindennek konkrét példáját szolgáltatta egy 2013. május 22-i tragikus esemény: a brit hadsereg egy katonáját, Lee Rigbyt halálra késelte két muszlim: Michael Adebolajo és Michael Adebowale. Az egyik elkövető a következőket mondta: „Allahra esküszünk, hogy soha nem hagyjuk abba a harcot ellenetek. Tettünk egyedüli oka, hogy minden nap muszlimok halnak meg. A brit katona halála szemet szemért, fogat fogért."[6] Nem sokat várattak magukra a reakciók: muszlim szervezetek az iszlám nevében elítélték a tettet, hangsúlyozva, hogy az iszlám a béke vallása. Az Angol Védelmi Liga vezetője, Tommy Robinson szerint viszont az efféle kijelentések csak elleplezik az iszlám valódi arcát. „Az iszlám nem a béke vallása, az iszlám fasiszta és erőszakos."

A merényletet követő napokban a Tell MAMA[7] a muszlimellenes támadások négyszeres növekedését mérte: öt nap alatt 114 ilyen eset történt, míg az átlag hetente 25-35 eset. Az akciót követő három hónap alatt 34 mecsetet ért támadás Nagy-Britanniában, amelyek skálája az egyszerű graffititől a felgyújtáson át a robbantásig terjedt.[8]

A két szélsőségesség, a szélsőjobboldali és az iszlamista sokkal inkább szolgálják egymást, mint azokat a közösségeket, amelyeknek „megvédését" a zászlajukra tűzték, s jóllehet egymásnak esküdt ellenségei, a szimbiózis egy sajátos formája létezik közöttük.[9] Az integrálódást elutasító és a szeparáció mellett állást foglaló muszlimok egyik hivatkozási alapja a muszlim-, illetve iszlámellenes szélsőjobboldali propaganda- és egyéb tevékenység. És fordítva: a muszlimok elkülönítését, sőt távozását/eltávolítását szorgalmazók fontos érve az iszlamista szélsőségesek által alkalmazott erőszak, deklarált törekvésük a minél nagyobb károkozásra, végső soron a nyugati civilizáció lerombolására. Ami közös pont közöttük: ételemük a polgárháborús vagy polgárháború-közeli helyzet, hiszen minden ártatlan áldozat (bármelyik fél táborából) a szélsőségesek igazát támasztja alá: lehetetlen együtt élni velük (ti. a másik féllel), s eleve ők azok, akik miatt ez a mély megosztottság létrejött.

Mindkét fél úgy érzi, meg kell védenie magát a másik támadásaitól. Bármelyikük hajt végre valamilyen akciót, azt követően látványosan megnő a másik támogatott-

[5] Attacks by White Extremists Are Growing. So Are Their Connections. The New York Times, April 3, 2019. https://www.nytimes.com/interactive/2019/04/03/world/white-extremist-terrorism-christchurch.html

[6] Man killed in deadly terror attack in London street. The Guardian, 22 May 2013 https://www.theguardian.com/uk/2013/may/22/police-respond-serious-incident-woolwich

[7] A Tell MAMA (MAMA Project) egy, az Egyesült Királyságban működő független NGO (nem kormányzati szervezet), amely feladatának tekinti a muszlimokkal szembeni gyűlöletmegnyilvánulások rendszerezett összegyűjtését és az erről való tudósítást. Lásd a szervezet honlapját: https://tellmamauk.org/about-us/

[8] Julia Ebner: The Rage. The Vicious Circle of Islamist and Far-Right Extremism. I.B. Tauris, London – New York, 2017. 154. o.

[9] Maajid Nawaz: Foreword. In Ruth Manning – Courtney La Bau: In and Out of Extremism. Quilliam, August 2015. 6–9. o. https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/nmcve/pages/84/attachments/original/1514348329/in-and-out-of-extremism.pdf?1514348329

sága, megnő azok száma, akik a megtorlást szorgalmazzák. A muszlimok körében ilyenkor nő a radikális iszlamizmus vonzereje, a nem muszlimok körében pedig az iszlámellenes szélsőjobboldali pártoké. Az erőszakspirál pedig nehezen állítható meg. Mindez ráadásul sokakban egyfajta kulturális háború képzetét kelti a muszlimok és nem muszlimok, avagy az iszlám és a kereszténység, az iszlám és a Nyugat között. Ennek a képnek az erősítése mindkét oldal szélsőségeseinek a célja, akik e téren „retorikai szövetségeseknek" is tekinthetők.[10]

A dzsihádizmus azonosítása az iszlámmal nem nagyon különbözik attól, mintha valaki a szélsőjobboldali radikalizmust azonosítaná a Nyugattal. Az „iszlám mint ellenség" narratíva a lehető legjobb szolgálatot teszi a dzsihádizmusnak, hiszen „mi többek között azért gyűlölünk titeket, mert ti is gyűlöltök minket". Amikor még a választási kampány során a CNN riportere megkérdezte Donald Trumpot, úgy gondolja-e, hogy az iszlám háborúban áll a Nyugattal, Trump azt válaszolta: „úgy gondolom, az iszlám gyűlöl minket".[11] A neves iszlamofób televangelista fundamentalista, Pat Robertson jól ismert – magyar televíziós csatornán is sugárzott – műsorában (700-as Klub) számtalan alkalommal nyilatkozott rendkívül negatívan az iszlámról. Kijelentései[12] – talán sokakat meglepő módon – gyakran egybecsengenek a dzsihádisták véleményével.

A dzsihádisták ugyanis – amint erről a korábbiakban már volt szó – teljesen hibásnak tartják az „iszlám egy békés vallás" narratívát, amit Nyugaton szerintük sokan csak azért hangsúlyoznak, mert el akarják kerülni a „politikai inkorrektség" bélyegét. Vannak persze kivételek a „hitetlenek" között is, akik világosan látják, hogy a *dzsihád* és a *saría* törvénye – és több minden más is, ami tabunak számít az „iszlám egy békés vallás" narratívát hirdetők szerint – valójában teljes mértékben „iszlám", de ők szűk kisebbségnek számítanak, az ő hangjukat elnyomja a hibás narratívában hívő nagy tömegek hangja.[13]

AZ „ELLEN-*DZSIHÁD*" MOZGALOM ÉS A FEHÉR SZÉLSŐSÉGESSÉG

Egy viszonylag új gyűjtőszó, az „ellen-dzsihádizmus" (*counter-jihadism*) hivatott kifejezni azoknak az elsősorban jobb- és szélsőjobboldali szervezeteknek, mozgalmaknak a közös jellemzőit, amelyek bár látszólag a radikális iszlamizmussal, a dzsihádizmussal szemben lépnek fel, többségük tevékenységét valójában iszlamofóbia, a muszlimokkal (és általában a bevándorlókkal) szembeni, gyakran erőszakba torkolló intolerancia jellemzi. Egy definiálási kísérlet szerint az „ellen-dzsihád mozgalom" (*CJM, Counter-Jihad Movement*) azoknak az embereknek és szervezeteknek az összefoglaló elnevezése, akiknek/amelyeknek az a meggyőződése, hogy a nyugati civilizáció az iszlám támadása alatt áll. Vannak közöttük szélsőségesebbek és kevésbé

[10] Julia Ebner: The Rage, i. m. 197. o.

[11] Donald Trump: 'I think Islam hates us'. Anderson Cooper interjúja. http://edition.cnn.com/videos/politics/2016/03/10/donald-trump-islam-intv-ac-cooper-sot.cnn

[12] Lásd például a 285. oldalon az 1. jegyzetet.

[13] Why We hate You & Why We Fight You. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 31. o.

szélsőségesek, általában véve azonban abban egyetértenek, hogy az iszlám egy saját felsőbbrendűségét hirdető vallás, és közülük sokan nem látnak lényegi különbséget az erőszakot alkalmazó dzsihádisták és az átlagos, életüket békésen élő muszlimok között.[14]

Voltaképpen egy „transznacionális nacionalista mozgalomról" van szó, amelynek gyökerei a nyolcvanas évekig nyúlnak vissza, tevékenységéhez azonban a döntő lökést a 2001. szeptember 11-ei terrorakció adta. Eleinte elsősorban a világhálón, különböző blogokon át működött, majd később utcai megmozdulásokra, illetve különféle összejövetelekre is sor került. A mozgalom ideológiájának középpontjában a „keresztény Nyugat" vs. „muszlim Kelet" szembenállás áll, szimbolikáját is eköré építi, hangsúlyozva bizonyos, az iszlám inváziójával szembeni keresztény ellenállást reprezentáló történelmi eseményeket, így a keresztes háborúkat vagy Bécs Oszmán Birodalom általi, 1529-es sikertelen ostromát.[15]

A norvég tömeggyilkos, Anders Behring Breivik[16] a merényleteit megelőzően egy 1518 oldalas kiáltványt tett közzé „2083: Európai Függetlenségi Nyilatkozat" (*2083: A European Declaration of Independence*) címen. Ebben részletesen kifejti, miben látja Európa fő problémáját. „A multikulturalizmus (kulturális marxizmus/politikai korrektség) […] a gyökere Európa jelenlegi iszlamizációjának, aminek a következménye Európa (saját vezetőink által támogatott) demográfiai hadviselés formájában történő iszlám kolonizációja. Ez a kompendium (tömör összefoglalás – R. Zs.) bemutatja a megoldást, és pontosan elmagyarázza, mit kell tennünk az elkövetkező évtizedekben."[17]

Breivik hosszasan sorolja azokat a „bűnöket", amelyeket a muszlimok közvetlenül elkövettek Nyugat-Európában. Ezeknek az atrocitásoknak a „közvetett elkövetői" viszont „maguk a kulturális marxisták/multikulturalisták". A bűnök listája meglehetősen hosszú, kezdve a robbantásoktól a nemi erőszakig (1,1 millió (!) európai nő megerőszakolásáról beszél), de kitér egyebek mellett a délszláv háborúra is, amelyben az „ellenség, a globális iszlám umma (elsősorban a bosnyákok és az albánok)" komoly támogatásban részesült, hogy „folytathassák a demográfiai hadviselés formájában történő kolonizációt/inváziót a Balkánon". „Az európai kulturális marxisták/multikulturalisták viselik a kollektív felelősséget mindazokért a bűntettekért, ame-

[14] Joe Mulhall: The British Counter-Jihad Movement no longer really exist but its impact can still be felt. London School of Economics and Political Science, December 20, 2016. http://blogs.lse.ac.uk/religionpublicsphere/2016/12/the-british-counter-jihad-movement-no-longer-really-exists-but-its-impact-can-still-be-felt/

[15] A mozgalom utcai demonstrációin megjelentek a keresztes címeres pajzsok és a páncélba öltözött lovagok. Az ellen-*dzsihád* mozgalom egyik legfontosabb blogja a Gates of Vienna. Egy 2018. január 29-én posztolt bejegyzés a következő címet viseli: „Geert Wilders Interviewed on Faith Radio in Hungary". Geert Wilders a könyve magyar nyelvű kiadása alkalmából könyvbemutatón vett részt Budapesten, Nyíregyházán, Győrben és Sopronban, s ebből az alkalomból több interjút is adott. (Lásd http://gatesofvienna.net/)

[16] Anders Breivik 2011. július 22-én a norvégiai Oslóban először egy pokolgépet robbantott fel, majd nem sokkal később Utoya szigetén lőni kezdett a Norvég Munkáspárt ifjúsági szervezetének ott táborozó, zömmel tizenéves tagjaira. A terrorakciónak összesen 77 halálos áldozata volt.

[17] Andrew Berwick (Anders Behring Breivik): A European Declaration of Independence. London, 2011. 9. o. Breivik a kiáltványt angol nyelven írta, s „angolosított" néven tette közzé.

lyeket a muszlimok követnek el Európában a bennszülött európaiak (és más nem muszlimok) ellen."[18]

„Új kor jött el – a dialógus ideje lejárt" – foglalja össze Breivik. Ez az új kor pedig a fegyveres ellenállás kora. „Mi, hazafias európaiak folytatjuk a tényleges felkelést […] a kulturális marxista / multikulturalista elitek ellen, akik kulturális vágóhídra vezetnek minket azáltal, hogy kiárusítanak a muszlim rabszolgaságnak."[19]

Breivik saját magát nevezi az európai templomos lovagok vezetőjének[20] abban a háborúban, amely Európa „etnikai európaiak" számára történő visszaszerzéséért folyik. Külön kiemeli Bécs 1683-as ostromát, amely bár visszavetette az iszlámot, teljesen nem tudta kiűzni Európából. Ő maga megpróbálná végigvinni azt, ami a bécsi csatának nem sikerült.[21]

A The New York Times elemzése megállapítja, hogy a fehér szélsőségesek által elkövetett terrorakciók nagymértékben hatnak egymásra, ösztönzik az újabb elkövetőket hasonló akciók végrehajtására. Az internet, illetve a közösségi média szerepe ebből a szempontból meghatározó, hozzájárulva a fehér szélsőséges ideológia és erőszak gyors terjedéséhez.[22] Fentieket támasztja alá az is, hogy az új-zélandi Christchurchben 2019. április 10-én elkövetett tömeggyilkosság végrehajtója, az ausztráliai születésű Brenton Harrison Tarrant 74 oldalas kiáltványában felsorolja azokat a „partizán/szabadságharcos/etno-katonákat", akikkel teljes mértékben egyetért, mert szembeszálltak az „etnikai és kulturális genocídiummal": Luca Traini, Anders Breivik, Dylan Roof, Anton Lundin Pettersson, Darren Osbourne és mások.[23]

[18] i. m. 773. o.

[19] i. m. 802. o.

[20] Justiciar Knight Commander for Knights Templar Europe. A justiciar korai angol magas rangú bírói tisztség.

[21] Daniel Tovrov: Breivik Manifesto: What Does '2083' Mean? IBT, 07/27/11. http://www.ibtimes.com/breivik-manifesto-what-does-2083-mean-818833

[22] Attacks by White Extremists Are Growing. So Are Their Connections. The New York Times, April 3, 2019. https://www.nytimes.com/interactive/2019/04/03/world/white-extremist-terrorism-christchurch.html

[23] The Great Replacement. Towards a New Society. We March Ever Forwards. 18. o. Luca Traini 2018. február 3-án az olaszországi Macerata városában tüzet nyitott afrikai bevándorlókra, akik közül hatot súlyosan megsebesített. Az olasz belügyminiszter szerint az áldozatokban egy valami volt közös: a bőrszínük, s az eset a „faji gyűlölet" egyértelmű megnyilvánulása. (The New York Times, Feb. 3, 2018. https://www.nytimes.com/2018/02/03/world/europe/macerata-italy-shooting.html.) Dylann Storm Roof 2015. június 17-én az Egyesült Államokban, a dél-karolinai Charleston metodista templomában ölt meg 9 afroamerikait. Az elkövető a „fehér felsőbbrendűség" elkötelezett híve volt, aki szerint a legjobb rendszer a Dél-Afrikában és Rhodesiában alkalmazott apartheid volt. Kiáltványa szerint „a négereknek alacsonyabb az IQ-juk, alacsonyabb az ösztönkontrollálási, és magasabb a tesztoszteronszintjük. Ez a három dolog a receptje erőszakos viselkedésüknek." (Purported to be the Dylann Roof 'Manifesto' – as found on The Last Rhodesian website, 3. o.; Charleston church shooting: Who is Dylann Roof? CNN, December 16, 2016. https://edition.cnn.com/2015/06/19/us/charleston-church-shooting-suspect/.) A 21 éves Anton Lundin Pettersson 2015. október 22-én a svédországi Trollhättan iskolájában karddal megölt két embert, további kettőt pedig súlyosan megsebesített (egyikük a kórházban meghalt). A svéd rendőrség megállapította, hogy „gyűlölet-bűncselekmény" történt, mivel az áldozatok kivétel nélkül „sötét bőrűek" voltak. (Swedish police say school attack was racist, as refugee rules tightened. The Guardian, 23 Oct 2015. https://www.theguardian.com/world/2015/oct/23/swedish-police-treat-school-attack-as-racist-as-government-plans-to-stem-refugees.) 2017. június 19-én a londoni Finsbury Parkban egy teherautó, amelyet Darren Osborne vezetett, a gyalogosok közé hajtott. Egy ember meghalt, 12-en súlyosan megsebesültek. A tárgyaláson a bíró megállapította, hogy az elkövető szándékosan olyan „célcsoportot" választott, amelynek tagjai hagyományos iszlám öltözéket viseltek. Ez is bizonyítja „a muszlimok iránti gyűlölet ideológiáját". (Darren Osborne jailed for

Közülük a legnagyobb hatást „Breivik justiciar lovag" gyakorolta rá, akitől a legtöbb inspirációt merítette.

Breivik kiáltványában mint követendő példát, követendő modellt említi az Angol Védelmi Ligát (English Defence League, EDL),[24] amellyel egyes információk szerint szoros kapcsolatban állt. A terrorakciót megelőző év tavaszán Londonban járt, hogy részt vegyen Geert Wilders[25] egyik előadásán. Az EDL egyik vezetője arról számolt be, hogy Londonban volt „két sejt", amelyek késznek mutatkoztak Breivik követésére, s amelyeknek a tagjaival találkozott is. Egy másik EDL-vezető szerint pedig a Facebookon keresztül állandó kapcsolatban állt az EDL tagjaival (Breivik 600 EDL tagot nevezett meg követőiként, az EDL vezetője 150-ről beszélt), akikre „hipnotikus hatást" gyakorolt.[26] Breivik maga arról beszélt, hogy brit „mentora" hatására kezdte „keresztes hadjáratát", miután tagja lett egy londoni titkos szervezetnek.

Maga Breivik nemcsak Tarrantra, hanem több más fehér szélsőségesre is inspiráló hatást gyakorolt, nagy számú áldozatot követelő akciója megmutatta ugyanis, hogy mire lehet képes akár egyetlen személy. Nem sokkal a merényletet követően írta Frazier Glenn Miller egy fehér felsőbbrendűségi fórumon, hogy Breivik „cselekvésre ösztönzött fiatal árjákat".[27] Tegyük hozzá, nem csak fiatalokat. A 73 éves Miller maga (korábban az észak-carolinai Fehér Hazafias Párt [White Patriot Party], a Ku-Klux-Klan Carolina Lovagjai néven is ismert szervezetének a vezetője) 2014. április 13-án Kansas City egy elővárosában egy zsidó közösségi központban megygyilkolt három embert (köztük egy 14 éves gyermeket), akik közül „ráadásul" egyik sem volt zsidó, mindannyian keresztények voltak.[28]

Nyilvánvalóan célzatosan napra pontosan öt évvel Breivik merényletét követően, 2016. július 22-én a Németországban, ám iráni muszlim szülők gyermekeként született 18 éves Ali David Sonboly – aki büszke volt arra, hogy születésnapja egybeesik Adolf Hitlerével – egy müncheni McDonalds étteremben 9, török és koszovói származású fiatalt ölt meg. Magát nem tartotta muszlimnak – sőt szembefordult az

---

life for Finsbury Park terrorist attack. The Guardian, 2 Feb 2018. https://www.theguardian.com/uk-news/2018/feb/02/finsbury-park-attack-darren-osborne-jailed)

[24] A European Declaration of Independence, i. m. 1253. o.

[25] Geert Wilders a hollandiai iszlámellenesség emblematikus politikai alakja, Pim Fortuyn 2002. május 6-án bekövetkezett meggyilkolását követően lépett annak helyébe. 2004-ben alapította pártját Groep Wilders, majd Partij voor de Vrijheid (Szabadság Párt) néven. Wilders szerint az iszlám a „barbarizmus kultúrája" (elhangzott a Geert Wilderssel készített interjúban a 700-as Klub műsorában a Magyar ATV-n, 2009. január 31-én), a Korán pedig „fasiszta könyv", amely az erőszakot hirdeti, és hasonlatos Hitler „Mein Kampf"-jához, ezért be kell tiltani. (Nicoline den Boer: Dutch MP Wilders strikes again: calls for ban on Quran. Radio Netherlands, Aug. 8, 2007. http://www.religionnewsblog.com/18971/quran. Wilders nemcsak a Korán árusítását, hanem használatát a mecsetekben és otthoni birtoklását is be kívánta tiltani.)

[26] Norway killer Anders Behring Breivik had extensive links to English Defence League. The Telegraph, 25 July 2011. https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/norway/8661139/Norway-killer-Anders-Behring-Breivik-had-extensive-links-to-English-Defence-League.html

[27] Idézi Attacks by White Extremists Are Growing, i. m.

[28] Bullets, Blood and Then Cry of 'Heil Hitler'. The New York Times, April 14, 2014. https://www.nytimes.com/2014/04/15/us/prosecutors-to-charge-suspect-with-hate-crime-in-kansas-shooting.html

iszlámmal –, hanem iráni eredete miatt igazi árjának, aki gyűlölte a törököket és az arabokat. Breiviket a példaképének tartotta.[29]

A The New York Times a Breivik és Tarrant akciói közötti időszakban összesen 15 fehér szélsőségesek által elkövetett merényletet vizsgál, amelyeknek együttvéve 194 halálos áldozata volt. Egy ábra mutatja azt a hálót, amelyen nyomon követhetők az egyes támadások közötti kapcsolatok, a korábbi elkövetők későbbiekre gyakorolt hatása.

Figyelemre méltóak a közös pontok, illetve a hasonlóságok a dzsihádista és a fehér szélsőségesség nézetei, ideológiája és módszerei között. Tarrant maga az akcióját terrorista támadásnak minősíti, amely azonban egy „megszálló erő" ellen irányult. A megszállók azok a muszlimok, akik elözönlik a fehérek földjeit, azért, hogy ott éljenek, és kiszorítsák az őshonos lakosságot. Úgy fogalmaz, hogy ő nem általában a muszlimokat gyűlöli. Azokkal a muszlimokkal, akik saját hazájukban élnek, semmi baja. A fehérek földjeit elözönlőket nem szereti. Azokat viszont gyűlöli, akik áttértek, akik hátat fordítanak az örökségüknek, kultúrájuknak, hagyományaiknak, és elárulják a saját fajukat.[30] Akciójának kétségkívül van iszlámellenes motivációja – mondja –, mégpedig egyfelől azért, mert az iszlám nemzetek esetében igen magas a születési ráta, másfelől pedig ez bosszú is azért az 1300 éves háborúért és pusztításért, amelyet a Nyugat népei és a világ egyéb népei az iszlám részéről elszenvedtek.

Tarrant tette – hasonlóan az Európában az utóbbi években végrehajtott dzsihádista akciók többségéhez – tekinthető tipikus öngyilkos merényletnek is. A merénylet előtt közzétett Kiáltványában azt írja, hogy halála könnyen bekövetkezhető lehetőség. A túlélést azért jobb alternatívának tartja a halálnál, mert akkor tovább terjesztheti nézeteit. Tette elkövetése után Breivik is úgy nyilatkozott, hogy egyáltalán nem számított arra, hogy életben marad.

A Hope Not Hate nevű antirasszista csoport jelentése 2015 végén 920 iszlamofób, muszlimellenes szervezetről tudott 22 országból. Az „ellen-*dzsihád*" mozgalom különösen gyorsan fejlődik Nagy-Britanniában, ahol 24 különböző szélsőjobboldali csoport terjeszti a muszlimokkal szembeni gyűlöletet, s tesz meg mindent egy „kulturális polgárháború" kirobbantásáért.[31]

Az Angol Védelmi Liga (*English Defence League*) hivatalos honlapja szerint ez a szervezet áll az „ellen-*dzsihád*" frontvonalában,[32] a Hope Not Hate jelentése viszont a Britain First mozgalmat tartja a legdinamikusabban bővülő britanniai „ellen-*dzsihád*" csoportnak, több mint 1,1 millió lájkolóval a Facebookon. A dzsihádista merényleteket követően általában jelentős mértékben megnövekszik az iszlamofób akciók száma is: a Scotland Yard tudósítása alapján a párizsi merényletek nyomán Londonban több mint megháromszorozódott a muszlimok elleni támadások száma.

[29] Munich gunman 'had far-Right sympathies and killings were racially motivated'. The Telegraph, 28 July 2016. https://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/28/munich-gunman-had-far-right-sympathies-and-killings-were-raciall/

[30] The Great Replacement, i. m. 12. o.

[31] Mark Townsend: Anti-Muslim prejudice 'is moving to the mainstream'. The Guardian, 5 Dec 2015. https://www.theguardian.com/world/2015/dec/05/far-right-muslim-cultural-civil-war

[32] http://www.englishdefenceleague.org.uk

A szélsőjobboldali radikalizálódás a kétezer-tízes évek derekán Nagy-Britanniában meglehetősen gyors ütemű volt, az ismert akciók száma egy év alatt 73,5%-os növekedést mutatott: a 2014/15-ös 323-ról 2015/16-ra 561-re. A brit terrorelhárítás vezető tisztségviselője szerint a szélsőjobboldali terrorfenyegetettség hasonló veszélyt jelent, mint az iszlamista szélsőségesség, a dzsihádizmus általi.[33] Németországban is nőtt a szélsőjobboldali motivációjú erőszakcselekmények száma, a 2014-es 1029 és a 2015-ös 1408-ról 2016-ra 1698-ra, közöttük gyújtogatásokkal, robbantásokkal és fizikai erőszakcselekményekkel.[34] Rendőrségi források szerint 2014-ben 60 alkalommal támadtak meg mecseteket, ez a szám 2015-ben 75-re, 2016-ban pedig 91-re növekedett.[35]

Az Europol jelentései megállapítják, hogy a „jobboldali szélsőségesek" ideológiájának egyik sarkalatos pontja a migráció és az iszlamizáció általi feltételezett fenyegetettség. A dzsihádista merényletek mintegy igazolásául szolgálnak a xenofóbiának és iszlamofóbiának, illetve annak a nézetnek, hogy a hatóságok nem képesek megvédeni a társadalmat az ilyen atrocitásoktól. A 2018-as jelentés külön kiemeli az erőszakot alkalmazó jobboldali extrémizmus erősödését, összefüggésben a társadalmak feltételezett iszlamizációjától, illetve a migrációtól való félelemmel.

A jelentés maga is utal rá, hogy a jobboldali eredetű, terrorizmusként definiálható cselekmények mellett 2017-ben egyéb jobboldali gyökerű, erőszakos akciókra is sor került.[36] Anthony Cordesman, a nemzetbiztonság professzora megjegyzi, mivel az Europol a gyűlölet-bűncselekmények többségét nem sorolja a terrorizmus fajtái közé, a valóságosnál kisebb jelentőségűnek tűnik az a fenyegetés, amelyet a rasszizmus, az antiszemitizmus vagy valamilyen vallási motiváció alapján álló szélsőségesek képviselnek,[37] jóllehet a jobboldali szélsőségesek erőszakos akciói az utóbbi években növekedést mutatnak.

A Global Terrorism Database adatai szerint a 2011 és 2017 közötti időszakban összesen csaknem 350, fehér szélsőségesek által elkövetett terrortámadásra került sor Európában, Észak-Amerikában és Ausztráliában: 2011-ben 9, 2012-ben 12, 2013-ban 16, 2014-ben 22, 2015-ben 135, 2016-ban 65 és 2017-ben 88. (Terroriz-

[33] Far-right terrorism threat growing as forces face 'broader range of dangerous ideologies'. Police Professional, 29 Nov 2016. http://www.policeprofessional.com/news.aspx?id=27875 Egyes monitoringszervezetek jelentései ennél is nagyobb mértékű növekedésről számolnak be. A Tell MAMA a muszlimellenes gyalázkodó megnyilvánulások és támadások számának 326%-os növekedéséről ad hírt 2015-ben, amelyek nagy részére oktatási intézményekben, tömegközlekedési eszközökön és egyéb nyilvános helyeken került sor. Lásd Incidents of anti-Muslim abuse up by 326% in 2015, says Tell MAMA. The Guardian, 29 Jun 2016. https://www.theguardian.com/society/2016/jun/29/incidents-of-anti-muslim-abuse-up-by-326-in-2015-says-tell-mama

[34] Verfassungsschutzbericht 2016. Bundesministerium des Innern. https://www.verfassungsschuzt.de/de/oeffentlichkeitsarbeit/publikationen/verfassungsschutzberichte/vsbericht-2016

[35] Germany: Islamophobic attacks in Germany on rise. The Muslim News, 14th Feb 2017. http://muslimnews.co.uk/news/islamophobia/germany-islamophobic-attacks-germany-rise/

[36] European Union Terrorism Situation and Trend Report 2018. EUROPOL, 2018. 5–7., 51. o.

[37] Anthony H. Cordesman: Trends in Extremist Violence and Terrorism in Europe through End-2016. Center for Strategic & International Studies, June 29, 2017. https://www.csis.org/analysis/trends-extremist-violence-and-terrorism-europe-through-end-2016

mus: nem állami szereplők által politikai vagy szociális célok elérése érdekében alkalmazott erőszak.)[38]

A merényletek száma öt év leforgása alatt 320%-kal növekedett. A szélsőjobboldali csoportok által elkövetett merényletek halálos áldozatainak a száma 2018-ban 52%-kal haladta meg az előző évit (26 halott). A halálos áldozatok száma növekvő tendenciát mutat: 2017-ben 11, 2018-ban 26 és 2019 szeptember végéig 77. A Global Terrorism Index jelentése megállapítja, hogy a növekvő számú halálos áldozat ellenére a szélsőjobboldali terrorizmus a világméretű terrorizmusnak egy viszonylag szűk szegmense a nacionalista, szeparatista, iszlamista és szélsőbaloldali terrorizmushoz képest.[39]

A szélsőjobboldali terrorakciókat erős politikai-ideológiai töltet jellemzi, az elkövetők általában nem valamilyen csoport tagjai, hanem ideológiailag motivált, egy ideológia mellett elkötelezett személyek.

EURÓPA TERRORFENYEGETETTSÉGE

A kétezres években terrorista merényletek sorát hajtották végre Európában a radikális iszlamizmus, a dzsihádizmus ideológiájához – avagy valamilyen módon az iszlám civilizációhoz – kötődő elkövetők. Ezek a merényletek értelemszerűen felerősítették az emberek fenyegetettségérzetét, amit csak fokoztak egyes vezető politikusok és szakértők ilyen és ehhez hasonló kijelentései: „Európa háborúban áll", „támadás Európa ellen" stb. Megoszlottak viszont a vélemények abban a tekintetben, hogy egyfelől pontosan mi a fenyegetés forrása, avagy kivel/mivel „áll háborúban Európa" (dzsihádizmus, iszlamizmus vagy netán maga az iszlám?), másfelől hogy mekkora a tényleges fenyegetettség mértéke.

Mielőtt megkísérlünk választ adni fenti kérdésekre, érdemes röviden visszatekinteni a néhány évtizeddel ezelőtti európai helyzetre és azt összevetni a jelenlegivel. A terrorizmus ugyanis a hatvanas évtizedtől a kilencvenes évekig a mindennapok velejárója volt egy sor nyugat-európai országban. Az okok összetettek és szerteágazóak, amelyekre ezúttal nincs mód részleteiben kitérni. Szerepel közöttük a kétpólusú nemzetközi rendszer és a két blokk közötti ideológiai szembenállás, a Szovjetunió hathatós támogatása, a gyarmati rendszer fokozatos felszámolása, a hatvanas évek diákmozgalmai, a fiatalság forradalmi-romantikus hevülete és szembefordulása a polgári értékrenddel stb. Létrejött jó néhány olyan szervezet, amelyek ideológiai (többségében szélsőbalos/anarchista, részint szélsőjobbos), etnikai/vallási/nacionalista, illetve szeparatista alapokon a terrort eszközként felhasználva harcot kezdtek a fennálló rendszerekkel szemben céljaik elérése érdekében. A szervezetek egy része esetében a forradalmi, szélsőbalos, anarchista ideológia párosult az imperializmusellenességgel és a harmadik világ felszabadító mozgalmainak támogatásával.

[38] Attacks by White Extremists Are Growing, i. m.

[39] Global Terrorism Index 2019. 4. o.

Csak felsorolásképpen néhány szervezet: Ír Köztársasági Hadsereg (IRA), Nagy-Britannia; Vörös Brigádok (BR), Olaszország; Baader-Meinhof csoport, majd Vörös Hadsereg Frakció (RAF), Nyugat-Németország; Baszkföld és Szabadság (ETA), Spanyolország; Korzikai Nemzeti Felszabadítási Front (FLNC), Action directe (AD), Franciaország. A Vörös Brigádok 1978. március 16-án Rómában elrabolta, majd meggyilkolta Aldo Moro korábbi miniszterelnököt. A Vörös Hadsereg Frakció 1977-ben meggyilkolta Siegfried Buback német szövetségi főügyészt, Jürgen Pontot, a Dresdner Bank igazgatóját, majd elrabolta, és kivégezte Hanns-Martin Schleyert, a gyáriparosok és munkaadók szövetségének elnökét.

Kétségtelen tény, hogy a legtöbb áldozattal járó terrormerényleteket Európában a kétezres években dzsihádista terroristák követték el. A 2004-es madridi robbantás 191 halálos és több mint 2000 sérült áldozattal járt, a 2015 novemberi párizsi támadás halálos áldozatainak a száma 130, a sebesülteké 360, a 2016 júliusi nizzai merényletben pedig 86-an veszítették életüket, és 460-an sebesültek meg.[40] A hetvenes-nyolcvanas években a helyzet bizonyos szempontból fordított volt: sok merénylet, egyenként korlátozott számú áldozattal. Az ETA baszk szeparatista terrorszervezet például 40 év során mintegy 3300 merényletet/támadást követett el, amelyek együttesen több mint 800 áldozatot követeltek.[41]

Mint a Global Terrorism Database adatai mutatják, az 1970 és 1990 között Nyugat-Európában elkövetett terrorakcióknak jóval több halálos áldozatuk volt, mint az 1990 és 2015 között elkövetetteknek. 1972-ben a terrorakciók halálos áldozatainak száma csaknem elérte, 1974-ben és 1980-ban meghaladta a 400-at. 1970 és 1990 között évente általagosan több mint 150-en, 1990 és 2015 között viszont kevesebb, mint 50-en váltak terrormerényletek áldozatává.[42] Fenti adatokból – hangsúlyozottan kizárólag a nyers számokból – a BBC azt a következtetést vonja le, hogy a mai európaiak terrorfenyegetettsége semmivel sem nagyobb, mint néhány évtizeddel ezelőtt a szüleiké volt.

1970 óta a terrormerényletek a nyugat-európai államok közül Nagy-Britanniában jártak a legtöbb, szám szerint 3395 halálos áldozattal.[43] A periódusokra osztás hasonló képet mutat, mint a korábban említett nyugat-európai átlag: 1970 és 1984 között 2211, 1985 és 1999 között 1094, míg 2000 és 2015 között 90 fő (Nagy-Britannia területén, s további 30 brit állampolgár Tunéziában) lett terrortámadások áldozata.[44] Nagy-Britannia legrosszabb esztendeje 1972 volt, amikor is 368-an váltak

[40] Nem számítjuk ide a repülőgépek ellen a légtérben elkövetett terrorakciókat. (A Lockerbie fölött 1988-ban felrobbantott repülőgép 270 halálos áldozatot követelt.)

[41] From Eta to Stockholm: Is terror more of a threat to Europe than before? BBC, 8 April 2017. http://www.bbc.com/news/world-europe-39540371

[42] uo.

[43] Az adatok nem tartalmazzák a 2017. március 22-én a londoni Westminster hídon gépjárművel és késsel végrehajtott merénylet (öt halott, 40 sebesült), a 2017. május 22-én a Manchester Arénában az amerikai énekesnő, Ariana Grande koncertjén elkövetett öngyilkos merénylet (23 halott és 119 sebesült), valamint a 2017. június 4-én a London hídon és a Borough Marketen kisteherautóval és késekkel elkövetett merénylet (8 halott, csaknem 50 sérült) áldozatainak a számát.

[44] How many people are killed by terrorist attacks in the UK? The Telegraph, 7 june 2017. http://www.telegraph.co.uk/news/0/many-people-killed-terrorist-attacks-uk/

terrortámadások áldozatává, ebből 353-an az IRA tevékenysége nyomán Észak-Írországban. A The Telegraph megállapítja, hogy Nagy-Britanniában az elmúlt 10 évben évente átlagosan 1,4 fő lett terrormerényletek áldozata, vagyis sokkal nagyobb a valószínűsége annak, hogy valaki kutyák (évente 18 halott), forró víz (évi 100 halott), vagy vezetés közbeni mobiltelefonozás (évi 2920 halott) áldozatává válik.

Mindez nem jelenti azt, hogy különösen egy-egy merényletet követően az illetékes hatóságok – teljesen érthető módon – ne emelnék akár a legmagasabbra a terrorfenyegetettség szintjét. Nagy-Britanniában öt szint létezik: alacsony (valószínűtlen egy merénylet elkövetése), mérsékelt (merénylet lehetséges, de nem valószínű), számottevő (merénylet komoly lehetősége), súlyos (merénylet elkövetésének nagy a valószínűsége), kritikus (küszöbönálló merénylet közvetlen fenyegetése). A manchesteri merényletet követően néhány napig a legmagasabb szintű terrorfenyegetettség volt érvényben, ezt követően azonban a második legmagasabb szintre mérsékelték.[45]

Bár paradoxonnak tűnik, tény, hogy terrortámadások szempontjából Európa a világ egyik legbiztonságosabb régiója. Jóllehet az elmúlt években több nagy terrortámadásra került sor, a halálos áldozatok száma lényegesen kevesebb, mint más régiókban. E téren a 2002 és 2018 közötti több mint másfél évtizedben messze a Közel-Kelet és Észak-Afrika régiója áll az élen (93 718 fő), ezt követi Dél-Ázsia (67 503 fő), majd Szubszaharai Afrika (45 102 fő). Európa 2496 halálos áldozattal a terrorizmus által legkevésbé érintett régiók között található (csak az amerikai szubrégiók állnak mögötte).[46]

2018-ban tíz ország adta a világon terrormerényletekben elhunytak 87%-át (Afganisztán 46%, Nigéria 13%, Irak 7%, Szíria 4%, Szomália 4%, Pakisztán 3%, Mali 3%, Kongói Demokratikus Köztársaság 3%, India 2%, Jemen 2%).[47] Szakértők által hangsúlyozott, adatokkal alátámasztott tény, hogy a dzsihádista erőszak áldozatainak döntő többsége muszlim, s ilyen akciókra elsősorban a tágan értelmezett Közel-Kelet térségében kerül sor.

A Global Terrorism Index 2019-es jelentése arról is tanúskodik, hogy az utóbbi években a terrorista merényletek, illetve a merényletekben életüket veszítettek száma a világon jelentősen csökkent, a 2014-es „csúcsról" 2018-ra 53%-kal. 2018-ban a terrorcselekményekben meghaltak száma 15 952 volt.[48] Európában a csökkenés még számottevőbb: 2018-ban a terrorizmus halálos áldozatainak a száma 62, ami

[45] Nagy-Britanniában utoljára 2007 júniusában rendelték el a legmagasabb szintű terrorfenyegetettséget, miután a hatóságok bombát találtak egy népszerű éjszakai szórakozóhelyen. Lásd UK terror threat levels: What do they mean? Fox News, May 24, 2017. http://www.foxnews.com/world/2017/05/24/uk-terror-threat-levels-what-do-mean.html

[46] Global Terrorism Index 2019: Measuring the impact of terrorism. Institute for Economics & Peace, Sydney, November 2019. 37. o.

[47] i. m. 12–13. o. A legnagyobb növekedés az előző évhez képest Afganisztánban következett be (59%), a legnagyobb csökkenés pedig Irakban, ahol 2014-hez képest a terrorizmus halálos áldozatainak a száma több mint 90%-kal csökkent.

[48] i. m. 2., 12. o.

70%-os csökkenést mutat az előző évhez képest,[49] s jelentősen csökkent a merényletek száma is.

2018-ban az EU kilenc tagállamában az elkövetett, sikertelen és meghiúsított terrorcselekmények száma számottevően csökkent az előző évhez képest (2015-ben 211, 2016-ban 142, 2017-ben 205, 2018-ban 129, ebből Nagy-Britanniában 60, Franciaországban 30, Olaszországban 13, Spanyolországban 11, Görögországban 7, Hollandiában 4, Németországban 2, Belgiumban és Svédországban 1-1). A halálos áldozatok számát tekintve még jelentősebb a csökkenés: 2017-ben 62-en, 2018-ban 13-an estek terrorcselekmények áldozatául.[50]

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Európában jelentősen csökkent volna a terrorveszély. Nyolc nyugat-európai országban követtek el olyan terrorcselekményt, melynek legalább egy halálos áldozata volt – ez a legmagasabb szám az utóbbi húsz évben.[51] A halálos áldozatok számának csökkenése a jelentés szerzői szerint arról tanúskodik, hogy gyengült az Iszlám Állam terrorakciók szervezésére irányuló képessége, illetve egyre jobban érzékelhető a terrorizmus elleni biztonsági intézkedések hatása. Ezeknek a merényleteknek egyre nagyobb hányadát egyedülálló személyek – „magányos farkasok" –, illetve maximum néhány fős kis csoportok követik el.

Különösen a 2016–17-ben Európában elkövetett iszlamista hátterű „autós", illetve „késeléses" terrorista merényleteket követően kezdett ismét szélesebb körben elterjedni a „magányos farkas" kifejezés. A szakértők egy része szerint a „magányos farkas-terrorizmus" jelenti újabban talán a legnagyobb biztonsági fenyegetést a Nyugat számára. Ezekben az esetekben olyan egyéni elkövetőről van szó, aki – legalábbis látszólag – nem kötődik egyetlen szervezethez vagy csoporthoz sem, s tettét egyéni motiváció alapján hajtja végre.

Maga a kifejezés cseppet sem új keletű, már a 19. század végén, a 20. század elején megjelenik. A New York Times 1925 áprilisában hírt adott egy férfiról, aki nőket terrorizált egy épületben, ezáltal „kiérdemelve a »magányos farkas« elnevezést".[52] Több évtizednek kellett azonban eltelnie, míg a kifejezés szélesebb körben alkalmazva szorosabb kapcsolatba került a terrorizmussal.

A hatvanas és hetvenes évek terrorhullámában a „magányos farkas" elkövető ritkaságszámba ment: a terrorakciókat végrehajtók túlnyomó többsége valamilyen „forradalmi", katonai vagy egyéb szervezethez tartozott. Jason Burke a „magányos farkas terrorizmus" modern koncepciójának létrejöttét az amerikai jobboldali szélsőségességhez köti. 1983-ban egy Louis Beam nevű fehér nacionalista – a Ku-Klux-Klan és az Árja Nemzet (*Aryan Nations*) szervezetek tagja, látva a szélsőjobboldali szervezetekre nehezedő hatalmas nyomást az FBI részéről, kiáltványt tett közzé, amelyben új stratégiát fogalmazott meg. A kiáltvány címe „Vezetés nél-

[49] Fontos módszertani megjegyzés, hogy a Global Terrorism Index Törökországot Európához sorolja, s a 62 halálos áldozat közül 40 Törökországban elkövetett merényletek áldozata. Vö. i. m. 43. o.

[50] TE-SAT, European Union Terrorism Situation and Trend Report 2019. EUROPOL, 2019. 8., 13. o.

[51] Global Terrorism Index 2018, i. m. 2. o.

[52] Jason Burke: The myth of the 'lone wolf' terrorist. The Guardian, 30 March 2017. https://www.theguardian.com/news/2017/mar/30/myth-lone-wolf-terrorist

küli ellenállás", amelynek bázisai „az ellenállás nagyon kicsi, sőt egyfős cellái", mivel csak ezek tudják hatékonyan felvenni a harcot „a világ legerősebb kormányzatával".[53]

Sokan Timothy McVeigh 1995-ös, Oklahoma Cityben a szövetségi hivatal elleni 168 halálos áldozatot követelő merényletét tartják a „magányos farkas-terrorizmus" mintapéldájának, mások viszont vitatják McVeigh „magányos farkas" voltát. Burke kiemeli az indianai Fehér Árja Ellenállás (*White Aryan Resistance*) szervezet vezetőjének, Tom Metzgernek a szerepét, aki az eljövendő háborúra készülvén magát magányos farkasnak nevezte, s akinek a nézetei hatására a kilencvenes évek közepétől jelentősen megnövekedett a „vezető nélküli" jobboldali szélsőségesek által elkövetett „gyűlöletbűncselekmények" száma.[54]

A globális dzsihádizmus teoretikusai közül Abú Muszaab asz-Szúrí, a globális dzsihádizmus meghatározó stratégája nagy lélegzetű munkájában az „individuális *dzsihád*dal" kapcsolatban fejti ki a „magányos farkas-terrorizmus" mint leghatékonyabb módszer alkalmazásának a szükségességét és előnyeit.[55]

VESZÉLYESEBB HELY LETT-E EURÓPA?

A széles közvéleményben az a meggyőződés él, hogy Európában a terrorista merényletek túlnyomó többségét radikális iszlamisták követik el. A tények azonban nem ezt mutatják. Az Europol 2016–2019-re vonatkozó éves statisztikái szerint az elkövetett (sikeres és sikertelen) terroristaakciók messze legnagyobb részét, átlagosan mintegy kétharmadát (2016-ban 70%-át, 2017-ben 67%-át, 2018-ban 64%-át és 2019-ben 48%-át) etnonacionalista/szeparatisták követték el, míg a dzsihádista terrorakciók aránya 2016-ban 9%, 2017-ben 16%, 2018-ban 19% és 2019-ben 18%. Egyes években a baloldali szélsőségesek által végrehajtott akciók száma is megközelítette, illetve meghaladta a dzsihádista merényletekét (2017-ben 12%, 2018-ban 15%, 2019-ben 22%). Az elmúlt években a dzsihádista terrorakciók száma évről évre csökkent (2017-ben 33, 2018-ban 24, 2019-ben 21, ezek közül 2017-ben 10, 2018-ban 7, 2019-ben 3 volt „eredményes", vagyis az elkövetők szándéka szerinti, míg 2017-ben 23, 2018-ban 17, 2019-ben pedig 18 meghiúsult – többnyire azért, mert a hatóságok idejében felderítették).[56]

A legtöbb halálos áldozatot és sebesültet viszont a dzsihádisták által végrehajtott merényletek követelik. A 2016-ban elkövetett terrorakciók halálos áldozatainak 95%-a, a sebesültek 99%-a,[57] a 2017-es merényletek halálos áldozatainak 91%-a, sebesültjeinek 97%-a írható a dzsihádista merényletek számlájára.[58] 2019-ben az EU

[53] Evan Osnos: When gun violence meets ideology. The New Yorker, December 2, 2015. http://www.newyorker.com/news/news-desk/when-gun-violence-meets-ideology

[54] Jason Burke: The myth of the 'lone wolf' terrorist, i. m.

[55] Szúrí nézeteivel az 5. fejezetben foglalkozunk részletesebben.

[56] TE-SAT, European Union Terrorism Situation and Trend Report 2020. EUROPOL, 2020. 14. o.

[57] TE-SAT, European Union Terrorism Situation and Trend Report 2017. EUROPOL, 2017. 10. o.

[58] TE-SAT 2018, i. m. 9., 23. o.

területén tíz ember veszítette életét terrorcselekmények következtében, valamenynyien dzsihádista merényletnek estek áldozatul.[59]

Vajon az Európába érkezett nagyszámú bevándorló miatt tényleg veszélyesebb hely lett-e Európa? Érzékelhetően növekedett-e a terrorveszély, növekedett-e az – elsősorban bevándoroltak által – elkövetett bűncselekmények száma, illetve aránya? Az ugyanis tény, hogy a nagy számok törvénye alapján a több százezer Európába érkezett migráns között nagyobb számban fordulhatnak elő szélsőséges nézeteket vallók, tehát a migránsok kétségkívül növelik a biztonsági kockázatot. A terrorista merényletek végrehajtói azonban nem a migránsok közül kerültek ki.

A hivatalos szervezetek által publikált adatok szerint – egy-két eset kivételével – nincs számottevő kapcsolat a migráció, a bevándorlás és a terrorizmus között. Az Europol 2018-as jelentése megállapítja, hogy a 2017-ben az Európai Unió országaiban elkövetett dzsihádista merényletek végrehajtói túlnyomó többségükben „bennszülött terroristák" voltak, akik saját országukban radikalizálódtak, anélkül, hogy külföldre utazva bármelyik külföldi terrorszervezethez csatlakoztak volna. A hatóságok semmiféle, akár terrorista csoporttal, akár korábbi terrorista merénylettel való kapcsolatra utaló jelet nem találtak.[60] Általában vagy „magányos farkasok", vagy egy kis létszámú csoport tagjai, akiknek a tágabb környezete semmit sem tud szándékukról.

Az EU tagállamainak adatai is alátámasztják, hogy nincs szervezett kapcsolat a terrorizmus és a bevándorlás, az irreguláris migráció terroristák általi, terrorista célokra történő kihasználása között. Ez egyébként is egyre nehezebb lenne a szigorodó biztonsági intézkedések, a határok egyre intenzívebb ellenőrzése miatt. Természetesen a lehetősége nem zárható ki annak, hogy a bevándorlók és a menedékkérők – de különösen a Közel-Keletre utazók, majd onnan visszatérők – között szélsőségesek is legyenek.[61]

A németországi Spiegel munkatársai 2016-ra vonatkozó bűnügyi statisztikákat elemeztek, a médiában megjelent, elsősorban nemi erőszak elkövetésére vonatkozó híreket vizsgáltak meg, rendőrökkel, bírókkal konzultáltak, s ezek alapján arra a következtetésre jutottak, hogy a bevándorlásellenes média jelentősen eltúlozza a bevándorlók által elkövetett szexuális bűncselekmények számát, illetve arányát. A Rapefugees.net website például 445 szexuális bűntényt tüntet fel úgy, mintha valamennyit menekültek követték volna el, jóllehet az esetek harmadában volt az elkövető ténylegesen menekült.[62]

Az arabok és az afrikaiak semmivel sem hajlamosabbak bűncselekmények elkövetésére, mint az európaiak. Az Egyesült Államokban ötször annyian válnak gyilkosság áldozatává, mint Németországban. „Mégsem állítja senki, hogy az amerikaiak erő-

[59] TE-SAT 2020, i. m. 11. o.

[60] TE-SAT 2018, i. m. 25. o.

[61] i. m. 28–29. o.

[62] Fact-Check Is There Truth To Refugee Rape Reports? Der Spiegel, January 17, 2018. http://www.spiegel.de/international/germany/is-there-truth-to-refugee-sex-offense-reports-a-1186734.html

szakosabbak, mint a németek" – jelentette ki Martin Rettenberger, a Kriminológiai Központ igazgatója.[63]

Németországban 2017-ben 9,6%-kal kevesebb az elkövetett bűncselekmények száma az előző évhez képest, ami 1992 óta a legnagyobb mértékű csökkenés. A bevándorlók, illetve menekültek körében is csökkenés tapasztalható. Ez a pozitív tendencia tovább folytatódott 2018-ban is, a regisztrált bűncselekmények száma 3,6%-kal csökkent 2017-hez képest, s két és fél évtizede a legalacsonyabb értéket mutatja. Horst Seehofer szövetségi belügyminiszter mindebből azt a következtetést vonta le, hogy Németország biztonságosabbá vált, s „az egyik legbiztonságosabb ország a világon".[64] Ennek ellenére sokak biztonságérzete romlott – tette hozzá.

Európa biztonságára a legnagyobb veszélyt nem a bevándorlók, a migránsok jelentik. Döntő többségük – mindenekelőtt a Szíriából és Irakból érkezettek – ugyanaz elől az Iszlám Állam elől menekült, amelyik Európában a terrorakciókat végrehajtotta – pontosabban magára vállalta őket –, illetve amelyik által képviselt dzsihádista ideológia a terrorakciók végrehajtására ösztönöz. Az afganisztáni és pakisztáni menekültek pedig a tálibok, illetve az egyéb dzsihádisták elől. Olyan szervezetek elől, amelyek a tágan értelmezett Közel-Kelet térségében naponta hajtanak végre terrorakciókat.

Az igazi veszélyt azok a „bennszülött", Európában születettek jelentik, akik Szíriába és Irakba utaztak, hogy csatlakozzanak a dzsihádista szervezetekhez, elsősorban az Iszlám Államhoz. Az Iszlám Állam szervezetét ugyanis gyakorlatilag felszámolták. A szervezet felszámolása azonban egyáltalán nem oldja meg a problémákat, sem a helyszínen, sem Európában. Tovább él ugyanis az a dzsihádista ideológia, amelyet a szervezet képviselt, s amelynek vonzerejéről tanúskodott a szervezethez csatlakozni kívánó külföldiek nagy száma is. Őket egyébként az iszlám igen felszínes, sekélyes, kezdetleges ismerete teljes mértékben kiszolgáltatottá tette azok manipulációinak, akik egy erőszakos ideológia alátámasztására szelektív módon értelmezik és használják az iszlámot. Az Iszlám Állam Európából érkezett sok ezer harcosa pedig visszatérve szülőföldjére rendkívüli mértékben megnöveli a biztonsági kockázatot, a terrorveszélyt (amire már korábban volt példa Afganisztán esetében).

A TE-SAT 2020-as jelentése felhívja viszont a figyelmet a 2019-es jobboldali terrorcselekmények számának érzékelhető növekedésére. Amíg 2018-ban mindössze egy ilyen eseményre került sor, 2019-ben összesen hatra, amelyek közül egy volt „sikeres", egy meghiúsult és négy meghiúsított. Ezen kívül Németországban két, jobboldali szélsőségesek által elkövetett olyan erőszakos cselekmény történt, amelyek három fő életét követelték, a hatályos német törvények szerint viszont nem minősültek terrorizmusnak.

[63] uo.

[64] „Deutschland ist eines der sichersten Lander der Welt." Die Welt, 02.04.2019. https://www.welt.de/politik/deutschland/article191228413/Seehofer-zur-Kriminalstatistik-Deutschland-eines-der-sichersten-Laender-der-Welt.html

2019-ben világszerte jó néhány, szélsőjobboldaliak által elkövetett terrorcselekményre került sor: Christchurch (Új-Zéland), Poway[65] (USA), El Paso[66] (USA), Baerum[67] (Norvégia), Halle[68] (Németország). Az EUROPOL jelentése aláhúzza, hogy az elkövetők hasonló „transznacionális online közösségek" tagjai, akik egymástól merítik a tettük elkövetésére sarkalló inspirációt. Közöttük a kapcsolatot az online kommunikáció biztosítja. 2019 folyamán több EU-tagállam adott hírt olyan félkatonai és egyéb szélsőséges csoportok megjelenéséről, amelyek a lakosságnak az iszlámtól és a migrációtól történő megvédése jelszavával érnek el támogatottságot.[69] A jelentés azt is megemlíti, hogy a jobboldali szélsőséges, ám erőszakmentes mozgalmak – mint például az Identitárius Mozgalom – is elősegítik a gyűlölet növekedését, és támadások elkövetésére ösztönözhetik a „magányos farkasokat", következésképpen komoly radikalizációs fenyegetést jelentenek.[70]

SZÉLSŐSÉGESSÉG AZ EGYESÜLT ÁLLAMOKBAN

Az elmúlt években az a kép alakult ki a közvéleményben, hogy a merényletek, az erőszakos akciók túlnyomó többségét radikális iszlamisták követik el. A tények azonban egészen más képet mutatnak. A 2001 szeptembere utáni másfél évtizedben az Egyesült Államokban 10 olyan év volt, amikor többen haltak meg szélsőjobboldaliak merényleteiben, mint radikális iszlamistákéban, három évben pedig azonos volt az áldozatok száma. Fenti időszakban a halállal végződött erőszakos akciók 73%-át szélsőjobboldali radikális csoportok, míg 27%-át radikális iszlamista szélsőségesek követték el.[71]

[65] 2019. április 27-én a 19 éves John Timothy Earnest tüzet nyitott a zsidó ünnep utolsó napja alkalmából a Chabad of Poway zsinagógában tartózkodókra. Egy nő meghalt, hárman megsérültek, köztük a zsinagóga rabbija.

[66] 2019. augusztus 3-án a 21 éves Patrick Crusius a texasi El Paso egyik áruházában tüzelni kezdett az ott tartózkodókra, 23 embert megölt, további 23-at megsebesített. A New York Times a merényletet a „latinok elleni leghalálosabb támadásnak" minősette az Egyesült Államok történetében. Lásd El Paso Shooting Suspect Indicted on Capital Murder Charge. The New York Times, Sept. 12, 2019. https://www.nytimes.com/2019/09/12/us/el-paso-suspect-capital-murder.html

[67] 2019. augusztus 10-én a norvégiai Baerum An-Núr Iszlám Központjának mecsetjében a 21 éves norvég Philip Manshaus az ajtón áttörve tüzelni kezdett. Miután mindez épp az ima utáni időszakban történt, a merényletnek nem volt áldozata.

[68] 2019. október 9-én a németországi Halle zsinagógájánál a 27 éves neonáci, Stephan Balliet tüzelni kezdett, két embert megölt, és további kettőt megsebesített. A hatóságok az esetet szélsőjobboldali, antiszemita bűncselekménynek minősítették.

[69] A német hatóságok közlése szerint 2017–18 folyamán a szélsőséges csoportok száma mintegy 50%-kal növekedett. „A jobboldali szélsőséges struktúrák ma pont annyira veszélyeztetik demokráciánkat, mint 1945-ben" – jelentette ki Konstantin von Notz, a német törvényhozás tagja. Lásd Far-Right extremism on rise in Germany, report warns. Telegraph, 28 April 2019. https://www.telegraph.co.uk/news/2019/04/28/far-right-extremism-rise-germany-report-warns/

[70] TE-SAT 2020, i. m. 6., 64. o.

[71] Mehdi Hasan: The Numbers Don't Lie: White Far-Right Terrorists Pose a Clear Danger to Us All. The Intercept, 2017-05-31. https://theintercept.com/2017/05/31/the-numbers-dont-lie-white-far-right-terrorists-pose-a-clear-danger-to-us-all/

Egyes vezető amerikai politikusok szerint nem szabad egyenlőségjelet tenni a radikális iszlamista, illetve a szélsőjobboldali terror közé. Sean Duffy republikánus szenátor a CNN-nek adott interjúban kijelentette, a „fehér terrorizmus" esetében nincs olyan csoport a háttérben, mint az Iszlám Állam vagy az al-Káida, amely világszerte arra buzdítja az embereket, hogy fogjanak fegyvert, és gyilkoljanak meg ártatlanokat, nem létezik egy egész mozgalom, amely támadásokra ösztönöz.[72] A „fehér terroristák" nem jelentenek ugyanakkora veszélyt, nem képviselnek ugyanakkora kockázati tényezőt, mint a radikális iszlamista, dzsihádista terroristák.

2017 januárjában a kanadai Quebec városi mecsetjében az esti ima során egy 27 éves francia-kanadai fiatal, Alexandre Bissonnette lelőtt hat imádkozó muszlimot, további ötöt súlyosan, tizenkettőt pedig könnyebben megsebesített. A tettet Justin Trudeau kanadai miniszterelnök „muszlimok elleni gyáva terrorakciónak" nevezte.[73] Az elkövető Facebook-bejegyzéseiből kiderült, hogy kedvencei közé tartozott Donald Trump és Marine Le Pen.[74]

2017. május 20-án a Maryland Egyetemen egy fehér fiatal meggyilkolta a 23 éves, színes bőrű Richard Collins III-t, az amerikai hadsereg hadnagyát. Az elkövető, Sean Urbanski az „Alt-Reich Nation" nevű rasszista Facebook-csoport tagja volt.[75] Az egyetem rendőrfőnöke szerint a csoport „alávaló módon elfogult" a kisebbségekkel, különösen az afro-amerikaiakkal szemben. Kevesebb, mint egy héttel később, 2017. május 26-án az Oregon államban Portland városában egy vonaton egy 35 éves fehér férfi, Jeremy Joseph Christian késsel meggyilkolt két embert (egyikük veterán katona, a másik frissen diplomázott), egyet pedig súlyosan megsebesített. Az áldozatok annak a két fiatal, öltözékük alapján muszlim nőnek a segítségére siettek, akiket az elkövető hangos gyűlöletbeszéddel inzultált. A már börtönviselt, szélsőjobboldali elkövető a Facebook-oldalán gyakran posztolt iszlamofóbiáról, antiszemitizmusról és „fehér felsőbbrendűségről" tanúskodó bejegyzéseket.[76]

Vajon Duffy szenátor miért „értékeli le" azt a fenyegetést, amit ezek az „aljas hazai terroristák" jelentenek? – kérdezi Mehdi Hasan. El tudjuk képzelni azt a „tweet-áradatot", amelyet Donald Trump elnök írna, ha két amerikai katonát (egy szolgálót és egy veteránt) amerikai földön iszlamista terroristák gyilkoltak volna meg egy hét leforgása alatt?[77] Azokat, akik felhívják a figyelmet a szélsőjobboldali, fehér fel-

[72] Duffy: 'There's a difference' on white terror and Muslim terror. CNN, February 8, 2017. http://edition.cnn.com/2017/02/07/politics/sean-duffy-white-terrorism-cnntv/

[73] Quebec mosque shooting: Student charged with six counts of murder over gun attack in mosque. The Telegraph, 31 January 2017. http://www.telegraph.co.uk/news/2017/01/30/quebec-mosque-shooting-two-students-arrested-gun-attack-mosque/

[74] Quebec Mosque shooting suspect was a fan of Donald Trump and Marine Le Pen. Independent, 31 January 2017. http://www.independent.co.uk/news/world/americas/quebec-city-mosque-shooting-latest-alexandre-bissonnette-donald-trump-marine-le-pen-facebook-social-a7554451.html

[75] Member of „Alt-Reich Nation" Facebook Group Arrested in Murder of Black College Student. Slate, May 22, 2017. http://www.slate.com/blogs/the_slatest/2017/05/22/richard_collins_iii_murder_being_investigated_as_hate_crime.html

[76] Here's What We Know About The Suspect In The Portland Train Stabbing Attack. Buzz Feed News, May 27, 2017. https://www.buzzfeed.com/juliareinstein/portland-suspect?utm_term=.sqky1eQ4X#.jcWZwABKo

[77] Mehdi Hasan: The Numbers Don't Lie, i. m.

sőbbrendűségi terrorista veszélyre, sokan azzal vádolják, hogy el akarják terelni a figyelmet az Iszlám Állam, illetve al-Káida általi fenyegetettségről – vagyis lényegében muszlim apologéták.

Egy egyetemi professzorokból álló szakértői csoport viszont úgy látja, hogy a szélsőjobboldali szélsőségesség okozta jelentős fenyegetés tagadása vagy jelentőségének alábecslése, a kizárólagosan az iszlám szélsőségességre fókuszálás ellentmond a tényeknek, a számoknak. A kutatócsoport több mint tíz évet töltött empirikus adatok gyűjtésével és feldolgozásával. Bár megállapítják, hogy az Egyesült Államokban sokféle szélsőséges ideológiával találkozhatunk, a legnagyobb fenyegetést az iszlamista szélsőségesség és a szélsőjobboldali szélsőségesség jelenti.

Az 1990 és 2017 közötti időszakban elkövetett iszlamista merényleteknek 136, a szélsőjobboldali merényleteknek 272 halálos áldozata volt.[78] 1990 és 2014 között iszlamista szélsőségesek 38 akciójának 62 halálos áldozata volt (2001. szeptember 11-ét is beszámítva 39 akciónak 3058 áldozata). Ugyanezen idő alatt a szélsőjobboldali szélsőségesek 177 akció során 245 embert öltek meg (Oklahoma Cityt is beszámítva 178 akcióban 413 főt). 2015 és 2017 között (még folyt az adatok ellenőrzése) öt iszlamista akció 74 életet követelt (egyedül Orlandóban 49 ember halt meg), míg nyolc szélsőjobboldali merényletben 27-en veszítették életüket.

A kutatócsoport megállapítása, hogy a szélsőjobboldali szélsőségesek „aktívabbak" a merényletek elkövetésében, az iszlamista szélsőségesek merényletei viszont több áldozatot követelnek. Ami a célpontokat illeti, az iszlamista merényletek áldozatainak 63%-a esetében nem volt nyilvánvaló a kiváltó ok (rossz helyen, rossz időben), míg a szélsőjobboldali szélsőségesek áldozatainak 53%-a esetében egyértelmű a faji vagy etnikai ok. Némileg meglepően hangzik – de adatok is alátámasztják –, hogy az öngyilkos merénylet nem kizárólag az iszlamista szélsőségesekre jellemző. 1990 és 2014 között iszlamista szélsőségesek három olyan öngyilkos merényletet követtek el, amelyekben legalább egy ember életét veszítette (beleértve 2001. szeptember 11-ét), ezzel szemben szélsőjobboldali szélsőségesek 15 öngyilkos akciót követtek el!

Mint egy másik, kimondottan az öngyilkos merényletekkel foglalkozó részletes elemzés megállapítja,[79] eleve nem könnyű az öngyilkos merénylet, illetve merénylő pontos definiálása. A szerzők megkülönböztetik az öngyilkos merénylet/merénylő szűkebb és tágabb definícióját. A szűkebb az, amikor az akció sikere függ az elkövető halálától, vagyis a küldetés csak akkor teljesíthető, ha az elkövető(k) megöli(k) magát/magukat. A tágabb definíció szerint elegendő, ha az elkövető kész arra, hogy

[78] William Parkin – Brent Klein – Jeff Gruenewald – Joshua D. Freilich – Steven Chermak: Threats of violent Islamist and far-right extremism: What does the research say? The Conversation, February 22, 2017. https://theconversation.com/threats-of-violent-islamist-and-far-right-extremism-what-does-the-research-say-72781 A kutatók ezekbe az adatokba nem számították bele a két szélsőséges ideológia legtöbb áldozattal járó egy-egy merényletét: a 2001. szeptember 11-ei terrorakciót (2996 áldozat) és az Oklahoma Cityben elkövetett robbantásos merényletet (168 halott, 680 sebesült)

[79] Joshua D. Freilich – William S. Parkin – Jeff Gruenewald – Steven M. Chermak: Comparing Extremist Perpetrators of Suicide and Non-Suicide Attacks in the United States. In: Terrorism and Political Violence. Routledge, Taylor & Francis Group, 22 Mar 2017. http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09546553.2017.1297708

meghaljon a merénylet során, avagy igen kicsi a valószínűsége annak, hogy életben maradjon. A szerzők 1990 és 2014 között az Egyesült Államokban 56 öngyilkos merénylőt azonosítottak, ebből 19 a 2001. szeptember 11-ei merényletekben vett részt. (A szélsőjobboldali öngyilkos elkövetők száma fenti időszakban 14.) A szűk definíciónak ezen a 19-en kívül 6 másik elkövető felelt meg.

Nem sokkal Donald Trump elnök hivatalba lépését követően három, az elnök által kimondott szó hatalmas vitát és megosztottságot váltott ki az amerikai adminisztrációban. Az elnök ugyanis első, a Kongresszus előtt elmondott beszédében bejelentette: szigorú intézkedéseket tesz annak érdekében, hogy megvédje az Egyesült Államokat a „radikális iszlám terrorizmustól".[80] Alig egy hét elteltével pedig nemzetbiztonsági okokra hivatkozva aláírta a 13769. számú elnöki rendeletet, amely 90 nap időtartamra hét, többségében muszlim lakosságú ország (Irán, Irak, Líbia, Szomália, Szudán, Szíria és Jemen) állampolgárainak megtiltja a belépést az Egyesült Államokba, mondván, hogy ezeknek az országoknak a tevékenysége valamilyen módon kapcsolatba hozható a terrorizmussal, ezért komoly kockázatot jelentenek az Egyesült Államok biztonsága számára.[81]

Mindennek megvannak az előzményei. „Aki nem képes néven nevezni ellenségünket, az nem alkalmas ennek az országnak a vezetésére" – mondta Trump még elnökké választása előtt, egy ohiói kampánybeszédében. Néhány nappal később, Philadelphiában az Obama-adminisztrációt bírálta: „Van egy olyan adminisztrációnk és egy korábbi külügyminiszterünk, akik elutasítják annak a kimondását, hogy »radikális iszlám terrorizmus«".[82] Míg voltak, akik határozottan az elnök kijelentése mellett foglaltak állást,[83] mások meglehetősen kontraproduktívnak tartották a „radikális iszlám terrorizmus" kifejezést, mondván, hogy nem „iszlám" szélsőségesekről, hanem bűnözőkről van szó, akik elferdítik, eltorzítják az iszlámot.[84] Nem csak ez szolgáltathatott azonban alapot Trump kijelentésének, majd ezirányú intézkedéseinek a kritikájára.

Egy szakértői csoport (The Investigative Fund at The Nation Institute) valamennyi amerikai államra kiterjedő részletes adatbázis[85] alapján kilenc év (a 2008 januárjá-

[80] Greg Jaffe: Three words – radical Islamic terrorism – expose a Trump administration divide. The Washington Post, March 1, 2017. https://www.washingtonpost.com/world/national-security/three-words--radical-islamic-terrorism--expose-a-trump-administration-divide/2017/03/01/11137f78-fe98-11e6-8f41-ea6ed597e4ca_story.html?utm_term=.5691d9a370f0

[81] Executive Order Protecting The Nation From Foreign Terrorist Entry Into The United States. Issued on: March 6, 2017. https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/executive-order-protecting-nation-foreign-terrorist-entry-united-states-2/

[82] David Neiwert: Charlottesville underscores how homegrown hate is going unchecked. Reveal, June 21, 2017. https://www.revealnews.org/article/home-is-where-the-hate-is/

[83] Egyik tanácsadója, Sebastian Gorka (Gorka Sebestyén) szerint ez a három szó „a legvilágosabb három szó (az elnök) beszédében, mivel az ellenség a radikális iszlám terrorizmus". Lásd Trump Adviser Defends President's Approach To 'Radical Islamic Terrorism'. National Public Radio, March 1, 2017. https://www.npr.org/2017/03/01/517899216/trump-adviser-defends-presidents-approach-to-radical-islamic-terrorism

[84] Ezt az álláspontot képviselte Trump új nemzetbiztonsági tanácsadója, H. R. McMaster tábornok, aki 2005-ben és 2006-ban az Irakban állomásozó amerikai csapatok egyik vezetője volt.

[85] David Neiwert – Darren Ankrom – Esther Kaplan – Scott Pham: Homegrown Terror. Reveal, June 22, 2017. https://apps.revealnews.org/homegrown-terror/

tól 2016 decemberéig terjedő időszak) terrorista akcióit vetette alapos vizsgálat alá, megkülönböztetve egymástól a jobboldali, az iszlamista és a baloldali terrorizmust. Egyik legfontosabb megállapításuk: a szélsőjobboldali cselekmények és támadások csaknem a kétszeresét teszik ki az iszlamista hátterű incidenseknek.

A vizsgált 9 év alatt az Egyesült Államokban összesen 201 terrorcselekményre került sor, ebből 63 eset az iszlamista terrorizmus, 115 pedig a jobboldali szélsőséges terrorizmus kategóriájába esik. A jobboldali szélsőséges terrorista akciók mintegy harmada, az iszlamista terrorista cselekmények 13%-a volt halálos kimenetű. Ezzel együtt az iszlamista akciók halottainak a száma összességében magasabb, 90 fő, míg a szélsőjobboldali terrorista akcióké 79 fő.[86]

Az Egyesült Államokban a 2001. szeptember 11-ei terrortámadások óta általánossá vált az a meggyőződés, hogy a dzsihádista fenyegetés elsősorban kívülről jön, külső eredetű. Ez bizonyos szempontból érthető is, hiszen a 19 arab gépeltérítő nem amerikai állampolgár volt. A tényleges helyzet azonban épp ellenkező. Az azóta végrehajtott dzsihádista terrorakciók túlnyomó többségét amerikai állampolgárok – zömében az Egyesült Államokban születettek – illetve legálisan az Egyesült Államokban tartózkodók – követték el.

Trump elnök a hét, többségében muszlimok lakta országgal szembeni beutazási tilalmat bevezető rendeletének aláírását egy héttel megelőző beszédében kijelentette: „Az Igazságügyi Minisztérium adatai szerint a 9/11 óta terrorizmusért vagy terrorizmussal kapcsolatos bűncselekményekért elítélt személyek döntő többsége az országon kívülről érkezett." A tények azonban egészen mást mutatnak.

A 2001 utáni bő másfél évtizedben dzsihádisták 13, halálos áldozatokkal járó merényletet követtek el, ebből 8 esetben az Egyesült Államokban született amerikai állampolgár volt az elkövető.[87] Az USA-ban született dzsihádisták által elkövetett merényleteknek 69, jobboldali szélsőségesek merényleteinek 50 halálos áldozata volt, míg külföldön született dzsihádisták 25 embert öltek meg.[88] A 2008 és 2016 közötti terrorakciók elkövetőinek 13%-a volt külföldi születésű (az összes többi az Egyesült Államokban született), s közülük mindössze három érkezett olyan országból, amellyel kapcsolatban Trump elnök a beutazási tilalmat életbe léptette.[89]

Fenti adatok fényében a beutazások, illetve bevándorlások tiltása vagy korlátozása bizonyos országokból aligha akadályozza meg terrorista merényletek elkövetését, miután az elkövetők túlnyomó többségükben hazai terroristák. Ezek az intézkedések ugyanakkor – különös tekintettel a „tényeken/igazságon túli" időszakra – megfelelnek a lakosság jelenős hányada „elvárásainak", akik a fenyegetést a tényektől függetlenül elsősorban külső és iszlám eredetűnek tartják.

[86] David Neiwert: Charlottesville underscores how homegrown hate is going unchecked, i. m. Az iszlamista terrorizmus halálos áldozatainak a számát jelentősen megnöveli egy 2009-es, a texasi Fort Hood-ban elkövetett, 13 életet követelő tömeggyilkosság.

[87] Lásd a New America Foundation adatbázisát: Terrorism in America After 9/11. Part II. Who are the Terrorists? https://www.newamerica.org/in-depth/terrorism-in-america/who-are-terrorists/

[88] Alana Conner: Islamic terrorism and domestic mass shootings […] i. m.

[89] David Neiwert: Charlottesville underscores how homegrown hate is going unchecked, i. m.

A jobboldali szélsőségességgel foglalkozó Southern Poverty Law Center (SPLC) 2009-től, az Obama-adminisztráció első hivatali évétől kezdődően a kormányellenes, ún. hazafias (*Patriot*) csoportok rendkívül dinamikus növekedéséről adott számot. 2015-ben 998 ilyen csoport tevékenykedett az Egyesült Államokban, ezek közül 276 milícia.[90] (A „csúcsot" 2012 jelentette, amikor a patrióta csoportok száma elérte az 1360-at, amelyek közül 321 volt milícia.)

Az SPLC állandóan frissített nyilvántartást vezet az ún. „gyűlöletcsoportokról" (*Hate Groups*) is. Számuk az évszázad kezdete óta robbanásszerű növekedést mutat, összefüggésben azzal a demográfiai előrejelzéssel, amely szerint nagyjából az évszázad közepére az Egyesült Államok lakosságán belül a latinok kerülnek többségbe a fehérekkel szemben. 1999-ben 457 ilyen csoport tevékenykedett az USA-ban, számuk 2011-re érte el a csúcsot (1018). A csoportok száma 2014-ig csökkent (a szervezet szerint sok szélsőséges tevékenységének színterét a konkrét „talajról" áttette a webre), majd 2015-től kezdődően ismét növekedésnek indult (a szervezet szerint főként amiatt, hogy az elnökválasztási kampányban egyes jelöltek nyíltan „flörtöltek" a szélsőséges nézetekkel), s 2016-ra elérte a 917-et.[91]

Ami kifejezetten a muszlimellenes gyűlöletcsoportokat (*Anti-Muslim hate groups*) illeti, számuk a 2001. szeptember 11-ei terrorakciót követően indult viharos növekedésnek. 2017-ben 114 ilyen csoport tevékenykedett az Egyesült Államokban, ez a szám 2018-ra valamelyest csökkent, 100-ra. Az SPLC értékelése szerint az enyhe csökkenés elfedi a mozgalom növekvő erejét és befolyását.[92]

Az Amerikai Egyesült Államokban évente több mint egymillió erőszakos bűncselekményt követnek el.[93] Ehhez képest a hazai terrorista cselekményként nyilvántartott esetek száma elenyésző. A terrorcselekmények súlya és jelentősége azonban puszta számuknál sokkal nagyobb, hiszen ezeknek széles körű, az egész társadalomra kiható következményeik vannak. A terrorcselekmények esetében meghatározó az elkövető motivációja, a háttérben húzódó ideológia, illetve egyéb, a kormányzatot vagy a társadalmat érintő szándékok (figyelemfelhívás, félelemkeltés stb.).

Bizonyos ideológiai közös pontok a látszólagos kibékíthetetlen ellentét ellenére a gyakorlatban a két szélsőségesség közötti együttműködést is eredményezhetik. Az FBI adott hírt egy fehér felsőbbrendűségi és egy iszlamista szélsőséges találkozójáról, amelyen megvitatták a szervezeteik közötti operacionális kapcsolatok létesítését, zsidók lelövését és kölcsönös reményüket egy amerikai polgárháború kirobbanására.[94]

[90] Active Antigovernment Groups in the United States. SPLC (Southern Poverty Law Center). https://www.splcenter.org/active-antigovernment-groups-united-states

[91] Hate Groups 1999–2016. Southern Poverty Law Center. https://www.splcenter.org/hate-map

[92] Extremist Files. Ideologies. Southern Poverty Law Center. https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/ideology

[93] Az FBI hivatalos statisztikája szerint 2015-ben az Egyesült Államokban 1 197 704 erőszakos bűncselekményt követtek el, ami 3,9%-os növekedés az előző évhez képest. Lásd Latest Crime Statistics Released. Increase in Violent Crime, Decrease in Property Crime. September 26, 2016. https://www.fbi.gov/news/stories/latest-crime-statistics-released

[94] Steven M. Chermak – Joshua D. Freilich – Joseph Simone JR.: Surveying American State Police Agencies About Lone Wolves, Far-Right Criminality, and Far-Right and Islamic Jihadist Criminal Collaboration. Studies in Conflict & Terrorism, Vol 33, 2010, Issue 11, 1019-1041.o. http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2010.514698

16. Iszlám és kereszténység

Az iszlám és a kereszténység viszonya hosszú, csaknem másfél évezredes történelmi múltra tekinthet vissza, amelynek kezdete az iszlám létejötte a 7. században. Ezt a viszonyt mély hullámzások jellemzik, a másik elutasításától, ellenségként való kezelésétől az együttműködésig, egymás kölcsönös elismeréséig. Két, magát univerzálisnak tekintő, térítő jellegű vallásról van szó, ami eleve ebből eredő konfliktushelyzetek sorát eredményezi. Az iszlám vallás megkülönböztetett helyet biztosít a keresztényeknek, mint az „Írás birtokosainak", akik ugyanúgy Ábrahámtól származtatják magukat, mint a muszlimok és a zsidók. Az iszlám ugyanakkor számos ponton (Szentháromság, Jézus Isten fia stb.) bírálja is a kereszténységet, már-már egy kategóriába sorolva a hitetlenséggel, illetve a politeizmussal..

E viszony két, egymástól gyakorta nehezen különválasztható, egymást átható és befolyásoló síkon zajlott és zajlik: egyik a vallási-kulturális, a másik pedig a politikai.[1] A külső szemlélő számára még az elsősorban politikai-hatalmi tényezők által befolyásolt lépések is gyakran öltöttek és öltenek vallási köntöst – esetenként a vallásháború formáját – a használt vallási frazeológiának s az általában kétségkívül meglévő vallási vonatkozásoknak tulajdoníthatóan.

Az iszlám és a kereszténység viszonyát jelentős mértékben megterheli a múlt öröksége, mégpedig egyik oldalról a keresztes háborúk – máig kitörölhetetlen nyomot hagyva a muszlimok történelmi emlékezetében –, a másikról pedig a *dzsihád*, amelyek története Bassam Tibi szerint semmit sem veszített az aktualitásából,[2] s amelyek alapos, tudományos igényű feldolgozása néhány kivételtől eltekintve még várat magára. Hasonló negatív hatásokkal járt a kolonizáció, amelynek során a nyugati kolonizáló nagyhatalmak gyakorta előnyben részesítették a helyi keresztényeket, akik együttműködtek velük, az európai misszionáriusok pedig komoly térítő tevékenységet is folytattak.

Az iszlám kezdeti, példátlanul gyors hódításai, a Bizáncra mint a térség dominánsa keresztény hatalmára nehezedő állandó – több évszázadig tartó – nyomás, a meg-megújuló muszlim támadások szinte szükségszerűen vezettek a keresztény-

[1] Akár három síkról is beszélhetünk: vallásiról, civilizációs-kulturálisról és politikairól. Mind a kereszténység, mind az iszlám – amint a korábbiakban már volt szó róla – amellett, hogy vallás, kulturális rendszer is, egy-egy nagy civilizáció központi eleme.

[2] Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 12. o.

ség, keresztény egyházi személyek részéről egy rendkívül negatív, sok szempontból máig ható iszlámkép létrejöttéhez.

Hosszú évszázadokon keresztül az iszlámról bármiféle információ csakis a keresztény egyházon, papokon, teológusokon keresztül jutott el Nyugat-Európába. A keresztény egyházak ugyanakkor az iszlámot első számú ellenségnek tekintették, ebből következően nem az objektivitásra, hanem az iszlám minél negatívabb színben való feltüntetésére törekedtek, kifejezetten elrettentő képet festve róla. A célkeresztben elsősorban Mohamed állt, hiszen az ő személyének lejáratása lerombolja magának a vallásnak a hitelét is.[3]

DOGMATIKAI KÜLÖNBSÉGEK

A kereszténységgel kapcsolatosan a Koránban – sok más mindenhez hasonlóan – egymással ellentétes megállapításokkal találkozhatunk: egyes helyeken pozitívan, másutt negatívan szól a kereszténységről. Mindez része a Korán más vallásokkal – mindenekelőtt az „Írással" rendelkezőkkel (a keresztényekkel és a zsidókkal) – kapcsolatos megállapításainak. Van, ahol a vallások egyenlőségéről beszél: „És látod, hogy minden közösség letérdepel. És minden közösség a maga Írásához szólíttatik."[4] Van, ahol viszont erős kritikákat fogalmaz meg más vallásokkal szemben. „Az Írás birtokosai közül sokan szeretnék azt, hogy miután hívők lettetek, ismét hitetlenné tegyenek benneteket." (2:109)

A választóvonalat lényegében a zsidókkal való szembefordulás jelenti. Ezt jelzi az is, hogy a korai medinai időszakig csak egy Írás (*kitáb* Allah) létezett, ez adatott a korábbi prófétáknak, Ábrahám leszármazottainak, Izráel fiainak, Mózesnek, Keresztelő Jánosnak és Jézusnak. A zsidókkal való szakítás után viszont a Korán, a Tóra és az Evangélium elválik (3:48), s a zsidók és a keresztények csak egy részt kaptak az Írásból (Írások).

Mindez vonatkozik a kereszténységgel kapcsolatos megállapításokra is, amelyek egyfelől pozitívak, másfelől viszont kifejezetten negatívak, a keresztényeket mintegy azonosítva a hitetlenekkel, illetve a politeistákkal. Lássunk egy-egy példát. „Az emberek között bizony úgy találod, hogy a zsidók és a pogányok a legellenségesebbek a hívőkkel szemben. A hívők iránt a szeretetben pedig a legközelebb azokat találod, akik azt mondják: »Mi keresztények vagyunk.«" (5:82) „A zsidók azt mondják: »Uzajr Allah fia.« És a keresztények azt mondják: »A Messiás Allah fia.« Ezt mondják ők a szájukkal. [Állításukkal] hasonlítanak azoknak a beszédéhez, akik korábban hitetlenek voltak. Allah átka legyen rajtuk. Hogy fordulhatnak el [ennyire az igazságtól]?" (9:30)

[3] Segesváry Viktor: Az Iszlám és a Reformáció. Tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510–1550. Mikes International, Hága, Hollandia, 2005. 17. o.

[4] Korán, 45:28. „Azok, akik hisznek, akik zsidók és a keresztények és a szábeusok – [mind]azok, akik hisznek Allahban, a Végső Napban és helyesen cselekszenek, megvan a fizetségük az Uruknál és [az Utolsó Ítélet alkalmával] nem fognak bánkódni." (2:62)

Az iszlám és a kereszténység között a közös kiindulópont, a szigorú monoteizmus ellenére alapvető dogmatikai különbségek léteznek. Keresztény egyházi személyiségek szerint a keresztény–muszlim párbeszéd „legnehezebb akadályát" az iszlám Jézussal kapcsolatos állításai jelentik.[5]

Az iszlám vallás mély tiszteletet tanúsít Jézus iránt. A Korán 14 szúrájában történik róla említés, Ábrahám és Mózes után ő a legtöbbször említett bibliai személy.[6] Jézus, Mária fia (*Ísszá bin Marjam*), a Felkent, Messiás (*al-Maszíh*) a Mohamed előtti utolsó próféta, aki bölcsességgel jön az emberek közé (43:63), s aki megerősíti a Tórában foglaltakat, és elhozza az Evangéliumot (*indzsíl*) (5:46). Jézus csodákat tesz (3:49, 5:110), Jézus „Isten Szava" (*kalimat Allah*) (3:45). Ámde nem Isten fia, nem része a Szentháromságnak! És valóban ez az a kérdés, ahol a legjelentősebb a különbség az iszlám és a kereszténység között. Az iszlám ugyanis a Szentháromságot a politeizmus (társítás, *sirk*) kategóriájába sorolja. „Hitetlenek azok, akik azt mondják: »Allah: a Messiás, Mária fia.« A Messiás [maga] azt mondta: »Izráel fiai! Szolgáljátok Allahot, az én Uramat és a ti Uratokat!« Aki Allah mellé [más isteneket] társít – annak Allah megtiltotta a Paradicsomot. Annak a lakhelye [majdan] a [Pokol] tüze lesz. A vétkeseknek nincsenek segítőik!"[7]

Az iszlám nemcsak a Szentháromságot nem fogadja el, hanem Jézus keresztre feszítését és kereszthalálát sem. Mivel Jézus próféta volt, ezért eleve nem ölhették meg, Allah kiválasztottjai nem halhatnak meg.[8] A keresztre feszítés kapcsán kétféle teória létezik.[9]

Egyik a helyettesítő (*szubsztitúció-*) elmélet, miszerint Jézus helyett egy „helyettest" feszítettek meg, míg Jézust Allah magához emelte. A „helyettes" kapcsán többféle magyarázat létezik: egy tanítvány önként vállalta; egy árulót feszítettek meg, aki Jézust ki akarta szolgáltatni, és Allah őt változtatta át; egy fantomlényt, akit Allah kizárólag ezért teremtett; Júdást, vagy a Sátánt; amikor a zsidók körülvették a házat, amelyben Jézus és tanítványai voltak, Allah az összes tanítványt Jézus alakjára változtatta, és a zsidók egyiket megölték stb. (5:72)

[5] Csordás Eörs: Párbeszéd az iszlámmal. Szent István Társulat, Budapest, 2001. 74. o. A szerző kanonok, a Bécsi Pázmáneum rektora volt.

[6] Joachim Gnilka: Biblia és Korán. Ami összeköti és ami elválasztja őket. Szent István Társulat, Budapest, 2007. 120. o.

[7] Korán, 5:72. „Ti Írás birtokosai! Ne lépjétek túl a határt a ti vallásotokban és ne mondjatok Allahról mást, csak az igazságot! Jézus, a Messiás, Mária fia [csupán] küldötte Allahnak, és az ő szava, amit sugalmazott Máriának, és belőle [kiáradó] szellem. Higgyetek hát Allahban és az ő küldötteiben és ne mondjátok azt, hogy »Három!« Hagyjátok abba! Jobb az nektek. Allah csupán egyetlen isten. Magasztaltassék! Hogyan is lehetne gyermeke!" (4:171, lásd még 5:116)

[8] „Ne gondold azokról, akik megölettek Allah útján, hogy halottak [lennének]! Nem! Élők ők az ő Uruknál." (3:169)

[9] Vö. John O'Brien: The QUR'AN and the CROSS. A study of al-Nisa (4):157. 'and they did not kill him and did not crucify him, but it was made to appear so to them;' Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien, Zweigniederlassunk Zürich 2020., különösen az 1. és 2. fejezet, továbbá Dobos Károly Dániel: Jézus alakja a Koránban. Bevezetés a muszlim–keresztény párbeszédbe. Szent István Társulat, Budapest, 2016. 214. o. Ezek a teóriák már az iszlám kezdeti időszakában ismertek voltak. Jelentős részüknek egyébként komoly gyökerei vannak egyes keresztény irányzatokban – lásd például a Jézus kettős természetére vonatkozó felfogást a nesztoriánusoknál.

A másik teória a doketista[10] elmélet, a „látszat-eseményről", miszerint Jézus halála csak látszat volt. Ez a teória a későbbi, amely magán viseli a filozófia, illetve a síizmus hatásait. Ezen belül is többféle verzió ismeretes. A zsidók megpróbálták Jézust keresztre feszíteni, de ténylegesen nem sikerült megölniük, mivel csak Jézus emberi természetét (*nászút*) feszítették meg, isteni természete (*láhút*) élve maradt. A másik verzió szerint valamilyen kábulatot okozó ital hatására tetszhalott lett. És végül a „misztérium-teória" azt tartja, hogy Jézus keresztre feszítését hamisan állították és terjesztették az emberek között.

A két teória kiindulópontjául a Korán 4:157 szolgál. Érdemes összehasonlítani két magyar nyelvű Koránfordítást, amelyek kiválóan illusztrálják azt a kétfajta értelmezhetőséget, amelyeken a két teória alapul.

„És [mivel] azt mondták: »Megöltük Jézust, a Messiást, Mária fiát, Allah küldöttét« – holott [valójában] nem ölték meg őt és nem feszítették keresztre, hanem [valaki más] tétetett nekik [Jézushoz] hasonlóvá [és azt ölték meg]. Akik [Jézust] illetően összekülönböztek, azok kétségben vannak felőle. Nincs tudomásuk róla, csupán vélekedésüket követik. Bizonyosan nem ölték meg őt." (Simon Róbert fordítása.)

„És mert azt mondták: »Bizony, megöltük a Messiást, Jézust, Mária fiát, – Allah küldöttét!« És nem ölték meg őt, és nem is feszítették meg, hanem csak úgy tűnhetett fel nekik. Akik vitáznak vele kapcsolatban, azok kétségben vannak. Nincs biztos tudásuk, hanem csak feltételezéseket követnek. És bizonyos, hogy nem ölték meg őt." (Kiss Zsuzsanna Halima fordítása.)[11]

A Korán kétféle értelmezhetősége ismét csak olvasati különbségeken alapul. A „*sabbaha lahum*" kifejezés jelentése „hasonlóvá tenni", az ugyanúgy írandó „*subbiha lahum*" jelentése pedig „bizonytalannak, kétségesnek lenni". A kifejezés pedig vonatkozhat egyfelől Jézus személyére, másfelől viszont magára a keresztrefeszítés tényére is. Ez utóbbi esetben a fordítás így hangzik: „nem ölték meg és nem feszítették keresztre, csak úgy tűnt nekik, mintha ezt tették volna".[12]

[10] A doketizmus (a görög dokeó = látszani, tűnni szóból) olyan keresztény irányzat, amely szerint Jézusnak kettős – isteni és emberi – természete van, s első mintegy magába olvasztotta a másodikat. Jézus csak látszólag öltött testet – következésképpen ténylegesen nem is szenvedett.

[11] Kiss Zsuzsanna Halima ugyanakkor – némiképp ellentmondóan a 4:157 fordításának – a 3:54 magyarázatában egyértelműen a szubsztitúciós elméletet alkalmazza. „A hitetlenek Izrael népéből azt tervezték, hogy elpusztítják Jézus prófétát (a.s.). Át akarták adni őt a hitetlen királyuk embereinek, hogy megöljék. A Mindenható Allah azonban nem engedte ezt. Amikor a katonák megérkeztek a házukhoz, hogy elvigyék Jézus prófétát (a.s.), Allah Magához emelte őt az égbe. A házban lévő emberek közül az egyiket pedig Jézushoz (a.s.) tette hasonlóvá, és a katonák őt vitték el és ölték meg helyette. Egyes tudósok azt állítják, hogy a megölt ember az volt, aki el akarta árulni Jézust (a.s.). Mások szerint egy ifjú volt, aki hitt Jézusban (a.s.) és szerette őt, és önként áldozta fel az életét, hogy cserébe Jézus prófétával (a.s.) lehessen majd a Paradicsomban."

[12] Dobos Károly Dániel fordítása. Jézus alakja a Koránban, i. m. 214. o. Lényegében ugyanígy fordítja Mihálffy Balázs is: „S nem ölték meg őt, s nem is feszítették keresztre, hanem csak úgy tűnt nékik." The Holy Quran. Fordította Dr. Mihálffy Balázs. Rehbar Publishers Urdu Bazar, Karachi é. n. Hasonlóképpen értelmezi a verset Pickthall fordítása: „They slew him not nor crucified, but it appeared so unto them." Vö. The Meaning of the Glorious Koran. An explanatory translation by Mohammed Marmaduke Pickthall. A Mentor Book from New American Library, New York – Scarborough é. n.; Zafrulla Khan fordításában „They slew him not, nor did they compass his death upon the cross, but he was made to appear to them like one crucified to death." The Koran. Arabic text with a new translation by Muhammad Zafrulla Khan. Praeger Publishers, New York – Washington, 1970; Abdel Haleem fordításában: „They did not kill him, nor did they crucify him, though it was made to

A KÖZÉPKORI ÉS KORA ÚJKORI KERESZTÉNYSÉG ISZLÁMKÉPE

Az iszlám keletkezésekor a kereszténység több helyütt is jelen volt az Arab-félsziget közvetlen környezetében, mégpedig a Bizánci Birodalom, Abesszínia, a Ghasszánidák „ütközőállama", valamint az egyiptomi koptok képviseletében. A kereszténységet már a 4. század közepétől komoly hitviták osztották meg, s a vélemények alapvetően Jézus szerepének eltérő megítélésében ütköztek egymással. Az ariánusokat a 325-ös níceai zsinat nyilvánította eretneknek, a nesztoriánus nézeteket a 431-es epheszoszi zsinat vetette el, s hasonlóképpen vélekedett a khalkédoni zsinat a monofizita nézetekről. Mindezt azért fontos előrebocsátani, mert az iszlámmal, mint vallással kapcsolatos első keresztény megnyilvánulások az iszlámot az előbbi, „eltévelyedett" keresztény irányzatokkal egy sorban eretneknek nyilvánították.

A keresztény hitet védő, iszlámellenes „teológiai apologetika"[13] példáját szolgáltatják a Bizánci Birodalom teológusai. A bizánci iszlámellenes apologetika kialakulását elősegítették a történelmi körülmények, Bizánc és a gyors hódításokkal terjeszkedni kezdő Iszlám/Arab Birodalom fokozódó összecsapásai,[14] amelyekben Bizánc védelmi stratégiájának fontos részét képezte az iszlám teológiai alapokon történő erőteljes bírálata.

Az iszlámmal kapcsolatos bizánci teoretikai álláspont változásainak három fázisa különböztethető meg egymástól.[15] Az első, a 8. századtól a 9. század közepéig tartó szakaszt az iszlám kigúnyolása, illetve lebecsülése jellemezte. Ebben a fázisban az iszlámról szóló keresztény munkák Szíriában, majd az Abbászida kalifátus központjában, Bagdadban születtek. Az iszlámot bíráló keresztény teológusok közvetlen kapcsolatban álltak muszlimokkal, miután közöttük éltek.

Damaszkuszi Szent János (Johannész Damaszkénosz, † 749) az iszlámot az arianizmushoz hasonlóan eretnekségnek, az „igazi" keresztény doktrínától való eltérésnek nyilvánította. Az iszlám eszerint nem egy új vallás, hanem egy meglévő – a kereszténység – tanainak az elferdítése, egy olyan eretnek irányzat, amelyre már számos példa akadt a kereszténység történetében. Az iszlám egy olyan vallási „tákolmány", amelyet csupán primitív emberek fogadnak el, bizonyos részei kifejezetten nevetségesek. Ez az álláspont több évszázadon keresztül meghatározta az iszlámról alkotott keresztény véleményt.[16]

---

appear like that to them." The Qur'an. A new translation by M.A.S. Abdel Haleem. Oxford World's Classics. Oxford University Press, Oxford, 2005.

[13] Segesváry Viktor: i.m. 18.o.

[14] Az Omar kalifa vezette arab/muszlim csapatok először 634-ben támadták meg Bizáncot, s hódították meg a birodalom egyes területeit. Ettől kezdve Bizáncnak évszázadokon keresztül állandó támadásokkal kellett szembenéznie, egészen a végső, 1543-ban bekövetkezett vereségig.

[15] Vö. Anastasios Yannoulatos: Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam. In: George C. Papademetriou (szerk.): Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue. Somerset Hall Press, Boston, Massachusetts, 2011. 146-174.o.

[16] Johannész Damaszkénoszról mindenképpen meg kell említeni, hogy nagyon jól ismerte a Koránt, amelyet gyakran szó szerint idézett. Mindez nem sok iszlám-ellenes keresztény teológusról mondható el, többségük ugyanis úgy érvelt az iszlám, illetve a Korán ellen, hogy valójában egyiket sem ismerték alaposan. Johannész

A második szakasz a 9. század közepétől a 14. század közepéig tartott. Az iszlámról írott keresztény munkák döntő többsége ekkor már Bizánc fővárosában született. A gyorsan terjedő iszlám egyre inkább „rémálom" volt Bizánc számára, amely mind komolyabban fenyegette a Bizánci Birodalmat. Következésképpen a bizánci iszlámkritika a korábbinál agresszívebbé vált. Jó néhány polemikus munka született, amelyek közül a legismertebb Nikétasz Khoniatész (1155–1217) „Az arab Mohamed által kitalált könyv cáfolata", amely az iszlám teljes inkoherenciáját hangsúlyozza. Nikétász részint Mohamed próféta személyét, részint a Korán egyes tételeit támadta, összevetve azokat a Szentírással és a keresztény hit tételeivel.

A harmadik, a 14. század közepétől a 15. század közepéig tartó időszakra az iszlám korábbinál objektívabb értékelése és enyhébb kritikája jellemző. Bizánc a fennállása utolsó évszázadában már késznek mutatkozott a muszlimokkal folytatandó dialógusra, ekkor azonban már az iszlám részéről nem volt fogadókészség.

Az iszlámmal szembeni keresztény álláspont Bizáncon belül nem volt egységes: az örmény nesztoriánusok például sokkal kevésbé voltak iszlámellenesek, mint a görög monofiziták, s ebben teológiai okok mellett fontos szerepet játszottak a politikai tényezők: a nesztoriánusok szívesebben fogadták a muszlim/arab uralmat, mint a bizáncit.

Bizánc ugyanis maga is hódító birodalom volt, amely komoly adókat vetett ki a helyi lakosságra, s keményen fellépett mindenféle, általa eretneknek tartott megnyilvánulással szemben. Az arabok ezzel szemben rokon nyelvet beszéltek, az egyistenhitet valló más vallásúakat nem kényszerítették erőszakosan saját vallásuk felvételére, amely ráadásul rengeteg ponton mutatott hasonlóságokat a kereszténységgel, beleértve mindenekelőtt a szigorú monoteizmust és egy sor erkölcsi előírást.[17]

Nem szabad figyelmen kívül hagyni még egy jelentős tényezőt: az arab hódítások időszakában a törzsi/etnikai hovatartozás fontosabb szerepet játszott, mint a vallás! A forrásokban arab és bizánci fél szerepel, nem muszlimok és keresztények. Gyakran fordult elő, hogy keresztény arabok inkább a hódító muszlim arabokhoz csatlakoztak.[18] Az arabok álláspontja Bizánccal kapcsolatban ennek megfelelően

---

Damaszkénosz tanítványa, Theodórosz Abú Kurra melkita szerzetes (740-820) arab keresztény volt, aki arab nyelven is publikált.

[17] „Nem az a jámborság, hogyha orcátokat Napkelet, vagy Napnyugat felé forgatjátok. A jámborság az, ha valaki hisz Allahban, a Végső Napban, az angyalokban, az Írásban és a prófétákban, s aki javait – bármily kedvesek is azok néki – odaadja a rokonainak, az árváknak, a szegényeknek, az úton járónak, a koldusoknak […] aki elvégzi az istentiszteletet és megadja a zakátot" (Korán 2:177) és „Bánjatok jól a szülőkkel! […] Tartsátok távol magatokat a hitvány cselekedetektől, legyenek azok láthatóak vagy rejtettek. És ne öljetek meg – csak jogosan – [ember]életet, amit Allah tilalmasnak nyilvánított." (Korán 6:151)

[18] Simon Róbert: Utószó. In Uszáma Ibn Munqidz: Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából. (Arab eredetiből fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Simon Róbert.) Corvina Kiadó, Budapest, 2006. 248–249. o. Arab beszámolók szerint a a Jordán melletti Pella arab származású monofizita keresztényei szembefordultak a bizánciakkal „még ha azok a hitsorsosaink is". A keresztény arabok „lelkesedve csatlakoztak az arabokhoz, mivel az arab győzelem kedvezőbb volt a szemükben a bizáncinál". Megfogalmazásuk szerint „ellenünkre van, hogy hitsorsosaink ellen harcoljunk, de gyűlöletes számunkra az, hogy idegeneket segítsünk vérrokonaink ellen". Aki arab létére a bizánci keresztények mellé állt, azt úgy tekintették, hogy „idegen lett, miután arab volt". Simon Róbert Ahmad M. H. Shboul: Arab Islamic Perception of Byzantine Religion and Culture c. művére hivatkozik.

kettős volt: egyfelől újból és újból támadták (674–78-ban és 717–18-ban is megostromolták Bizáncot), másfelől viszont kifejezetten jó kapcsolatot ápoltak a bizánci fennhatóság alatt élő egyiptomi és szíriai keresztényekkel. Mindennek a folyományaként Bizánc visszatámadva az arabokat, nem tett különbséget muszlimok és keresztények között, s akár Egyiptomban, akár a szíriai–mezopotámiai határvidéken egyaránt lerombolta a mecseteket és a keresztény templomokat, s egyaránt elvitte rabszolgának a muszlim és a keresztény asszonyokat és gyerekeket.[19]

Ez a helyzet alapvetően az iszlám birodalom gyors hódításai nyomán változott meg, a korábbi Római Birodalom keleti és nyugati területei, az ázsiai és észak-afrikai tartományok, majd az Ibériai-félsziget nagy részének elfoglalásával. Az iszlám vált a kereszténység első számú ellenségévé, s a keresztény egyházaknak egyre fontosabb feladata lett az erőteljes fellépés az iszlámmal, az iszlámra való áttérésekkel szemben. Az iszlámmal szembeni érvrendszer fontos pontja volt a teológiai alapokon történő bírálata, Mohamed prófétai mivoltának, illetve a Korán állításainak tételes cáfolata. A Koráncáfolatok műfaja évszázadokon keresztül meghatározta a kereszténység és az iszlám viszonyát.[20] Komoly problémát jelentett azonban, hogy szerzőik nem ismerték az eredeti, arab nyelvű Koránt, hanem arra a 12. századi latin nyelvű Koránfordításra hivatkoztak, amely számos ponton eltért az eredeti arab szövegtől.

Az első, évszázadokon keresztül a leggyakrabban hivatkozott latin nyelvű Koránfordítás a 12. században készült Petrus Venerabilis, Cluny apátja (1092–1156) felkérésére 1138 és 1142 között, s a kész munka 1143-ban látott napvilágot.[21] Jelentősége óriási, hiszen az iszlám szent könyvét elérhetővé tette az európaiak, a keresztények számára is. A fordítás pontatlanságai ugyanakkor számos, az iszlámmal kapcsolatos téves nézet megalapozásához járultak hozzá. A fordításban eleve hibásan 124 szúra szerepel a Korán 114 szúrája helyett. Évszázadokon keresztül ez

[19] uo.

[20] Lásd Dobrovits Mihály – Őze Sándor: A Korán-cáfolat műfaja a közép-európai reformáció és katolikus reform eszmei fegyvertárában. Egyháztörténeti Szemle, 10. évf. 2. szám, 2009. 19–33. o. http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/dobrovits-oze.htm#_ftn4

[21] Petrus Venerabilis személyes látogatásai során alaposan megismerte a spanyolországi helyzetet a reconquista időszakában, s mindenekelőtt az a cél vezérelte, hogy minél több ismeretre tegyen szert, minél több információt gyűjtsön össze, és tegyen közzé a kereszténység legveszélyesebb ellenségéről, az iszlámról. A Korán mellett jó néhány egyéb, az iszlám tanait bemutató művet is lefordíttatott latinra, s ezekből a fordításokból összeállított egy gyűjteményt (Corpus Toledanum/Toletanum), amely azonban csak négy évszázaddal később, Theodor Bibliander (1504–1564) svájci orientalista, teológus és protestáns reformátor jóvoltából vált igazán ismertté. Petrus Venerabilis az iszlámot nem egy eretnek keresztény irányzatnak tartotta, szerinte – miután teljesen elszakadt a kereszténységtől, s nem fogadja el a meghatározó keresztény tanokat – a követői inkább tekinthetők pogányoknak vagy hitetleneknek, mint eretneknek. „Bár eretnekeknek neveztem őket, mivel sokan úgy gondolják, hogy néhány dologban közösek velünk, a legtöbb dologban nem értenek egyet, talán helyesebb lenne őket pogánynak vagy pogányoknak nevezni, amely rosszabb." Lásd Petrus Venerabilis: Az egész felekezet, ördögi módon csaló szaracénok vagy izmaeliták szektája. In Balázs József – Szuromi Kristóf: Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történettudományi Intézet, 2016. 17–22.o.; 20. o. XVI. Benedek pápa egy audiencián a római Szent Péter téren mondott beszédében rendkívül pozitívan szólt Cluny apátjáról, kiemelve, hogy odafigyelt az Egyházon kívüliekre is, mindenekelőtt a zsidókra és a muszlimokra, s hogy bővítse az utóbbiakról a tudást, lefordíttatta a Koránt. Vö. Benedict XVI General Audience. Saint Peter's Square, 14 October 2009. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091014.html

a fordítás számított a legtekintélyesebbnek, még azt követően is, hogy ennél pontosabb fordítások is készültek.

VALLÁSFILOZÓFIAI DISPUTÁK ÉS KERESZTES HÁBORÚK

Az iszlámellenes keresztény polemikus megnyilvánulások mellett nagy szerepet játszottak azok a nyilvános viták, amelyeken egyik oldalon keresztény (esetenként zsidó), a másik oldalon muszlim vitapartnerek (általában vallástudósok, vallási tisztségviselők, kalifák és előkelőségek) vettek részt. Amikor a muszlim seregek meghódították Szíriát, Irakot és Perzsiát, virágzó keresztény kultúrával találkoztak. A térségben a legelterjedtebb keresztény irányzat a nesztorianizmus volt, önálló egyházszervezettel, amelynek élén a katholikosz, illetve a pátriárka állt. A hódító arabok nagyfokú toleranciával viszonyultak a kereszténységhez (és a meghódított területek más vallásaihoz). Sajátos módon a keresztények egy része is szívesen fogadta az arab/muszlim hódítókat, miután nesztoriánusok lévén a keresztény fő áramlat eretneknek minősítette őket, s elegük volt már a teológiai/politikai hitvitákból. A pátriarkátus székhelye Bagdad volt, amely egyúttal az Abbászida kalifátus székhelyéül is szolgált. A kalifák tisztelettel viseltettek a keresztény egyházi vezetők iránt.

A 8. századtól a keresztes háborúkig keresztény arab kéziratos feljegyzések szerint öt ilyen nyilvános vitára került sor.[22] Ilyen volt Timotheusz pátriárka vitája al-Mahdí kalifával a 8. században. A vitában a felek olyan kérdéseket érintettek, mint Krisztus, Istennek fia; Krisztus, Szűz Mária fia; Krisztus két természete: az isteni és az emberi; a Szentháromság; mi a keresztény álláspont Mohamedről stb.[23] Tibériászi Ábrahám szerzetes 820-ban Jeruzsálemben, Abd ar-Rahmán al-Hásimí emír *madzslisz*ában folytatott vitát muszlim vallástudósokkal.

Al-Mamún kalifa és néhány muszlim vallástudós és Theodórosz Abú Kurra melkita szerzetes, később Harrán püspöke rendkívül színvonalas vitájára Harránban került sor a 9. század elején. A vita egyik központi kérdése Jézus isteni vagy emberi mivolta volt, s valamennyi vitatkozó fél – beleértve a püspököt is – a Korán alapos ismeretéről tett tanúbizonyságot.[24] Abú Kurra esetenként „megszorongatta" muszlim vitapartnereit. Amikor a kalifa arról beszélt, hogy a muszlimok a Paradicsomban jutalomként *húrí*k társaságában részesülnek,[25] Abú Kurra feltette a következő kérdést: „Ha úgy áll a helyzet, ahogy elmondod, ki lesz majd a ti muszlim feleségeiteknek a férje a túlvilágon, amikor elhagyjátok őket és a *húrí*kat választjátok helyettük? Őket

[22] Simon Róbert: Utószó, i. m. 252–254. o.

[23] A vita teljes leírását lásd Vallási párbeszéd, amely al-Mahdi, a hívők fejedelme és Timotheosz katholikosz, nesztóriánus patriarcha között zajlott a Krisztus utáni nyolcadik században. Arab nyelvből fordította: Németh Pál. Németh Pál: Iszlám-keresztyén párbeszéd a Krisztus utáni nyolcadik századból. In: Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2012 (szerk. Szécsi József). Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2013. 204–239. o.

[24] Bővebben lásd Simon Róbert: Utószó, i. m. 253–256. o.

[25] „És nagyszemű hurikat adunk nekik feleségül" (Korán 44:54)

bánat és szomorúság sújtja, míg ti örvendeztek és boldogok vagytok a *húrí*kkal. Ha az isten feleségekkel látja el a férfiakat, ám ti nem biztosítotok férjeket az asszonyoknak, az bizony helytelen."[26]

Fentieken kívül Niszibiszi Éliás nesztoriánus püspök hét vitaülésen vett részt Abú'l-Kászim al-Huszain ibn Alí al-Maghribí vazírral Niszibiszben 1026-ban, illetve Geórgosz szerzetes folytatott vitát három muszlim vallástudóssal Aleppóban a 13. század elején.

A keresztes háborúk időszaka sok szempontból vízválasztónak bizonyult a kereszténység és az iszlám viszonyának a történetében. II. Orbán pápa a clermont-i zsinaton (1095) a kereszt nevében szent háborút hirdetett a „hitetlenek" – vagyis a muszlimok, illetve az iszlám – ellen, „hivatalosan" a keleti keresztények megsegítése, illetve a Szentföldre történő zarándoklat akadálytalan biztosítása céljából. Mindazok, akik ebben az „igazságos háborúban" részt vesznek, feloldozást és bűnbocsánatot nyernek. A zsinat résztvevői lelkes „Deus le volt" – „Isten akarja" – kiáltással fogadták a pápa beszédét.[27]

A háború eszméje elvileg idegen a kereszténységtől, jóllehet Szent Ágoston elsősorban teológiai szempontból foglalkozott az „igazságos háború" (*bellum iustum*) kérdésével, amely alkalmazható védekezés, illetve elrabolt javak vagy területek visszaszerzése céljából. A „szent háború" (*bellum sacrum*) már a 9. századtól teret nyert egyes keresztény vallási személyiségek köreiben úgy is, mint az egyház érdekeinek érvényesítéséért, egyházi legitimációval folytatott háború. IV. Leó pápa kijelentette, hogy aki az egyház védelméért vívott harcban esik el, mennyei jutalomban részesül, VIII. János pápa pedig mártíromságot és teljes bűnbocsánatot ígért a szent háborúban elesetteknek.[28] Mindezek hátterében az arabok és más „pogány" népek 9–10. századtól megszaporodott támadásai – például Róma 846-os megtámadása és kirablása – álltak.

A spanyolországi reconquista során, a 11. században a szent háború eszméje a gyakorlatban is alkalmazásra került, a keresztény egyház ezzel buzdította a katonákat és a lovagokat a hitetlenek elleni harcra. A védekező háborúból hamarosan támadó háború lett, s különösen a 3. keresztes hadjárattól az a felfogás vált általánossá, hogy a Szentföld tulajdonképpen Jézus öröksége, vagyis ebben az esetben is keresztény terület visszaszerzéséről van szó.

Jóllehet a keresztes háborúk az iszlám szempontjából marginális szerepet játszottak – nem érintették a központi részeket, csupán a határterületeket –, a későbbiekben a muszlimok történelmi emlékezetének szerves részévé váltak.

Ebben az időszakban ismét felerősödtek az iszlámellenes megnyilvánulások mind a keresztény egyházi személyiségek, mind az írók és költők részéről. A népies irodalom egyik közkedvelt témájává váltak azok a verses elbeszélések, amelyek

[26] Simon Róbert: Utószó, i. m. 255–256. o.

[27] Steven Runciman: A keresztes hadjáratok története. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 94–96. o.

[28] i. m. 78. o.

Mohamedről szóló, minden alapot nélkülöző legendák alapján mutatták be Mohamed életét, mégpedig kifejezetten negatív megközelítésben.[29]

A reformáció, majd a 16. század végétől lendületet vett ellenreformáció időszakában a kereszténység és az iszlám viszonya még összetettebbé vált, miután az iszlám – szándékán kívül – részévé vált a katolikusok és a protestánsok között folyó hitvitáknak, sokszor éles konfrontációknak. Az iszlám rendkívül negatív megítélésében nem volt lényegi különbség a két fél nézetei között, s ezt a negatív iszlámot mindkét fél „keresztény ellenségével" egy sorban emlegette.

Mindez egybeesett az Oszmán Birodalom európai terjeszkedésével, ami ismételten a politikai-hatalmi és a vallási szempontok erős összefonódását, illetve keveredését eredményezte. Az Oszmán Birodalom sorra aratta győzelmeit, miközben az európai keresztény hatalmakat vallási és politikai ellentétek osztották meg, szétforgácsolódni látszott a Christiana Respublica, s nem látszott esély arra, hogy összefogva, közösen lépjenek fel a terjeszkedő Oszmán Birodalommal szemben.

A 16. század első felében aratott oszmán győzelmek újólag felhívták a figyelmet a „törökök vallására", az iszlámra. (A kor keresztény teoretikusai szemében az iszlám mintegy azonosult a törökökkel.) Ekkor határozta el a bázeli orientalista teológus, Theodor Bibliander, hogy olyan, az iszlám vallásról szóló, átfogó ismereteket nyújtó munkákat tesz közzé, így mindenki számára hozzáférhetővé, amelyek egyértelművé teszik Mohamed tanai cáfolatának a jogosságát, ezáltal is elősegítve a törökökkel szembeni hatékonyabb fellépést. A gyűjtemény meghatározó része volt a Korán 400 évvel korábban készült latin nyelvű fordítása, emellett egyéb, az iszlámra vonatkozó dokumentumokat – köztük keresztény cáfolatokat – tartalmazott. Hatalmas vitát váltott ki a Korán publikálásának a szándéka, végül azonban a reformáció nagy teoretikusainak – köztük Luthernek – az egyértelmű támogatása nyomán a Bázeli Tanács hozzájárult a Korán bázeli kiadásához.

Bibliander véleménye az volt, hogy a tiltás – a Korán betiltása, illetve publikálásának megakadályozása – a lehető legrosszabb lépés lenne, hiszen az ellenfél, illetve az ellenfél hitének ismerete sokkal inkább érdeke a kereszténységnek, mint a nem ismerete. Ugyanezt fogalmazta meg az iszlám iránti rokonszenvvel aligha jellemezhető Luther is a Bázeli Tanácshoz írt, a Korán kiadását támogató állásfoglalásában.[30]

[29] Gautier de Compiégne művének a címe is sokatmondó: „Mohamed gyűlöletessége" (*Otia de Machomete*). Vö. Segesváry Viktor: Az Iszlám és a Reformáció, i. m. 21. o.

[30] „Ami az én beavatkozásomat sugallta, az az volt, hogy nem lehetne Mohamedet és a törököket jobban leleplezni, sem több kárt okozni nekik (többet, mint bármely fegyverrel), mint megismertetni a keresztyéneket Koránjukkal, melynek olvasása meggyőzné őket arról, hogy milyen reménytelen, hazugságokkal, mesékkel és borzalmakkal teli, átkozott és szégyenteljes műről van szó, amit a törökök persze megszépítenek és megvédenek az idegenekkel szemben. […] Ha a szent Atyák nem tudtak volna hozzájutni az eretnekek könyveihez, hogyan tudták volna megcáfolni ezek mérgezett tanításait, melyeket titokban terjesztettek, hogyan tudták volna felhívni ezekre az egyház figyelmét s így megőrizni őket korukban ettől a veszélytől? A daganatokat ki kell szúrni és a sebeket fel kell nyitni, ha meg akarjuk gyógyítani őket, de ha elfelejtjük ezeket, állapotuk egyre rosszabbodni fog s nem marad semmi remény meggyógyításukra." Luther: Brief an den Rat zu Basel c. művéből idézi Segesváry Viktor, i. m. 112. o. Luther egyébként a törököket Isten büntetésének tekintette, s a törökök és a pápaság között von párhuzamot, egyaránt képmutatónak és álszentnek tartva mindkettőt, mellyel leplezik elkövetett rémségeiket. Vö. Levél a török vallásról. Luther Márton a keresztény olvasóhoz. In Orsós Julianna: Luther Márton a törökökről a keresztényekhez. Vallástudományi Szemle, XIII. évfolyam 3. szám, 2017. 89–96. o.

Bibliander Gyűjteménye végül 1543-ban jelent meg, teljes terjedelmében tartalmazva a Korán Petrus Venerabilis megrendelésére készült latin fordításának szövegét.[31] Ez volt az első, nyomtatásban is megjelent teljes Koránfordítás.[32]

A hivatalos keresztény egyház évszázadokon keresztül mindent megtett a sok szempontból hasonlóképpen megítélt zsidók és muszlimok hátrányos megkülönböztetése, kiközösítése, a keresztények közösségétől való elkülönítése érdekében. A harmadik lateráni zsinat (1179) megtiltotta, hogy „zsidóknak és szaracénoknak" keresztény szolgálójuk legyen (26. kánon), a negyedik lateráni zsinat (1212) elrendelte a „zsidók és szaracénok" megkülönböztető ruhaviseletét (68. kánon). V. Kelemen pápa (1305–1314) aggodalommal szólt arról, hogy keresztény földön egyre gyakrabban hallani „Mohamed szentségtörő nevét", III. Kallixtusz pápa (1378–1458) az iszlámot „ördögi szektának" nevezte, II. Pius (1458–1464) szerint Mohamed „hamis próféta", IV. Jenő pápa (1383–1447) elítélte „Mohamed förtelmes szektáját", X. Leó pápa (1513–1521) pedig úgy jellemezte a muszlimokat, mint akik „az üdvösség fényét teljes vakséggal" helyettesítik.[33]

PÁZMÁNY PÉTER ÉS SZÁNTÓ ISTVÁN KORÁN-CÁFOLATAI

Miután Magyarországot közvetlenül érintette mind az ellenreformáció, mind az Oszmán Birodalom terjeszkedése, nem meglepő, hogy az iszlámmal kapcsolatos állásfoglalások a magyarországi magyar és latin nyelvű katolikus egyházi irodalomban is megjelentek. A két legismertebb és legjelentősebb munka a két magyar jezsuita, Pázmány Péter és Szántó (Arator) István Korán-cáfolata.

Pázmány Péter több munkájában is foglalkozik az iszlám kérdéskörével, különös jelentőségű azonban magyar nyelvű vitairata, a „Mahomet vallasa hamissagarul", amely a „Tíz bizonyság"[34] függelékeként jelent meg, majd átdolgozott és kiegészített változata a „Kalauz" („Isteni igazságra vezérlő kalauz") ötödik könyvének függe-

[31] Négy évvel Bibliander Gyűjteményének a megjelenése után Andrea Arrivabene Velencében kiadta a Korán olasz nyelvű fordítását (*L'alcorano di Macometto*). Jóllehet a fordító azt állította, hogy az arab eredetiből készítette a fordítást, hamarosan kiderült, hogy csalásról van szó, s valójában a latin szöveget fordította olaszra. A kérdéshez bővebben lásd Segesváry Viktor, i. m. 94–97. o.

[32] A Petrus Venerabilis által fordíttatott, 400 évvel korábban készült latin nyelvű Korán csak igen rossz minőségű kézirat formájában maradt fenn, ezért Bibliander és munkatársai gondos munkával két másik példánnyal és az arab szöveggel vetették össze. „Nagy pontossággal és az eredetihez való hűséggel végeztük e törvény, mely a keresztyén vallás ellenségének törvénye, szövegének elfogadhatóvá tételét" – írja Bibliander. Idézi Segesváry Viktor, i. m. 99. o.

[33] Howard Kainz: The Church and Islam. The Catholic Thing, March 2, 2016. https://www.thecatholicthing.org/2016/03/02/the-church-and-islam-3/

[34] „Az mostan támat uj tudomániok hamissaganak tiiz nilvan valo bizonisaga". A kérdéskörhöz bővebben lásd Dobrovits Mihály – Őze Sándor: A Korán-cáfolat műfaja […], i. m.; Bitskey István: Pázmány vitairatai a keresztény egységről és az iszlámról. Vigilia, 1999. 7. sz. https://vigilia.hu/regihonlap/1999/7/9907bit.html; Varsányi Orsolya: Pázmány Péter: A Mahomet vallása hamisságárul. Irodalomtörténeti Közlemények, 112 (2008), 645–678. o.; Varsányi Orsolya: Pázmány Péter: A Mahomet vallása hamisságárúl című művének forrásai és citátumhasználata. In Hargittay Emil (szerk.): Textológia és forráskritika. Pázmány-kutatások 2006-ban. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2006. 47–54. o.

lékeként „A Mahomet vallásáról" címen került publikálásra. A vitairat hatalmas forrásanyag feldolgozására épül, beleértve ebbe a Korán szövegét is, mégpedig a Theodor Bibliander kiadásában megjelent latin nyelvű fordítást. Pázmány érvrendszerében a kor történelmi helyzetének megfelelően összefonódik egymással a vallás és a politika, hiszen sorra elemzi az egyes történelmi eseményeket, a törököktől elszenvedett vereségek okait. Arra a következtetésre jut, hogy a törökökkel szembeni ellenállás csak addig volt sikeres, ameddig meg nem jelent a protestantizmus, mivel az új tanok miatt Isten haragra gerjedt, s kemény büntetést szabott ki a magyarokra, mégpedig a „kegyetlen ostorozást", vagyis konkrétan a törökök sikeres előretörését.[35]

Mélységesen elítéli azokat a törekvéseket, amelyek – esetenként a protestáns vallásszabadságra hivatkozva – a törökökkel mint „ősi ellenséggel" keresik az együttműködés lehetőségét. Azzal vádolja a protestánsokat, hogy jó kapcsolatban állnak a törökökkel, s a lutheránusok úgy tartják, hogy a kálvinizmus az iszlámhoz vezető első lépcsőfok.[36] Mindez nyilvánvalóan meghatározza Pázmány Korán-cáfolatát, hiszen az az egyik fő célja, hogy elrettentse a keresztényeket a „pogányokkal" történő bármiféle együttműködéstől, következésképpen a Korán – mint „balgatagságok és marcona kábaságok" gyűjteménye – tanainak elfogadhatatlanságát demonstrálja.[37]

Ami konkrétan Pázmány Korán-cáfolatát illeti, először behatóan foglalkozik Mohamed életével, az őt követő kalifák történetével, majd a Korán tanainak részletes cáfolatával. Elutasítja, hogy a Korán Isten kinyilatkoztatása, az isteni igazság megtestesítője lenne. Ennek igazolására több, a Koránban lévő ellentmondásra hívja fel a figyelmet.[38] Meglehetősen gúnyosan ír a Koránban előforduló különböző mesés történetekről, s Mohamed személyét lejáratva köti össze a többnejűséget a túlvilággal.[39] Dehonesztáló módon úgy véli, hogy „ha jól megrostállyuk minden titkait

[35] Balázs József: Machumetis saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina (Az iszlámkép forrásai a kora újkori Magyarországon). Doktori (PhD-) értekezés. PPKE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola, Piliscsaba, 2016. 130. o., Bitskey István, i. m.

[36] „Megh mutatám ez eleot, hogy az Vytoknac feoleotte naggy szeouetsegec vagion a Teoreokeokel, vgy annira, hogy a Lutheristac, vgian Teoreockel belletteknec neuetic a Caluinistakat, es azt iriac, hogy elseo gradicz a Mahometismusra, a Caluinistac Scholaia, melybeol sokan, a tanitoc keozzulis Teoreokeocke leottec, es ezt vgian Symbolum heliet veottec magoknac. Potius Turcae, quam Papistae." Pázmány „Tíz bizonyság" c. művéből idézi Balázs József: Az iszlámkép forrásai […], i. m. 123. o. 306. jegyzet.

[37] Bővebben lásd Bitskey István: Pázmány vitairatai a keresztény egységről és az iszlámról, i. m. Pázmány szavaival: „Hogy azért jól megércsék, minémű vallás légyen a Töröké: elolvasván az Alcoránt és a töb könyveit a Törököknek, rövideden és igazán megmutatom az ő tudományok éktelen hamisságát. […] Hogy azért ennél is inkáb elfajúllyanak és vadúllyanak ettűl a dögleletes pogányságtúl az emberek; és ha valaha az én írásom a Mahomet deliái-közzűl valakinek kezébe akadhat, gondolkodhassék hitinek állapattyárúl: rövid írásban foglalám nem minden czikkelyét, hanem csak egy-nehány számos részeit a Mahomet tétovázásinak." Pázmány Péter: Tíz bizonyság és A Mahomet Vallásáról c. műveiből idézi Balázs József: Az iszlámkép forrásai […], i. m. 123. o. 307. jegyzet.

[38] „Eggyüt a Christus evangeliomának engedeimére inti az embereket és azt hirdeti, hogy őtet Isten a végre kűldötte, hogy megerőssítcse a Christus törvényét. Egyebüt pedig a keresztyén hitet szörnyen gyalázza és azt beszélli, hogy mind tévelyegnek, valakik az Alcorannak nem hisznek." A Mahomet vallásáról c. műből idézi Balázs József, i. m. 126. o.

[39] „Nem elégszik azzal, hogy e földön szabadossá tészi az embert, hogy annyi aszonnyal éllyen, menyit eltarthat; és ha valamellyikét megúnnya, cserében másnak tukmállya vagy csak elvesse magátúl; hanem a fertelmes ember bordélyt akar csinálni menyországból." i. m. 125. o.

a Mahomet vallásának, feltalállyuk, hogy ez nem egyéb a sidóságból és kárhozott eretnekségekből egybe-veretett mosléknál, melIyet, hogy job ízi légyen, néhúlt igazsággal bétrággyáztak".[40]

Az elkötelezett jezsuita hittérítő Szántó István (Stephanus Arator) latin nyelvű Korán-cáfolata (*Cofutatio Alcorani*) 1611-ben készült el. A szerző munkáját azzal a céllal írta, hogy leleplezze a Korán „hazugságait és értelmetlenségeit". A Korán-cáfolat három könyvből áll. Az első Mohameddel mint „hamis prófétával" foglalkozik, aki romlásba viszi az embereket, a második a Korán általános cáfolata, míg a harmadik konkrétan, fejezetenként (*szúrá*nként) cáfolja a Koránt.[41] Szántó Korán-cáfolata mind felépítését, mind érvelését tekintve illeszkedik az adott kor iszlámellenes műveinek a sorába.

KERESZTÉNY–MUSZLIM EGYÜTTMŰKÖDÉS A KÖZÉPKORBAN

Téves mítosz, hogy a kereszténység és az iszlám mindig szemben állt egymással, s a két vallás, a két civilizáció kapcsolatrendszerét „1400 éves konfrontáció" jellemzi.[42] A középkor derekán különösen jellemző, amit a fejezet elején hangsúlyoztunk, vagyis politikai-hatalmi tényezők – konkrétan az érdekviszonyok – számtalan alkalommal „felülírták" a vallási hovatartozást. Gyakran köttettek keresztény–muszlim-koalíciók – sokszor épp egy másik keresztény–muszlim-koalíció ellenében. Lássunk néhány konkrét – nyilvánvalóan leegyszerűsítő, a szerteágazó történelmi összefüggéseket részleteiben nem kifejtő – példát.

A 8. században négy nagyhatalom jelenléte jellemezte Európa és közvetlen szomszédsága térségét: a bagdadi Abbászidák, a cordobai Omajjádák, Bizánc és a Frank Birodalom. Mind a keresztény, mind a muszlim „táboron" belül szakadás következett be részint Bizánc és Róma, részint Bagdad és Cordoba között. Ebben a helyzetben a frank Nagy Károly (768–814) és az abbászida Hárún ar-Rasíd (786–809) szövetséget kötött egymással a cordobai Omajjádák, illetve Bizánc ellen. 797 és 807 között két frank küldöttség járt Bagdadban és két muszlim Aachenben. Az első muszlim küldöttség egy elefántot vitt magával ajándékba.[43]

Ugyanez jellemezte a keresztes hadjáratok több száz évig tartó időszakát. Amikor az első keresztes hadjárat megindult, két, egymással rivalizáló muszlim dinasztia uralkodott a Közel-Kelet térségében: a síita Fátimidák és a szunnita Szeldzsúkok. Amikor a keresztesek 1099. július 15-én negyven napig tartó ostrom után elfoglalták Jeruzsálemet, a várost védő fátimida kormányzót, Iftikár ad-Daulát és szűk kíséretét szabadon engedték elvonulni, cserében az erődítmény legszilárdabb pontját képező Dávid-torony feladásáért.[44] Lehet, hogy ennek is része volt abban, hogy

[40] i. m. 126. o.

[41] Szántó István Korán-cáfolatának részletes bemutatását lásd: Balázs József, i. m. 131–145. o.

[42] Vö. Bernard Lewis: The Roots of Muslim Rage. The Atlantic Monthly, September 1990 Issue

[43] Bővebben lásd Bassam Tibi: Keresztes háború és dzsihád, i. m. 90–93. o.

[44] Jeruzsálem többi lakosa már nem volt ilyen szerencsés: az összes muszlimot lemészárolták a keresztesek, a zsinagógájukban összegyűlt zsidókra rágyújtották az épületet, s mind egy szálig benn égtek, de „még

a Fátimidák kifejezetten jó kapcsolatot ápoltak a keresztesekkel, bennük keresve szövetségest a Szeldzsúkokkal szemben.

A Jeruzsálemet 1187-ben visszafoglaló Szaláh ad-Dín (Szaladin) által alapított Ajjúbida-dinasztia egyik uralkodója, Al-Kámil szultán 1229. február 18-án szerződést kötött II. Frigyes német-római császárral. A megállapodás értelmében Frigyes megkapta – így a Jeruzsálemi Királyság része lett – Jeruzsálem nagy részét, Betlehemet és egy folyosót a tengerhez, amely több várost magában foglalt – például Názáretet is. A muszlimoké maradt a *Harám as-Saríf*, vagyis a Templom-hegy körzete, beleértve a Szikladómot és az al-Akszá mecsetet. Cserében a keresztesek támogatták a szultánt ellenfeleivel – többek között a vele ellenséges viszonyba került saját testvéreivel – szemben.

A történet külön érdekessége a szerződést kötő két fél személye és egymáshoz való viszonya. II. Frigyes öt másik nyelv mellett kiválóan írt és beszélt arabul is. „Nem is rejtegeti a muzulmán kultúra iránti csodálatát, megvetően tekint a barbár Nyugatra, különösen pedig a nagy Rómában székelő pápára. Legközelebbi munkatársai mind arabok."[45] A császár és a szultán kölcsönösen csodálták egymást, s mindkettőjüket nagyfokú pragmatizmus jellemezte.[46]

A keresztény–muszlim diplomáciai kapcsolatok, illetve szövetségek létesítése terén Magyarország is élen járt. Zsigmond királyban (1387–1437) Európában elsőként fogalmazódott meg az a stratégiai terv, hogy az azonos érdekek alapján – ti. a terjeszkedő Oszmán Birodalom mind keresztény, mind muszlim területeket fenyegetett – keresztény–muszlim-szövetséget hozzon létre a törökök megállítása céljából. Követei Mezopotámiában jártak, ahol részint különböző türkmén dinasztiákból, illetve a Perzsiát uraló, Timur Lenk leszármazottaiból álló Timurida-dinasztiából próbáltak oszmánellenes koalíciót létrehozni.

Ezek a diplomáciai erőfeszítések eredménnyel is jártak. 1428-ban Zsigmond király és a karamániai uralkodó, Ibráhím bin Muhammad Tádzs ad-Dín törökellenes szövetséget kötöttek egymással. Ez a szövetség Zsigmond 1437-ben bekövetkezett halála után, I. Ulászló és Hunyadi János idején is tartott, sőt meg is erősítették.[47]

A Zsigmond király erőteljes keleti diplomáciáját folytató Mátyás király is lépéseket tett oszmánellenes szövetség létrehozására, mindenekelőtt két muszlim biroda-

---

hittestvéreiket sem kímélték", a Szent Sír templomából kiűztek minden keleti rítusú keresztény papot, s azt követelték tőlük, hogy mutassák meg nekik, hová rejtették Krisztus kínszenvedésének a keresztjét. Miután erre önként nem voltak hajlandók, kínvallatással csikarták ki belőlük a hely megnevezését. Lásd Amin Maalouf: A keresztes háborúk arab szemmel. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 86–89. o.

45 Amin Maalouf, i. m. 346. o.

46 „Sem a császár, sem a szultán nem volt fanatikusan vallásos. Mindegyiküket érdekelte a másik életvitele. Egyikük sem akart harcba bocsátkozni, ha a háború elkerülhető volt, de mindkettőjüknek a legjobb ajánlatot kellett megszereznie, hogy népük előtt megőrizhessék tekintélyüket." Steven Runciman: A keresztes hadjáratok története, i. m. 778. o. „[Al-Kámil] számára Jeruzsálem hovatartozása mindenekelőtt politikai és katonai kérdés, a vallásos vonatkozás csak a közvéleményre gyakorolt befolyása mértékében módosítja ezt a képet. Frigyes sem érzi előbbre valónak a kereszténységet az iszlámnál, őt is hasonló elvek vezérlik. Szeretné birtokba venni a Szent Várost, de csöppet sem Krisztus sírja miatt, hanem azért, mert ez a siker megerősítené a helyzetét a pápával szemben, aki nemrég kiátkozta." Amin Maalouf, i. m. 347–348. o.

47 Vö. Tardy Lajos: Régi magyar követjárások Keleten. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 28–29. o.

lommal: Perzsiával és az egyiptomi *Mamlúk*okkal. Al-Asraf Szajf ad-Dín Káitbáj, 18. Burdzsi *mamlúk* szultán (1468–1496) és Mátyás király egyaránt hadban állt az Oszmán Birodalommal. A két uralkodó között – a nyilvánvalóan azonos érdekek alapján – kapcsolatfelvételre, majd követváltásokra került sor, meghatározóan a törökökkel szembeni együttműködés érdekében. Az már csupán érdekesség, hogy Lázói János udvari káplán 1483-as kairói útja során „magyar *mamlúk*okkal" is találkozott, vagyis olyan fiatalokkal, akik magyar területekről elrabolva kerültek Kairóba.[48]

A KERESZTÉNYSÉG MEGOSZTOTTSÁGA

A kereszténység erőteljesen megosztott az iszlámhoz való viszonyulás tekintetében. Két markáns, egymással ellentétes felfogás rajzolódik ki. Az egyik abból indul ki, hogy az iszlám a kereszténység mellett a másik nagy egyistenhívő világvallás, s a két vallás között – márcsak monoteista jellegük miatt is – számos közös pont létezik. Természetesen vannak közöttük jelentős különbségek, ezek azonban áthidalhatók, nem akadályozzák a párbeszédet és az együttműködést. Az iszlám nevében elkövetett erőszakos akciók pedig nem az iszlám számlájára írhatók, minden vallásban akadnak szélsőségesek, akik a vallásra hivatkozva követik el gyakran brutális tetteiket.

Egyes neofundamentalista felfogású televangelisták, konzervatív keresztény egyházi személyiségek élesen iszlámellenesek, hevesen támadják az iszlámot és a Koránt, az iszlám vallást általánosítva és leegyszerűsítve az erőszakkal, a vérontással azonosítják. Szinte minden ilyen esetben elhangzik az a vád, hogy az iszlám a hívők kötelezettségévé teszi az iszlám hit akár erőszakkal is történő terjesztését, mégpedig az iszlám „felsőbbrendűsége" alapján.

Jerry Falwell konzervatív baptista tiszteletes, az amerikai keresztény jobboldal egyik vezéralakja 2002 októberében egy, a CBS „60 Minutes" című műsorában adott interjúban Mohamed prófétát „terroristának" nevezte, aki „egy erőszakos ember volt, a háború embere".[49] A neves amerikai prédikátor, Billy Graham fia, az ugyancsak evangelista hitszónok Franklin Graham az iszlámot „nagyon gonosz és bűnös vallásnak" nevezte, „a gyűlölet vallásának", „a háború vallásának".[50]

A televangelista Pat Robertson CBS-en futó állandó műsora, a 700-as Klub szinte minden adásában elhangzanak általánosító, az iszlámot becsmérlő és lejárató iszlamofób megállapítások. „Ezek dühös emberek, valami ördögi űzi őket, hogy öljenek, csonkítsanak, romboljanak és felrobbantsák magukat. Ez a káosz vallása.

[48] Tardy Lajos, i. m. 69–70. o.

[49] Threats and Responses; Muhammad a Terrorist to Falwell. The New York Times, Oct. 4, 2002. https://www.nytimes.com/2002/10/04/us/threats-and-responses-muhammad-a-terrorist-to-falwell.html

[50] Stephen Prothero: Billy Graham Built a Movement. Now His Son Is Dismantling It. Politico Magazine, February 24, 2018. https://www.politico.com/magazine/story/2018/02/24/billy-graham-evangelical-decline-franklin-graham-217077

[…] Aligha nevezhetjük vallásnak, sokkal inkább egy vallási mázzal leöntött gazdasági és politikai rendszer."[51]

2010 júliusában a floridai Gainesville városka egy kis keresztény gyülekezetének[52] lelkipásztora, az iszlámellenes nézeteiről ismert Terry Jones tiszteletes bejelentette, hogy a szeptember 11-ei terrortámadás évfordulóján 200 Koránt fog elégetni. A bejelentés hatalmas visszhangot váltott ki, világszerte tiltakozásokra került sor. Mindezek hatására a tiszteletes szeptemberben úgy nyilatkozott, hogy eláll eredeti szándékától. 2011 márciusában azonban Gainesville templomában mégis megrendezte a „Korán bírósági tárgyalását", s miután a „vádlottat" bűnösnek találták „emberiség elleni bűntettekben", halálra ítélték, és a helyszínen elégették. Politikai és vallási vezetők sora ítélte el az akciót, amelyet David Petraeus tábornok, az Afganisztánban állomásozó nemzetközi biztonsági erők parancsnoka a tálibok akcióihoz hasonlított, mint ami komoly veszélyt jelent az amerikai csapatok számára.[53]

Az iszlámmal kapcsolatos kettősség a magyarországi keresztény egyházak esetében is világosan nyomon követhető. A „múltból örökölt" negatív iszlámkép mellett egyes egyházi tisztségviselők iszlámmal kapcsolatos véleményét az elmúlt években nagymértékben befolyásolta a migrációs diskurzus, amely alapvetően negatív színben láttatja az iszlámot, annak agresszív, Európát meghódítani szándékozó jellegét hangsúlyozva.

„A nácik faji, a kommunisták osztály-, a muszlimok pedig vallási alapon gyilkoltak. Mindhárman felsőbbrendűségük tudatában léptek fel. […] [A *dzsihád*] a muszlim világ kultúrájának alapköve. A *dzsihád* az iszlám vallás terjesztésére tett erőfeszítést jelenti, s minden eszközt megenged ennek érdekében. A kétszínűséget is. […] A Korán medinai *szúrá*iban sokkal több az antiszemita kitétel, mint a Mein Kampfban. […] Az iszlám vallásban tapasztalható fejlődés az irgalmas Allahtól a bosszúálló Allah felé halad. A kereszténységben és a zsidóknál épp fordítva van. […] A *dzsihád* bizonyos kutatások szerint 64 millió keresztényt ölt meg."[54] „Akik dolgoztak együtt muszlimokkal, tudják: van bennük egyfajta felsőbbrendűségi tudat, ami kemény kimondani, de alig különbözik a náci »Übermensch«-eszmétől. Ezért kizárt dolog, hogy egy muszlimnak egy keresztény parancsoljon."[55]

A muszlimok „felsőbbrendűség-tudata", a *dzsihád* Szajjid Kutb felfogására emlékeztető, azt kizárólag az iszlám terjesztésére vonatkoztató, s ennek érdekében bármilyen eszköz – akár az erőszak – alkalmazását is megengedő, állandó kötele-

[51] Pat Robertson: Islam not religion but 'demonic political system'. Digital Journal, Feb 14, 2013. http://www.digitaljournal.com/article/343453

[52] Dove World Outreach Center.

[53] Petraeus: Koran burning plan will endanger US troops. BBC News, 7 September 2010. https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11209738

[54] „Európa megszűnik" – interjú Márfi Gyula veszprémi érsekkel. A Demokrata című hetilap Márfi Gyula veszprémi érsekkel készített interjúja. https://777blog.hu/2016/05/29/europa-megszunik-interju-marfi-gyula-veszpremi-ersekkel/

[55] Márfi Gyula veszprémi érsek hozzászólása a Polgári Kanizsáért Alapítvány által a migrációs válságról rendezett konferencián. Nagykanizsa, 2016. február 27. Lásd Európa iszlamista megszállása? Zalai Hírlap Online, 2016. február 28. https://www.zaol.hu/hirek/europa-iszlamista-megszallasa-a-temarol-szombaton-rendeztek-konferenciat-neves-szakertokkel-1755700/

zettségkénti értelmezése mellett a muszlimok integrációs hajlandóságának a teljes hiánya fordul elő éles kritikaként még gyakran – természetesen összefüggésben az előzőekkel – az iszlámmal kapcsolatos keresztény állásfoglalásokban. „Integrációról szó sem lehet, az iszlám az integrációt egyszerűen tagadja. […] Az iszlám vallás – ha lehet egyáltalán a vallás szót használni – hódító, vagy uralkodik egy területen, vagy arra készül. […] Az iszlám nem hajlandó együtt élni egy másik hittel, vallással."[56]

Keresztény egyházi személyiségek sora utasítja el ugyanakkor az általánosításokat, s száll síkra az iszlámmal folytatandó párbeszéd mellett. Fabiny Tamás, evangélikus püspök szerint: „Mindenképpen fontos, hogy az iszlámmal folytassunk párbeszédet. Már csak azért is, hogy megkülönböztessük az iszlámot az iszlámra hivatkozó terrorizmustól és militáns gyakorlatoktól. Ahogy a kereszténység sem azonos az inkvizícióval és engem is nagyon zavar, hogyha tőlem azt kérik számon, hogy miért volt inkvizíció, úgy az iszlám nyakába se varrható, hogy miért voltak terrorcselekedetek. […] Ha van párbeszéd, az iszlám mintegy kivetheti maga közül ezeket az ugyanúgy ráhivatkozó embereket, mint ahogy a keresztény Európa összefüggésében teljesen indokolatlanul hivatkoznak rá olyan emberek, akiknek semmi köze a keresztény értékekhez."[57]

Az iszlám és a kereszténység együttműködésének a fontosságára hívja fel a figyelmet Beer Miklós váci püspök. „Jézus Krisztus sem csak a keresztényekért halt meg, hanem a muszlimokért, sintoistákért, buddhistákért, nemhívőkért, mindenkiért. Ha ezt nem látjuk világosan, baj van velünk."[58] „Az iszlámnak is megtisztulásra van szüksége. A fundamentalista szélsőséget ki kell nőniük és ebben segítenünk kell nekik. A mi egyházunknak sem makulátlan a múltja."[59]

[56] Kozma Imre atyának, a Magyar Máltai Szeretetszolgálat alapító elnökének a véleménye. Lásd Kozma Imre szerint elképzelhetetlen az integráció az iszlám számára. Hirado.hu, M1, 2015.10.27. https://www.hirado.hu/2015/10/27/kozma-imre-szerint-elkepzelhetetlen-az-integracio-az-iszlam-szamara/

[57] „Úgy akarjuk a magunk biztonságát, hogy abba nem vagyunk hajlandóak másokat beengedni". Interjú Fabiny Tamás evangélikus püspökkel. 24.hu, 2016. 08. 08. https://24.hu/belfold/2016/08/08/ugy-akarjuk-a-magunk-biztonsagat-hogy-abba-nem-vagyunk-hajlandoak-masokat-beengedni/

[58] Romlik a társadalmunk humán mutatója – interjú Beer Miklós váci püspökkel. hvg.hu, 2017. december 18. http://hvg.hu/itthon/20171218_Beer_Miklos_interju

[59] Beer Miklós: Ferenc pápa egy normális keresztény ember. zoom.hu, 2017. december 29. https://zoom.hu/hir/2017/12/29/beer-miklos-ferenc-papa-egy-normalis-kereszteny-ember/ A püspök utalva magyarországi vezető vallási tisztségviselők Ferenc pápánál tett látogatására, rámutatott az iszlámmal kapcsolatos eltérő álláspontokra. „Mosolyogtunk is egymás között a pápai látogatáson, hogy Beer Miklós és Márfi Gyula a két széle a megközelítésnek. Márfi érsek úr meg van róla győződve, hogy az arabok iszlamizálni akarják Európát, én azonban ezzel nem értek egyet és valójában nem gondolom a saját véleményemet végletesnek, sem a megközelítések egyik szélsőségének. Ahogyan a magyar társadalomban, úgy a magyar egyházban is széles a véleménypaletta és én Ferenc pápával értek egyet. Csak azt mondom, hogy […] Ferenc pápának az iszlamizációval kapcsolatban is van egy zseniális és igazából vicces gondolata: eddig mi mentünk minden földrészre téríteni, és most azok, akiknek átadnánk Jézus szeretetét, házhoz jönnek. Csak hitelesen kell beszélnünk nekik." U.o.

A PÁRBESZÉD KEZDETE: A NOSTRA AETATE

A két vallás közötti párbeszéd kezdete a múlt század hatvanas éveitől, lényegében a második vatikáni zsinattól (1962 október – 1965 december) datálható. A Nostra Aetate kimondja: „Az Egyház megbecsüléssel tekint az iszlám követőire is, akik az egy élő és önmagában létező, irgalmas és mindenható Istent imádják, ki a mennynek és a földnek Teremtője, ki szólt az emberekhez, s kinek még rejtett határozatait is teljes szívből engedelmeskedve akarják követni, miként Ábrahám – kinek hitére az iszlám szívesen hivatkozik – engedelmeskedett Istennek. Jézus istenségét ugyan nem ismerik el, de prófétaként tisztelik, szűz anyjaként becsülik Máriát, s olykor áhítattal segítségül is hívják. Várják az ítélet napját, amikor Isten minden embert föltámaszt és megfizet mindenkinek. Ezért értékelik az erkölcsi életet és Istent leginkább imádsággal, alamizsnával és böjtöléssel tisztelik. Bár a századok folyamán a keresztények és a muszlimok között nem kevés nézeteltérés és ellenségeskedés támadt, a Szentséges Zsinat mindenkit arra buzdít, hogy a múltat feledvén, őszintén törekedjen a kölcsönös megértésre és mindenki számára közösen gyarapítsák és óvják a társadalmi igazságosságot, az erkölcsi értékeket, a békét és a szabadságot."[60]

A dialógus azóta a legmagasabb szinteken folyik. Keresztény részről fő résztvevői a Vatikán és a keleti keresztény egyházak, az iszlám részéről pedig – mivel az iszlámnak nincs vallási központja – tekintélyes vallási intézmények és vallási vezetők, illetve állami tisztségviselők.

VI. Pál pápa – aki első pápaként 1964-ben zarándoklatot tett a Szentföldre – hívta életre ugyanebben az évben a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának (*Pontifical Council for Interreligious Dialogue*) elődszervezetét, a Nem Keresztények Titkárságát (*Secretariat for Non-Christians*), amely 1988-ban, II. János Pál pápa kezdeményezésére kapta mai nevét. A szervezet elnöke 2007-től 2018-ban bekövetkezett haláláig Jean-Louis Tauran bíboros volt. A Tanács tevékenységében központi helyet foglal el a keresztények és muszlimok közötti párbeszéd elősegítése.[61] Benedek pápa 2012-ben egy iszlámszakértőt, Miguel Ángel Ayuso Guix püspököt, az iszlámtanulmányok professzorát nevezte ki a tanács második legfontosabb, titkári posztjára, s Tauran bíboros halála után ő lett a testület elnöke.

II. JÁNOS PÁL ÉS A KERESZTÉNY–MUSZLIM-DIALÓGUS

II. János Pál hosszú, több mint 22 éven át tartó pápasága idején a keresztény–muszlim-párbeszéd erősítése, a Nostra Aetatében foglaltak gyakorlati megvalósítása érdekében tett lépései rendkívül pozitív fogadtatásra találtak a muszlimok körében.

[60] A II. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról. http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_09.html

[61] A keresztény–zsidó-viszonnyal másik szervezet foglalkozik.

Nem véletlen, hogy halálakor az a szóbeszéd járta, hogy áttért az iszlámra, és azt kérte, hogy iszlám szertartás szerint temessék el.[62]

Mint a legtöbbet utazó pápa, számos muszlim országot keresett fel. 1979-ben ellátogatott Ankarába, ahol a keresztény–muszlim-viszony új történelmi szakaszának kezdetéről beszélt a két vallás híveit egyesítő „spirituális kötelék" alapján. 1982-ben négy afrikai országot érintő útja során Nigériában iszlám vallási vezetők előtt mondott beszédében a kereszténység és az iszlám közötti közös pontokat hangsúlyozta, kiemelve Isten és a felebarátok szeretetét s felsorolva jó néhány olyan területet, ahol keresztények és muszlimok együttműködhetnek egymással.[63]

1985 augusztusában Marokkót kereste fel, ahol Casablancában muszlim fiatalok előtt mondott beszédet. Hangsúlyozta, hogy a keresztények és a muszlimok között sok a közös vonás: „Számunkra Ábrahám az Istenben való hit, az akaratának való alávetés és a jóságába vetett bizalom mintája. Ugyanabban az Istenben hiszünk, az egy Istenben, az élő Istenben, Istenben, aki a világot teremtette." A Nostra Aetatére hivatkozva pedig kijelentette: „A keresztények és muszlimok közötti párbeszédre ma sokkal nagyobb szükség van, mint valaha."[64]

A marokkói látogatás azért is volt nagy jelentőségű, mivel ez volt az első olyan alkalom, amikor egy muszlim ország államfője – ez esetben király – hívta meg hivatalos látogatásra a pápát, és nem helyi keresztények. II. Haszan akkori marokkói király – a jelenlegi király apja – néhány év múlva viszonozta a pápa látogatását, amikor 1991-ben felkereste őt a Vatikánban.

II. János Pál a későbbiekben is gyakran foglalkozott a keresztény–muszlim-dialógus kérdésével, a kereszténység és az iszlám közös értékeivel. „Mi, keresztények örömmel ismerjük fel azokat a vallási értékeinket, amelyek közösek az iszlámmal." A keresztény és muszlim tradíciók tanulmányozásának, filozófiai és teológiai reflexióinak, irodalmának és tudományának hosszú a története, s ez rányomta bélyegét a keleti és a nyugati kultúrákra. „Az egyetlen Isten […] imádata arra biztat minket, hogy a jövőben bővítsük egymásra vonatkozó ismereteinket."[65]

1999 márciusában Mohammed Khatami, a „civilizációk párbeszédét" meghirdető iráni elnök – az 55 iszlám országot tömörítő Iszlám Konferencia Szervezetének soros elnökeként – „történelmi jelentőségű" látogatást[66] tett a Vatikánban, ahol megbeszélést folytatott II. János Pál pápával. A találkozót mindkét fél nagy jelentőségűnek tartotta az iszlám és a kereszténység közötti párbeszéd, egymás kölcsönös jobb megértése szempontjából.

[62] Samir Khalil Samir: John Paul II and the Muslims. AsiaNews.it, 05/05/2011. http://www.asianews.it/news-en/John-Paul-II-and-the-Muslims--21435.html

[63] Address of John Paul II to the Muslim Religious Leaders. Kaduna (Nigeria), 14 February 1982. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1982/february/documents/hf_jp-ii_spe_19820214_musulmani-nigeria.html

[64] Address of his Holiness John Paul II to Young Muslims. Morocco, 19 August 1985. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html

[65] John Paul II General Audience, 5 May 1999. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_05051999.html

[66] Khatami's Visit to Vatican a „Historical" Event. Tehran Times, February 21, 1999. http://www.tehrantimes.com/news/30073/Khatami-s-Visit-to-Vatican-a-Historical-Event

Hatalmas vihart kavart, és meglehetősen ellentétes reakciókat váltott ki a pápa egy gesztusa. 1999. május 14-én egy keresztény és muszlim vezetőkből álló iraki küldöttség kereste fel a pápát a Vatikánban, amelyet Raphael I Bidawid bagdadi érsek, babiloni káld pátriárka vezetett. A delegáció muszlim tagjai egy Koránt adtak a pápának ajándékba, amelyet a pápa a jelenlévők előtt megcsókolt. Ez az esemény sokakban döbbenetet váltott ki, és találgatások sorára adott alkalmat: Biztos, hogy a Korán volt? Tudatában volt-e a pápa annak, hogy ez a Korán? Biztos, hogy valóban megcsókolta? A jelenetről hiteles felvétel is készült, amelyet az Associated Press készített és a L'Osservatore Romano publikált,[67] s a küldöttséget vezető káld pátriárka – aki közvetlenül a pápa mellett állt – is megerősítette az esemény megtörténtét.[68]

2000 elején a pápa Egyiptomba utazott, részeként annak a millenniumi zarándokútnak, amelynek során úgy kívánta megünnepelni Jézus Krisztus születésének 2000. évfordulóját, hogy imádkozik mindazokon a történelmi helyszíneken, amelyek különösen kapcsolódnak „Isten beavatkozásához a történelembe". Kairóban február 24-én felkereste az al-Azhart, ahol találkozott Mohammed Tantáví sejkkel, fő*imám*mal. A pápa látogatásának előestéjén Tantáví sejk megerősítette az al-Azhar vallásközi párbeszéd melletti elkötelezettségét.

A pápa és az *imám* aláírtak egy megállapodást, amelyben célul tűzik ki a két intézmény, illetve a keresztények és a muszlimok közötti kapcsolatok további fejlesztését.[69] II János Pál hangsúlyozta a vallások és kultúrák közötti szoros kapcsolatot, és kifejezte meggyőződését, hogy „a világ jövője a különböző kultúrákon és a vallásközi párbeszéden múlik". Köszönetet mondott Tantávínak azért, amit a keresztény kultúrával folytatandó dialógus érdekében tesz.[70]

2000. március 12-én „a Katolikus Egyház történelmében páratlan eseményre"[71] került sor: II. János Pál pápa bocsánatkérése a keresztény egyházak, a keresztények múltban elkövetett bűneiért. „Nem mulasztjuk el annak beismerését, hogy bizonyos testvéreink hűtlenné lettek az Evangéliumhoz. […] Bocsánatot kérünk […] az erőszakért, melyet egyes keresztények az igazság szolgálatában alkalmaztak; a bizalmatlanságért és ellenségeskedésért, amit olykor más vallások követőivel szemben tanúsítottak."[72]

[67] http://www.apimages.com/metadata/Index/Eawatchf-AP-I-VAT-APHSM-POPE-JOHN-PAUL-II/43de7039367b4ce6a934e6c31979a76c/2/0

[68] Yes, John Paul II really did kiss the Koran: The Evidence. Novus Ordo Watch, March 11, 2018 https://novusordowatch.org/2018/03/john-paul2-kissed-muslim-koran/

[69] Al-Azhar Welcomes His Holiness Pope John Paul II. Grand Imam Reinforces Role of Interfaith Dialogue. ADIC, February 24, 2000. http://www.adicinterfaith.org/al-azhar-welcomes-his-holiness-pope-john-paul-ii.html

[70] John Paul II, to H.E. Mohammed Sayed Tantawi, Grand Sheikh of al-Azhar, Cairo, February 24, 2000. Vatican Council and Papal Statements on Islam. United States Conference of Catholic Bishops. http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/interreligious/islam/vatican-council-and-papal-statements-on-islam.cfm

[71] Puskás Attila: Emlékezet és kiengesztelődés. Vigília, 2007. 10. szám. https://vigilia.hu/regihonlap/2007/10/puskas.htm

[72] Homília és könyörgések 2000. Nagyböjtjének első vasárnapján. II. János Pál pápa, 2000. március 12. Magyar Katolikus Püspöki Konferencia. https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=62

A pápa úgy hivatkozik a Nemzetközi Teológiai Bizottság néhány nappal korábban közzé tett Emlékezés és kiengesztelődés: az Egyház és a múlt bűnei c. dokumentumára, mint hiteles, a keresztények közösen viselt, objektív felelősségén alapuló bocsánatkérésre. „Beismerni a múlt tévelygéseit, arra szolgál, hogy fölébredjen a lelkiismeretünk a jelen kompromisszumai érdekében, megnyitván mindenki számára a megtérés útját."

A hivatkozott dokumentum hangsúlyozza, hogy „a különféle vallások történetét is beszennyezi a türelmetlenség, a babona, az igazságtalan hatalmakkal való cinkosság, az emberi méltóságnak és a lelkiismereti szabadságnak a tagadása. Mindebben a keresztények sem voltak kivételek. […] Mindenképpen el kell azonban kerülni, hogy a bűnök beismerését úgy értelmezzék, mint a kereszténységgel szemben táplált előítéletek igazolását. Inkább az lenne a kívánatos, hogy a megbánás aktusa más vallások híveit is saját múltjuk bűneinek elismerésére ösztönözze."[73]

2001 májusában szíriai látogatása során II. János Pál első pápaként a történelemben belépett egy mecsetbe, mégpedig a damaszkuszi Nagymecsetbe.[74] Szíriai útjával és e szimbolikus gesztussal az volt a fő célja, hogy Szent Pál nyomdokába lépjen. A mecsetben – ahová a pápa az iszlám előírásainak megfelelően, cipőjét levetve lépett be – a pápa megérintette Keresztelő Szent János sírját, és csendben imádkozott. Beszédében kölcsönös megbékélésre szólította fel a keresztényeket és a muszlimokat, s elítélte a fundamentalizmus valamennyi formáját.[75]

2003-ban az „Egyház Európában" (*Ecclesia in Europa*) című apostoli buzdításban II. János Pál pápa fontos feladatként említi a többi vallással folytatandó dialógust, mégpedig elsősorban a zsidósággal és az iszlámmal. „Ha [a vallásközi dialógust] úgy tekintjük, mint a kölcsönös megismerés és gazdagodás módszerét és eszközét, nem ellentétes a pogányok térítésével, sőt különleges kapcsolatban van vele, s annak egyik kifejeződése." A muszlimokkal mindennapi kapcsolatban élő keresztényeket „megfelelően föl kell készíteni arra, hogy tárgyilagosan ismerjék meg az iszlámot".

A pápa nyomatékosan aláhúzza a vallásszabadság fontosságát, amikor – konkrét ország, vagy vallás megnevezése nélkül – a keresztények „érthető megütközéséről és csalódottságáról" beszél, amikor azt látják, hogy ők Európában befogadják más vallások híveit, és biztosítják számukra vallásgyakorlásuk lehetőségét, ugyanakkor

[73] Emlékezet és kiengesztelődés. Nemzetközi Teológiai Bizottság. Az egyház és a múlt bűnei, 2009 december. Magyar Katolikus Püspöki Konferencia. https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=132#N32

[74] A damaszkuszi Omajjád mecset hosszú és változatos múltra tekinthet vissza. Helyén már a szír–arámi időkben szentély állt, majd a rómaiak, miután 64-ben elfoglalták Damaszkuszt, Jupiter templomaként működtették. A szentély már ekkor fontos zarándokhellyé vált. A 4. század végétől átalakítva és kibővítve keresztény katedrálisként, a kereszténység egyik fontos központjaként működött tovább. Miután 634-ben a muszlim-arab csapatok elfoglalták Damaszkuszt, s a város az Omajjád-dinasztia központjává vált, először csak a katedrális egy részét alakították át mecsetté – másik része továbbra is keresztény templomként működött –, majd a 8. század elején a teljes épület helyén hatalmas mecset épült, amely a mekkai, a medinai és a jeruzsálemi mecsetek után az iszlám negyedik legfontosabb létesítménye. A mecset belsejében található Keresztelő Szent János sírja, amely a vértanú fejét rejti.

[75] Pope John Paul II Enters Mosque; Pleads Peace. ABC News, May 6, 2001. https://abcnews.go.com/International/story?id=81117&page=1

a keresztény vallás gyakorlását tiltják olyan országokban, amelyekben ugyanazon vallások hívei mint többség kizárólagossá teszik a saját vallásukat.[76]

II. János Pál pápa idején fontos dokumentumok születtek, amelyek hangsúlyozottan foglalkoznak a kereszténység és az iszlám közötti párbeszéd szükségességével. Az Európai Egyházak Konferenciája és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa[77] 2001-ben fogadta el az Ökumenikus Chartát (*Charta Oecumenica*),[78] amelyhez egy év múlva nyolc magyarországi egyház is csatlakozott. A Charta 11. pontja a Kapcsolatok ápolása az iszlámmal címet viseli. Miután megállapítja, hogy az elmúlt századokban sok jó példa volt a muzulmánok és a keresztények/keresztyének jó kapcsolataira és szomszédságára, de mindkét oldalon vannak „kemény fenntartások és előítéletek" is, minden szinten sürgeti a keresztény–iszlám-párbeszédet, a „Krisztus-követők és a muzulmánok" kapcsolatainak építését. A dokumentum elkötelezettséget vállal a muzulmánokkal a kölcsönös megbecsülés és értékelés szellemében folytatandó párbeszéd és a közös ügyekben történő együttműködés mellett.[79]

Az Európai Unió Püspöki Konferenciáinak Bizottsága (COMECE) 2005-ben tette közzé „Az Európai Unió jövője és a katolikusok felelőssége" című dokumentumot, amely kiemeli annak fontosságát, hogy a keresztények Európát, Európa jövőjét az Európában élő muzulmánokkal együtt építsék.[80]

Az Európai Egyházak Konferenciája 2016-ban, tizenöt évvel az Ökumenikus Charta aláírása után nyílt levelet tett közzé, amelyben részletesen foglalkozik az Európát érő kihívásokkal, illetve Európa jövőjével. „Fontos kérdés a sokféleség elismerése és tiszteletben tartása. Története során soha nem létezett homogén (keresztény) Európa, és a jövő Európáját is pluralizmus jellemzi majd. A múltban az iszlám hozzájárult a kultúra alakításához, különösen a Pireneusi-félszigeten és a Balkán egyes részein, az elmúlt évtizedek bevándorlási hullámai pedig Európa számos területére elhozták az iszlámot és más vallásokat. […] Fontos, hogy saját fennmaradása érdekében az EU tiszteletben tartsa, sőt ápolja és üdvözölje a kultúrák, tradíciók és vallási hagyományok sokszínűségét."[81]

[76] Ecclesia in Europa. Az Egyház Európában. II. János Pál pápa apostoli buzdítása az Egyházban élő Jézus Krisztusról mint a remény forrásáról Európa számára. Magyar Katolikus Püspöki Konferencia. https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=34#N55

[77] Az Európai Egyházak Konferenciájához (KEK) tartoznak az európai ortodox, protestáns, anglikán és ókatolikus egyházak, illetve szabadegyházi közösségek, az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsában (CCEE) pedig az európai római katolikus püspöki konferenciák tömörülnek.

[78] A dokumentumot 2001. április 22-én írta alá Jeremiás metropolita, az Európai Egyházak Konferenciájának elnöke és Miloslav Vlk bíboros, az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának elnöke.

[79] Charta Oecumenica, Ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez. https://archiv.katolikus.hu/okumene/chartao.html

[80] Lásd Kránitz Mihály: Egy Isten, két vallás. Azonosságok és különbözőségek a kereszténység és az iszlám istenfelfogásában a Tanítóhivatal szemszögéből. In: A Biblia és a Korán. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, 2007. augusztus 26–29. (Szerk.: Benyik György). JATE Press, Szeged, 2008. 53–68. o.; 67. o.

[81] Milyen legyen Európa jövője? Az európai projekt mint értékközösség-építő vállalkozás megerősítése. Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra. http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2017/11/CEC-Open-letter-on-Future-of-Europe_Hungarian.pdf

AZ „EGYEZKEDŐ SZÓ”

Iszlám világ-szerte hatalmas felzúdulást váltott ki a II. János Pált követő XVI. Benedek pápa 2006. szeptember 12-én a regensburgi egyetemen mondott beszéde. A pápa II. Mánuel Paleologosz bizánci császárnak egy perzsa tudóssal a kereszténység és az iszlám viszonyáról folytatott beszélgetéséből idézett, mégpedig abból a részből, amelyben a császár érinti „a *dzsihád*, a szent háború” témáját.

„Meglepő számunkra, hogy a császár milyen nyerseséggel fordul beszélgetőpartnerához a központi kérdéssel, amely általában a vallás és az erőszak közti összefüggésre vonatkozik: »Mutasd meg nekem, mi újat hozott Mohamed, és csak rossz és embertelen dolgokat fogsz találni, mint az a rendelkezése, hogy az általa hirdetett hitet karddal kell terjeszteni«. Miután a császár ilyen súlyosan fejezte ki magát, aprólékosan elmagyarázta az érveket, miért esztelen dolog a hit erőszakos terjesztése.”[82]

A beszéd nyomán az iszlám világban kirobbant tömegtüntetések és tiltakozások hatására a Vatikán némileg módosította a beszéd szövegét, a „meglepő […] nyerseséggel” helyébe odaillesztve, hogy „számunkra elfogadhatatlanul nyers formában”. A Vatikán hangsúlyozta továbbá, hogy a pápától idézett mondatokat kiragadták szövegkörnyezetükből, s a pápa valójában épp az ellenkezőjét értette annak, amit belemagyaráztak a beszédébe.

Maga Benedek pápa sajnálkozását fejezte ki amiatt, hogy beszéde egyes részei sértették a muszlimok érzékenységét. Hangsúlyozta, hogy az ominózus idézetek nem az ő személyes gondolatai, hanem egy középkori szövegből származnak. Utalt az előző nap közzétett hivatalos vatikáni nyilatkozatra, amely pontosan elmagyarázta szavai tényleges jelentését. „Remélem, mindez megbékíti a szíveket, és tisztázza mondandóm valós értelmét, amely a maga teljességében egy őszinte dialógusra szóló felhívás, a legmélyebb kölcsönös tisztelettel.”[83]

2006. szeptember 25-ére a pápa összehívta a muszlim többségű országok nagyköveteit és az olaszországi muszlim közösségek képviselőit. „Örömmel üdvözlöm Önöket ezen az összejövetelen, amelyet azért hívtam össze, hogy megerősítsem a barátság és szolidaritás szálait a Szentszék és a világ muszlim közösségei között” – kezdte beszédét, amelyet szinte teljes egészében a muszlim–keresztény-dialógusnak szentelt. A muszlim–keresztény-dialógus „Magna Cartá”-jaként hivatkozott a Nostra Aetatére, s hangsúlyozta, hogy pápaságának kezdetétől elkötelezett támogatója a muszlimok és a keresztények közötti dialógusnak, ami „valójában olyan létszükséglet, amely nagymértékben meghatározza jövőnket”.[84]

Alig több mint két hónappal a regensburgi beszédet követően Benedek pápa Törökországba látogatott, ahol hangsúlyozta a keresztények és muszlimok közötti

[82] XVI. Benedek pápa beszéde a regensburgi egyetemen. Magyar Kurír, katolikus hírportál. 2006. szeptember 21. http://www.magyarkurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen

[83] Regensburg Address: ‘An invitation to frank and sincere dialogue, with great mutual respect’. https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/b16angeluscast.htm

[84] Address of his Holiness Benedict XVI to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy, 25 September 2006. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi.html

párbeszéd fontosságát a két vallás közös pontjai, mindenekelőtt a személy szentsége és méltósága alapján.[85]

Nem sokat váratott magára a muszlim válasz. 2006. október 14-én 38 vezető muszlim vallási személyiség nyílt levelet intézett Benedek pápához, amelyet az egyik aláíró, II. Abdulláh jordániai király különleges tanácsadója (és unokatestvére), Gházi bin Muhammad bin Talál herceg[86] adott át a Vatikán ammani nunciatúráján a pápa képviselőjének. Az aláírók üdvözlik és nagyra értékelik a pápa regensburgi beszédével kapcsolatos hivatalos vatikáni pontosításokat, egyúttal mélységesen elítélik és teljes mértékben iszlámellenesnek tartják a beszéd kapcsán kirobbant erőszakos megnyilvánulásokat, köztük gyilkosságokat.[87] Nagyra értékelik a pápa határozott elkötelezettségét a muszlim–keresztény-párbeszéd mellett és törekvését „a pozitivizmus és a materializmus dominanciájának a visszaszorítására", azonban a pápa álláspontjának nem minden részletével értenek egyet, ilyen például az iszlám hit és az értelem bizonyos mértékű szembeállítása.

A nyílt levél hét, az iszlám vallással kapcsolatos témakört emel ki, amelyekben vitatkozik egyes, a pápa által is képviselt keresztény véleményekkel. Ezek: a „Nincs kényszer a vallásban!" (Korán 2:256) vers keletkezésének körülményei és értelmezése; Isten transzcendenciája; az ész, az értelem szerepe az iszlámban; a *dzsihád* és a szent háború hibás összekapcsolása; az „új" Mohamed próféta tevékenységében; az iszlámmal kapcsolatban megfogalmazott „szakértői" vélemények és végül a kereszténység és az iszlám közötti kapcsolat.

A nyílt levél aláírói kiemelik, hogy mivel a kereszténység és az iszlám követői együttesen a világ népességének több mint 55%-át teszik ki, a két világvallás közötti viszony a béke szempontjából is meghatározó jelentőségű. Nagyra értékelik Benedek pápa különösen befolyásos szerepét a két vallás kölcsönös megértésében, a Nostra

[85] Address by the Holy Father. Conference Room of the „Diyanet", Ankara, Tuesday, 28 November 2006. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html

[86] Gházi bin Muhammad bin Talál herceg egyúttal az Ammani Üzenet Bizottság (Amman Message Committee) elnöke. (Az Ammani üzenetről bővebben lásd a Szektarianizmus versus iszlám egység c. fejezetet.) Sokan ezt a nyílt levelet is – tévesen – Ammani üzenetként tartják számon. A hivatalos jordániai vezetés megkülönbözteti az Ammani [Iszlám] üzenetet (*Amman Islamic Message*) és az Ammani vallásközi üzenetet (*Amman Interfaith Message*). Előbbi az iszlám egységét demonstráló, három pontban állást foglaló dokumentum, míg utóbbi II Abdulláh király felhívása a muszlimok, keresztények és zsidók – vagyis a három ábrahámi vallás követői – közötti tolerancia és együttműködés, az egymás közötti jóakarat és teljes elfogadás támogatására. Vö. The Amman Interfaith Message. The Royal Hashemite Court, 2005. 9. o.

[87] Vö. Sandro Magister: The Regensburg Effect: The Open Letter from 38 Muslims to the Pope. www.chiesa.espressonline.it, October 18, 2006. http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/90182%26eng%3Dy.html?refresh_ce A nyílt levél aláírói között szerepel Egyiptom, Törökország, Oroszország, Szlovénia, Bosznia-Hercegovina, Szíria, Omán, Horvátország, Koszovó, Üzbegisztán *főmuftí*ja, továbbá vezető vallástudósok és egyetemi professzorok, köztük többen a síita iszlám képviseletében. Ali al-Szisztáni nagy *ajatollah*, a síita iszlám legtekintélyesebb vallási vezetője tiszteletéről és figyelméről biztosította Benedek pápát. Szisztáni ezt néhány hónappal korábban is megtette, hiszen amikor a pápa beszéde nyomán kirobbant tüntetéshullám a tetőfokára hágott, Szisztáni képviselői két alkalommal is felkeresték a Vatikán bagdadi nunciatúráját, ahol tolmácsolták a nagy *ajatollah* jóindulatát Benedek pápa felé és azt a szándékát, hogy személyesen is találkozzon vele Rómában.

Aetate iszlámmal kapcsolatos állásfoglalását, továbbá II. János Pálnak 1999-ben, a marokkói Casablancában mondott szavait.[88]

Levelük zárásaként annak a reményüknek adnak hangot, hogy „a kölcsönös tiszteleten, az igazságon és a közös ábrahámi tradíción alapuló békés és baráti viszony tovább épül, mint ahogy a Márk evangéliumában (12,29–31) szereplő »két legnagyobb parancsolat« is kimondja: »A mi Urunk Istenünk egy Úr. Szeressed ezért a te Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből. Ez az első parancsolat. És a második hasonló ehhez: Szeressed a te felebarátodat mint magadat: Nincsen más ezeknél nagyobb parancsolat.«”[89]

Miután a nyílt levél – bár nem maradt visszhang nélkül – nem érte el azt a hatást, amelyet sokan vártak volna tőle, egy évvel a megírása után, 2007. október 13-án, az *Íd al-Fitr* alkalmából 138 muszlim vallási vezető újabb nyílt levelet, egyúttal felhívást intézett ezúttal már nem csupán XVI. Benedek pápához – bár a címzettek között ő szerepelt az első helyen –, hanem a pápán kívül húsz keleti (ortodox, görögkatolikus, örmény) és hat nyugati protestáns keresztény egyházi vezetőhöz, köztük a konstantinápolyi pátriárkához és Canterbury érsekéhez.

A dokumentum az „Egyezkedő szó közöttünk és közöttetek” (A common word between us and you, röviden Common Word, ACW) címet kapta, mégpedig nem véletlenül. A Korán 3:64 szerint „Mondd: »Ti Írás birtokosai! Jöjjetek egyezkedő szóra közöttünk és közöttetek! [Egyezzünk meg abban], hogy csupán Allahot szolgáljuk, semmit nem állítunk társként mellé, és hogy egymás között nem teszünk meg egyeseket Allah mellett ur[aink]nak!« Ha azonban ők elfordulnak, akkor mondjátok: »Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!«”[90]

A dokumentum újólag hangsúlyozza az egy évvel korábbi nyílt levélben foglaltakat, hogy ti. a muszlimok és a keresztények adják a világ népességének több mint a felét, ezért a világbéke alapvető feltétele a két nagy vallási közösség közötti béke és méltányosság. „A világ jövője a muszlimok és keresztények közötti békétől függ.”[91] Ennek a békének, a kölcsönös megértésnek az alapjai már léteznek, megtalálhatók a két vallás alapelveiben, amelyek az egy Istenben való hit és a felebaráti szeretet.

[88] A nyílt levél nem fogalmaz pontosan: II. János Pál a marokkói Casablanca stadionjában muszlim fiatalok előtt 1985-ben mondott beszédet. 1999. május 5-én egy, zarándokoknak tartott audiencián ezt mondta: „Szeretném megismételni, amit fiatal muszlimoknak mondtam évekkel ezelőtt Casablancában: »ugyanabban az Istenben hiszünk, az egyetlen Istenben, az élő Istenben, az Istenben, aki a világot teremtette […]«” John Paul II. General Audience, 5 May 1999. https://w2.vatican.va/content/john-paul.ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_05051999.html

[89] Károli Gáspár fordítása.

[90] Simon Róbert fordítása. Kiss Zsuzsanna Halima fordítása szerint „Mondd: „Könyv Népe! Gyertek egy olyan szóra, amely megegyezik közöttünk!” stb. Az utolsó mondat mindkét fordításban ugyanaz: „Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk!” A dokumentum eredeti változata ezt a mondatot így adja vissza: „And if they turn away, then say: Bear witness that we are they who have surrendered (unto Him)”, hiszen tudvalévő, hogy az iszlám szó jelentése alávetés, a muszlim pedig „aki aláveti magát Isten akaratának”. Értelemszerűen más a kicsengése annak, hogy „Tanúsítsátok, hogy muszlimok vagyunk”, mint „Tanúsítsátok, hogy átadjuk magunkat [Neki]”. Mihálffy Balázs fordításában „Gyertek az egyforma szóra köztünk és köztetek”, illetve „Vallom, hogy mi Muszlimok (Őbenne megbékéltek) vagyunk.”

[91] Lásd A Common Word between Us and You. Summary and Abridgement. https://www.acommonword.com/the-acw-document/

A dokumentum részleteiben tárgyalja e két fontos alapelvet – Isten szeretetét, a felebarát szeretetét – az iszlámban és a kereszténységben, koráni és bibliai idézetek, illetve *hadísz*ok sorával támasztva alá mondanivalóját.

Megállapítja, hogy „jóllehet az iszlám és a kereszténység nyilvánvalóan különböző vallások – formai különbségeik nem hagyhatók figyelmen kívül –, egyértelmű, hogy a két legnagyobb parancsolat megteremti a közös alapot és a kapcsolatot a Korán, a Tóra és az Új Testamentum között". A dokumentum szerzői, mint muszlimok biztosítják a keresztényeket, hogy az iszlám nincs a kereszténység ellen. (Hozzáteszik ugyanakkor azt is, hogy mindaddig, amíg a keresztények nem viselnek háborút a muszlimok ellen, nem nyomják el őket, vagy nem űzik el otthonaikból.)

A közös pontokat keresve hangsúlyozzák, hogy a muszlimok is elismerik Jézus Krisztust mint Messiást, jóllehet nem ugyanúgy, mint a keresztények. Ennél a pontnál a dukumentum szerzői megjegyzik, hogy a keresztények között sincs egyetértés Jézus Krisztus természetét illetően. A Korán 4:171[92] alapján Jézus Krisztus szavainak megfelelően felhívják a keresztényeket, hogy a muszlimokat úgy tekintsék, mint akik „nem ellenük, hanem velük vannak". A két vallás közös alapjai megalapozzák a vallásközi párbeszédet.

A dokumentum szerzői szerint azonban ennél többről, mégpedig a világ jövőjéről – „közös jövőnkről" –, a világbékéről van szó. A modern, pusztító fegyverekkel felszerelt világban egyik fél sem lenne képes egyoldalú nyertesként kikerülni egy konfliktusból. A különbözőségek ne vezessenek gyűlölködéshez és viszálykodáshoz. Tiszteljük egymást, legyünk tisztességesek, korrektek és barátságosak a másikkal, éljünk őszinte békében, kölcsönös jóindulattal viseltetve a másik iránt. „Wal-Salaamu 'Alaykum, Pax Vobiscum", vagyis béke veletek – zárják a szerzők arab és latin nyelvű köszöntéssel a dokumentumot.

Nem sokat váratott magára a keresztény válasz, amelyet „Isten és a felebarát együttes szeretete: Keresztény válasz az »Egyezkedő szó közöttünk és közöttetek«-re" címen, a Yale Divinity School's Center for Faith and Culture teológus professzorai fogalmaztak meg, és mintegy 300 keresztény teológus, vallási vezető, egyetemi professzor hagyott jóvá.[93] A dokumentum pontról pontra pozitívan reflektál az Egyezkedő szó felvetéseire. A keresztények elfogadják a muszlimok által feléjük nyújtott kezet.

A dokumentum szerzői ugyanakkor megjegyzik, hogy a keresztény–muszlim-viszonyt nem mindig a baráti kézfogás jellemezte, hanem esetenként feszültség, sőt ellenségeskedés. Ezért annak a beismerésével kezdik válaszukat, hogy mind a múltban (például a keresztes háborúk idején), mind a jelenben (például a „terror elleni háború" esetében) sok keresztény követett el bűnöket muszlim felebarátai ellen.

[92] „A Messiás, Jézus, Mária fia csak küldött volt Allahtól, és az Ő szava, amit Máriának adott, és a tőle származó Lélek." Kiss Zsuzsanna Halima fordítása. A dokumentumban közölt angol nyelvű Koránfordításban Allah helyett Isten szerepel.

[93] Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to A Common Word Between Us and You. October 12, 2007 https://www.acommonword.com/loving-god-and-neighbor-together-a-christian-response-to-a-common-word-between-us-and-you/ A dokumentumot a New York Times 2007. november 17-i száma teljes terjedelmében közölte.

„Mielőtt »megrázzuk a kezeteket« válaszként leveletekre, kérjük az irgalmas Isten és a világban élő muszlim közösségek megbocsátását.”

A „Vallási béke – világbéke” című részben kiemelik, hogy azok a feszültségek, konfliktusok és háborúk, amelyekben keresztények és muszlimok állnak szemben egymással, alapvetően nem vallási jellegűek. Egyetértenek ugyanakkor azzal a megállapítással, hogy a vallási béke elősegítheti a világbékét, vagyis nem túlzás az a kijelentés, ami az „Egyezkedő szó”-ban szerepel: „A világ jövője a muszlimok és a keresztények közötti békétől függ.”

Sok keresztényt meglepetésként ért – mondja a dokumentum –, hogy a muszlimok a két vallás közös alapjairól szólván nem valami marginális vagy akár csak némiképp fontos tényezőt említettek, hanem olyat, ami mindkét vallásnak a legteljesebb mértékben központi tényezője: Isten és a felebarát szeretetét. A szeretet kettős parancsolata nemcsak a keresztény, hanem az iszlám hitnek is meghatározó alapelve. A két hit fundamentumaiban található közös pontok megerősítik azt a reményt, hogy a tagadhatatlan különbségek és bizonyos külső nyomások ellenére a szoros és mély együttműködés válik a két közösség közötti viszony fő jellemzőjévé.

A szerzők ezután összehasonlítják Isten szeretetét és a felebaráti szeretetet a kereszténységben és az iszlámban. Teljes mértékben egyetértve az „Egyezkedő szó”-ban megjelölt legfontosabb feladatokkal, a vallásközi párbeszéd intenzív folytatása mellett foglalnak állást.

Rowan Williams, Canterbury érseke 2008. július 14-én részletekbe menően reagált a muszlim vallási vezetők és tudósok nyílt levelére.[94] Párhuzamot vonva Mohamed próféta „legjobb” mondása („A legjobb, amit én magam, és az engem megelőző próféták mondtak: »nincs más isten, csak az egyedüli Isten […]«”)[95] és a bibliai „első és legnagyobb parancsolat”, vagyis Isten szeretete között, megállapítja a nyilvánvaló hasonlóságot, a Mohamed szavai mögött feltételezhető bibliai inspirációt. Ezután öt átgondolandó és megvitatandó területet emel ki: Isten szeretete és imádata; a felebarát szeretete; a két vallás szent írásainak, a Bibliának és a Koránnak tulajdonított eltérő szerep; a keresztények és a muszlimok egymáshoz való viszonyának a kérdése (őszinte szívvel, félelmet és gyanakvást félretéve közeledni egymáshoz); és végül az Isten előtti közös felelősség.

A dokumentumok és a különböző hozzászólások ténylegesen felpezsdítették a keresztény–muszlim-párbeszédet. Konferenciák sora került megrendezésre, elsőként a Yale Egyetemen 2008 júliusában (*Loving God and Neighbor in Word and Deed: Implications for Christians and Muslims*), majd 2008 októberében a Cambridge Egyetemen (*A Common Word and Future Christian-Muslim Engagement*),

[94] A Common Word for the Common Good. To the Muslim Religious Leaders and Scholars who have been signed A Common Word Between Us and You and to Muslim brothers and sisters everywhere. https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/The_Archbishop_of_Canterbury_Response.pdf

[95] Fenti mondatot az „Egyezkedő szó” at-Tirmidhi *hadísz*gyűjteményéből idézi: Sunan Al-Tirmidhi, Kitab Al-Da'awat, Bab al-Du'a fi Yawm 'Arafah, Hadísz no. 3934.

amelyet 2008 novemberében az első, a Vatikán által szervezett Katolikus–Muszlim Fórum (*Catholic-Muslim Forum*) követett.[96]

2009 októberében muszlim és keresztény tudósok és aktivisták – elsősorban Fekete-Afrikából, Dél- és Délkelet-Ázsiából – gyűltek össze az olaszországi Cadennabiában, csatlakozván azokhoz a muszlimokhoz és keresztényekhez, akik üdvözölték az „Egyezkedő szó"-t, tanulmányozták azt, és reflektáltak rá. A résztvevők különösen indokoltnak tartották, hogy ezek a földrajzi régiók képviseltették magukat a találkozón, miután a világon élő muszlimok több mint háromnegyede Dél- és Délkelet-Ázsiában (62%) és Fekete-Afrikában (15,3%) él. (Ami a keresztény oldalt illeti, az ázsiai keresztények adják a világ keresztény népességének 18%-át, a szubszaharai afrikaiak pedig 16%-át.) Az elmúlt században mind a muszlimok, mind a keresztények esetében határozott súlyponteltolódás volt megfigyelhető Dél- és Délkelet-Ázsia és Szubszaharai Afrika felé.[97]

Ahogy a ghánai presbiteriánus tiszteletes, Johnson Mbillah megjegyezte, a keresztények és muszlimok első számú „találkozóhelye" Szubszaharai Afrika és Ázsia, és nem a Nyugat és az arab világ. Ezekben a régiókban keresztények és muszlimok egymás szomszédságában élnek, együtt örülnek és együtt szomorkodnak. Az is tény ugyanakkor, hogy sehol a világon nem érzékelhető ennyire a kereszténységnek és az iszlámnak mint két rivális térítő vallásnak a kompetitív jellege. Mindezek miatt nagyon fontos, hogy amikor keresztény–muszlim-viszonyról esik szó, ezen ne csak az iszlám és a Nyugat viszonyát értsük, hanem – főként ami a mindennapi életet illeti –, a Mediterráneum Euro-arab tengelyén túltekintve Ázsiát és Afrikát is.[98]

Mbillah a keresztény–muszlim-párbeszéd kezdeteit Mohamed próféta időszakára datálja. 631-ben (*hidzsra* szerint 9-ben) a *nadzsrán*i keresztényekkel folytatott eszmecsere – mégha a felek több mindenben nem értettek is egyet egymással – jó hangulatban folyt, s a Próféta még azt is lehetővé tette, hogy a keresztények betérjenek imádkozni a Prófétai mecsetbe (*Maszdzsid an-Nabaví*).[99]

[96] A fontosabb dokumentumokról, kiadványokról, rendezvényekről, hozzászólásokról bővebben lásd https://www.acommonword.com, továbbá A Common Word Between Us and You. 5-Year Anniversary Edition. MABDA English Monograph Series, No. 20. The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2012. A kérdéskörrel behatóan foglalkozik Szent-Iványi Ilona doktori értekezésében, amelynek függelékében közli a Common Word dokumentum teljes szövegének magyar nyelvű fordítását. Lásd Szent-Iványi Ilona: Az egyezkedés lehetőségei. Adalékok a keresztény–iszlám vallásközi párbeszéd legújabb történetéhez. Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskola, Budapest, 2011.

[97] Christian W. Troll SJ: Reflections in the Light of A Common Word – An Introduction. In Christian W. Troll SJ – Helmut Reifeld – C. T. R. Hewer (eds.): We Have Justice in Common. Christian and Muslim Voices from Asia and Africa. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin/Berlin, 2010. 19–22.; 20. o.

[98] Johnson A. Mbillah: An African Reflection on A Common Word. In Troll–Reifeld–Hewer: We Have Justice in Common, i. m. 87–107.; 94. o.

[99] Johnson A. Mbillah: An African Reflection on A Common Word, i. m. 87. o. Ehhez a történethez adalék a Korán 3:1–61. 631-ben a jemeni Nadzsránból a nadzsráni püspök vezetésével népes keresztény delegáció érkezett Medinába, bizonyos vallási kérdések tisztázása céljából. Hosszas vitát folytattak Mohamed prófétával, s Jézus személyét illetően komoly véleménykülönbségek álltak fenn a két fél között. Mohamed – aki természetesen biztos volt a maga igazában – ekkor felvetette, hogy kérjék közösen Allah átkát arra, aki hazudik. A kölcsönös átok kérése (*mubáhila*) az igazság bebizonyítása érdekében régi, gyakran alkalmazott szokás volt a térségben. „Ha az átok talál, az bizonyítja, hogy annak van igaza, akinek az átka hatékonynak bizonyul." (Goldziher Ignác: A higá-költészet előtörténete. In: Az iszlám kultúrája, i. m. 2. kötet 597–764. o.; 640. o.) Amikor a kölcsönös

A háromnapos megbeszélést záró üzenetükben – elismerve a két vallás közötti teológiai és ideológiai különbségek létét – felhívják a figyelmet az olyan kihívásokkal szembeni közös fellépés fontosságára, mint a szegénység és írástudatlanság, a környezetkárosítás, az emberi jogok megsértése, a nemek közötti diszkrimináció és az etnikai konfliktusok. Mélységesen elítélik azokat a szélsőséges csoportokat, amelyek durván megsértik a két vallás nemes tanításait, és manipulálják a vallásos érzelmeket.[100]

SZAÚD-ARÁBIA ÉS A VALLÁSKÖZI PÁRBESZÉD

Szaúd-Arábia, ahol az iszlám különösen szigorú és merev *vahhábita* irányzata a meghatározó, a kétezres évek második felétől különleges aktivitással kapcsolódott be a keresztény–muszlim-dialógussal, illetve a vallásközi párbeszéddel kapcsolatos események sorába. Mindez része volt annak az óvatos nyitásnak, illetve reformpolitikának, amellyel Abdulláh király általában az iszlámról, és konkrétan a szaúdi *vahhábita* iszlámról – nem kis mértékben a 2001. szeptember 11-ei események hatására – kialakult negatív, az iszlámot a szélsőségességgel, a terrorizmussal azonosító képet szándékozott javítani.

Már ezt a célt szolgálta az Iszlám Konferencia Szervezetének 2005. december 7–8-án Mekkában megtartott csúcsértekezlete is, amelynek zárónyilatkozatában a részt vevő királyok, állam- és kormányfők hangsúlyozzák az iszlám nemes értékeit és fontos hozzájárulását az emberi civilizációhoz. Az iszlám identitás, az iszlám alapvető értékeinek védelme csakis akkor érhető el, ha a muszlimok lojálisak az „igazi iszlámhoz”, eredeti alapelveihez és értékeihez. Határozottan leszögezik, hogy a terrorizmus valamennyi formájában egy olyan globális jelenség, amely nem köthető egyik valláshoz sem, és nem igazolható. A résztvevők megerősítik elkötelezettségüket a terrorizmus elleni harc iránt.[101]

A dialógus első lépéseként 2007 novemberében Abdulláh király a Vatikánba látogatott, ahol találkozott XVI. Benedek pápával. Ez volt az első alkalom, hogy ilyen magas szintű találkozóra került sor a két fél között. Nem véletlen, hogy sokan „történelmi jelentőségűnek” minősítették a találkozót. (Abdulláh korábban, még trónörökösként találkozott II. János Pál akkori pápával.) A pápa és a király szót ejtettek egyebek mellett a vallásszabadságról,[102] továbbá a konfliktusok igazságos

átokkérésre sor került, a keresztények látva Mohamed és közvetlen kísérete (Alí, Fátima, Haszan és Huszein) egyszerűségét és nemességét, „elveszítették önbizalmukat”, és úgy érezték, nem képesek ellenállni a Prófétának, ezért elfogadták a *dzsizje* fizetését, és megállapodást kötöttek a muszlimokkal. Vö. Ayat al-mubahila. Encyclopedia of Ismailism by Mumtaz Ali Tajddin. http://www.ismaili.net/heritage/node/10224

100 Lásd A Message from Cadennabbia. In Troll–Reifeld–Hewer: We Have Justice in Common […], i. m. 15–17. o.

101 The Makkah Declaration of the OIC Summit Conference. 2005-12-10. Arab News. http://www.arabnews.com/node/277182

102 A Szaúd-Arábiában élő több mint egy millió keresztény (zömmel Fülöp-szigeteki vendégmunkás) nyilvános helyeken nem gyakorolhatja vallását.

rendezéséről.[103] „Felhívtam a figyelmét arra, hogy mi valamennyien Isten akaratát követjük, ahogy az a Tórában, a Bibliában és a Koránban elő van írva" – mondotta később Abdulláh király.[104]

Nem sokkal ezt követően Abdulláh király egy nagy, a Muszlim Világliga égisze alatt tartott konferencia megrendezését kezdeményezte. A Mekkában 2008. június 4–6-án tartott konferencián – amint a rendezvény címe is mutatja (*International Islamic Conference for Dialogue*) – több mint 500 muszlim tudós vett részt a világ minden részéből. A király nyitóbeszédében a muszlim nemzet nagyságáról beszélt és azokról a kihívásokról, amelyekkel szembe kell néznie. Első helyen a szélsőségességet említette, miután a szélsőségesek elszánt agresszivitással vették célba „a toleranciát, az igazságot és az iszlám nemes céljait".[105]

A konferencia zárónyilatkozata megállapítja, hogy a dialógus központi szerepet tölt be az iszlámban. A nemzetek, népek, vallások és kultúrák Isten akaratából különböznek egymástól. Mindez szükségessé teszi, hogy ismerjék egymást, és működjenek együtt. A dialógus egy „autentikus koráni módszer" és prófétai tradíció – a próféták így kommunikáltak népeikkel. Ennek példája Mohamed próféta dialógusa a nadzsráni keresztényekkel és levélváltása szomszédos uralkodókkal. „Következésképpen a dialógus az egyik legfontosabb eszköze az iszlám terjesztésének a világon."[106]

Figyelemre méltó, hogy a konferencián a síita iszlám képviselői is részt vettek, mások mellett Ali Akbar Hásemi Rafszandzsáni, az Iráni Iszlám Köztársaság korábbi elnöke. Hogy a szaúdi szervezők milyen fontosnak tartották az iszlám egységének demonstrálását azt az is mutatja, hogy a szaúdi publikálású, a vallásközi párbeszéd különböző eseményeit dokumentáló kiadványban egy olyan kép szerepel a mekkai konferenciáról, amelyiken Abdulláh király látható, oldalán Rafszandzsánival.[107]

Jean-Louis Tauran bíboros, a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának elnöke egy interjúban nagy fontosságot tulajdonított a mekkai konferencia záródokumentumának: ebből egy olyan iszlám képe bontakozik ki, amely egészen más arcot kíván mutatni a világ közvéleményének, mint az, amely a szélsőséges terrorizmust jellemzi. Egy olyan iszlámé, amely nyitott a más vallásokkal való találkozásra, amelynek révén – félretéve a másikkal szembeni kritikát – létrejöhet egymás közös értékeken alapuló mélyebb megértése.[108]

Abdulláh király kezdeményezésére 2008. július 16–18-án Madridban került sor a szaúdi befolyás alatt álló Muszlim Világliga vallásközi párbeszéd jegyében szervezett konferenciájára (*World Conference on Dialogue*), amelyet János Károly spanyol

[103] Historic Saudi visit to Vatican. BBC News, 6 November 2007. http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7080327.stm

[104] Initiative for Interfaith Dialogue, 2011. The Royal Embassy of Saudi Arabia, Washington, DC, 2011. 6.o.

[105] Opening Address by Custodian of the Two Holy Mosques King Abdullah bin Abdulaziz at the International Islamic Conference for Dialogue, June 4, 2008. In: Initiative for Interfaith Dialogue, 2011. i. m. 10–11. o.

[106] The Makkah Appeal for Interfaith Dialogue Issued by the International Islamic Conference for Dialogue. In: Initiative for Interfaith Dialogue, 2011. i. m. 12–21.; 15. o.

[107] Initiative for Interfaith Dialogue, 2011. i. m. 15. o.

[108] A L'Osservatore Romano 2008. július 16-ai számában Tauran bíborossal megjelent interjú alapján közli Sandro Magister: But there is also a Mecca for Cardinal Tauran. www.chiesa.espressonline.it, July 17, 2008. chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/205913bdc4.html?eng=y&refresh_ce

király nyitott meg. A szervezők több mint 200 résztvevőt hívtak meg, muszlim vallási vezetőket, illetve vallástudósokat (köztük Mohamed Szajjid Tantáví sejket, a kairói al-Azhar fő*imám*ját és Juszúf al-Karadáví sejket), keresztény vallási vezetőket (köztük Rowan Williamst, Canterbury érsekét, Desmond Tutu dél-afrikai érseket és a kopt keresztény egyház fejét, III. Senuda pápát) és zsidó rabbikat, köztük David Rosen korábbi izraeli főrabbit. A konferenciára meghívást kapott XVI. Benedek pápa is, azonban a konferenciával egyidőben tartott World Youth Day rendezvényen már előzetesen megígért jelenléte miatt helyette Jean-Louis Tauran bíboros képviselte a Vatikánt.

Abdulláh király a konferenciát megnyitó beszédében így fogalmazott: „A muszlimok szívének legkedvesebb helyről, a Két Szent Mecset országából jöttem Önökhöz, s magammal hoztam az iszlám világ (*umma*) üzenetét. […] Ez az üzenet kinyilvánítja, hogy az iszlám a mérséklet és tolerancia vallása; egy üzenet, amely felhívja a különböző vallások követőit a konstruktív párbeszédre; egy üzenet, amely ígéretet tesz arra, hogy új fejezetet nyit az emberiség történetében, amelyben – Isten akaratából – a konfliktust felváltja az egyetértés."[109]

Azok számára, akik azzal vádolják az iszlámot, hogy világuralomra tör, és nem hajlandó elismerni más vallásokat, figyelemre méltó, ahogy a király beszédét folytatta. „Mindannyian egy Istenben hiszünk, aki az emberiség evilági és túlvilági javára küldötteket küldött. Az ő akarata volt, hogy az emberek hitükben különbözzenek. Ha a Mindenható úgy akarta volna, az egész emberiség ugyanazt a vallást követné. Azért jöttünk ma össze, hogy határozottan állítsuk: azok a vallások, amelyeket a Mindenható Isten az emberi boldogság biztosítóinak szánt, ténylegesen a boldogság biztosításának eszközei legyenek."

Ezt követően a király felhívta a figyelmet arra, milyen kritikus szakaszban van a világ – bűnözés, terrorizmus, a család szétesése, kábítószerek, a szegények kizsákmányolása, rasszista megnyilvánulások –, jelentős mértékben annak következtében, hogy az emberek megfeledkeznek Istenről. „Nincs más megoldás számunkra, mint hogy a vallások és civilizációk dialógusa révén megállapodjunk egy közös megközelítésben."

A konferencia zárónyilatkozata (*The Madrid Declaration*) 10 alapelvet fogalmazott meg, köztük az emberek egységét és egyenlőségét, a kultúrák és civilizációk sokféleségét, a különböző eredetű, színű és más-más nyelveket beszélő emberek közötti megértés és kooperáció szükségességét, a szélsőségesség és a terrorizmus elutasítását. Kiemelte, hogy a dialógus az egyik legfontosabb eszköze egymás megismerésének és az együttműködésnek.[110]

[109] King Abdullah Opening Remarks at World Conference on Dialogue. In Saudi Arabia. King Abdullah bin Abdul Aziz Al Saud Handbook. International Business Publication, Washington DC, 2011. 42–44. o.

[110] The Madrid Declaration. In Joseph A. Kéchichian: Legal and Political Reforms in Sa'udi Arabia. Routledge, London – New York, 2013. 226–227. o. Egy elemző felhívja a figyelmet a mekkai és madridi konferenciák közötti különbségre, ami abból ered, hogy előbbin csak muszlimok, utóbbin viszont más vallásúak is részt vettek. Nem véletlen tehát, hogy a mekkai konferencián bőségesen hangzottak el utalások Mohamed próféta korának medinai társadalmára, ami a muszlimok szemében egyfajta idealizált modellként szolgál. Madridban, más vallások képviselőinek jelenlétében ilyenekről már nem esett szó. „Kettős beszéd vagy »pedagógiai« diskurzusok?" –

A konferencián részt vevő Tauran bíboros a pápát idézte: „a szereteten és az igazságon alapuló dialógus a legjobb út afelé, hogy a Föld népei boldogságban és harmóniában éljenek". Kiemelte annak a jelentőségét, hogy a konferencián a különböző közösségek megismerhették egymás gazdag tradícióit és a más közösséghez tartozók gondolatait.[111]

A konferencia előestéjén Abdulláh király interjút adott az olasz La Repubblica napilapnak. A párbeszéd sürgető szükségességét mindenekelőtt a világhelyzet alakulásával, a válságokkal, a gazdasági, politikai és szociális problémák éleződésével, a széles körben tapasztalható igazságtalansággal, korrupcióval és erkölcstelenséggel indokolta. Az emberiség távolodni látszik azoktól a nemes értékektől és alapelvektől, amelyek valamennyi vallás és hit lényegét jelentik.[112] Az iszlám ösztönöz a párbeszédre, az együttműködésre, a békés együttélésre másokkal.

Arra a kérdésre válaszolva, vajon a dialógus begyógyíthatja-e azokat a mély sebeket, amelyeket a muszlimok és a keresztények okoztak egymásnak, s enyhítheti-e a muszlimok félelmét egy új keresztes háborútól és a keresztények félelmét azoktól a szélsőségesektől, akik a Nyugat értékeit és kultúráját fenyegetik, azzal válaszolt, hogy a dialógus révén a bizalmatlanság és gyanakvás eltüntethető gondolkodásmódunkból, hiszen a dialógus épp azokra a közös, pozitív emberi megnyilvánulásokra helyezi a hangsúlyt, amelyek valamennyi vallásban, hitben és kultúrában megtalálhatók. Mindez a jó valamennyi formájának elfogadását és a rossz minden megnyilvánulásának az elutasítását jelenti. „Tudatára ébredhetünk annak, hogy sokkal több olyan érték és alapelv létezik, amely egyesít minket, mint amennyi szétválaszt."

A király kiemelte, hogy kultúrák és társadalmak közötti különbségek mindig léteztek. „A szélsőségesség, az igazságtalanság és a sötétség erői azok, amelyek eltúlozzák és kihasználják ezeket a különbségeket, hogy konfliktusokat és háborúkat szítsanak, kaotikus helyzeteket idézzenek elő szerte a világon. Ezért is esnek mindig pánikba, ha valahol látják a törekvést a párbeszédre és a megértésre a konfrontáció és rivalizálás helyett."

2012. november 26-án Bécsben felavatták a Vallásközi és Kultúraközi Párbeszéd Abdulláh bin Abdulazíz Király Nemzetközi Központját. Az avatóünnepségen részt vett Jean-Louis Tauran bíboros is, aki tolmácsolta XVI. Benedek pápa jókívánságait. Beszédében azt is kiemelte, hogy a Szentszék nagy figyelemmel kíséri azoknak a keresztény közösségeknek a sorsát, amelyek olyan országokban élnek, ahol nem megfelelőképpen biztosított a vallásszabadság.[113]

---

teszi fel a kérdést a szerző. Lásd Samir Khalil Samir: Islam and Saudi Arabia, champions of dialogue? AsiaNews.it, 07/30/2008. http://www.asianews.it/news-en/Islam-and-Saudi-Arabia,-champions-of-dialogue-12889.html

111 Samir Khalil Samir: Islam and Saudi Arabia, champions of dialogue?, i. m.

112 Lásd King Abdullah interview with La Repubblica. In: Saudi Arabia. King Abdullah bin Abdul Aziz Al Saud Handbook, i. m. 38–42. o.

113 Address of His Eminence Card. Jean-Louis Tauran at the Inauguration Ceremony of the King Abdullah Bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue (KAICIID). Hofburg, Vienna, 26 November 2012. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20121126_kaiciid-tauran_en.html

Az Abdulláh király elhunyta után trónra lépett Szalmán király – de különösen a monarchia „erős embere", Mohammed bin Szalmán trónörökös – nagyszabású reformprogramot hirdettek meg, amelynek részét képezi az iszlám óvatos reformja is. A koronaherceg 2018. márciusi londoni útja során találkozott Justin Welby Canterbury érsekkel, az anglikán egyház fejével, s hitet tett a vallásközi párbeszéd folytatásának szükségessége mellett.[114]

2018 áprilisában újabb „történelmi látogatásra" került sor: április 14. és 20. között Tauran bíboros tett látogatást Szaúd-Arábiában, ahol fogadta őt Szalmán király. Ez volt az első olyan alkalom, amikor magas rangú katolikus egyházi személyiség Szaúd-Arábiába látogatott. (2017 novemberében a libanoni maronita keresztény egyház feje, Beshara al-Rai pátriárka járt Rijádban.) „Ami mindannyiunkat fenyeget, az nem a civilizációk, hanem a tudatlanság és a radikalizmus különböző formáinak az összecsapása" – mondta a bíboros.[115]

A változások jele, hogy a bíboros Rijádban misét mutatott be, amelyen keresztény vendégmunkások és a kis helyi keresztény közösségek tagjai vettek részt – akik egyébként nyilvános helyeken nem tarthatnak istentiszteletet. Tauran bíboros látogatása egy megállapodással zárult, amelynek értelmében a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és az Iszlám Világliga közös munkacsoportot állít fel, amely kétévente tart üléseket egy-egy meghatározott kérdéskör megvitatása céljából.[116] Tauran bíboros az első ülés témájának az oktatást javasolta.

Érdemes külön is kiemelni a szaúdi hátterű Muszlim Világszövetség (Világliga) vallásközi párbeszédben játszott szerepét. A szervezet főtitkára, a szaúdi Muhammad bin Abdul Karím al-Issza – korábban szaúdi igazságügyminiszter, képzett vallásjogi tudós – jó néhány megnyilatkozásában egy nyitott, „felvilágosult" iszlám mellett száll síkra, amely élesen elhatárolódik az erőszak minden formájától.[117] „Az univerzum természete azt kívánja tőlünk, hogy higgyünk az igazságban és a különbözőség, a diverzitás és pluralizmus valóságában." Az együttélés, az együttműködés és a tolerancia olyan fontos építőkövek, amelyekre a vallásközi kapcsolatok épülhetnek.

A Muszlim Világliga és a Vatikán között jó kapcsolat épült ki. 2017 szeptemberében Ferenc pápa fogadta Abdul Karím al-Isszát, s mindketten hangsúlyozták a két vallás közötti párbeszéd fontosságát. A főtitkár 2018 februárjában Pietro Parolin bíborossal, vatikáni államtitkárral találkozott a Vatikánban. A bíboros különösen fontosnak nevezte a dialógust napjainkban, amikor egyes szélsőségesek a vallás ne-

[114] Saudi Crown Prince commits to interfaith tolerance, says Anglican Church. Reuters, March 8, 2018. https://www.reuters.com/article/us-britain-saudi-archbishop/saudi-crown-prince-commits-to-interfaith-tolerance-says-anglican-church-idUSKCN1GK1V1

[115] Card Tauran in Riyadh speaks about the needed interreligious dialogue, education and concrete actions. AsiaNews.it, 04/26/2018. www.asianews.it/news-en/Card-Tauran-in-Riyadh-speaks-about-the-needed-interreligious-dialogue,-education-and-concrete-actions-43726.html

[116] A megállapodást Tauran bíboros és Muhammad bin Abdul Karím al-Issza, a Muszlim Világliga főtitkára (akit Ferenc pápa 2017. szeptember 21-én Rómában fogadott) írta alá.

[117] Lásd Dr. Mohammed al-Eissa: A New Direction. Towards an Open Global Islamic Authority. SAPRAC (Saudi American Public Relation Affairs Committee), 2017. http://www.mwllo.org.uk/wp-content/uploads/2017/02/Peace-Coexistence-Tolerance-Connectedness-Harmony.pdf 5. o.

vében követnek el erőszakos akciókat. „A dialógus és mások elfogadásának a hiánya szélesre tárja az ajtót a szélsőségesség és a fanatizmus előtt" – erősítette meg a főtitkár, aki a vallási vezetők egyik legfontosabb feladatának tartja a szélsőségességgel való szembeszállást.[118]

FERENC PÁPA ÉS AZ ISZLÁM

Ferenc pápa radikálisan új szemléletet hozott az iszlámhoz való keresztény viszonyulás tekintetében is. Ezt a szemléletet jól kifejezi egy, a pápa által használt és rendkívül fontosnak tartott fogalom: a „találkozás kultúrája".[119] Nem véletlen, hogy emiatt teljesen ellentétes a pápa megítélése. Keresztény fundamentalista, illetve konzervatív részről (ahogy radikális iszlám fundamentalista részről is) heves támadások érik. Robert Spencer, a JihadWatch igazgatója szerint „Ferenc pápa az iszlám pápája", az iszlám első számú védelmezője.[120] Henri Boulad egyiptomi melkita jezsuita szerzetes szerint „a pápa által képviselt kinyújtott kéz politikája […] túl naiv és angyali".[121] Mások viszont úgy vélik, pápaságának egyik sarkalatos pontja az, hogy hidakat építsen a kereszténység és az iszlám között.[122]

Nem sokkal 2013-as hivatalba lépését követően, 2014 áprilisában a pápa elutazott a Közel-Keletre, ahol látogatást tett Jordániában, Izraelben és a Nyugati Parton. Az útra 50 évvel VI. Pál pápa és az ortodox egyház feje, Athenagorasz konstantinápolyi pátriárka történelmi jelentőségű jeruzsálemi találkozója után került sor, amely 900 évet követően a keresztény egyház keleti és nyugati szárnyának a kibékülését, az 1054-es egyházszakadáskor kimondott kiközösítések visszavonását eredményezte. A vallások párbeszédének és együttműködésének a fontosságát szimbolizálta, hogy Ferenc pápát útjára elkísérte Avraham Skorka rabbi és Omar Abboud muszlim vezető, mindketten a pápa régi Buenos Aires-i barátai, akikkel hármasban a Siratófal előtti imát követően megölelték egymást.[123] Útja során a pápa több helyi zsidó és muszlim vallási vezetővel folytatott eszmecserét.

[118] Muslim World League and Vatican tackle religious violence. Arab News, February 07, 2018. http://www.arabnews.com/node/1240946/saudi-arabia

[119] Pope seeks "culture of encounter" during meeting with NFL legends. Crux, Jun 21, 2017. https://cruxnow.com/vatican/2017/06/21/pope-seeks-culture-encounter-meeting-nfl-legends/

[120] Robert Spencer: Pope Francis, the Pope of Islam. JihadWatch Video, Oct 26, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=dY6PvVkI5Ng

[121] Jesuit Scholar of Islam Assesses Upcoming Papal Visit to UAE. National Catholic Register, Jan. 31, 2019. http://www.ncregister.com/daily-news/jesuit-scholar-of-islam-assesses-upcoming-papal-visit-to-uae

[122] Pope Francis reaches out to Muslim world with Morocco visit planned in March. The New Arab, 13 November, 2018. https://www.alaraby.co.uk/english/news/2018/11/13/pope-reaches-out-to-muslim-world-with-morocco-visit

[123] The embrace: Pope Francis and his friends, Omar and Abraham. ABC, 17 July 2015. https://www.abc.net.au/radionational/programs/spiritofthings/the-pope%E2%80%99s-and-his-friends,-omar-and-abraham/6624682 Petar Rajic érsek, a Vatikán kuvaiti követségének vezetője úgy fogalmazott, hogy „Ferenc pápa azt üzeni a világnak, hogy mindannyian, együtt menjünk Jeruzsálembe, és imádkozzunk egy közös zarándoklaton valamennyi hívőért". Pope Francis begins Middle East visit. Catholicireland.net, 25 May, 2014. https://www.catholicireland.net/pope-francis-begins-middle-east-visit/

Ferenc pápa az iszlám világ sok vallási, illetve politikai vezetőjével találkozott. 2016. január 26-án a Vatikánban fogadta Haszan Rohani iráni elnököt (pápa és iráni elnök utoljára 1999-ben találkozott egymással), 2016. november 23-án a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának kezdeményezésére fogadta az iráni Iszlám Kultúra és Kapcsolatok szervezetének delegációját. 2018. február 5-én Recep Tayyip Erdoğan török köztársasági elnök járt a Vatikánban. Ferenc pápa maga is meglátogatott több muszlim országot, így például 2014-ben Törökországban, 2016-ban Azerbajdzsánban és 2017-ben Egyiptomban járt.

Az egyik legnagyobb jelentőségű találkozóra 2016. május 23-án került sor, ekkor találkozott ugyanis Ahmed at-Tajjib sejkkel, a szunnita iszlám talán legtekintélyesebb vallási intézménye, a kairói al-Azhar fő*imám*jával, az al-Azhar Egyetem rektorával. Öt év után ez volt az első hivatalos találkozó a pápa és a muszlim vallási vezető között, miután az al-Azhar 2011-ben felfüggesztette a találkozókat.

A Vatikán és az al-Azhar közötti dialógus 1998-ban kezdődött, a kapcsolatok azonban XVI. Benedek pápa 2006-os regensburgi beszéde után elhidegültek, majd az al-Azhar 2011-ben meg is szakította azokat, amikor Benedek pápa arról beszélt, milyen üldöztetéseknek vannak kitéve a közel-keleti keresztények. Az al-Azhar úgy vélte, a pápa ismét az iszlámot és a muszlimokat támadja, mivel egyoldalúan csak a keresztények szenvedéseiről beszél, jóllehet nagyon sok muszlim is szenved. Ettől kezdve néhány évig iszlám vallási vezetőknek nem volt hivatalos kapcsolata a Szentszékkel. Ez a helyzet akor változott meg, amikor 2016 februárjában a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának titkára, Miguel Ayuso Guixot püspök Tauran bíboros nevében meghívta a Vatikánba at-Tajjib *imám*ot, hogy találkozzék a pápával. Az *imám* 2016. május 23-án tett eleget a meghívásnak.

A találkozó fő témája a katolikus egyház és az iszlám közötti dialógus magasabb szintre emelésének a szükségessége volt.[124] At-Tajjib *imám* azt is hangsúlyozta, hogy az al-Azhar az iszlám mérsékeltségét vallja, és mindent megtesz annak érdekében, hogy „a béke és dialógus kultúrájának a terjesztésével szembeszálljon a szélsőségességgel".[125]

Ettől kezdődően gyakoriakká – azt is mondhatni, rendszeressé – váltak a találkozók a keresztény és a muszlim vallási vezető között. 2017. április 28-án találkoztak ismét, ezúttal Kairóban, ahol a pápa egy konferencián vett részt, majd másfél éven belül harmadszor is találkoztak, 2017. november 7-én. Ekkor került sor Rómában a Sant'Egidio Community és az al-Azhar által közösen szervezett „Kelet és Nyugat:

[124] 'The meeting is the message', pope tells head of al-Azhar. CNS (Catholic News Service) News, 5.24.2016. http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/the-meeting-is-the-message-pope-tells-head-of-al-azhar.cfm A találkozót követően Tajjib *imám* egy interjúban kijelentette, hogy azok a körülmények, amelyek az al-Azhart a Vatikánnal folytatott dialógus megszakításához vezették, már nem állnak fenn, úgyhogy a két intézmény „folytathatja szent küldetését, ami a vallások küldetése: mindenütt boldoggá tenni az embereket, mégpedig Istenről szóló tanítással". Ferenc pápával találkozván „az első benyomásom […] az volt, hogy ez az ember a béke embere, olyan ember, aki követi a kereszténység tanításait, amelyik a szeretet és a béke vallása. […] olyan ember, aki tiszteli a más vallásokat, és megértést mutat azok követőivel szemben" – mondta Tajjib *imám*.

[125] With worldwide welcome .. the Grand Imam of Al-Azhar meets the pope at the Vatican. Azhar.eg, 2016 máju 25. http://www.azhar.eg/slider/with-worldwide-welcome-the-grand-imam-of-al-azhar-meets-the-pope-at-the-vatican

Civilizációk Párbeszéde" című rendezvénysorozat harmadik konferenciájára, amelyen at-Tajjib is részt vett.[126]

Ferenc pápa 2018. október 16-án Rómában, a Vatikánban magánkihallgatáson fogadta Tajjib sejket,[127] akivel elsősorban a vallásközi dialógusról és a békéről váltottak szót. December 17-én a muszlim vallási vezető telefonon hívta fel Ferenc pápát, jókívánságait fejezte ki neki és a világ keresztény közösségeinek a közelgő karácsony ünnepe alkalmából, és gratulált a pápa 82. születésnapjához. A beszélgetésen szóba került a két vallás együttélése és a közöttük fennálló kölcsönös tisztelet is.[128] A két vallási vezető ötödik találkozójára 2019 februárjában, a pápa Egyesült Arab Emirátusokba történt látogatása alkalmával került sor.[129]

2017. április 28–29-én a pápa at-Tajjib *imám* meghívására részt vett Kairóban az al-Azhar által szevezett nemzetközi békekonferencián, ahol hosszú beszédet mondott, amelynek egyik központi témája az erőszak volt. Bizonnyal nem véletlenül, hiszen alig három héttel korábban az Iszlám Állam két egyiptomi templomban hajtott végre merényletet, amelyeknek csaknem 50 halálos áldozata volt. „Mondjunk még egyszer határozott és világos »Nem!«-et az erőszak, a bosszú és a gyűlölet minden formájára, amelyet a vallás vagy Isten nevében követnek el. Határozottan szögezzük le az erőszak és a hit, a hit és a gyűlölet összeegyeztethetetlenségét."[130] A pápa kifejezte azt a meggyőződését, hogy a jövő a különböző vallások és kultúrák együttműködésétől függ. Látogatása utolsó napján mintegy 15 000 keresztény hívő előtt misét mutatott be a Kairó stadionban.

Közben sor került egyéb Vatikán–al-Azhar közös rendezvényekre is. 2017. február 22–23-án Kairóban, az al-Azhar Egyetemen került megrendezésre az a szimpózium, amelynek címe „Az al-Azhar as-Saríf és a Vatikán szerepe az olyan jelenségekkel való szembeszállásban, mint a fanatizmus, a szélsőségesség és az erőszak a vallás nevében". A szimpóziumot úgy időzítették, hogy ezzel is megemlékezzenek II János Pál pápa 2000-es egyiptomi látogatásáról. A vatikáni küldöttséget Tauran bíboros vezette, tagjai magas rangú vatikáni tisztségviselők voltak.[131]

[126] Az előző konferenciát Párizsban tartották 2016 májusában, amelyen szintén részt vett Tajjib sejk, aki ellátogatott a 2015. novemberi párizsi terrorakció áldozatainak az emlékművéhez. Lásd Pope Francis meets the grand imam of Al-Azhar for the third time. Aleteia, Nov 08, 2017. https://aleteia.org/2017/11/08/pope-francis-meets-the-grand-imam-of-al-azhar-for-the-third-time/

[127] Pope Francis receives the Grand Imam of Al-Azhar. Vatican News, 16 October 2018. https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2018-10/pope-francis-grand-imam-al-azhar-meeting-vatican.html

[128] Grand Imam of Al Azhar and Pope Francis discuss coexistence. The National, Dec 18, 2018. https://www.thenational.ae/world/mena/grand-imam-of-al-azhar-and-pope-francis-discuss-coexistence-1.803894

[129] Ferenc pápa igen nagyra értékeli a Vatikán és az al-Azhar között immáron rendszeressé vált kapcsolatot. Ennek jeleként 2019 márciusában a IX. Piusz-rend kommendátori fokozatával tüntette ki Muhammad Mahmúd Abd asz-Szalámot, az al-Azhar fő*imám*jának korábbi tanácsadóját a vallásközi párbeszédben végzett kiváló munkájáért, valamint az al-Azhar és a Vatikán közötti kapcsolatok fejlesztéséért.

[130] Address of His Holiness Pope Francis to the Participants in the International Peace Conference. Al-Azhar Conference Centre, Cairo, Friday, 28 April 2017. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html

[131] Post Vatican and Al-Azhar Symposium, what is the role of the faithful in interreligious dialogue? Latin Patriarchate of Jerusalem, 15 March 2017. http://www.lpj.org/post-vatican-and-al-azhar-symposium-what-is-the-role-of-the-faithful-in-interreligious-dialogue/?print=pdf; Meeting between the Pontifical Council for

Ferenc pápa 2019-ben tovább folytatta a keresztény–muszlim-párbeszéd érdekében kifejtett erőfeszítéseit. 2019 februárjában első pápaként meglátogatta az Arab-félszigetet: az Egyesült Arab Emirátusokban a koronaherceg, Mohammed bin Zájed bin Szultán al-Nahiján sejk meghívására részt vett egy vallásközi rendezvényen (az Emirátusok vezetése 2019-et „a tolerancia évé"-vé nyilvánította), találkozott muszlim vallási vezetőkkel, ellátogatott az Abú Dzabi katedrálisba, és a sportstadionban misét celebrált az Emirátusokban élő keresztényeknek, amelyen mintegy 135 000 fő vett részt.[132]

A Vatikán tudósítója kiemelte, hogy a találkozóra 800 évvel Assisi Szent Ferenc és al-Malik al-Kámil szultán találkozója után került sor,[133] s Ferenc pápa – aki az assisi szent nevét viseli – úgy mutatta be magát „muszlim testvéreinek", mint egy „hívő, aki szomjazza a békét".[134] A pápa az al-Azhar fő*imám*jával, at-Tajjib sejkkel közösen aláírt egy, az „emberi testvériségről" szóló nyilatkozatot, amely a világ valamennyi hívőjét – aki hisz Istenben, illetve az emberi testvériségben – egyesülésre és együttműködésre szólítja fel. „A vallási és nemzeti szélsőségesség és az intolerancia a világban […] oda vezetett, amit egy »darabokban zajló harmadik világháború« jeleinek nevezhetünk." Hangsúlyozva a „tolerancia kultúráját" és a békés együttélés szükségességét, a nyilatkozat élesen elítéli az erőszakot és a terrorizmust („Isten nem akarja, hogy nevét emberek terrorizálására használják"), s felhívja a figyelmet a világban tapasztalható egyenlőtlenségekre és igazságtalanságokra.[135]

A marokkói Rabat érseke, Cristóbal López 2018 novemberében bejelentette, hogy Ferenc pápa 2019 márciusában Marokkóba utazik. Látogatásának egyik célja, hogy megerősítse az iszlám–keresztény-dialógust.[136] Az érsek utalt II. János Pál pápa

---

Interreligious Dialogue and Al-Azhar Al Sharif Centre for Dialogue, 21.02.2017 Holy See Press Office. https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2017/02/21/170221b.html

132 Pope trip to United Arab Emirates: official program announced. Vatican News, 12 December 2018. https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2018-12/pope-trip-to-united-arab-emirates-official-program-announced.html Az Egyesült Arab Emirátusokban becslések szerint közel egymillió keresztény él, akik túlnyomó többségükben vendégmunkások. Egyedül a Fülöp-szigeteki katolikus vendégmunkások száma megközelíti a 700 000 főt. Érdekesség, hogy a pápa által celebrált misén több mint 4000 muszlim is részt vett.

133 Az ötödik keresztes hadjárat idején, 1219 szeptemberében egy szerzetes, Ferenc barát Assisiből egy társával Pelagius bíboros engedélyével békeküldetéssel felkereste az egyiptomi Damietta mellett állomásozó fiatal, művelt al-Kámil szultánt. Hosszasan beszélgettek egymással, s Ferenc barát még arra is kész volt, hogy hitét tűzpróbával is bizonyítsa, amit azonban a szultán nem engedett. Végül a muszlimok és a keresztesek többszöri összecsapást követően békét kötöttek. Steven Runciman monumentális munkájában mindössze egy (hosszú) bekezdést szentel az eseménynek (lásd Steven Runciman: A keresztes hadjáratok története, i. m. 759. o.), amelynek alapos, történelmi kontextusban elhelyezett bemutatását lásd Csik Tamás: Assisi Szent Ferenc és Melek al-Kámil szultán találkozója 1219-ben. Egy 800 évvel ezelőtti esemény történelmi háttere és a „vallásközi dialógus" lehetősége az V. keresztes hadjárat éveiben. Acta Pintériana 5. 2019. 143–165. o.

134 800 years later, a new commitment in the sign of peace. Vatican News, 05/02/2019. https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-declaration-grand-imam-tornielli-editorial.html

135 Pope and the Grand Imam: Historic declaration of peace, freedom, women's rights. Vatican News, 04 February 2019. https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-grand-imam-declaration-of-peace.html A nyilatkozat teljes szövegét magyar nyelven lásd: Dokumentum az emberi testvériségről a világbéke és a békés együttélés érdekében. https://www.magyarkurir.hu/hirek/exkluziv-az-emberi-testverisegrol-szolo-abu-dzabiban-alairt-tortenelmi-jelentosegu-dokumentum

136 Pope visit to Morocco: Encouraging Islam-Christian dialogue. Vatican News, 14 November 2018. https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-11/apostolic-journey-morocco-rabat-letter.html

1985-ös marokkói látogatására, amely még élénken él az emberek emlékezetében. Rabatban, 2019. március 30-án tartott beszédében Ferenc pápa szólt a vallásközi párbeszédről, egymás kölcsönös megbecsüléséről, továbbá a vallási fanatizmus és a terrorizmus elleni küzdelem szükségességéről.[137]

Ferenc pápa határozottan szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyek egyenlőségjelet tesznek az iszlám és a terrorizmus, az iszlám és az erőszak közé. „Nem létezik keresztény terrorizmus, nem lézetik zsidó terrorizmus, és nem létezik muszlim terrorizmus. Ilyenek nem léteznek […] Minden népben és vallásban vannak fundamentalisták és erőszakos egyének, és az intoleráns általánosítás csak erősíti őket, mivel ők a gyűlöletből és a xenofóbiából táplálkoznak. Az összes vallás a békét keresi".[138] „Nem szeretek iszlám erőszakról beszélni, mivel minden nap, amikor átnézem az újságokat, erőszakról olvasok itt, Olaszországban – valaki megöli a barátnőjét, valaki megöli az anyósát. És ezek megkeresztelt katolikusok. Vannak erőszakos katolikusok is. És ha iszlám erőszakról beszélek, beszélnem kell katolikus erőszakról is. Nem minden muszlim erőszakos."[139]

A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa 1978 óta, 1978 és 1982 között, majd 1998 óta folyamatosan minden évben a ramadán böjti hónap befejeződése, az azt lezáró *Íd al-Fitr*-ünnep alkalmából üzenetet küld a muszlimoknak, amelyek általában a keresztény–muszlim-párbeszéd szükségességére, a két vallás közös pontjaira hívják fel a figyelmet.[140] Ezeket az üzeneteket 2018. július 5-én bekövetkezett haláláig Tauran bíboros jegyezte. A 2016-os üzenet központi témája az irgalom (*mercy*) volt, miután „mind a kereszténység, mind az iszlám hisz az irgalmas Istenben". Az üzenet felhívta a figyelmet a szenvedőkre, a konfliktusok és erőszak áldozataira.[141]

A 2018-as üzenet központi témája a „versengés helyett együttműködés" volt. A versengés szelleme a múltban gyakran volt a keresztény–muszlim-viszony jellemzője, érzékelhetően negatív következményekkel: féltékenykedés, vádaskodás és feszültségek, amelyek gyakorta vezettek erőszakos konfrontációkhoz, főként ott, ahol a vallás elsősorban politikai okokból instrumentalizálódott. A „vallásközi versengés" sérti a vallásokról és követőikről kialakult képet, s azt a látszatot kelti, mintha a vallások nem a béke, hanem a feszültség és az erőszak forrásai lennének – fogalmaz a dokumentum. Ezeket a negatív következményeket elkerülendő „nagyon fontos, hogy mi, keresztények és muszlimok, elismerve különbségeinket, szem előtt tartsuk

137 Ferenc pápa beszéde Rabatban: Marokkó híd Afrika és Európa között. Magyar Kurír, 2019. március 31. https://www.magyarkurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-beszede-rabatban-marokko-hid-afrika-es-europa-kozott

138 Message of His Holiness Pope Francis on the Occasion of the World Meetings of Popular Movements in Modesto (California) [16-18 February 2017] (10 February 2017). Vatican City, 10 February 2017. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170210_movimenti-popolari-modesto.html

139 It's not right to equate Islam with violence, pope says. Catholic News Service, 7.31.2016. http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/its-not-right-to-equate-islam-with-violence-pope-says.cfm

140 Valamennyi üzenet teljes szövege megtalálható: Pontifical Council for Inter-religious Dialogue. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index.htm

141 Christians and Muslims: Beneficiaries and Instruments of Divine Mercy. Message for the Month of Ramadan and 'Id al-Fitr 1437 H. / 2116 a.d. Pontifical Council for Interreligious Dialogue. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20160610_ramadan-2016_en.html

közös vallási és morális értékeinket". Mindez elősegítheti a békés kapcsolatok szilárd megalapozását, az elmozdulást a versengés és konfrontáció felől a közös jóért való hatékony együttműködés felé.[142]

Muhammad bin Abdul Karím al-Issza, a Muszlim Világliga főtitikára 2018 októberében meglepő javaslattal élt: egy szigorúan vallási alapokon álló, muszlim–keresztény–zsidó vallásközi békeküldöttség keresse fel Jeruzsálemet, a szent helyeket, és teremtsen közös alapot a békéhez.[143]

Mind a muszlimok, mind a keresztények között szép számmal akadnak olyan vallási személyiségek is, akik erős fenntartásokkal viseltetnek a keresztény–muszlim-párbeszéd irányában, alapvetően negatív színben látva és láttatva a másik felet.

AZ ISZLÁM ÉS A KERESZTÉNYÜLDÖZÉSEK

2017-ben a Közel-Keleten (Cipruson, Egyiptomban, Irakban, Izraelben, Jordániában, Libanonban, a palesztin területeken, Szíriában és Törökországban) 14,5 millió keresztény élt, ami a 258 millió fős lakosság valamivel több, mint 5,6%-a. Ez az arányszám országonként jelentős eltéréseket mutat, mivel a legnagyobb keresztény kisebbségek két országban, Libanonban (2 millió, a lakosság 40%-a) és Egyiptomban (9,4 millió, a lakosság 10%-a) élnek. E két ország mellett kiemelendő Szíria is, amely 1,2 millió kereszténynek (a lakosság 10%-a) adott otthont, akik közül azonban a polgárháború és az Iszlám Állam üldöztetései miatt sokan kényszerültek elhagyni az országot.[144]

A Maghreb-országokban (Algéria, Líbia, Marokkó, Tunézia) nem él számottevő őshonos keresztény közösség, az itteni keresztények (összességében a lakosság kevesebb, mint 1%-a) főként vendégmunkások, illetve menekültek.[145] Hasonló a helyzet az Öböl-menti országokban is, ahol – Bahrein és Kuvait kivételével – nem élnek őshonos keresztények. Ennek ellenére az itt élő keresztények száma meglehetősen nagy – és egyre növekvő –, ugyanis a főként ázsiai vendégmunkások körében igen sok a keresztény. A CNEWA jelentése szerint az Öböl térségében 3,8 millió keresztény él, a legtöbben (1,4 millió) Szaúd-Arábiában, 720 ezren az Egyesült Arab Emirátusokban[146] és csaknem ugyanennyien Kuvaitban. A keresztények össznépes-

[142] Christians and Muslims: From Competition to Collaboration. Message of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue to Muslims for the Month of Ramadan and 'Id al-Fitr 1439 H. / 2018 A.D. https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/05/18/180518a0.pdf

[143] Saudi cleric calls for Muslim-Christian-Jewish peace delegation to Jerusalem. The Times of Israel, 6 October 2018. https://www.timesofisrael.com/saudi-cleric-calls-for-interfaith-peace-delegation-to-jerusalem/

[144] Middle East Christians on the Move: CNEWA (Catholic Near East Welfare Association) Interactive Report Tracks Migration, 10 July 2017. http://www.cnewa.org/blog.aspx?ID=3715&pagetypeID=35&sitecode=hq

[145] Matthias Riemenschneider: The Situation of Christians in the Middle East and North Africa. Konrad Adenauer Stiftung International Reposts, 6/2011. https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=12f635f9-8896-ad23-87b7-9558c383e259&groupId=252038

[146] Más források közel 1 millió főre teszik az Egyesült Arab Emirátusokban élő keresztények számát.

séghez viszonyított aránya a legmagasabb Kuvaitban (17,3%), Bahreinben (14,5%), az Emirátusokban (9%) és Katarban (8,5%).[147]

A Közel-Keleten – ez esetben nem ideértve az Arab-öböl térségét – élő keresztények száma folyamatosan csökken, elsősorban az évtizedek óta tartó instabilitás, az újból és újból kiújuló fegyveres harcok következtében. Az *al-Dzsazíra* információi szerint az elmúlt öt évtizedben a keresztények mintegy 50%-a menekült el a régióból, s ez a folyamat az elmúlt években – elsősorban az Iszlám Állam brutális kereszténye llenessége miatt – felgyorsult.[148] A CNEWA jelentése azt állapítja meg, hogy a keresztények száma 2010 és 2017 között 213 780 fővel csökkent. E téren különösen két országot kell kiemelni, Irakot és Szíriát.

Irakban a legdrasztikusabb a csökkenés. A kilencvenes években még több mint egymillió főt kitevő keresztények száma a polgárháború és a szektariánus konfliktusok következtében 2006-ra 300 ezer főre csökkent, majd miután az Iszlám Állam 2014-ben elfoglalta Irak egy részét, további 140 ezer keresztény kényszerült lakóhelye elhagyására, közülük 50 ezer Irak határain kívül keresett menedéket. Szíriában a polgárháború 2011-es kitörésekor 2,2 millió keresztény élt, számuk 2017-re a felére, 1,1 millió főre csökkent. A jelentés ugyanakkor megjegyzi, hogy Szíriában igen mélyre nyúlnak a keresztény egyház gyökerei, s „a helyi közösségek és egyházközségek életben tartják ezeket a gyökereket mindaddig, amíg az elűzött keresztény népesség remélhetőleg visszatérhet".[149]

Egyiptomban, ahol a legnagyobb keresztény közösség él a Közel-Keleten, szélsőséges iszlamista csoportok sorra követnek el merényleteket keresztények ellen, az utóbbi években a jelentés szerint 76 keresztény templomot gyújtottak fel. Egy évszázad leforgása alatt az egyiptomi keresztények aránya az összlakosságon belül 20%-ról 10%-ra csökkent. Libanonban a keresztények aránya 1932-höz képest 50%-ról 40%-ra csökkent, s a 2010-es 2,6 millió főből 2017-re 600 ezren elhagyták az országot.

Más a helyzet viszont az Öböl-menti országok esetében. Az itt élő keresztények száma csaknem 4 millió, döntő többségük ázsiai vendégmunkás. Ebben a régióban kétféle tendencia figyelhető meg: az őshonos, évszázados múlttal rendelkező keresztény közösségek száma csökken, míg a vendégmunkás keresztényeké nő.

Sajnálatos tény, hogy a keresztények a világ sok országában üldöztetésnek vannak kitéve. Az Open Doors 2019 januárjában közzétette azoknak az országoknak a listáját, amelyekben a leginkább veszélyeztetettek a keresztények. A jelentés szerzői megjegyzik, hogy öt évvel korábban még csak Észak-Korea tartozott az „extrém keresztényüldözésekkel" jellemezhető kategóriába, 2018-ban viszont már 11 ország. Az első helyen Észak-Korea áll, majd Afganisztán, Szomália, Líbia, Pakisztán, Szudán,

[147] Middle East Christians on the Move […], i. m.

[148] Pope Francis seeks dialogue on first trip to UAE. Al Jazeera, February 4, 2019. https://www.aljazeera.com/indepth/features/pope-francis-seeks-dialogue-trip-uae-190203060859000.html

[149] Over 14.5 million Christians in the Middle East. Decreasing numbers but deep roots keep the Church thriving. SIR (Servizio Informazione Religiosa), 9 agosto 2017. https://agensir.it/mondo/2017/08/09/over-14-5-million-christians-in-the-middle-east-decreasing-numbers-but-deep-roots-keep-the-church-thriving/

Eritrea, Jemen, Irán, India és Szíria következik a sorban.[150] A sorrend nem sokat változott az előző évihez képest.

A 2020 tavaszán közzétett, 2019-re vonatkozó jelentésben az „extrém keresztényüldözésekkel" jellemezhető 11 ország megegyezik az egy évvel korábbival, változás mindössze a sorrendben található, mégpedig csupán egy helyen, Szudán és Eritrea „helyet cseréltek": Észak-Korea, Afganisztán, Szomália, Líbia, Pakisztán, Eritrea, Szudán, Jemen, Irán, India és Szíria.[151]

Ezek az országok három kivétellel (Észak-Korea, Eritrea és India) az iszlám civilizációhoz tartoznak. A 2018-ban publikált jelentés meg is jegyezte, hogy az „iszlám szélsőségesség" a keresztényüldözés legfőbb hajtóereje, az ezt képviselő iszlamista mozgalom pedig „az iszlám része".[152] A 2020-as jelentés az iszlám szélsőséges, militáns csoportjait különösen Fekete-Afrikában, illetve Dél- és Délkelet-Ázsiában tartja az itt élő keresztényekre nagyon veszélyesnek. Irakban és Szíriában pedig a keresztény közösségeket a teljes eltűnés veszélye fenyegeti.[153]

Könyvünk más részeiben már foglalkoztunk azzal, mennyiben része az iszlámnak az iszlamista mozgalom. Hiba lenne levonni azt a következtetést, hogy mondjuk az Iszlám Állam vagy a Boko Haram keresztényüldözéseiért az iszlám vallás tehető felelőssé. A vallási fundamentalizmus, a vallási vagy ideológiai (például nacionalista) szélsőségesség gyakorta torkollik más vallásúakkal vagy más ideológiát képviselőkkel szembeni erőszakos megnyilvánulásokba, mégpedig korántsem csupán az iszlám esetében.

A 2019-es jelentés megállapítja, hogy a keresztényellenesség a legerőteljesebben az ázsiai országokban növekedett. Külön is kiemeli Kínát, amely egy év alatt 16 helyet ugrott előre a listán: a 43. helyről a 27. helyre. A keresztényüldözés a szervezet több mint egy évtizedre vonatkozó adatai szerint Kínában most érte el a legnagyobb mértéket, sőt egyes kínai egyházi vezetők szerint a helyzet a kulturális forradalom óta nem volt ilyen rossz. 2019-re Kína újabb 4 helyet lépett előre a listán: a 23.-ra.

A 2020-as jelentés ennek kapcsán még egy komoly veszélyre hívja fel a figyelmet. Kínában, ahol mintegy 97 millió keresztény él, a keresztényüldözés „technológiai fordulatot" vett. Mintegy 415 millió biztonsági kamera működik ugyanis az országban, s számuk a következő években előreláthatólag dinamikusan nő. Kínai szakértők ugyanakkor arcfelismerő szoftvereket fejlesztettek ki, és olyan törvényi szabályozást alakítottak ki, amely például telefonvásárlásnál előírja az arcfelismerést. Mindez az emberek korábban példátlan nyomon követését teszi lehetővé.[154]

[150] Open Doors 2019 report: Persecution is on the rise globally. Christian Today, 15 Jan 2019. https://www.christiantoday.com/article/open-doors-2019-report-persecution-is-on-the-rise-globally/131479.htm

[151] Open Doors: World Watch List 2020. The 50 countries, where it's most dangerous to follow Jesus. OpenDoorsUSA.org/WWL 8. o.

[152] The Top 50 Countries Where It's Most Dangerous to Follow Jesus. Christianity Today, January 10, 2018. https://www.christianitytoday.com/news/2018/january/top-50-christian-persecution-open-doors-world-watch-list.html

[153] Irakban a keresztények száma 2003-hoz képest 87%-os csökkenést mutat: 1,5 millió főről 202 000 főre. A szíriai keresztények száma a polgárháború kitörése előtt 2,2 millió fő volt, ez a szám 2019-re 744 000-re csökkent.

[154] Open Doors: World Watch List 2020, i. m. 3. o.

India, „a világ legnagyobb demokráciája" 2018-ban először került az első 10 közé, mégpedig a hindu nacionalizmus radikalizálódása, a hindu szélsőségesek erőszakos akcióinak fokozódása következtében. 10. helyét 2019-ben is tartotta. A 2020-as jelentés India esetében is aggodalmát fejezi ki az arcfelismerő kamerák rohamos terjedése miatt, és megállapítja, hogy a világ két legnépesebb országában a keresztények állandó állami megfigyelés alatt élnek.

A radikalizálódó nacionalizmus Bhutánban, Myanmarban és Nepálban is a kereszténüldözések erősödéséhez vezetett, vagyis elsősorban olyan országokban, ahol az identitás szorosan kötődik a valláshoz, és a kisebbségi vallások hívei kiközösítettnek számítanak.

A Pew Research Forum 2017-ben publikált felmérése a vallások helyzetét vizsgálja a világ országaiban, különös tekintettel azokra a korlátozásokra, amelyekkel a vallásukat gyakorolni kívánók szembesülnek. Ez utóbbiakat két csoportra bontja: egyik a kormányok, a másik a társadalom részéről megnyilvánuló. Előbbibe tartozik például a blaszfémiatörvény, avagy az imádkozás helyszínéül szolgáló épületek építésének a tilalma, utóbbiba a templomok/mecsetek/zsinagógák elleni merénylet, a vallási hovatartozás miatt elkövetett erőszak stb.

2015-ben a vizsgált 198 ország közül a keresztények 128 országban voltak zaklatásnak kitéve, az előző évi 108-cal szemben. A muszlimok esetében 2015-ben 125 országról van szó, szemben a 2014-es 100-zal.[155] Mindezek alapján megállapítható, hogy nagyjából ugyanannyi országban akadályozzák valamilyen módon a keresztények vallásgyakorlását, mint amennyiben a muszlimokét.

A jelentés kiemeli, melyek azok az országok, ahol a legmagasabb a vallásokkal szembeni kormányzati korlátozások szintje. 2015-ben Egyiptom áll az élen, majd Kína, Irán, Oroszország és Üzbegisztán következik. Az arab országok közül az első 15-ben szerepel még Szaúd-Arábia, Szíria, Marokkó, Irak és Algéria.

A kereszténüldözés legsúlyosabb esete nyilvánvalóan az, amikor valaki az életét adja hitéért. A jelentés szerint 2018-ban 4305 volt azoknak a keresztényeknek a száma, akik keresztény hitük miatt estek gyilkosság áldozatául.[156] Közülük kiugróan magas a nigériai áldozatok száma: 3700 fő, ami csaknem kétszerese az elmúlt évi mintegy 2000 főnek. Az Open Doors kutatásai szerint a vallásuk miatt meggyilkolt keresztények 90%-a nigériai. Az Open Doors USA adatai szerint 2014-ben 4344-en, 2013-ban 2123-an lettek keresztény hitük miatt gyilkosság áldozatai.[157]

Ugyanakkor Franklin Graham keresztény evangelista egy 2017 elején tartott washingtoni konferencián 100 000 főre becsülte a „keresztény genocídium" előző évi áldozatainak a számát. A két adat között a teljesen eltérő módszertant alkalmazó

[155] Global Restrictions on Religion Rise Modestly in 2015, Recersing Downward Trend. Pew Research Center April 11, 2017. http://www.pewforum.org/2017/04/11/global-restrictions-on-religion-rise-modestly-in-2015-reversing-downward-trend/

[156] A tényleges szám ennél bizonnyal magasabb, mivel sokan az elhunytak barátai, családtagjai közül bosszútól és megtorlástól tartva nem jelentik az esetet.

[157] North Korea Gets Competition: The Top 50 Countries Where It's Now Hardest to Be a Christian. Christianity Today, January 13, 2016. https://www.christianitytoday.com/news/2016/january/top-50-countries-hardest-christian-world-watch-list-2016.html

számítások miatt nyilvánvalóan óriási a különbség, mivel a 100 000 fő mindazokat magában foglalja, akik keresztény vallásúak, és valamilyen háborús/polgárháborús helyzetben veszítették életüket.[158]

Tény, hogy a 2010-es években az Iszlám Állam brutális tevékenysége jelentős mértékben megnövelte a keresztény áldozatok számát. Itt azonban ismételten fel kell hívni a figyelmet arra, hogy az Iszlám Államnak sokkal több muszlim, mint keresztény áldozata volt, hiszen mindazokat ellenségként kezelte, akik más iszlám-interpretációt vallottak, mint a szervezet. A síiták például még „rosszabbak" is, mint a keresztények, hiszen „hitehagyottak".

Az elmúlt évtizedekben az iszlám fundamentalista interpretációja és a radikális iszlamizmus által alkalmazott erőszak egyik célpontját az iszlám országokban élő keresztény közösségek jelentették. Egyes helyi, radikális vallási vezetők militáns nézetei gyakran szítják fel az egyszerű muszlim népesség indulatait, és fordítják őket a keresztények ellen, ami esetenként templomok felrobbantásába, keresztények meggyilkolásába torkollik, legyen szó Pakisztánról, a Fülöp-szigetekről vagy Egyiptomról. Az ellentéteket erősíthetik egyes keresztény fundamentalista vallási személyiségek vagy nyugati politikusok iszlamofób megnyilvánulásai is. Gyakran fordul elő az is, hogy a keresztényellenes megmozdulások hátterében elsősorban nem vallási, hanem politikai vagy gazdasági okok húzódnak.

Amit mindenképpen hangsúlyozni szükséges: általában az iszlám világ országaiban, illetve konkrétan a Közel-Keleten nem a hatalmon lévő politikai vezetések és nem a muszlim vallási vezetés (ahogy nem is az „iszlám") üldözi a keresztényeket. (Igaz, több országban jelentős mértékben korlátozzák a szabad vallásgyakorlásukat.) Szíriában az Aszad-rezsim – amely maga is egy muszlim kisebbséghez, az alavitákhoz tartozik a szunnita többséggel szemben – mindig pozitívan viszonyult az országban élő keresztényekhez. Egyiptomban Szíszí tábornok szimbolikus gesztusok sorát teszi a keresztények felé. 2015 karácsonyán a kopt ortodox pópa társaságában részt vett a karácsonyi szentmisén. Az egyiptomi kormány finanszírozásában felépítették a térség legnagyobb katedrálisát, a Krisztus Születése-katedrálist. A templom ünnepélyes felavatásán részt vett asz-Szíszí tábornok, a kopt ortodox pópa és az al-Azhar fő*imám*ja, aki kijelentette, hogy az iszlám szerint a keresztények és a zsidók imádkozási helyei ugyanolyanok, mint a mecsetek.[159]

Az Öböl-menti országok is tettek lépéseket az elmúlt években a keresztények szabad vallásgyakorlása, a többségi muszlimok és a keresztény kisebbségek békés együttélése felé. Az elmúlt három évtizedben Bahrein, Katar, az Egyesült Arab Emirátusok és Omán területén 13 új keresztény templomot avattak fel.[160] Bahreinben 2018-ban megkezdődött egy 2000 hívőt befogadni képes új katedrális építése, amely Camillo Balin, Észak-Arábia apostoli vikáriusa szerint Arábia új, keresztény

[158] Vö. You Can Debate Franklin Graham on Martyrs, But Not the World's Persecution Problem. Christianity Today, May 12, 2017. https://www.christianitytoday.com/news/2017/may/franklin-graham-martyrs-summit-persecuted-christians-pence.html

[159] Egypt's Sisi is a friend of Christians because he is a good Muslim. The Christian Post, January 11, 2019. https://www.christianpost.com/voice/egypts-sisi-is-a-friend-of-christians-because-he-is-a-good-muslim.html

[160] Pope Francis seeks dialogue on first trip to UAE, i. m.

spirituális központja lesz.[161] Katarban Beshara Rai maronita pátriárka 2018. április 20-án fektette le egy Dohában épülő új maronita templom alapkövét, amely az első, maronita templom lesz az Öböl térségében.[162] Katar emellett egy Libanonban épülő maronita templom építését is finanszírozza. Abú Dzabiban 2018. január 24-én avatta fel X. János (Jóannész), Antiochia görög ortodox pátriárkája a Szent Elias görög ortodox katedrálist.[163]

A szélsőséges iszlamista szervezetek azok, amelyek a keresztényekkel szembeni erőszakos akciókat végrehajtják. A Közel-Keleten „vérfolyamok és hullahegyek" találhatók, nem kis mértékben a vallás téves értelmezése miatt. „Az iszlámnak és a kereszténységnek semmi köze azokhoz, akik gyilkolnak, és mi arra kérjük a Nyugatot, ne tévessze össze ezt a deviáns és megtévesztett csoportot a muszlimokkal. Elsősorban nem arról van szó, hogy keresztényüldözés volna a Keleten, hanem ellenkezőleg, több a muszlim, mint a keresztény áldozat és mi mindannyian együtt szenvedjük el ezt a katasztrófát. […] Nem a vallásokat kell hibáztatni egyes követőik elhajlásai miatt, mivel minden vallásban létezik egy deviáns irányzat, amelyik a vallás zászlaját lobogtatja, hogy gyilkolhasson annak nevében" – mondta at-Tajjib sejk, az al-Azhar fő*imám*ja egy, a vatikáni rádiónak adott interjúban.[164]

2017 augusztusában kezdődött Mianmarban (korábban Burma) a hadsereg és szélsőséges csoportok brutális fellépése a rohingya lakosság ellen, amelynek mintegy 10 ezer halálos áldozata volt, és több mint 1 millió fő kényszerült elhagyni lakóhelyét, s menekült a szomszédos Bangladesbe.[165] Mianmar népességének (2018-ban 56 millió fő) 88%-a buddhista, 6%-a keresztény, 4-5%-a pedig muszlim. A rohingyák, akik a muszlim kisebbség legnagyobb részét alkotják, már évszázadok óta élnek az országban. A rohingyákkal szembeni mostani drasztikus fellépést az váltotta ki, hogy az Arakan[166] Rohingya Felszabadítási Hadsereg 2017 augusztusában támadásokat intézett a kormány mintegy 30 katonai bázisa ellen, s megölt 12 katonát.

Az Amnesty International 2018 elején készült jelentése[167] népirtásról, emberiség elleni bűntettről, illetve etnikai tisztogatásról beszél, hosszan sorolva a konkrét eseteket.

A keresztény egyházak egyes képviselői, bizonyos politikai tisztségviselők a „kereszténüldözések relativizálásának" tartják, ha az iszlám vallás egyes személyiségei vagy szakértők felhívják a figyelmet a „muszlimüldözésekre". A Pew Research

[161] Bahrain to have a new cathedral. Aleteia, Apr 16, 2018. https://aleteia.org/2018/04/16/bahrain-to-have-a-new-cathedral/

[162] Patriarch Rai lays foundation stone for Qatar's first Maronite church. abouna.org, 04/20/2018. http://en.abouna.org/en/content/patriarch-rai-lays-foundation-stone-qatars-first-maronite-church

[163] Saint Elias Greek Orthodox Cathedral inaugurated in Abu Dhabi. The Portal, January 24, 2018. http://www.theportal-center.com/2018/01/saint-elias-greek-orthodox-cathedral-inaugurated-in-abu-dhabi/

[164] 'The meeting is the message', pope tells head of al-Azhar. CNS News, 5.24.2016. http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/the-meeting-is-the-message-pope-tells-head-of-al-azhar.cfm

[165] Az UNICEF 1,2 millió menekültről beszél, közülük 720 000 gyermek. https://unicef.hu/a-pusztito-monszun-lecsapott-a-taborra/

[166] A rohingyák fő lakóhelyéül szolgáló tartomány Mianmarban.

[167] Briefing: Myanmar forces starve, abduct and rob Rohingya, as ethnic cleansing continues. https://www.amnesty.hu/data/file/3984-amnesty-briefing-myanmar-ethnic-cleansing-of-rohingya-continues.pdf?version=1415642342

Center egy évtizedet felölelő kimutatásai arról tanúskodnak, hogy a keresztények a világ 143, a muszlimok pedig 140 országában vannak üldöztetéseknek kitéve.[168] Ezek a 2017-es adatok jelentős növekedést mutatnak az egy évtizeddel korábbiakhoz képest: 2007-ben a keresztényeket 107, a muszlimokat 96 országban üldözték. Az üldöztetés mértéke, illetve formái természetesen országról országra változnak.

A Pew adatai szerint a keresztényeket és a muszlimokat több országban üldözik, mint bármely más vallás híveit. A legtöbb támadásnak mind a keresztények, mind a muszlimok a Közel-Kelet és Észak-Afrika régiójában vannak kitéve. A keresztényüldözések tekintetében az ázsiai-csendes-óceáni térség áll a második helyen, a muszlimüldözések vonatkozásában pedig Európa.

A „muszlimüldözések" elsődleges színterei az iszlám országok. Algériában vádat emeltek az iszlám *ahmadi*[169] irányzatának 280 képviselője ellen. Indonéziában egyes helyi kormányzatok erőszakkal próbálják az *ahmadi* muszlimokat „áttéríteni". Szaúd-Arábiában egy 2017 novemberében hozott „terrorizmusellenes" törvény egyebek mellett megtilt bármiféle megnyilvánulást, amely kétségbe vonja az iszlám alapelveit, vagy ellentétes az iszlám joggal. Bármilyen más vallás nyilvános gyakorlása illegálisnak minősül. Erre a törvényre hivatkozva léptek fel a szaúdi hatóságok az ország síita lakosságával szemben. Iránban a *bahái* vallást eretneknek minősítették. A Pew jelentése kiemeli a bahreini államhatalom síitaellenes megnyilvánulásait.[170] A jelentés a muszlimok tömeges üldözésére két ázsiai példát hoz: az egyik Mianmar, a másik pedig Kína, ahol *ujgur* muszlimok százezreit küldték „átnevelőtáborokba".

2019 májusában látott napvilágot az az átfogó jelentés, amelyet a brit külügyminisztérium, konkrétan Jeremy Hunt külügyminiszter felkérésére egy Philip Mounstephen trurói püspök által vezetett kollektíva készített a keresztényüldözésről.[171] A jelentés megállapítja, hogy a keresztényellenesség nemcsak földrajzi értelemben terjed, hanem intenzitásában is erősödik, s a keresztényüldözés egyes helyeken olyan mértékű, hogy már-már eleget tesz az ENSZ népirtás-definíciójának is. Különösen borzasztó a keresztények helyzete a Közel-Keleten – a kereszténység szülőhelyén –, ahol egyes országokban reális veszély a valamikor népes keresztény közösségek eltűnése. Egy évszázaddal ezelőtt a keresztények a Közel-Kelet és Észak-Afrika népességének 20%-át tették ki, mára az arányuk nem éri el a 4%-ot sem (15 millió körüli).[172] A Pew elemzése is arra a következtetésre jut, hogy a kormányzatok vallásokkal kapcsolatos korlátozó lépései a Közel-Kelet és Észak-Afrika régiójában érik el a legmagasabb szintet.

[168] Pew: Christian, Muslim persecution most widespread. Baptist Press, July 16, 2019. http://www.bpnews.net/53287/pew--christian-muslim-persecution-most-widespread

[169] Az *ahmadijja* egy indiai vallástudós, Mirzá Ghulám Ahmad tanain alapuló iszlám irányzat. Az iszlám „főáramától" bizonyos pontokon olyannyira eltér, hogy vannak, akik nem is tartják az iszlám részének, s követőit eretnekséggel vádolják.

[170] A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World. Tenth Annual Report, Pew Research Center, July 15, 2019. https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/

[171] Bishop of Truro's Independent Review for the Foreign Secretary of FCO Support for Persecuted Christians. Final Report and Recommendation. Rt. Rev. Philip Mountstephen, Bishop of Truro, Crown Copyright 2019

[172] i. m. 22. o.

A szektarianizmus politikai, szociális és kulturális erőként széles körben jelen van a régióban. Mindezek hatására az etnikai és vallási kisebbségek – elsősorban a keresztények – ki vannak téve az állam, szélsőséges fegyveres vallási csoportok és sok helyütt a társadalom és bizonyos közösségek támadásainak. A jelentés szerzői szerint a helyzet egyes országokban – mindenekelőtt Algériában, Iránban, Irakban, Szíriában és Szaúd-Arábiában – már kifejezetten riasztó. A radikális ideológiák erősödése fokozta a vallási intoleranciát, s egyes országokban hiába tesz a kormány gesztusokat a keresztények irányába, a kormányzat gyengesége nem tudja megakadályozni a velük szembeni atrocitásokat.

Irodalom

Abbab -: Q&A with Shaykh Adil al-Abbab on targeting non-Muslim civilians and Yemeni soldiers. Inspire, Winter 1431/2010, Issue 4. 20–23. o.

Abd ar-Rázik, Alí: Az iszlám és a hatalom forrásai. Tanulmány a kalifátusról és a kormányzásról az iszlámban. In Simon Róbert: Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája. Corvina Kiadó, Budapest, 2016. 495–576. o.

Abdel-Malek, Anouar: Introduction to Contemporary Arab Political Thought. In Anouar Abdel-Malek (szerk.): Contemporary Arab Political Thought. Zed Books Ltd, London, 1983.

Abdo, Geneive: The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide. Analysis Paper Number 29, April 2013. The Saban Center for Middle East Policy at Brookings, Washington, 2013.

Abedi, Salman: The suicide bomber behind the Manchester attack revealed. Independent, 23 May 2017. http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/salman-abedi-manchester-bombing-attack-suicide-bomber-identity-name-revealed-latest-a7751896.html

Abrams, Dominic – Hannah Swift – Diane Houston: Developing a national barometer of prejudice and discrimination in Britain. Equality and Human Rights Commission, Research report 119. October 2018.

Abu Rabi, Ibrahim: Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism. The Islamic Quarterly, Vol. XXVIII, No. 2, 1984. 103–126. o.

Abu Zayd, Nasr: Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis. Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.

Abú Zayd, Nasr: Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. http://www.stichtingsocrates.nl/Zayd/SocratesOratie%20Nasr%20Abu%20Zayd.pdf

Address of his Holiness Benedict XVI to the Ambassadors of Countries with a Muslim Majority and to the Representatives of Muslim Communities in Italy, 25 September 2006. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paesi-arabi.html

Afsaruddin, Asma: Contemporary Issues in Islam. Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2015.

Ahmed, Akbar: Journey into Europe. Islam, Immigration, and Identity. Brookings Institution Press, Washington, D.C., 2018.

Ali, Maulana Muhammad: The Religion of Islam. A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam. The Arab Writer Publishers & Printers, Cairo, U.A.R. é. n.

Ali, Mohamed Bin: The Islamic Doctrine of Al-Wala' wal Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism. Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy in Arab and Islamic Studies, University of Exeter, August 2012. https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/9181/AliM.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Ali, Mohamed Bin: The Roots of Religious Extremism. Understanding the Salafi Doctrine of Al-Wala' wal Bara'. Imperial College Press, London, 2016.

Ali, Nadje Al-: Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement. Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – Madrid, 2000.

Ali, Tariq: The Clash of Fundamentalisms. Verso, London – New York, 2003.

Allawi, Ali A.: The Crisis of Islamic Civilization. Yale University Press, New Haven – London, 2009.

Ameli Saied R.: Universality of Liberation Theology: One is Equal to All and All are Equal to One. In Arzu Merali – Javad Sharbaf (szerk.): Towards a New Liberation Theology: Reflections on Palestine. Islamic Human Rights Commission, Wembley, UK, 2009. 16–32. o.

Ameli, Saied Reza: Bibliographical Discourse Analysis: The Western Academic Perspective on Islam, Muslims and Islamic Countries (1949–2009), 1-4 kötet. Islamic Human Rights Commission, Wembley, UK, 2012.

The Amman Interfaith Message. The Royal Hashemite Court, Amman, 2005.

Amnesty International: Egypt: Human Rights Abuses by Armed Groups. 31 August 1998. https://www.amnesty.org/en/documents/mde12/022/1998/en/

Amnesty International: Briefing: Myanmar forces starve, abduct and rob Rohingya, as ethnic cleansing continues. https://www.amnesty.hu/data/file/3984-amnesty-briefing-myanmar-ethnic-cleansing-of-rohingya-continues.pdf?version=1415642342

Arkoun, Mohammed: Current Islam Faces its Tradition. In Space for Freedom: The Search for Architectural Excellence in Muslim Societies (szerk. Ismail Serageldin). Butterworth Architecture, London, 1989. 92–103. o.

Arkoun, Mohammed: Rethinking Islam Today. In Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 588, Islam: Enduring Myths and Changing Realities. Jul. 2003, 18–39. o

Arkoun, Mohammed: Islam: To Reform or to Subvert. Saqi Books, London, 2006.

Armstrong, Karen: The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam. Harper Collins Publishers, London, 2001.

Armstrong, Karen: Az iszlám rövid története. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.

Arnold, Thomas W. (szerk.): The Caliphate. Routledge and Kegan Paul, London, 1965.

Ash, Timothy Garton: Az iszlám Európában (Eurábia). Lettre, 2007/2008 téli, 67. szám.

Ashour, Omar: The De-Radicalization of Jihadists. Transforming armed Islamist movements. Routledge, London – New York, 2009.

Atran, Scott – Hammad Sheikh – Ángel Gómez: For Cause and Comrade: Devoted Actors and Willingness to Fight. Cliodynamics: The Journal of Quantitative History and Cultural Evolution. 5:1 (2014). https://escholarship.org/uc/item/6n09f7gr;

Atran, Scott – Hammad Sheikh – Angel Gomez: Devoted actors sacrifice for close comrades and sacred cause. PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America), vol. 111 no. 50, December 16, 2014. 17702-17703.o. http://www.pnas.org/content/111/50/17702.full

Atran -: Scott Atran on Youth, Violent Extremism and Promoting Peace. Scott Atran előadása az ENSZ Biztonsági Tanácsában 2015. április 23-án. http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2015/04/25/scott-atran-on-youth-violent-extremism-and-promoting-peace/

Atran -: 95% of foreign fighters who join ISIS are recruited by friends and family and radicalisation 'rarely occurs in mosques' claims Oxford University terrorism expert. Mail Online, 25 November 2015. http://www.dailymail.co.uk/news/article-3333146/95-foreign-fighters-join-ISIS-recruited-friends-family-radicalisation-rarely-occurs-mosques-claims-Oxford-University-terrorism-expert.html

Atran, Scott: Extremism is surging. To beat it, we need young hearts and minds. The Guardian, 20 Aug 2017. https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/aug/20/extremism-is-surging-to-beat-it-we-need-young-hearts-and-minds

al-Awlaki, Shaykh Anwar: The New Mardin Declaration: An Attempt at Justifying the New World Order. Inspire, Fall 1431 / 2010, Issue 2. 33–40. o.

Ayalon, Ami: Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse. Oxford University Press, Oxford – New York stb., 1987.

Ayoob, Mohammed: The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World. The University of Michigan Press, 2008.

Azmeh, Aziz Al- and Effie Fokas (szerk.): Islam in Europe. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Azmeh, Aziz Al-: Islams and Modernities. Verso, London – New York, 2009.

Azzam: The influence of he legacy of global jihad on Hamas: glorification of the image and Islamic-political doctrines of Dr. 'Abdallah 'Azzam. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S.), Special Information Bulletin, November 2004 https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10_04_558130011.pdf

Azzam, Sheikh Abdullah: Defence of the Muslim Lands. The First Obligation After Iman. é. k. n. https://islamfuture.wordpress.com/2009/08/15/defence-of-the-muslim-lands/

Azzam, Shaykh Abdullah: Join the Caravan. https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/11/join-the-caravan.pdf

Al-Baghdádí -: ISIS Abu Bakr al-Baghdadi first sermon as so-called 'Caliph'. Al-Arabijja, 5 July 2014. https://english.alarabiya.net/en/webtv/reports/2014/07/07/ISIS-Abu-Bakr-al-Baghdidi-first-Friday-sermon-as-so-called-Caliph-.html

Bajoria, Jayshree – Lee Hudson Teslik: Profile: Ayman alZawahiri. Council on Foreign Relations, July 14, 2011. http://www. cfr.org/terroristleaders/profile-aymanalzawahiri/p9750.

Baker, Paul – Costas Gabrielatos – Tony McEnery: Sketching Muslims: A Corpus Driven Analysis of Representations Around the Word 'Muslim' in the British Press 1998–2009. Applied Linguistics, 2013. 3. szám, 255–278. o.

Bakier, Abdul Hameed: Al-Qaeda's al-Zawahiri Repudiates Dr. Fadl's „Rationalization of Jihad". Terrorism Focus Volume 5, Issue 17. The Jamestown Foundation, April 30, 2008.

Balázs, József: Machumetis saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina (Az iszlámkép forrásai a kora újkori Magyarországon). Doktori (PhD-) értekezés. PPKE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola, Piliscsaba, 2016.

Balázs József – Szuromi Kristóf: Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történettudományi Intézet, 2016.

Balz, Kilian: Shariah versus Secular Law? In Birgit Krawietz – Helmut Reifeld (Hrsg.): Islam and the Rule of Law. Between Sharia and Secularization. Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt-Augustin/Berlin, 2008. 121–126. o.

Bangladesh clerics issue fatwa on Islamist killings. Al-Arabiya English, 14 June 2016. https://english.alarabiya.net/en/News/gulf/2016/06/14/Bangladesh-clerics-issue-fatwa-on-Islamist-killings.html

Bat Ye'or: The Euro-Arab Dialogue and The Birth of Eurabia. A „Le Dialogue Euro-Arabe et la naissance d'Eurabia" című, az Observatoire du monde juif, Bulletin no 4/5, Décembre 2002, 44–55. o. számában megjelent cikk fordítása. https://www.dhimmitude.org/archive/by_eurabia_122002_eng.doc

Bat Ye'or: Eurabia: The Euro-Arab Axis. Fairleigh Dickinson University Press, Vancouver, 2005.

Bellaigue, Christopher De: The Islamic Enlightenment. The modern struggle between faith and reason. The Bodley Head, London, 2017.

Bell, Daniel: The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion. In Daniel Bell: The Winding Passage. Sociological Essays and Journeys. Transaction Publishers, 1991.

Benyik György: Keresztények és muszlimok. Keresztény Szó. 2016. március. http://epa.oszk.hu/00900/00939/00184/EPA00939_kereszteny_szo_2016_03_11.html

Berger, Lars: Iran and the Arab World: a View from Riyadh. Middle East Review of International Affairs, Vol. 13, No. 3 (September 2009). 24–33. o.

Bergman, Judith: Sharia in Denmark. Gatestone Institute, March 22, 2016. https://www.gatestoneinstitute.org/7648/denmark-sharia

Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In: Válogatott tanulmányok, harmadik kötet. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986.

Bin Laden -: Interview Osama bin Laden, May 1998. Frontline. https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/interview.html

Bin Laden -: America 'filled with fear'. Transcript of the translated statement. CNN.com, October 7, 2001. http://edition.cnn.com/2001/WORLD/asiapcf/central/10/07/ret.binladen.transcript/index.html

Bin Laden's mother tried to stop him, Syrian kin say. Chicago Tribune, November 13, 2001. http://www.chicagotribune.com/chi-0111130207nov13-story.html

Bin Laden: Full Text: bin Laden's 'letter to America'. theguardian.com, 24 November 2002. https://www.theguardian.com/world/2002/nov/24/theobserver

Bitskey István: Pázmány vitairatai a keresztény egységről és az iszlámról. Vigilia, 1999. 7. sz. https://vigilia.hu/regihonlap/1999/7/9907bit.html;

Brachman, Jarret: Al Qaeda's Dissident. Foreign Policy, November 30, 2009. https://foreignpolicy.com/2009/11/30/al-qaedas-dissident/

Braun, Rüdiger: Dynamics of Theological Anthropology in Islamic Contexts: An Introduction. In Rüdiger Braun – Hüseyin I. Cicek (szerk.): New Approaches to Human Dignity in the Context of Qur'anic Anthropology: The Quest for Humanity. Cambridge Scholars Publishing, 2017. 1–41. o

Breslow, Jason M.: Colin Powell: U.N. Speech „Was a Great Intelligence Failure". Frontline, May 17, 2016. https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/colin-powell-u-n-speech-was-a-great-intelligence-failure/

Brockelmann, Carl: History of the Islamic Peoples. Routledge & Kegan Paul, London–Henley, 1980.

Brookes, Peter: A Devil's Triangle. Terrorism, Weapons of Mass Destruction, and Rogue States. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK, 2007.

Brown, Eric: After the Ramadan Affair: New Trends in Islamism in the West. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology. Vol 2. Hudson Institute, Washington, D.C., 2005. 7–30. o.

Bruckner, Pascal: Képzelt rasszizmus. Iszlamofóbia és bűntudat. Századvég Kiadó, Budapest, 2019.

Bukhari -: Sahih Bukhari, https://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Sahih_Al-Bukhari.pdf

Bulac, Ali: Dzsihád In Ergün Capan (válogatta): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Dialógus Platform, 2008. 57–72. o.

Bunzel, Cole: From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. Center for Middle East Policy at Brookings, Analysis Paper No. 19, March 2015.

Bunzel, Cole: Jihadism on Its Own Terms. Understanding a Movement. A Hoover Institution Essay, Stanford University, May 2017. http://www.hoover.org/sites/default/files/research/docs/jihadism_on_its_own_terms_pdf.pdf

Burgat, Francois: A response to Olivier Roy's 'Islamisation of radicalism'. The New Arab, 15 December, 2015. https://www.alaraby.co.uk/english/comment/2015/12/15/a-response-to-olivier-roys-islamisation-of-radicalism

Burke, Jason: The myth of the 'lone wolf' terrorist. The Guardian, 30 March 2017. https://www.theguardian.com/news/2017/mar/30/myth-lone-wolf-terrorist

Cahen, Claude: Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig. Gondolat, Budapest, 1989.

Calculli, Marina: Hezbollah: From „Resistance" to Establishment. Oasis, 16/01/2018. https://www.oasiscenter.eu/en/the-war-in-syria-has-transformed-hezbollah

Calvert, John C. M.: The Striving Shaykh: Abdullah Azzam and the Revival of Jihad. Journal of Religion and Society, Supplement Series 2 (2007) http://www.johnclamoreaux.org/smu/islam-west/s/azzam-bio.pdf

Capan, Ergün (válogatta): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Dialógus Platform, 2008.

Capan, Ergün: Öngyilkos merényletek és az iszlám. In Ergün Capan (válogatta): Terror és öngyilkos merényletek: Az iszlám szemszögéből. Dialógus Platform, 2008. 91–106. o.

Carr, Matt: You are now entering Eurabia. Race & Class, 2006. Vol. 48(1): 1–22. o. http://www.mywf.org.uk/uploads/projects/borderlines/Archive/2007/Carr_on_Eurabia_R&C.pdf

Caschetta, A. J.: The Lessons of Omar Abdel Rahman. Middle East Forum, March 09, 2017. https://www.meforum.org/articles/2017/the-lessons-of-omar-abdel-rahman)

Cesari, Jocelyne: When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. Palgrave Macmillan, New York – Houndmills, Basingstoke, 2006.

Cesari, Jocelyne: Muslim identities in Europe: the snare of exceptionalism. In Aziz Al-Azmeh and Effie Fokas (szerk.): Islam in Europe. Cambridge University Press, Cambridge, 2007. 49–67. o.

Charta Oecumenica, Ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez. https://archiv.katolikus.hu/okumene/chartao.html

Chermak, Steven M. – Joshua D. Freilich – Joseph Simone JR.: Surveying American State Police Agencies About Lone Wolves, Far-Right Criminality, and Far-Right and Islamic Jihadist Criminal Collaboration. Studies in Conflict & Terrorism, Vol 33, 2010, Issue 11, 1019–1041. o. http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2010.514698

Chulov, Martin: Isis: the inside story. The Guardian, 11 Dec 2014. https://www.theguardian.com/world/2014/dec/11/-sp-isis-the-inside-story

A collection of the words of the Ulama' regarding Dawlah (ISIS). Arrahmah.com, 2 January 2015. http://www.arrahmah.com/english/a-collection-of-the-words-of-the-ulama-regarding-dawlah-isis.html

Common Word -: Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to A Common Word Between Us and You. October 12, 2007. https://www.acommonword.com/loving-god-and-neighbor-together-a-christian-response-to-a-common-word-between-us-and-you/

Common Word -: A Common Word Between Us and You. 5-Year Anniversary Edition. MABDA English Monograph Series, No. 20. The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, 2012.

Common Word -: A Common Word for the Common Good. To the Muslim Religious Leaders and Scholars who have been signed A Common Word Between Us and You and to Muslim brothers and sisters everywhere. https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/The_Archbishop_of_Canterbury_Response.pdf

Conner, Alana: Islamic terrorism and domestic mass shootings may be caused by the exact same psychological phenomenon. Quartz Media LLC, February 16, 2017. https://qz.com/910668/islamic-terrorism-and-domestic-mass-shootings-are-caused-by-the-exact-same-psychological-phenomenon/

Constitution of The Arab Republic of Egypt 2014. https://www.sis.gov.eg/Newvr/Dustor-en001.pdf

Controversial gathering of Islamic scholars refutes al-Qaeda's ideological cornerstone. Terrorism Monitor, Vol. VIII, Issue 14, April 9, 2010.

Converts to Islam are likelier to radicalise than native Muslims. Economist, Apr 1st 2017. https://www.economist.com/news/britain/21719833-britain-converts-make-up-less-4-muslims-12-home-grown-jihadists-converts

Cordesman, Anthony H.: Trends in Extremist Violence and Terrorism in Europe through End-2016. Center for Strategic & International Studies, June 29, 2017. https://www.csis.org/analysis/trends-extremist-violence-and-terrorism-europe-through-end-2016

Cruickshank, Paul – Mohannad Hage Ali: Abu Musab Al Suri: Architect of the New Al Qaeda. In: Studies in Conflict & Terrorism, 30:1–14, 2007. http://www.lawandsecurity.org/wp-content/uploads/2016/09/Abu-Musab-Al-Suri-Architect-of-the-New-Al-Qaeda.pdf

Csik Tamás: Assisi Szent Ferenc és Melek al-Kámil szultán találkozója 1219-ben. Egy 800 évvel ezelőtti esemény történelmi háttere és a „vallásközi dialógus" lehetősége az V. keresztes hadjárat éveiben. Acta Pintériana 5. 2019. 143–165. o.

Csordás Eörs: Párbeszéd az iszlámmal. Szent István Társulat, Budapest, 2001.

Dawisha, Adeed: Requiem for Arab Nationalism. Middle East Quarterly, Winter 2003. 25–41. o.

Delumeau, Jean: Reneszánsz. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Dévényi Kinga: A dzsihád az iszlámban. Világtörténet, 7. (39.) évfolyam, 2017.2: 297–324. o.

Dobos Károly Dániel: Jézus alakja a Koránban. Bevezetés a muszlim-keresztény párbeszédbe. Szent István Társulat, Budapest, 2016.

Dobrovits Mihály – Őze Sándor: A Korán-cáfolat műfaja a közép-európai reformáció és katolikus reform eszmei fegyvertárában. Egyháztörténeti Szemle, 10. évf. 2. szám, 2009. 19–33. o. http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/dobrovits-oze.htm#_ftn4

Donnelly, Paul: Tariq Ramadan: The Muslim Martin Luther? Salon, February 16, 2002. https://www.salon.com/2002/02/15/ramadan_2/

Donohue, John J. – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007.

Duffy, Sean: 'There's a difference' on white terror and Muslim terror. CNN, February 8, 2017. http://edition.cnn.com/2017/02/07/politics/sean-duffy-white-terrorism-cnntv/

Eatwell, Roger: Community Cohesion and Cumulative Extremism in Contemporary Britain. The Political Quarterly, Vol. 77, Issue 2, April-June 2006. 204–216. o.

Ebner, Julia: The Rage. The Vicious Circle of Islamist and Far-Right Extremism. I.B. Tauris, London – New York, 2017.

Elad-Altman, Israel: The Sunni-Shi'a Conversion Controversy. Hudson Institute, December 2006. https://hudson.org/research/9898-the-sunni-shi-a-conversion-controversy

Emlékezet és kiengesztelődés. Nemzetközi Teológiai Bizottság. Az egyház és a múlt bűnei, 2009 december. Magyar Katolikus Püspöki Konferencia. https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=132#N32

Engineer, Ashgar Ali: Islam and Secularism. In John J. Donohue – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007. 136–142. o.

Engineer, Asghar Ali: Ibn Taymiyyah and His Fatwa on Terrorism. Secular Perspective, April 16-30, 2010. Posted by Muhammad Haniff Hassan, April 20, 2010. https://counterideology2.wordpress.com/2010/04/20/just-sharing-ibn-taymiyyah-and-his-fatwa-on-terrorism/

Esposito, John L.: Islam and Politics. Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1984.

Esposito, John L. – James P. Piscatori: The Global Impact of the Iranian Revolution: A Policy Prspective. In John L. Esposito (szerk.): The Iranian Revolution. Its Global Impact. Florida International University Press, Miami, 1990. 317–328. o.

Esposito, John L.: The Islamic Threat: Myth or Reality? Oxford University Press, New York, Oxford, 1992.

Esposito, John L. – John O. Voll (szerk.): Makers of Contemporary Islam. Oxford University Press, Oxford – New York stb., 2001.

Esposito, John L. (főszerkesztő): The Oxford Dictionary of Islam. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2003. 148. o. https://books.google.hu/books?id=6VeCWQfVNjkC&pg=PR19&hl=hu&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

Esposito, John: The Challenge of Creating Change. The Immanent Frame. (2008) http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/08/25/the-challenge-of-creating-change/

Esposito, John L. and Natana J. Delong-Bas: Shariah. What everyone needs to know. Oxford University Press, New York, 2018.

EUROPOL -: European Union Terrorism Situation and Trend Report (TESAT) 2017. EUROPOL, 2017.

EUROPOL -: European Union Terrorism Situation and Trend Report (TESAT) 2018. EUROPOL, 2018.

EUROPOL -: European Union Terrorism Situation and Trend Report (TESAT) 2019. EUROPOL, 2019.

EUROPOL -: European Union Terrorism Situation and Trend Report (TESAT) 2020. EUROPOL, 2020.

Executive Order Protecting The Nation From Foreign Terrorist Entry Into The United States. Issued on: March 6, 2017. https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/executive-order-protecting-nation-foreign-terrorist-entry-united-states-2/

Fallaci, Oriana: A harag és a büszkeség. Focus Kiadó, 2003.

Fallaci, Oriana: Az értelem ereje. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest, 2016.

Fallaci, Oriana: Az utolsó interjú – Az Apokalipszis. Művelt Nép Könyvkiadó, Budapest, 2016.

Faradzs, Abd asz-Szalám: A rejtett kötelesség. In Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáᶜidáig. Corvina Kiadó, Budapest, 2014. 422–481. o.

Far-right terrorism threat growing as forces face 'broader range of dangerous ideologies'. Police Professional, 29 Nov 2016. http://www.policeprofessional.com/news.aspx?id=27875

FBI: Latest Crime Statistics Released. Increase in Violent Crime, Decrease in Property Crime. September 26, 2016. https://www.fbi.gov/news/stories/latest-crime-statistics-released

Fehér Ferenc: Relativiznus és fundamentalizmus között. In Heller Ágnes – Fehér Ferenc: A modernitás ingája. T–Twins Kiadó, Budapest, 1993. 111–144. o.

Feischmidt Margit (szerk.): Multikulturalizmus. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997.

Feldman, Matthew: Tit-for-tat extremism only fuels more hatred and violence. The Conversation, May 24, 2013. http://theconversation.com/tit-for-tat-extremism-only-fuels-more-hatred-and-violence-14613

Ferguson, Niall: The Way We Live Now: 4-4-04; Eurabia? The New York Times Magazine, April 4, 2004.

Filali-Ansary, Abdou: Islam and Liberal Democracy: The Challenge of Secularization. Journal of Democracy, 7.2 (1996) 76–80. https://mm-gold.azureedge.net/Articles/Abdou/liberal_democracy_Islam.html

Fishman, Brian H.: The Master Plan. ISIS, al-Qaeda, and the Jihadi Strategy for Final Victory. Yale University Press, New Haven – London, 2016.

Fishman, Brian: Revising the History of al-Qa'ida's Original Meeting with Abu Musab al-Zarkawi. CTC (Combating Terrorism Center at West Point) Sentinel, October 25, 2016. https://ctc.usma.edu/posts/revising-the-history-of-al-qaidas-original-meeting-with-abu-musab-al-zarqawi

Fletcher, Richard: Moorish Spain. Phoenix Press, London, 1994.

FP -: The FP Top 100 Global Thinkers. Foreign Policy, November 25, 2009. https://foreignpolicy.com/2009/11/25/the-fp-top-100-global-thinkers-7/

Freilich, Joshua D. – William S. Parkin – Jeff Gruenewald – Steven M. Chermak: Comparing Extremist Perpetrators of Suicide and Non-Suicide Attacks in the United States. In Terrorism and Political Violence. Routledge, Taylor & Francis Group, 22 Mar 2017. http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09546553.2017.1297708

Fukuyama, Francis: Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition. Profile Books, London, 2018.

Fyzee, Ásaf A. A.: The Reinterpretation of Islam. A Modern Approach to Islam. Asia Publishing House, Bombay, 1962. 85–96.; 98–108.o. In John J. Donohue – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007. 151–156. o.

Gambetta, Diego – Steffen Hertog: Engineers of Jihad. The Curious Connection between Violent Extremism and Education. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2016.

Gerges, Fawaz A.: The Far Enemy. Why Jihad Went Global. Cambridge University Press, Cambridge – New York stb., 2005.

Gerges, Fawaz A.: Journey of the Jihadist. Inside Muslim Militancy. A Harvest Book, Orlando–Austin stb., 2007.

Gerges, Fawaz: ISIS and the Third Wave of Jihadism. Current History, December 2014. 339–343. o.

Germany: Islamophobic attacks in Germany on rise. The Muslim News, 14th Feb 2017. http://muslimnews.co.uk/news/islamophobia/germany-islamophobic-attacks-germany-rise/

Ghaffari, Salman: Shia'ism or Original Islam. Tehran, 1976. k. n.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform. I.B. Tauris, London – New York, 2008.

Global Peace Index 2019. Measuring Peace in a Complex World. Institute for Economics & Peace, Sydney, June 2019.

Global Peace Index 2020. Measuring Peace in a Complex World. Institute for Economics & Peace, Sydney, June 2020.

Global Terrorism Index 2019. Measuring the Impact of Terrorism. Institute for Economics & Peace, Sydney, November 2019.

Gnilka, Joachim: Biblia és Korán. Ami összeköti és ami elválasztja őket. Szent István Társulat, Budapest, 2007.

Goldner, Loren: Az eurocentrizmus és tükörképei. Posztmodernizmus kontra világtörténelem. In Eszmélet, 21–22. szám, 142–167. o.

Goldschmidt, Arthur Jr.: A Közel-Kelet rövid története. Maecenas Könyvek, Budapest, 1997.

Goldziher Ignác: Az iszlám az Omajjádok bukásáig. In: Nagy Képes Világtörténet (szerk. Marczali Henrik) 4. kötet, Franklin, Budapest, 1900. 581–679. o.

Goldziher Ignác: A koránmagyarázás különféle irányairól. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1912. Utánnyomás. In Ormos István (szerk.): Goldziher Ignác: Az arabok és az iszlám. Válogatott tanulmányok. MTA Könyvtára – Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 1995. II. kötet, 1067–1090. o.

Goldziher Ignác: A hadísz kialakulása. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, első kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 181–591. o.

Goldziher Ignác: A higá-költészet előtörténete. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, második kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 597–764. o.

Goldziher Ignác: Az iszlám vallása. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, második kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 765–847. o.

Goldziher Ignác: A középkori muszlim és zsidó filozófia. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, második kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 863–922. o.

Goldziher Ignác: A régi iszlám ortodoxia viszonya az antik tudományokhoz. In Goldziher Ignác: Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok, második kötet (válogatta és szerkesztette Simon Róbert). Gondolat, Budapest, 1981. 923–992. o.

Goldziher Ignác: Előadások az iszlámról. Katalizátor Könyvkiadó, Budapest, 2008.

Goodwin, Matthew: The Rise of Extreme Right and Jihadist Radicalisation: How Do They Feed off Each Other? In: The Challenge of Jihadist Radicalisation. In Europe and Beyond. European Policy Centre, European Foundation for Democracy, Counter Extremism Project, 2017. 36–43. o.

Gorka, Sebastian: A dzsihád legyőzése. A megnyerhető háború. Patmos Records, Budapest, 2017.

Gökalp, Ziya: Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays. Fordította és szerkesztette Niyazi Berkes. George Allen and Unwin Ltd., London, 1981.

Greenslade, Roy: Why it's wrong to demand that Muslims condemn Isis. The Guardian, 24 Nov 2015. https://www.theguardian.com/media/greenslade/2015/nov/24/why-its-wrong-to-demand-that-muslims-condemn-isis

Haddad, Fanar: 'Sectarianism' and Its Discontents in the Study of the Middle East. Middle East Journal, Vol. 71, No 3, Summer 2017. 363–382. o.

Haddadin, Fadi A.: The 'Shia Crescent' and Middle East Geopolitics. Foreign Policy Blogs, January 31, 2017. https://foreignpolicyblogs.com/2017/01/31/shia-crescent-middle-east-geopolitics/

Hafez, Mohammed M.: Suicide Bombers in Iraq. The Strategy and Ideology of Martyrdom. United States Institute of Peace, Washington, 2007.

Hall, Stuart: A kulturális identitásról. In Feischmidt Margit (szerk.): Multikulturalizmus. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 60–85. o.

Haim, Sylvia G.: The Abolition of the Caliphate and Its Aftermath. In Thomas W. Arnold (szerk.): The Caliphate. Routledge and Kegan Paul, London, 1965. 210–218. o.

Halliday, Fred: Islam & the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. I.B. Tauris Publishers, London – New York, 1996.

Hamzawy, Amr – Sarah Grebowski: From Violence to Moderation. Al-Jama'a al-Islamiya and al-Jihad. Carnegie Papers, Number 20, April 2010. http://carnegieendowment.org/files/Hamzawy-Grebowski-EN.pdf

Hanieh, Hassan Abu – Dr. Mohammad Abu Rumman: The "Islamic State" Organization. The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism. Friedrich-Ebert Stiftung Jordan & Iraq, Amman, 2015.

Hargittay Emil (szerk.): Textológia és forráskritika. Pázmány-kutatások 2006-ban. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2006.

Harris, Sam – Maajid Nawaz: Islam and The Future of Tolerance. A Dialogue. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2015.

Hasan, Mehdi: How Islamic Is Islamic State? NewStatesman, 10 March 2015. http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/03/mehdi-hasan-how-islamic-islamic-state

Hasan, Mehdi: You Shouldn't Blame Islam for Terrorism. Religion Isn't a Crucial Factor in Attacks. The Intercept, March 29 2017. https://theintercept.com/2017/03/29/you-shouldnt-blame-islam-for-terrorism-religion-isnt-a-crucial-factor-in-attacks/

Hasan, Mehdi: The Numbers Don't Lie: White Far-Right Terrorists Pose a Clear Danger to Us All. The Intercept, 2017-05-31. https://theintercept.com/2017/05/31/the-numbers-dont-lie-white-far-right-terrorists-pose-a-clear-danger-to-us-all/

Hashimi, Heraa -: The 712-page Google doc that proves Muslims do condemn terrorism. Guardian, 26th March, 2017. https://www.theguardian.com/world/shortcuts/2017/mar/26/muslims-condemn-terrorism-stats

Hassan, Muhammad Haniff: The Father of Jihad. 'Abd Alláh 'Azzám's Jihad Ideas and Implications to National Security. Imperial College Press, London, 2014.

Al-Hassan, Sheikh Mohamed Nour: Al-Idjtihad […] Past and Present. In: The First Conference of the Academy of Islamic Research, Al Azhar, Cairo, 1964. 37–48. o.

Haykel, Bernard: Radical Salafism: Osama's ideology. DAWN, é. n.

Heflick, Nathan A.: On Interpreting Islamic Terror. The out-group homogeneity effect and reactions to Islamic terrorism. Psychology Today, Mar 31, 2017. https://www.psychologytoday.com/blog/the-big-questions/201703/interpreting-islamic-terror

Hefner, Robert: Secularism and the paradoxes of Muslim politics. The Immanent Frame, April 21, 2008. https://tif.ssrc.org/2008/04/21/secularism-and-the-paradoxes-of-muslim-politics/

Hegghammer, Thomas: Global Jihadism After the Iraq War. Middle East Journal, Vol. 60, No. 1 (Winter 2006)

Hegghammer, Thomas: Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. Conference Paper, January 2009.

Hegghammer, Thomas: Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979. Cambridge University Press, Cambridge – New York stb., 2010.

Hegghammer, Thomas: 'Abdalláh 'Azzám and Palestine. Welt des Islams 54 (2013) 353–387. o.; http://hegghammer.com/_files/Hegghammer_-_%27Abdallah_%27Azzam_and_Palestine.pdf

Here's What We Know About The Suspect In The Portland Train Stabbing Attack. Buzz Feed News, May 27, 2017. https://www.buzzfeed.com/juliareinstein/portland-suspect?utm_term=.sqky1eQ4X#.jcWZwABKo

Hermann, Rainer: Neue islamische Theologie. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22.02.2006 http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/neue-islamische-theologie-1307068.html?printPagedArticle=true#void

Hillenbrand, Carole: Az iszlám. Új történeti bevezetés. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016.

Hirsi Ali, Ayaan: Heretic. Why Islam Needs a Reformation Now. Harper, New York – London – Toronto – Sydney, 2015.

Hitti, Philip K.: History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present. Macmillan & Co Ltd, London – St Martin's Press, New York, 1960. 7. kiadás.

Hizb ut-Tahrir -: Can the Muslim World Really Unite? Hizb ut-Tahrir Britain, March 4, 2010.

Hizb ut-Tahrir -: The Draft Constitution of the Khilafah State. http://www.hizb.org.uk/wp-content/uploads/2011/02/Draft-Constitution.pdf

Hizb ut-Tahrir -: Hizb ut-Tahrir rejects ISIS' declaration of Khilafah. 5Pillars, 2 July 2014. https://5pillarsuk.com/2014/07/02/leading-members-of-hizb-ut-tahrir-reject-isis-declaration-of-khilafah/

Hizb ut-Tahrir -: ISIS executes senior Hizb ut-Tahrir member in Syria. 5Pillars, 21st November 2014. https://5pillarsuk.com/2014/11/21/isis-executes-senior-hizb-ut-tahrir-member-in-syria-without-trial/

Hizb ut-Tahrir -: 'Extremist is the secular word for heretic': the *Hizb ut-Tahrir* leader who insists on his right to speak. The Guardian, 24 Jul '15. https://www.theguardian.com/uk-news/2015/jul/24/david-cameron-extremism-struggle-generation-abdul-wahid

Hizb ut-Tahrir -: The Annual Khilafah Conference in America. Written by Hizb ut Tahrir America, 26th May 2016. http://www.khilafah.com/the-annual-khilafah-conference-in-america/

Hodgson, Marshall G. S.: The Venture of Islam. University of Chicago Press, Chicago and London, 1977.

Holley, Heinz: A „történelem végétől" a modernség fundamentalizmusáig. Világosság, 1994. 8–9. szám, 59–71. o.

Houellebecq, Michel: Behódolás. Magvető, Budapest, 2015.

Hourani, Albert: The Emergence of the Modern Middle East. Macmillan in association with St Antony's College, Oxford, 1990. (Az 1981-es kiadás 3. utánnyomása.)

Hourani, Albert: Arabic Thought in the Libareal Age 1798–1939. Cambridge University Press, Cambridge – New York stb., 2008. (Az 1983-as kiadás 18. utánnyomása.)

Hunter, Shireen T. – Huma Malik (szerk.): Modernization, Democracy, and Islam. Praeger, Westport–Connecticut–London, in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C. 2005.

Huntington, Samuel P.: Civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

Husain, Ed: Fatwas can be a force for good. The Guardian, 26 Feb 2010. https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/feb/26/fatwa-salman-rushdie-terrorism

Ibn Baaz -: Ibn Baaz's fatwa in support of the war against the soviets. https://web.archive.org/web/20150420084024/http://www.qsep.com/modules.php?name=ilm&d_op=article&sid=500

Ibn Baz -: The Words of Imaam Ibn Baz Falling on Those (Qutbiyyah) Who Lied Upon Him (Safar al-Hawali, Salman al-Awdah, Muhammad Sa'eed al-Qahtani, Aa'id al-Qarnee, Abdur-Razzaq ash-Shayijee): Callers of Falsehood and Stirreres of the Murky Waters. The Madkhalis.Com, January 06 2010. http://www.themadkhalis.com/md/articles/qvrrm-imaam-ibn-baz-on-the-qutbiyyah-who-lied-upon-him-safar-al-hawali-salman-al-awdah-muhammad-saeed-al-qahtani.cfm

Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe. (Al-Muqaddima). Arab eredetiből fordította, bevezette és kommentálta Simon Róbert. Osiris Kiadó, Budapest, 1995.

Ibn Tajmijja: *Kitáb iktidá asz-szirát al-musztakím mukhálafat aszháb al-dzsahím*. In Muhammad Umar Memon: Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion. Mouton, The Hague, Paris, 1976, 89–376. o.

The influence of he legacy of global jihad on Hamas: glorification of the image and Islamic-political doctrines of Dr. 'Abdallah 'Azzam. Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (C.S.S.), Special Information Bulletin, November 2004 https://www.terrorism-info.org.il/Data/pdf/PDF1/NOV10_04_558130011.pdf

Inglehart, Ronald – Pippa Norris: Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations. Harvard Kennedy School Faculty Research Working Paper Series RWP09-007, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, 2009. https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/4481625/norris_muslimintegration.pdf?sequence=1

Initiative for Interfaith Dialogue, 2011. The Royal Embassy of Saudi Arabia, Washington, DC, 2011.

In the Words of the Enemy. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 76. o.

Iraq's salafi extremism lay ground for Taliban-style rule in the „Islamic Emirate in Iraq". Crescent, December 04, 2006. https://crescent.icit-digital.org/articles/iraq-s-salafi-extremists-lay-ground-for-taliban-style-rule-in-the-islamic-emirate-in-iraq

al-Iraqi, Abu-Usama: Biography of Abu Omar al Baghdadi. Posted May 12, 2012 on Global Jihad Network. https://whitesidenwc.wordpress.com/2016/05/25/biography-of-abu-omar-al-baghdadi/

Islam is the Religion of the Sword not Pacifism. Dabiq, Issue 7. 1436 Rabi' al-Akhir. 20–24. o.

The Islamic State creates a new type of jihadist: Part terrorist, part gangster. The Washington Post, December 20, 2015. https://www.washingtonpost.com/world/europe/the-islamic-state-creates-a-new-type-of-jihadist-part-terrorist-part-gangster/2015/12/20/1a3d65da-9bae-11e5-aca6-1ae3be6f06d2_story.html?utm_term=.4c7a7a8fa5c0

Al-Issa -: Press briefing of the Secretary General of Muslim World League Dr. Mohammad Bin Abdul Karim Al-Issa, Mar 13 2017. http://www.mwllo.org.uk/press-briefing-of-the-secretary-general-of-muslim-world-league-dr-mohammad-bin-abdul-karim-al-issa/

Iványi Tamás: Sarí^{c}a és állam az iszlámban. Mozaikok az iszlám jog alkalmazásának történetéből. In: Keletkutatás, 2009. tavasz, 5–32. o.

Jacobs, Andreas: Reformist Islam. Protagonists, Methods, and Themes of Progressive Thinking in Contemporary Islam. Working Paper No. 155. Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin – Sankt Augustin, September 2006.

Jaffe, Greg: Three words – radical Islamic terrorism – expose a Trump administration divide. The Washington Post, March 1, 2017. https://www.washingtonpost.com/world/national-security/three-words--radical-islamic-terrorism--expose-a-trump-administration-divide/2017/03/01/11137f78-fe98-11e6-8f41-ea6ed597e4ca_story.html?utm_term=.5691d9a370f0

Jafri, S. Husain M.: Origins and Early Development of Shi'a Islam. The Group of Muslims, Qum, é. n.

Jany János: Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza. Gondolat Kiadó, Budapest, 2006.

Jawlani -: „I Wish You were the one who Eulogized Me." By al-Fatih Abu Mohammad al-Jawlani (Amir Jabha al-Nusrah). Al Manarah Al Baydaa' Media Productions, February 24, 2014. https://justpaste.it/h8ae

Jawlani -: Al-Nusra leader Jolani announces split from al-Qaeda. Al Jazeera, 29 Jul 2016. http://www.aljazeera.com/news/2016/07/al-nusra-leader-jolani-announces-split-al-qaeda-160728163725624.html

Jenkins, Sir John: Defining Islamophobia. A Policy Exchange Research Note. Dec 20, 2018. https://policyexchange.org.uk/publication/defining-islamophobia/

Joscelyn, Thomas: Al Qaeda's chief representative in Syria killed in suicide attack. Long War Journal, February 23, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/02/zawahiris_chief_repr.php

Joscelyn, Thomas: Zawahiri again addresses jihadist infighting in Syria. Long War Journal, May 25, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/05/zawahiri_addresses_j.php#

Joscelyn, Thomas: Analysis: Al Qaeda attempts to undermine new Islamic State with old video of Osama bin Laden. Long War Journal, July 15, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/07/osama_bin_laden_disc.php

Joscelyn, Thomas: Al Qaeda renews its oath of allegiance to Taliban leader Mullah Omar. Long War Journal, July 21, 2014. https://www.longwarjournal.org/archives/2014/07/al_qaeda_renews_its.php

Joscelyn, Thomas: Ayman al Zawahiri pledges allegiance to the Taliban's new emir. Long War Journal, August 13, 2015. https://www.longwarjournal.org/archives/2015/08/ayman-al-zawahiri-pledges-allegiance-to-the-talibans-new-emir.php

Joscelyn, Thomas: Ayman al Zawahiri swears allegiance to the Taliban's new leader. Long War Journal, June 11, 2016. https://www.longwarjournal.org/archives/2015/06/ayman-al-zawahiri-swears-allegiance-to-the-talibans-new-leader.php

Juburi, Ibraheem: Are 'Quietest' Salafists the best defense against jihadism? The Arab Weekly, Nov. 16, 2016. https://www.upi.com/Top_News/Opinion/2016/11/16/Are-Quietest-Salafists-the-best-defense-against-jihadism/9361479326012/

Juergensmeyer, Mark: How ISIS Will End. Cairo Review, 22/2016. 53–63. o

Jungersen, Rasmus – Rita Berríos Riquelme: Who represents Muslims in the European Parliament? Reporting the EU – 2017. Eureporting2017.mediajungle.dk/2017/10/17/who-represents-muslims-in-the-european-parliament/

Kainz, Howard: The Church and Islam. The Catholic Thing, March 2, 2016. https://www.thecatholicthing.org/2016/03/02/the-church-and-islam-3/

Kapuściński, Ryszard: A sahinsah. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985.

Karimi, Nima: Fatwas against terrorism and terrorist organizations: an examination of a potential counter-terrorism tool. A Thesis presented to the University of Waterloo, Ontario, Canada, 2017.

Káshifu'l-Ghitá, 'Allámah Shaykh Muhammad Husayn Ál: The Origin of Shí'ite Islam and its Principles (*asl ash-shí'ah wa usuluhá*). Ansariyan Publications, Qum, 1982.

Katz, Rita – Adam Raisman: Special Report on the Power Struggle Between al-Qaeda Branched and Leadership: Al-Qaeda in Iraq vs. Al-Nusra Front and Zawahiri. Insite Blog on Terrorism & Extremism. http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/3195-special-report-on-the-power-struggle-between-al-qaeda-branches-and-leadership-al-qaeda-in-iraq-vs-al-nusra-front-and-zawahiri

Kazimi, Nibras: A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 2. Hudson Institute, 2005. 59–73. o.

Kazimi, Nibras: Zarqawi's Anti-Shi'a Legacy: Original or Borrowed? In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 4. Hudson Institute, 2006. 53–72. o

Kazimi, Nibras: The Caliphate Attempted. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani (on leave) – Eric Brown – Hassan Mneimneh (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 7. Hudson Institute, 2008. 5–49. o.

Kéchichian, Joseph A.: Legal and Political Reforms in Sa'udi Arabia. Routledge, London – New York, 2013.

Kepel, Gilles: The War for Muslim Minds. Islam and the West. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, 2004.

Kepel, Gilles: The Roots of Radical Islam. SAQI, London, 2005.

Kepel, Gilles: Dzsihád. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2007.

Kepel, Gilles: The Limits of Third-Generation Jihad. The New York Times, Feb. 16, 2015. https://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/the-limits-of-third-generation-jihad.html?mcubz=3

Kepel, Gilles – Antoine Jardin: Terror in France. The Rise of Jihad in the West. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2017.

Kepel -: What's driving the ISIL attacks? Professor Gilles Kepel on what motivates ISIL attacks, Al Jazeera, 09 Jun 2017. https://www.aljazeera.com/programmes/upfront/2017/06/whats-driving-isil-attacks-170609123021201.html

Kepel -: Gilles Kepel on Islamism. Anaemic On A Bike, November 15, 2017. https://anaemiconabike.com/2017/11/15/gilles-kepel-on-islamism/

Kermani, Navid: From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an. https://www.scribd.com/document/153176158/From-Revelation-to-Interpretation-Nasr-Hamid-Abu-Zayd-and-the-Literary-Study-of-the-Quran-Navid-Kermani

Khadduri, Majid: The Islamic Conception of Justice. The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1984.

Khalil, Dr. Usman – Ms Abida Khan: Islam and Postmodernity: M. Arkoun on Deconstruction. In Journal of Islamic Thought and Civilization, Volume 3, Issue 1, Spring 2013, 28–57. o.

Kill the Imáms of Kufr. Dabiq, Issue 13, 1437 Rabi' al-Akhir, 6–8. o.

Kill the Imáms of Kufr in the West. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 8–17. o.

Klausen, Jytte: Muslims Representing Muslims in Europe: Parties and Associations after 9/11. In Abdulkader H. Sinno (szerk.): Muslims in Western Politics. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2009. 100–101. o.

Klein, F. A.: The Religion of Islam. Curzon Press, London, Humanities Press, New York, 1979.

Kleinman, Scott – Scott Flower: From convert to extremist: new Muslims and terrorism. The Conversation, May 24, 2013. http://theconversation.com/from-convert-to-extremist-new-muslims-and-terrorism-14643

Körner, Felix: Können Muslime den Koran historisch erforschen? Türkische Neuansätze. In Theologische Zeitschrift 61 (2005), 226–238. o.

Körner, Felix: Turkish Theology Meets European Philosophy: Emilio Betti, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur in Muslim Thinking. In Revista Portuguesa Filosofia, 62., 2006. 495–499. o.

Körner, Felix: Gadamer Receptions among Turkish Theologians. Movements in Muslim Koran Hermeneutics. In Igreja e Missao 67 (2014), 205–224. o.

Körner SJ, Felix: Islamic Theology, Past and Present. A Comparative Perspective. Studia Bobolanum 28 nr 4 (2017): 61–75. o.

Kramer, Martin (szerk.): Shi'ism, Resistance, and Revolution. Westview Press, Boulder, Colorado; Mansell Publishing Limited, London, England, 1987.

Kramer, Martin: Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? The Middle East Quarterly, Spring 2003. Vol 10, No.2. 65–77. o.

Kramer, Martin: Arab Awakening and Islamic Revival. The Politics of Ideas in the Middle East. Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK), 2009.

Kránitz Mihály: Egy Isten, két vallás. Azonosságok és különbözőségek a kereszténység és az iszlám istenfelfogásában a Tanítóhivatal szemszögéből. In: A Biblia és a Korán. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, 2007. augusztus 26–29. (Szerk.: Benyik György). JATE Press, Szeged, 2008. 53–68. o.

Kruglanski -: Dr. Arie Kruglanski Discusses Psychology Behind Terrorist Recruitment. Lauren Sagl interjúja. START, October 29, 2014. http://www.start.umd.edu/news/dr-arie-kruglanski-discusses-psychology-behind-terrorist-recruitment

Kurzman, Charles: Islamic Statements Against Terrorism. https://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/

Kurzman, Charles – Syed Ijlal Hussain Naqvi: Do Muslims Vote Islamic? Journal of Democracy, Volume 21, Nomber 2, April 2010. 50–63. o.

Kurzman, Charles – Didem Türkoglu: After the Arab Spring: Do Muslims Vote Islamic Now? Journal of Democracy, Volume 26, Issue 4, October 2015. 100–109. o.

Kurzman -: Islamic parties participating in parliamentary elections since 1970: Updated March 20, 2017. http://kurzman.unc.edu/islamic-parties/

Lapidus, I. M.: Islam and Modernity. In S.N. Eisenstadt (szerk.): Patterns of Modernity. Volume II: Beyond the West. New York University Press, New York, 1987.

Lapidus, Ira M.: A History of Islamic Societies. Cambridge University Press, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney, 1991.

Le Bon, Gustave: The World of Islamic Civilization. Tudor Publishing Company, Editions Minerva, S.A., Genève, 1974.

The legacy of a laureate. Deseret News editorial, September 7, 2006. https://www.deseretnews.com/article/645199333/The-legacy-of-a-laureate.html

Lewis, Bernard: Isztambul és az oszmán civilizáció. Gondolat, Budapest, 1981.

Lewis, Bernard: The Roots of Muslim Rage: Why so many Muslims deeply resent the West and why their bitterness will not be easily mollified. Atlantic Monthly, September 1990 Issue. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/

Lewis, Bernard: The Political Language of Islam. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1991.

Lewis, Bernard: The Middle East, Westernized despite Itself. Middle East Quarterly, March 1996.

Lewis, Bernard: The West and the Middle East. Foreign Affairs, January/February 1997.
Lewis, Bernard: The Multiple Identities of the Middle East. Schocken Books, New York, 1998.
Lewis, Bernard: The Middle East. 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day. Phoenix Press, London, 2000.
Lewis, Bernard: Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East. Open Court, Chicago – La Salle, Illinois, 2001.
Lewis, Bernard: The Assassins. A Radical Sect in Islam. Phoenix, London, 2003.
Lewis, Bernard: Az iszlám válsága. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004.
Lewis, Bernard: What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response. Phoenix–London, 2004.
Lewis, Bernard: From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East. Phoenix–London, 2005.
Lewis, Bernard – Buntzie Ellis Churchill: Iszlám. Nép és vallás. HVG Kiadó Zrt, Budapest, 2009.
Lia, Brynjar: Abu Mus'ab al-Suri's Critique of Hard Line Salafists in the Jihadist Current. Combating Terrorism Center at West Point, December 15, 2007. https://ctc.usma.edu/posts/abu-musab-al-suri%E2%80%99s-critique-of-hard-line-salafists-in-the-jihadist-current
Lia, Brynjar: Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri. Columbia University Press, New York, 2008.
Lia, Brynjar: Doctrines for Jihadi Terrorist Training. In Terrorism and Political Violence, Taylor & Francis Group, 2008. 518–542. o.
Lister, Charles: Profiling Jabhat al-Nusra. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Analysis Paper, No. 24, July 2016.
Lyons-Padilla, Sarah – Michele J. Gelfand – Hedieh Mirahmadi – Mehreen Farooq – Marieke van Egmond: Belonging nowhere: Marginalization & radicalization risk among Muslim immigrants. Behavioral Science & Policy, Vol 1, Number 2, December 2015. 1–12. o.
Maalouf, Amin: A keresztes háborúk arab szemmel. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.
Macias-Amoretti, Juan A.: Political Islam: Discourse, Ideology and Power. E-International Relations, Mar 3, 2014. http://www.e-ir.info/2014/03/03/political-islam-discourse-ideology-and-power/
Magister, Sandro: The Regensburg Effect: The Open Letter from 38 Muslims to the Pope. www.chiesa.espressonline.it, October 18, 2006. http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/90182%26eng%3Dy.html?refresh_ce
Mahmasání, Subhí: Adaption of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs. „Muslims: Decadence and Renaissance", In Muslim World 44 (1954), 186–191., 196–197., 199–201. o. In John J. Donouhe – John L. Esposito (szerk.): Islam in Transition. Muslim Perspectives. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007. 145–150. o.

Majid, Saleh – Faris Lenzen: Application Of Islamic Law In The Middle East. International Construction Law Review, Vol. 20, January 2003. http://www.mondaq.com/x/52976/international+trade+investment/Application+Of+Islamic+Law+In+The+Middle+East

The Makkah Declaration of the OIC Summit Conference. 2005-12-10. Arab News. http://www.arabnews.com/node/277182

Man killed in deadly terror attack in London street. The Guardian, 22 May 2013. https://www.theguardian.com/uk/2013/may/22/police-respond-serious-incident-woolwich

Al-Maqdisí, Abú Muhammad 'Ásim: Millat Ibráhím (The Religion of Ibráhím). At-Tibyan Publications, é. n.

al-Maqdisi, Abu Muhammad 'Aasim: Democracy: A Religion. Al Furqan Islamic Information Centre, Sprinvale South, Australia, 2012.

Mardin fatva -: What is the Mardin Fatwa? What does it say? Is the fatwa compatible with Islam? Munawwar Shaikh, Jun 25, 2017. https://www.quora.com/What-is-the-Mardin-Fatwa-What-does-it-say-Is-the-fatwa-compatible-with-Islam

Mardin -: The New Mardin Declaration. 28th March 2010. https://web.archive.org/web/20131206124240/http://www.mardin-fatwa.com/attach/Mardin_Declaration_English.pdf

Maróth Miklós: A görög logika Keleten. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.

Maróth Miklós: Az iszlám. Magyar Tudomány, 2002. 2. szám. Interneten lásd: http://www.matud.iif.hu/02feb/maroth.html

Maróth Miklós (szerk.): Az iszlám politikaelmélete. Terminológiai vizsgálat. Avicenna Közel Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba, 2009.

Matesan, Ioana Emilia: The Dynamics of Violent Escalation and De-escalation: Explaining Change in Istamist Strategies in Egypt and Indonesia. PhD Dissertation, Syracuse University, June 2014. http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.900.7979&rep=rep1&type=pdf

Mawdúdí, Abú'l A'lá: Political Theory of Islam. In Khurshid Ahmad (szerk.): Islam. Its Meaning and Message. Centre of Islamic Studies, Qum, Iran, 1978. 147–171. o.

Maududi, Abul A'la: Jihád in Islám. I.I.F.S.O., 1980.

Mawdúdí, Abul A'lá: Towards Understanding Islam. The Islamic Foundation, London, 1981.

Mbillah, Johnson A.: An African Reflection on A Common Word. In Troll, Christian W. SJ – Helmut Reifeld – C. T. R. Hewer (szerk.): We Have Justice in Common. Christian and Muslim Voices from Asia and Africa. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin/Berlin, 2010. 87–107. o.

McCants, William: State of Confusion. ISIS' Strategy and How to Counter It. Foreign Affairs, September 10, 2014. https://www.foreignaffairs.com/articles/syria/2014-09-10/state-confusion

McDonald, Kevin: Radicalization. Polity Press, Cambridge, UK, Medford, USA, 2018.

Member of „Alt-Reich Nation" Facebook Group Arrested in Murder of Black College Student. Slate, May 22, 2017. http://www.slate.com/blogs/the_slatest/2017/05/22/richard_collins_iii_murder_being_investigated_as_hate_crime.html

Michot, Yahya: Ibn Taymiyya's „New Mardin Fatwa". Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic? The Muslim World, Vol. 101, April 2011. 130–181. o.

Militant Ideology Atlas. Executive Report, November 2006. (Editor & Project Director: William McCants.) Combating Terrorism Center, West Point, NY.

Misunderstood Concepts of Al-Wala' wal Bara'. Majlis Ugama Islam Singapura, Friday Sermon, 21 August 2015. http://www.muis.gov.sg/officeofthemufti/documents/E15Aug21-Misunderstood_Concepts-Al-Wala_wal_Bara.pdf

Moaddel, Mansoor: Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005.

Mohr, Melanie Christina: Goethe and Islam. Religion has no nationality. Qantara.de, 26.02.2016. https://en.qantara.de/content/goethe-and-islam-religion-has-no-nationality

Mountstephen Report: Bishop of Truro's Independent Review for the Foreign Secretary of FCO Support for Persecuted Christians. Final Report and Recommendation. Rt. Rev. Philip Mountstephen, Bishop of Truro, Crown Copyright 2019.

Mozaffari, Mehdi: What is Islamism? History and Definition of a Concept. In Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 17–33, March 2007.

Muhajeri, Masih: Islamic Revolution: Future Path of the Nations. The External Liaison Section of the Central Office of JIHAD-E-SAZANDEGI, Tehran, 1982.

Mulhall, Joe: The British Counter-Jihad Movement no longer really exist but its impact can still be felt. London School of Economics and Political Science, December 20, 2016. http://blogs.lse.ac.uk/religionpublicsphere/2016/12/the-british-counter-jihad-movement-no-longer-really-exists-but-its-impact-can-still-be-felt/

Munif, Abdul-Fattah: A muszlim gondolkodás megújulása a 18–21. században. A *szalafijja* története. Iszlam.com, a Magyarországi Muszlimok Egyházának közösségi oldala. http://iszlam.com/iszlam-az-elet-vallasa/az-iszlam-tortenete/item/1033-a-muszlim-gondolkodas-megujulasa-a-18-21-szazadban-a-szalafijja-tortenete

The Murtadd Brotherhood. Dabiq, Issue 14, 1437 Rajab, 28–43. o.

Musharbash, Yassin: What al-Qaida Really Wants. Spiegel Online, August 12, 2005. http://www.spiegel.de/international/the-future-of-terrorism-what-al-qaida-really-wants-a-369448.html

Muslim Scholars recast jihadists' favourite fatwa. April 25, 2010. https://www.acommonword.com/muslim-scholars-recast-jihadists-favourite-fatwa/

an-Nabhani, Taqiuddin: Concepts of Hizb ut-Tahrir. Khilafah Publications, London, é. n. 11. o. http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/Concepts.pdf

an-Nabhani, Taqiuddin: The Islamic State. Al-Khilafah Publications, London, 1998. 3. o. http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/IslamicState.pdf

Nabielek, Rainer: Muhammad Shahrur, ein „Martin Luther" des Islam. In: inamo [Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten] Nr. 23/24, Jg.6, Herbst/Winter 2000, S. 73–74.

An-Ná'im, Abdullahi Ahmed: Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law. Syracuse University Press, New York, 1996.

an-Na'im, Abdullahi Ahmed: The Future of Shari'a: Secularism from an Islamic Perspective. https://www.youtube.com/watch?v=lZnT3b-7bKw

an-Na'im, Abdullahi Ahmed: Islam and the Secular State. Negotiating the Future of the Shari'a. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 2008.

Najjar, Fauzi M.: The Debate on Islam and Secularism in Egypt. Arab Studies Quarterly, Spring 1996.

Nakash, Yitzhak: The Shi'is of Iraq. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2003.

Nakash, Yitzhak: Reaching for Power. The Shi'a in the Modern Arab World. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2006.

Nanji, Azim: Dictionary of Islam. Penguin Books, London stb., 2008.

Nasr, Vali: The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future. W.W. Norton & Company, New York – London, 2006.

Nawaz, Maajid: Foreword. In Ruth Manning – Courtney La Bau: In and Out of Extremism. Quilliam, August 2015. 6–9. o. https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/nmcve/pages/84/attachments/original/1514348329/in-and-out-of-extremism.pdf?1514348329

Nawaz, Maajid: ISIS Wants a Global Civil War. Daily Beast, 07.29.16. https://www.thedailybeast.com/isis-wants-a-global-civil-war

Neiwert, David: Charlottesville underscores how homegrown hate is going unchecked. Reveal, June 21, 2017. https://www.revealnews.org/article/home-is-where-the-hate-is/

Neiwert, David – Darren Ankrom – Esther Kaplan – Scott Pham: Homegrown Terror. Reveal, June 22, 2017. https://apps.revealnews.org/homegrown-terror/

Németh Pál: Az iszlám. Gondolat Kiadó, Budapest, 2010.

Németh Pál: Iszlám-keresztyén párbeszéd a Krisztus utáni nyolcadik századból. In Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2012 (szerk. Szécsi József). Keresztény–Zsidó Társaság, Budapest, 2013. 204–239. o.

Netanjahu, Benjamin: Harc a terrorizmus ellen. Hogyan lehet legyőzni a nemzetközi terrorizmust. Alexandra Kiadó, Pécs, 1995.

Neumann, Peter R.: The New Jihadism. A Global Snapshot. The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence. Department of War Studies. King's College, London, 2014. http://icsr.info/wp-content/uploads/2014/12/ICSR-REPORT-The-New-Jihadism-A-Global-Snapshot.pdf

New America Foundation: Terrorism in America After 9/11. Part II. Who are the Terrorists? https://www.newamerica.org/in-depth/terrorism-in-america/who-are-terrorists/

Nielsen, Jorgen: Muslims in Western Europe. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

Nielsen, Jorgen: The question of Euro-Islam: restriction or opportunity? In Aziz Al-Azmeh – Effie Fokas (szerk.): Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence. Cambridge University Press, Cambridge – New York stb., 2007. 34–48. o.

Nostra Aetate -: A II. Vatikáni Zsinat Nostra Aetate kezdetű nyilatkozata az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról. http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_09.html

Nuryatno, Muhammad Agus: Ashgar Ali Engineer's Views on Liberation Theology and Women's Issues in Islam: An Analysis. A Thesis submitted to The Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Islamic Studies. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 2000.

Nusra -: Al-Nusra Front Leader Abu Muhammad al-Julani said in an interview […] The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center, June 4, 2015. http://www.terrorism-info.org.il//Data/articles/Art_20815/E_084_15_767011105.pdf

O'Brien, John: The QUR'AN and the CROSS. A study of al-Nisa (4):157. 'and they did not kill him and did not crucify him, but it was made to appear so to them;' Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien – Zweigniederlassunk Zürich, 2020.

Open Doors: World Watch List 2020. The 50 countries where it's most dangerous to follow Jesus. OpenDoorsUSA.org/WWL

Orsós Julianna: Luther Márton a törökökről a keresztényekhez. Vallástudományi Szemle, XIII. évfolyam 3. szám, 2017.

Orton, Kyle: Al-Qaeda Rules on the Dispute Between ISIS and Jabhat al-Nusra. April 3, 2014. https://kyleorton1991.wordpress.com/2014/04/03/al-qaeda-rules-on-the-dispute-between-isis-and-jabhat-al-nusra/

Osman, Tarek: Islamism. What It Means for the Middle East and the World. Yale University Press, New Haven – London, 2016.

Osnos, Evan: When gun violence meets ideology. The New Yorker, December 2, 2015. http://www.newyorker.com/news/news-desk/when-gun-violence-meets-ideology

Ostrom, Thomas M. – Constantine Sedikides: Out-Group Homogeneity Effects in Natural and Minimal Groups. Psychological Bulletin, Vol. 112, No. 3, 1992. 536–552. o.

O'Sullivan, Jack: Zaki Badawi. The Guardian, 25 Jan 2006. https://www.theguardian.com/news/2006/jan/25/guardianobituaries.religion

Özsoy -: Modernes Islamverständnis statt Missionsgedanke. Porträt des türkischen Koranexperten Ömer Özsoy. 09.06.2008. https://de.qantara.de/inhalt/portrat-des-turkischen-koranexperten-omer-ozsoy-modernes-islamverstandnis-statt

Pacaci, Mehmet: Klassische Koranexegese – was war das? In Münchener Theologische Zeitschrift 58 (2007), 127–139. o.

Panjwani, Imranali: Challenges in Teaching Islamic Studies in Western Universities: The Problem of Streamlining Islam for Undergraduates. In Marc A. Pugliese – Alexander Y. Hwang (szerk.): Teaching Interreligious Encounters. Oxford University Press, New York, 2017. 117–135. o.

Papademetriou, George C. (szerk.): Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue. Somerset Hall Press, Boston, Massachusetts, 2011.

Paris attack: who is Karim Cheurfi, the gunman who lived with his mother and was 'let go' by French authorities in February? The Telegraph, 22 April 2017. http://www.telegraph.co.uk/news/2017/04/20/paris-attack-suspect/

Parkin, William – Brent Klein – Jeff Gruenewald – Joshua D. Freilich – Steven Chermak: Threats of violent Islamist and far-right extremism: What does the research say? The Conversation, February 22, 2017. https://theconversation.com/threats-of-violent-islamist-and-far-right-extremism-what-does-the-research-say-72781

Parsons, Nicholas T.: Islam, Islamism and Islamophobia. Hungarian Review, Vol. VIII., No. 4. 19 July 2017. http://www.hungarianreview.com/article/20170719_islam_islamism_and_islamophobia

Pentagon Says Deso Dogg, Ex-Rapper and ISIS Recruiter, Survived Airstrike After All. The New York Times, Aug 3, 2016. https://www.nytimes.com/2016/08/04/world/pentagon-says-isis-recruiter-survived-airstrike-in-2015-after-all.html?_r=0

Pew Research Center -: The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Pew Research Center, April 2, 2015. http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/

Pew Research Center -: World's Muslim population more widespread than you might think. Pew Research Center, January 31, 2017. http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think/

Pew Research Center -: The Changing Global Religious Landscape. Pew Research Center, April 5, 2017. http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/

Pew Research Center -: Why Muslims are the world's fastest-growing religious group. Pew Research Center, April 6, 2017. http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/

Pew Research Center -: Being Christian in Western Europe. Pew Research Center, May 29, 2018. http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/

Pew Research Center -: A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World. Tenth Annual Report, Pew Research Center, July 15, 2019. https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/

Phillips, Melanie: Londonistan. How Britain is Creating a Terror State Within. Gibson Square, London, 2007.

Pipes, Daniel: Islam and Islamism – Faith and Ideology. National Interest, Spring 2000. Lásd Daniel Pipes Middle East Forum. www.danielpipes.org/366/islam-and-islamism-faith-and-ideology

Pipes, Daniel: In the Path of God. Islam and Political Power. Transaction Publishers, New Brunswick – London, 2003.

Pipes, Daniel: Muslim Europe. New York Sun, May 11, 2004.
Pipes, Daniel: ISIS Is Not Islamic? September 10, 2014. http://www.danielpipes.org/blog/2014/09/isis-is-not-islamic
Pirenne, Henri: Mohammed and Charlemagne. George Allen & Unwin Ltd, London, 1939.
Powell -: Transcript of Powell's U.N. presentation. Part 9: Ties to al Qaeda. CNN.com, February 6, 2003. http://edition.cnn.com/2003/US/02/05/sprj.irq.powell.transcript.09/index.html
Psychiatric report: Merah was narcissistic, suicidal. Ynet news.com, 23.03.12. https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4206821,00.html
Puskás Attila: Emlékezet és kiengesztelődés. Vigília, 2007. 10. szám. https://vigilia.hu/regihonlap/2007/10/puskas.htm
Putz, Catherina: Kepel vs Roy: Arguing About Islam and Radicalization The Diplomat, July 14, 2016. https://thediplomat.com/2016/07/kepel-vs-roy-arguing-about-islam-and-radicalization/
Al-Qahtaani, Dr. Muhammad Saeed: Al-Wala' Wal-Bara' in Islam. é. k. n. https://www.missionislam.com/knowledge/alwalawalbara.htm
Qassem, Naim: Hizbullah. The Story from Within. SAQI, London, 2005.
Quebec mosque shooting: Student charged with six counts of murder over gun attack in mosque. The Telegraph, 31 January 2017. http://www.telegraph.co.uk/news/2017/01/30/quebec-mosque-shooting-two-students-arrested-gun-attack-mosque/
Quebec Mosque shooting suspect was a fan of Donald Trump and Marine Le Pen. Independent, 31 January 2017.
Qutb, Sayyid: This Religion of Islam (*hadha 'd-din*). I.I.F.S.O. 1982.
Qutb, Sayyid: *Al-adála al-idzstimáijja fi'l-iszlám* (A társadalmi igazságosság az iszlámban). Dár as-surúk, Kairó–Bejrút, 1983.
Qutb, Szayyid: Islam – the Religion of the Future. I.I.F.S.O. Salimiah, é. n.
Qutb, Szayyid: Útjelzők. In Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáᶜidáig. Corvina Kiadó, Budapest, 2014. 274–415. o.
Rabi, Ibrahim Abu: Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism. The Islamic Quarterly, Vol. XXVIII, No. 2, 1984. 103–126. o.
Rahman, Fazlur: Islam. University of Chicago Press, Chicago–London, 1979.
Rahman, Fazlur: Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1982.
Ramadan, Tariq: Western Muslims and the Future of Islam. Oxford University Press, Oxford – New York, stb., 2004.
Ramadan -: An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. Posted by Tariq Ramadan, 5 Apr 2005 https://tariqramadan.com/english/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/

Ramadan, Tariq: The Arab Awakening. Islam and the New Middle East. Allen Lane an imprint of Penguin Books, London stb., 2012.
Ramadan, Tariq: Islam: The Essentials. Pelican an imprint of Penguin Books, 2017.
Regensburgi beszéd -: XVI. Benedek pápa beszéde a regensburgi egyetemen. Magyar Kurír, katolikus hírportál. 2006. szeptember 21. http://www.magyarkurir.hu/hirek/xvi-benedek-papa-beszede-regensburgi-egyetemen
Rej, Abhijnan: The Strategist: How Abu Mus'ab al-Suri Inspired ISIS. ORF Occasional Paper, August 2016. http://cf.orfonline.org/wp-content/uploads/2016/08/ORF_OccasionalPaper_96.pdf
Riedel, Bruce: The 9/11 Attacks' Spiritual Father. Brookings, September 11, 2011. https://www.brookings.edu/opinions/the-911-attacks-spiritual-father/
Robinson, Francis: Säkularisierung im Islam. In Wolfgang Schluchter (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987. 256–271. o.
Rodinson, Maxime: Islam and Capitalism. Pantheon Books, New York, 1973.
Rodinson, Maxime: Marxism and the Muslim World. Zed Press, London, 1979.
Rodinson, Maxime: Die Faszination des Islam. Verlag C.H. Beck, München, 1985.
Rostoványi Zsolt: Nemzeti eszmék és folyamatok az iszlám világban. In Balogh András (szerk.): Nemzet és nacionalizmus. Korona Kiadó, Budapest, 2002. 19–158. o.
Rostoványi Zsolt: Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága. Corvina Kiadó, Budapest, 2004.
Rostoványi Zsolt: Globalizáció és civilizáció(k). MTA doktori értekezés. Budapest, 2004.
Rostoványi Zsolt: Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában? In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága. Aula Kiadó, Budapest, 2010. 13–97. o.
Rostoványi Zsolt: A németországi muszlim közösségek. In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága. Aula Kiadó, Budapest, 2010. 293–347. o.
Rostoványi Zsolt: A Közel-Kelet története 1918–1991. Kossuth Kiadó, Budapest, 2011.
Rostoványi Zsolt: Iszlám, migráció, terrorizmus. Ezredvég, XXVI. évfolyam, 2016/3. május–június. 129–147. o.
Rostoványi Zsolt: Európa és az iszlám: a migrációs válság kihívásai. Magyar Tudomány, 2019. 1. szám. 37–52. o.
Roy, Olivier: The Failure of Political Islam. I.B. Tauris Publishers, London, 1994.
Roy, Olivier: Globalized Islam. The Search for a New Ummah. Columbia University Press, New York, 2004.
Roy, Olivier: Secularism Confronts Islam. Columbia University Press, New York, 2007.
Roy, Olivier: The Politics of Chaos in the Middle East. Hurst & Company, London – CERI, Paris, 2007.

Roy, Olivier: France's Oedipal Islamist Complex. Foreign Policy, January 7, 2016. http://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/ A Le Monde 2015. november 24-i számában megjelent cikk fordítása

Roy, Olivier: The Islamization of radicalism. Mada Masr, January 11, 2016. https://madamasr.com/en/2016/01/11/opinion/u/the-islamization-of-radicalism/

Roy -: „Radikalisierung ist keine Folge gescheiterter Integration." Michaela Wiegel interjúja Olivier Roy-val. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.03.2016. http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/islamforscher-im-gespraech-radikalisierung-ist-keine-folge-gescheiterter-integration-14145388.html

Roy -: The Islamization of Radicalism. Olivier Roy on the misunderstood connection between terror and religion. Isaac Chotiner interjúja. Slate, June 22, 2016. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/interrogation/2016/06/olivier_roy_on_isis_brexit_orlando_and_the_islamization_of_radicalism.html

Roy, Olivier: The Islamization of radicalism. Mada Masr, January 11, 2016. https://madamasr.com/en/2016/01/11/opinion/u/the-islamization-of-radicalism/

Roy -: Terror and a Generation of Nihilists: A Conversation with Olivier Roy (by Lee Smith). Weekly Standard, Oct 19, 2016. http://www.weeklystandard.com/terror-and-a-generation-of-nihilists-a-conversation-with-olivier-roy/article/2004955

Roy, Olivier: Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways. Hurst & Company, London, 2017.

Roy, Olivier: Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State. Hurst & Company, London, 2017.

Roy, Olivier: Who are the new jihadis? The Guardian, 13 Apr 2017. https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis

Roy, Olivier: Is Europe Christian? Hurst & Company, London, 2019.

Runciman, Steven: A keresztes hadjáratok története. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Runnimede -: Islamophobia. A Challenge For Us All. Report of the Runnymede Trust, Commission on British Muslims and Islamophobia. Chair of the Commission Professor Gordon Conway. The Runnimade Trust, 1997.

Runnimede -: Islamophobia. Still a challenge for us all. A 20th-anniversary report. (Ed. By Farah Elahi and Omar Khan.) Runnymede, 2018.

Ruthven, Malise: Fundamentalism. A Very Short Introduction. Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.

Sadri, Mahmoud: Modernizing Islam: Iran's Reformists and Reconstructionists Square off. Payvand News, 01/05/17. http://www.payvand.com/news/17/jan/1021.html

Saeed, Abdullah: Islamic Thought. An Introduction. Routledge, London – New York, 2006.

Said, Edward W.: Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world. Vintage Books, a Division of Random House, Inc. New York, 1997.

Salamon András – Abdul Fattah Munif: Saría – Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa. PressCon Kiadó, Budapest, 2003.

Salman -: Royal Order: Establishment of Custodian of the Two Holy Mosques King Salman bin Abdulaziz Al Saud Complex for the Prophet's Hadith. Saudi Press Agency, October 17, 2017. http://www.spa.gov.sa/viewfullstory.php?lang=en&newsid=1678297#1678297

Salman -: Saudi king orders creation of 'King Salman Complex' for Prophet's Hadith. arab news, 18 October 2017. http://www.arabnews.com/node/1179456/saudi-arabia

Salman -: King Salman Hadith Complex to have great cultural, academic impact on Islamic Ummah. Saudi Gazette, October 19, 2017/29, Muharram, 1439. http://saudigazette.com.sa/article/519756/SAUDI-ARABIA/King-Salman-Hadith-Complex-to-have-great-cultural-academic-impact-on-Islamic-Ummah

Sarrazin, Thilo: Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. Deutsche Verlags-Anstalt, Berlin, 2010.

Saudi Arabia -: King Abdullah bin Abdul Aziz Al Saud Handbook. International Business Publication, Washington DC, 2011.

Saunders, J. J.: A History of Medieval Islam. Routledge and Kegan Paul, London–Boston–Melbourne–Henley, 1982.

Schacht, Joseph: An Introduction to Islamic Law. Oxford University Press, Oxford, 1979.

Schacht, Joseph: Islamisches religiöses Recht. In Joseph Schacht – C. E. Bosworth (Hrsg.): Das Vermächtnis des Islams. Deutscher Taschenbuch Verlag, Band 2. München, 1983. 167–180. o.

Schanzer, Jonathan: Hamas vs. Fatah. The Struggle for Palestine. Palgrave Macmillan, New York, 2008.

Scheuer, Michael: Through our Enemies' Eyes. Osama bin Laden, Radical Islam, and the Future of America. Potomac Books, Inc., Washington, D.C. 2006.

Scheuer, Michael: Osama bin Laden. Oxford University Press, Oxford, New York stb., 2011.

Segesváry Viktor: Az Iszlám és a Reformáció. Tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510–1550. Mikes International, Hága, Hollandia, 2005.

Seker, Nimet: Geschichtlichkeit in der Koranexegese. In Abbas Poya (Hg.): Koranexegese als „Mix and Match". Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsir-Wissenschaft. Transcript Verlag, Bielefeld, 2017. 131–162. o.

Senghaas, Dieter: Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion? Drei Abhandlungen zur Debatte über den „Zusammenprall der Zivilisationen". InIIS-Arbeitspapier Nr. 1/96. 16–17. o. Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen, 1996.

Shabestari -: Why Islam and Democracy Go Well Together. Interview with Mohammad Mojtahed Shabestari. Qantara.de. 06.07.2012. https://en.qantara.de/content/interview-with-mohammad-mojtahed-shabestari-why-islam-and-democracy-go-well-together

Shabestari, Mojtahed: Islam is in Crisis. Payvand News, 09/16/14. http://www.payvand.com/news/14/sep/1087.html

Shahrur, Muhammad: Introduction. In The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur. Translated, Edited and with an Introduction by Andreas Christmann. Brill, Leiden–Boston, 2009. 1–2. o.

Shariati, Ali: Martyrdom. The Symphathizers of „Revolutionary Movahedins" in Europe. Tehran, é. n.

Shideler, Kyle: Boko Haram: What It Means to Swear an Oath. Center for Security Studies, March 11, 2015. http://www.centerforsecuritypolicy.org/2015/03/11/bokoharamwhatitmeanstoswearanoath/).

Simcox, Robin: „We Will Conquer Your Rome". A Study of Islamic State Terror Plots in the West. The Henry Jackson Society, London, 2015.

Simon Róbert: A Korán világa. Helikon Kiadó, Budapest, 1987.

Simon Róbert: A történelemtudomány felfedezése: Ibn Khaldún és az al-Muqaddima. In Ibn Khaldún: Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima). Arab eredetiből fordította, bevezette és kommentálta Simon Róbert. Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 19–91. o.

Simon Róbert: Ibn Khaldún. Történelemtudomány és birodalmiság. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1999.

Simon Róbert: Utószó. In Uszáma Ibn Munqidz: Intelmek könyve. Egy szíriai emír memoárja a keresztes háborúk korából. (Arab eredetiből fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Simon Róbert.) Corvina Kiadó, Budapest, 2006.

Simon Róbert: Iszlám kulturális lexikon. Corvina Kiadó, Budapest, 2009.

Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáᶜidáig. Corvina Kiadó, Budapest, 2014.

Simon Róbert: A neohanbalita Ibn Taymiyya politikaelmélete a vallástörvény jegyében. In Simon Róbert: Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qáᶜidáig. Corvina Kiadó, Budapest, 2014. 115–124. o.

Simon Róbert: Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája. Corvina Kiadó, Budapest, 2016.

Simon -: Iszlám modell. Interjú Simon Róberttel. Magyar Nemzet Magazin, 2016. június 4. 21. o.

Simon Róbert: Történetírás az iszlámban. Corvina Kiadó, Budapest, 2019.

SITE -: Abu Musab al-Suri's Military Theory of Jihad. SITE Intelligence Group. http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/21-suri-a-mili

Soage, Ana Belén: Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression. Middle East Review of International Affairs, Vol. 11, No. 2 (June 2007) 26–33. o.

Sonn, Tamara: Islam and Modernity: Are They Compatible? In ShireenT. Hunter – Huma Malik (szerk.): Modernization, Democracy, and Islam. Praeger, Westport – Connecticut – London, in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C. 2005. 65–81. o.

Sonn, Tamara: Is Islam an Enemy of the West? Polity Press, Cambridge–Malden, 2016.
Soroush, Abdolkarim: Reason, Freedom, and Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush. Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. Oxford University Press, Oxford – New York stb., 2000.
Soroush -: Keynote Address by Dr. Abdolkarim Souroush: „Reason & Freedom in Islamic Thought" at the CSID 2nd Annual Conference. Georgetown University, April 7, 2001. http://www.drsoroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-20010407-Reason_Freedom_in_Islamic_Thought.html
Soroush -: Intellectual Autobiography. An Interview. Mahmoud Sadri interjúja. In Soroush, Abdolkarim: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, i. m. 3–25. o.
Soroush: Islam and Modernity – A Debate (Dec 14th, 2003) Abdol Karim Soroush honlapja. http://drsoroush.com/en/islam-and-modernity-a-debate/
Soroush, Abdulkarim: Militant Secularism. A szerző 2007. augusztus 2-án egy párizsi egyetemen tartott előadásának összefoglalója. http://www.drsoroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-2007Militant%20 Secularism.html
SPLC (Southern Poverty Law Center): Active Antigovernment Groups in the United States. SPLC. https://www.splcenter.org/active-antigovernment-groups-united-states
SPLC: Hate Groups 1999–2016. Southern Poverty Law Center. https://www.splcenter.org/hate-map
Szent-Iványi Ilona: Az egyezkedés lehetőségei. Adalékok a keresztény–iszlám vallásközi párbeszéd legújabb történetéhez. Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskola, Budapest, 2011.
Stenberg, Leif: Islam, Knowledge, and „the West": The Making of a Global Islam. In Birgit Schaebler – Leif Stenberg (szerk.): Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity. Syracuse University Press, Syracuse – New York, 2004. 93–110. o.
Stenersen, Anne – Philipp Holtmann: The Three Functions of UBL's „Greater Pledge" to Mullah Omar (2001-2006-2014). Jihadology, January 8, 2015. http://jihadology.net/category/individuals/leaders/usamah-bin-laden/page/2/
Stolcke, Verena: A kultúra nyelvén. In Zentai Violetta (szerk.): Politikai antropológia. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 186–202. o.
Suellentrop, Chris: Abdullah Azzam. The Godfather of Jihad. Slate, April 16, 2002. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/assessment/2002/04/abdullah_azzam.html
Suri: Abu Musab al-Suri's Military Theory of Jihad. SITE Intelligence Group. http://news.siteintelgroup.com/blog/index.php/about-us/21-jihad/21-suri-a-mili
Suri: Full text of „The Call For A Global Islamic Resistance – English Translation Of Some Key Parts Abu Mus'ab As Suri". https://archive.org/stream/TheCallForAGlobalIslamicResistance-EnglishTranslationOfSomeKeyPartsAbuMusabAsSuri/TheCallForAGlobalIslamicResistanceSomeKeyParts_djvu.txt

al-Súrí, Abú Mus'ab: The Jihádí Experiences (The schools of jihád). In Inspire (Periodical Magazine issued by the al-Qá'idah Organization in the Arabian Peninsula), Issue 1, Summer 1431/2010, 48–53. o.

al-Suri, Abu Mus'ab: The Jihadi Experience: The Open Fronts & The Individual Initiative. Inspire, Issue 2, Fall 1431–2010. 17–21. o.

as-Suri, Abu Mus'ab: The Jihadi Experiences. Individual Terrorism Jihad and the Global Islamic Resistance Units. Inspire, Spring 1431/2011, Issue 5. 29–32. o.

Szylkiewicz, Aleksandra: The Grand French Debate – Radicalization of Islam or „Islamization of Radicalism"? Ultima Ratio, 25 avril 2016. http://ultimaratio-blog.org/archives/7703

Tabátabá'í, Allámah Sayyid Muhammad Husayn: Shi'a. Ansariyan Publication, Qum, 1981.

Taib, Mohamed Imran Mohamed: Religion, Liberation and Reform: An Introduction to the Key Thoughts of Asghar Ali Engineer. Dialogosphere, January 7, 2016. https://dialogosphere.wordpress.com/2016/01/07/religion-liberation-and-reform-an-introduction-to-the-key-thoughts-of-asghar-ali-engineer/

al-Tamimi, Aymenn Jawad: The Dawn of the Islamic State of Iraq and ash-Sham. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown – Hassan Mneimneh (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 16, March, 2014. Hudson Institute, 5–15. o.

Tardy Lajos: Régi magyar követjárások Keleten. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.

Teitelbaum, Joshua: The Shiites of Saudi Arabia. In Hillel Fradkin – Husain Haqqani – Eric Brown – Hassan Mneimneh (szerk.): Current Trends in Islamist Ideology, Vol. 10. Hudson Institute, 2010. 72–86. o.

Tell MAMA: Beyond the Incident. Outcomes for Victims of Anti-Muslim Prejudice. Tell MAMA Annual Report 2017. London, 23 July 2018.

Tell MAMA: Normalising Hatred. Tell MAMA Annual Report 2018. London, 2nd September 2019.

Tell MAMA -: Incidents of anti-Muslim abuse up by 326% in 2015, says Tell MAMA. The Guardian, 29 Jun 2016. https://www.theguardian.com/society/2016/jun/29/incidents-of-anti-muslim-abuse-up-by-326-in-2015-says-tell-mama

Terrorism in America After 9/11. New America Foundation. https://www.newamerica.org/in-depth/terrorism-in-america/who-are-terrorists/

A third of French ISIS fighters were born Christian and converted to Islam, expert reveals. Express.co, Dec 2, 2016. https://www.express.co.uk/news/world/739167/France-Christian-Islam-ISIS-immigrants

Tibi, Bassam: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Verlag C.H. Beck, München, 1981.

Tibi, Bassam: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

Tibi, Bassam: Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987.

Tibi, Bassam: Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart–München 2002.

Tibi, Bassam: Islam between Culture and Politics. Palgrave Macmillan, Houndmills – Basingstoke, New York, 2005.

Tibi, Bassam: Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad. Routledge, London – New York, 2008.

Tibi, Bassam: Islam's Predicament with Modernity. Religious reform and cultural change. Routledge, London – New York, 2009.

Tovrov, Daniel: Breivik Manifesto: What Does '2083' Mean? IBT, 07/27/11. http://www.ibtimes.com/breivik-manifesto-what-does-2083-mean-818833)

Townsend, Mark: Anti-Muslim prejudice 'is moving to the mainstream'. The Guardian, 5 Dec 2015. https://www.theguardian.com/world/2015/dec/05/far-right-muslim-cultural-civil-war

Travis, Alan: MI5 report challenges views on terrorism in Britain. The Guardian, 20 Aug 2008. https://www.theguardian.com/uk/2008/aug/20/uksecurity.terrorism1

Troll, Prof. Dr. Christian W.: Progressive Thinking in Contemporary Islam. Conference of the Friedrich-Ebert-Stiftung, the Konrad-Adenauer-Stiftung and the Bundeszentrale für Politische Bildung. September 22–24, 2005. https://www.yumpu.com/en/document/view/23269747/pdf-131-kb-c-troll-progressive-thinking-in-contemporary-islam

Troll, Christian W. SJ – Helmut Reifeld – C. T. R. Hewer (szerk.): We Have Justice in Common. Christian and Muslim Voices from Asia and Africa. Konrad Adenauer Stiftung, Sankt Augustin/Berlin, 2010.

Trump -: Donald Trump: 'I think Islam hates us'. Anderson Cooper interjúja. http://edition.cnn.com/videos/politics/2016/03/10/donald-trump-islam-intv-ac-cooper-sot.cnn

Trump Adviser Defends President's Approach To 'Radical Islamic Terrorism'. National Public Radio, March 1, 2017. https://www.npr.org/2017/03/01/517899216/trump-adviser-defends-presidents-approach-to-radical-islamic-terrorism

Tüske László: Tariq Ramadan és az európai muszlim kisebbség. In Rostoványi Zsolt (szerk.): Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága. BCE NTI, Aula Kiadó, Budapest, 2010. 99–147. o.

al-'Ubaydi, Muhammad – Nelly Lahoud – Daniel Milton – Bryan Price: The Group That Calls Itself a State: Understanding the Evolution and Challenges of the Islamic State. The Combating Terrorism Center at West Point, December 2014. 11–12.o. https://ctc.usma.edu/wp-content/uploads/2014/12/CTC-The-Group-That-Calls-Itself-A-State-December20141.pdf

UK Muslim leaders condemn 'cowardly' London attack. The Guardian, 23 Mar 2017. https://www.theguardian.com/uk-news/2017/mar/23/uk-muslim-leaders-condemn-cowardly-london-attack

Vakili, Valla: Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran. In John L. Esposito – John O. Voll (szerk.): Makers of Contemporary Islam. Oxford University Press, Oxford – New York stb., 2001. 150–176. o.

Valbjorn, Morten – André Bank: Signs of a New Arab Cold War. The 2006 Lebanon War and the Sunni-Shi'i Divide. Middle East Report, Spring 2007.

Varsányi Orsolya: Pázmány Péter: A Mahomet vallása hamisságárúl című művének forrásai és citátumhasználata. In Hargittay Emil (szerk.): Textológia és forráskritika. Pázmány-kutatások 2006-ban. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2006. 47–54. o.

Varsányi Orsolya: Pázmány Péter: A Mahomet vallása hamisságárul. Irodalomtörténeti Közlemények, 112 (2008), 645–678. o.

Venerabilis, Petrus: Az egész felekezet, ördögi módon csaló szaracénok vagy izmaeliták szektája. In Balázs József – Szuromi Kristóf: Az európai iszlámkép Theodor Bibliander gyűjteményének tükrében. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történettudományi Intézet, 2016. 17–22. o.

Verfassungsschutzbericht 2016. Bundesministerium des Innern. https://www.verfassungsschuzt.de/de/oeffentlichkeitsarbeit/publikationen/verfassungsschutzberichte/vsbericht-2016

Wagemakers, Joas: A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi. Cambridge University Press, Cambridge – New York stb., 2012.

Wallace-Murphy, Tim: What Islam Did for Us. Understanding Islam's Contribution to Western Civilization. Watkins Publishing, London, 2006.

Wallerstein, Immanuel: Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System. Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge–Paris, 1992.

Warner, Bill: Mohamed élete. A szíra. Center for the Study of Political Islam (CSPI), Brno, 2016.

Watt, William Montgomery: Islamic Fundamentalism and Modernity. Routledge, London – New York, 1989.

Watt, William Montgomery: Az iszlám rövid története. Akkord Könyvkiadó, 2000.

Weaver, Mary Anne: The Short, Violent Life of Abu Musab al-Zarqawi. The Atlantic, July/August 2006. https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2006/07/the-short-violent-life-of-abu-musab-al-zarqawi/304983/

Wehrey, Frederic M.: Sectarian Politics in the Gulf. From the Iraq War to the Arab Uprisings. Columbia University Press, New York, 2014.

Wehrey, Frederic: Saudi Arabia Has a Shiite Problem. Foreign Policy, December 3, 2014. http://foreignpolicy.com/2014/12/03/saudi-arabia-has-a-shiite-problem-royal-family-saud/

Weiss, Bernard G. – Arnold H. Green: Az Arabok rövid története. Kőrösi Csoma Társaság, Budapest, 2009.

Why We hate You & Why We Fight You. Dabiq, Issue 15, 1437 Shawwal, 31. o.

Wiktorowitz, Quintan: Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham–Boulder–Toronto–Oxford, 2005.

Wiktorowicz, Quintan: Anatomy of the Salafi Movement. Studies in Conflict & Terrorism, 29:207–239, 2006. http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/WIKTOROWICZ_2006_Anatomy_of_the_Salafi_Movement.pdf

Wilders, Geert: Halállistán. Az iszlám háborúja a Nyugattal és velem. Patmos Records, Budapest, 2017.

Wilner, Alex – Claire-Jehanne Dubouloz: Homegrown Terrorism and Transformative Learning: An Interdisciplinary Approach to Understanding Radicalization. Canadian Political Science Association Conference, University of Ottawa, Canada, May 2009. https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2009/Wilner-Dubouloz.pdf

Wittgenstein, Ludwig: Filozófiai vizsgálódások. Atlantisz, Budapest, 1998.

Wolf, Eric R.: Európa és a történelem nélküli népek. Akadémiai Kiadó, Osiris–Századvég, 1995.

Wright, Lawrence: The Terror Years. From al-Qaeda to the Islamic State. Vintage Books, New York, 2017.

Wright, Robert: Isten evolúciója – vallások és kultúrák. HVG Könyvek, Budapest, 2010.

Wright, Robin: Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. In Journal of Democracy 7.2 (1996) 64–75.o.

Wright, Robin: A Short History of Islamism. Newsweek, 1/10/15. www.newsweek.com/short-history-islamism-298235

Yamani, Mai: The Two Faces of Saudi Arabia. Survival, 23 Mar 2008. 143–156. o.

Yannoulatos, Anastasios: Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam. In George C. Papademetriou (szerk.): Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue. Somerset Hall Press, Boston, Massachusetts, 2011. 146–174. o.

Yusuf, Hamza -: AlQaeda is based on a Fatwa Misprint. Hamza Juszuf sejk kommentárja. 29 June 2010. https://www.youtube.com/watch?v=XC_jJqvKuxs

Zarqawi, Abu Mus'ab al-: Letter. http://www.cpa.gov/transcripts/20040212_zarqawi_full.html

Zarqawi -: Iran's Ties With Al Qaeda In Iraq's Abu Musab al-Zarqawi. Musing on Iraq, February 2, 2016. http://musingsoniraq.blogspot.hu/2016/02/irans-ties-with-al-qaeda-in-iraqs-abu.html

Al-Zawahiri -: Letter to al-Zarqawi from al-Zawahri. MSNBC Oct. 11. 2005. http://www.msnbc.msn.com/id/9666242/page/2/

al-Zawahiri, Ayman: Testimony to Preserve the Blood of the Mujahidin in al-Sham. As-Sahab Media, May 2, 2014. http://washin.st/1mfZ1TD

Zelin, Aaron Y.: Jihadis and the Use of the Terms Terror, Terrorist, and Terrorism: A Contextual and Semantic Understanding from Islamic Tradition. http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=revisioning

Zelin, Aaron Y.: The War between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement. Research Notes, No 20, June 2014.

Zemni, Sami: Is there a place for Islam in Europe? C.I.E.-Newsletter, Vol. 1, No. 1, February 1999.

Zemni, Sami: Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism. In Shadid, W. A. R. – Van Koningsveld, P. S. (red.): Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of the European Union. Leuven: Peeters 2002. 158–173. o.

Zerofsky, Elisabeth: The French Culture Wars Continue. The New Yorker, May 4, 2016. https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-french-culture-wars-continue

Zuhdi, Karam Muhammad – Najeh Ibrahim Abdullah – Ali Muhammad Ali al-Sharif – Usama Ibrahim Hafiz – Hamdi Abdul-Rahman Abdul-'Azim – Asim Abdul-Majed Muhammad – Fuad Muhammad Al-Dawalibi – Muhammad Essam al-Din Derbala: Al-Qaeda's Strategy. Flaws and Perils. Al-'Obekian Publications, Riyadh, Saudi Arabia, Cairo, Egypt, 2005.

16% of french citizens support ISIS, poll finds. Newsweek, 8/26/14. http://www.newsweek.com/16-french-citizens-support-isis-poll-finds-266795

Névmutató

Abaaoud, Abdelhamid 287
Abbab, Ádil al- 85, 373
Abbászidák, Abbászida-dinasztia 102, 130, 163, 229, 230, 244, 246, 331, 334, 339
Abd ar-Rázik, Ali 103, 186, 210, 232, 233, 234, 373
Abdel-Malek, Anouar 42, 43, 373
Abdeslam, Salah 287
Abduh, Muhammad 43, 238
Aboutaleb, Ahmed 11
II. Abdulláh jordániai király 156, 157, 172, 173, 350
Abdulláh szaúdi király 169, 171, 174, 355, 356, 357, 358, 359
Abdülmedzsid szultán 34
Ábrahám pátriárka 90, 91, 92, 195, 196, 327, 328, 329, 344, 345
Abú Bakr első kalifa 101, 102
Abú Hanífa an-Nuumán bin Szábit 200
Abú Kurra, Theodórosz 332, 334
Abú Zaid, Naszr Hámid 175, 178, 179, 188, 190, 192, 193
Adl, Szajf al- 107, 110
Adnání, Abú Muhammad al- 101, 115, 120
Afghání, Dzsamál ad-Dín al- 43, 238
Ahmed, Akbar 259, 260, 373
Áisa Mohamed lánya 147, 148
Ajjubida-dinasztia 340
Akhúndzáda, Hajbatulláh 118, 119
Ali, Maulana Muhammad 63, 79, 91, 201
Ali, Syed Mumtaz 212
Alí ibn Abí Tálib negyedik kalifa 53, 82, 86, 102, 109, 147, 148, 154, 155, 160, 166, 192, 355
Allah 24, 25, 26, 61, 62, 67, 69, 70, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 102, 104, 110, 131, 140, 146, 151, 185, 190, 191, 193, 195, 196, 197, 202, 222, 233, 252, 278, 306, 328, 329, 330, 332, 342, 351, 352, 354
Ameli, Saied Reza 236, 237, 374
Aquinói Szent Tamás 247
Arafat, Jasszer 50
Arisztotelész 185, 247, 249, 250
Arkhimédész 247
Arkún, Mohammed 17, 178, 179, 183, 184, 185, 189
Armstrong, Karen 40, 229, 374
Ash, Timothy Garton 276, 374
Assisi Szent Ferenc 363, 379
Aszad, Bassár al- 22, 64, 119, 121, 122, 123, 369
Aszad, Háfez el- 49, 50, 96, 158, 369
Aszír, Ibn al- 80, 81
Atatürk, Musztafá Kemál 31, 45, 189, 223, 225, 230, 234, 258
Athenagorasz pátriárka 360
Atran, Scott 286, 293, 294, 295, 297, 298, 375
Auda, Szalmán al- 99, 231
Aulakí, Anvar al- 132
Azima, Mutlak bin Szálim al- 170
Azzám, Abdulláh 66, 70, 71–75, 83, 97, 129, 140, 375, 378, 384, 385, 386, 402
Baghdádí, Abú Abdulláh ar-Rasíd al- 54, 113, 114
Baghdádí, Abú Bakr al- 29, 56, 101, 105, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 127, 291, 375
Bajbarsz 103
Balin, Camillo 369
Bardakoğlu, Ali 132

Bat Ye'or 276, 277, 278, 376
Beer Miklós 343
Bell, Daniel 219, 376
Ben Ali 94
XVI. Benedek pápa 140, 333, 344, 349, 350, 351, 355, 357, 358, 398
Bibliander, Theodor 333, 336, 337, 338, 376, 405
Bidawid Raphael I 346
Bin Báz, Abdul Azíz 76
Bin Láden, Oszáma 55, 56, 65, 66, 70, 71, 72, 75, 83, 84, 86, 96, 97, 101, 106, 107, 108, 109, 116, 117, 118, 129, 133, 136, 140, 155, 157, 174, 377, 388, 400
Bitterlin, Lucien 276
Bizánci Birodalom 240, 331
Borudzserdi, Muhammad Huszain 153
Boulad, Henri 360
Boyd, Marion 213
Breivik, Anders Behring 278, 279, 297, 308, 309, 310, 311, 404
Bruckner, Pascal 252, 268, 377
Buback, Siegfried 314
Bujidák 148
Bukhári 63, 74, 137, 202, 377
Bunzel, Cole 54, 55, 109, 110, 377
Bush, George W. 28, 56, 111, 156
Cahen, Claude 229, 378
Charlie Hebdo 9, 292, 301, 306, 399
Chlodvig 251
Clinton, Bill 28
Conner, Alana 293, 294, 299, 324, 379
Cordesman, Anthony 312, 379
Cuspert, Denis 291
Damaszkuszi Szent János 331
Daula, Iftikár ad- 29, 339
Delors, Jacques 37
Derbala, Mohammed Esszam 135, 136, 407
Desmond Tutu 357
Dzahabí, Huszajn adz- 49
Dzsaafar ibn Muhammad asz-Szádik 149, 200
Dzsalil, Musztafa Abdul 94
Dzsaulání, Abú Muhammad al- 119, 120, 121, 122
Engineer, Ashgar Ali 132, 176, 179, 181, 182, 228, 229, 236, 237, 238, 380, 395, 403
Erdoğan, Recep Tayyip 94, 361
Esposito, John 42, 181, 182, 195, 196, 197, 198, 201, 208, 212, 224, 228, 236, 380, 382, 391, 404
Fadlalláh, asz-Szajjid Muhammad Huszein 126, 174
Fabiny Tamás 343
Fallaci, Oriana 278, 279, 381
Falwell, Jerry 341
Fárábí, al- 226, 245, 255
Faradzs, Muhammad Abd asz-Szalám 48, 55, 129, 130, 133, 138, 381
Fátimidák, Fátimida-dimasztia 339, 340
Ferenc pápa 87, 343, 359, 360–365
Ferguson, Niall 378, 381
Fjordman 279
Fóda, Farag 206, 207, 223
Frank Birodalom 251, 339
Freihat, Mahmúd 157
II. Frigyes 340
Fukuyama, Francis 43, 136, 292, 303, 382
Fyzee, Ásaf A. A. 198, 382
Gadamer, Hans-Georg 189, 191, 389, 390
Gandhi, Radzsiv 82
Gazálí, Muhammad al- 207
Gerges, Fawaz 30, 48, 55, 56, 57, 59, 122, 133, 138, 382
Ghannúsí, Rasíd al- 94, 174
Gharnátí, Abú Hámid al- 242
Gibb, H.A.R 40
Gilbert, Sir Martin 278, 279
Goethe, Johann Wolfgang 252, 393
Goldziher Ignác 24, 26, 27, 28, 40, 58, 146, 148, 149, 197, 227, 228, 229, 249, 250, 251, 354, 383
Gökalp, Ziya 103, 258, 383
Graham, Franklin 341, 368, 369
Guix, Miguel Ángel Ayuso 344, 361
Hakím, Muhammad Bákir al- 109, 153, 154
Hakím, Muhszin al- 164
Haleem, Muhammad Abdel 80, 330, 331
Halliday, Fred 43, 229, 384
Hamza Juszuf 133, 406

Hanafi, Haszan 42
Hanbal, Ahmad bin Muhammad ibn 58, 200
Hanijje, Iszmáíl 94
Hasan, Mehdi 29, 288, 320, 321, 384
Hashimi, Heraa 128, 384
Hásimí, Abd ar-Rahmán al- 334
II. Haszan király 345
Haszún, Ahmad Badr 174
Haválí, Szafar al- 99, 157, 231
Hirsi Ali, Ayaan 16, 285, 385
Hitler, Adolf 15, 171, 261, 279, 310
Hitti, Philip K. 244, 246, 250, 385
Hodgson, Marshall G. S. 15, 385
Hopkins, Kris 215
Houellebecq, Michel 299, 385
Hourani, Albert 33, 230, 386
Hudajbí, Mamún al- 207
Hunt, Jeremy 371
Huntington, Samuel P. 10, 21, 30, 43, 136, 157, 281, 282, 386
Hunyadi János 340
Huszein imám 82, 148, 161
Huszein, Durics Hilmi 242
Huszein, Fuád 10
Huszein, Szaddám 64, 108, 153, 160, 166
Ibn Dzsibrín 168, 174
Ibn Bádzsa (Avempace) 248
Ibn Khaldún 88, 205, 228, 249, 386, 401
Ibn Rusd (Averroës) 137, 226, 245, 247, 249, 250, 255
Ibn Sziná (Avicenna) 226, 245, 248, 249, 255
Ibn Tajmijja, Taki ad-Dín Ahmad 58, 64, 75, 88, 90, 129–133, 154, 155, 250, 386
Ibn Tufajl, Abú Bakr (Abubacer) 249
Ibráhím, Abd as-Saríf Ahmad 207
Ibrahim, Nageh Abdullah 135, 138
Imára, Muhammad 223
Iszmáíl sah 151
Isszá, Muhammad bin Abdul Karím al- 29, 266, 359, 365, 387
VIII. János pápa 335
II. János Pál pápa 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 355, 362, 363
X. János (Jóannész) pátriárka 370
Jakúb molla 119
Jászín, Ahmed 126
Jazíd 82, 148
Jézus 92, 195, 196, 221, 233, 252, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 343, 344, 346, 348, 352, 354, 379
Johnson, Boris 272, 273
Jones, Terry 342
Kaddáfi, Muammar al- 94
Káitbáj, al-Asraf Szajf ad-Dín 341
Kajjim, Ibn al- 90
Kajsz, Abd al- 160
Kámil, al- 340, 363, 379
Karadáví, Juszuf al- 31, 168, 173, 174, 357
Karaki, Alí al- 151
Karní, Avad al- 231
Kazár Birodalom 242
Kepel, Gilles 36, 49, 53, 54, 56, 57, 59, 65, 89, 90, 97, 134, 159, 239, 240, 301–303, 389, 397
Keresztelő Szent János 347
Khalifa, al- 161
Khamenei, Szajjid Ali 94, 126, 145, 152, 169, 171, 172, 174, 208
Khan, Sadiq 11, 127
Khán, Szajjid Ahmad 238, 254
Khatemi, Mohamed 169
Khomeini 36, 66, 89, 128, 150, 153, 154, 159, 165, 166, 172, 208, 210, 231
Khoniatész, Nikétász 332
Khúi, Abú'l-Kászim al- 153
Kindi, al- 245, 248
Kiss Zsuzsanna Halima 61, 68, 78, 79, 81, 82, 88, 89, 102, 146, 191, 193, 195, 196, 330, 351, 352
Kozma Imre 260, 343,
Körner, Felix 188, 189, 190, 191, 389, 390
Kramer, Martin 35, 38, 39, 40, 41, 390
Kutb, Szajjid 46, 48, 49, 55, 59, 65, 66, 68–71, 72, 88, 96, 129, 138, 159, 220, 222, 255, 342
Laws, Curtis Lee 40
Lázói János 341
IV. Leó pápa 335
Le Pen, Marine 321, 397

Lewis, Bernard 15, 23, 42, 62, 77, 101, 147, 150, 205, 220, 221, 228, 235, 243, 245, 246, 247, 253, 254, 276, 339, 390, 391
Líbí, Atijjat Allah al- 110
López, Cristóbal 363
Luther Márton 17, 179, 336, 380, 394, 395
Maghribí, Abú'l-Kászim al-Huszain ibn Alí al- 335
Mahfúz, Nagíb 208
Mahmood, Aqsa 289
Makdiszí, Abú Muhammad al- 54, 87–90, 106, 110, 114
Malik, Shahid 11
Málik ibn Anasz 200
Máliki, Núri al- 170
Mamún, al- kalifa 190, 244, 334
Manszúr, Akhtar Muhammad 94, 117, 118
II. Mánuel Paleologosz 349
Márfi Gyula 342, 343
Maróth Miklós 21, 61, 224, 245, 248, 260, 392
Martell Károly 62, 240, 276
Mashúr, Musztafá 126
Masoud, Farid Uddin 127
Maszúd, Khálid 127, 288
Maszrí, Abú Hamza al- 53
Mátyás király 340, 341
Mateen, Omar 86
May, Theresa 215
Mbillah, Johnson 354, 392
McDonald, Kevin 286, 287, 290, 294, 296, 297, 298, 302, 392
McVeigh, Timothy 317
Mello, Sergio Vieiro de 109
Merah, Mohammed 287, 296, 397
Merkel, Angela 239
Mihálffy Balázs 78, 81, 330, 351
Miller, Frazier Glenn 310
Mogahed, Dalia 129
Mohamed próféta 24, 25, 26, 27, 39, 40, 47, 53, 58, 62, 78, 91, 92, 102, 113, 114, 115, 116, 142, 147, 148, 150, 155, 160, 175, 177, 192, 197, 199, 202, 226, 227, 228, 233, 252, 278, 328, 329, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 341, 349, 350, 353, 354, 355, 356, 357
Mohamed Ali 34, 223
IV. Mohammed marokkói király 174
Montazeri 159
Morszi, Muhammad 94
Moro, Aldo 99, 314
Mountstephen, Philip 371, 393
Mozaffari, Mehdi 37, 39, 41, 44, 393
Mózes 78, 92, 195, 196, 202, 203, 328, 329
Maudúdí, Abú'l Alá 66–68, 71, 222, 392
Muávijja 53, 148, 229
Mubárak, Hoszni 52, 94, 138, 156
Muhádzsir, Abú Hamza al- 112, 113, 118
Mukbil, Omar al- 231
Mutavakkil, al- 103
Musztaaszim, al- 103
Nabhání, Taki ud-Dín an- 104
Nádzsí, Abú Bakr 95, 99–100
Nagy Károly 244, 251, 339
Nahiján, Mohammed bin Zájed bin Szultán al- 363
An-Na'im, Abdullahi Ahmed 179, 186, 187, 209, 210, 211, 255, 394
Naszralláh, Haszan 166
Nasszer, Gamal Abdel 35, 43, 44, 45, 46, 64, 65
Napóleon, Bonaparte 33, 254
Natek-Núri, Ali Akbar 169
Nawaz, Maajid 38, 52, 95, 306, 384, 394
Nimr, Nimr Bakr al- 145, 163
Niszibiszi Éliás 335
Nuszajr, Mászá ibn 240
Obama, Barack 28, 323, 325
Omajjádák, Omajjád-dinasztia 102, 227, 228, 229, 339, 347, 383
Omar ibn Khattáb 26, 27, 82, 102, 137, 228, 331
Omar, Muhammad molla 116, 117, 118, 119
II. Orbán pápa 335
Osborne, Daniel 272, 309, 310
Oszmán kalifa 82, 147, 148, 192
Oszmán Birodalom 33, 34, 62, 101, 103, 157, 161, 167, 205, 223, 224, 229, 234, 241, 243, 252, 254, 257, 308, 336, 337, 340, 341, 378
Özsoy, Ömer 189, 190, 194, 395
Paçacı, Mehmet 189, 192, 395

VI. Pál pápa 344, 360
Pázmány Péter 333, 337–339, 376, 377, 384, 404, 405
Phillips, Melanie 279, 396
Phillips, Trevor 269
Pipes, Daniel 15, 28, 44, 198, 276, 396, 397
Pirenne, Henri 243, 397
Platón 185, 247, 250
Powell, Colin 108, 377, 397
Rabbu, Abú al-Ala Muhammad Abd 207
Rafszandzsáni, Ali Akbar Hásemi 356
Rahman, Fazlur 43, 177, 188, 190, 193, 194, 196, 197, 200, 222, 234, 235, 250, 397
Rahman, Omar Abd ar- 71, 134, 378
Rai, Beshara al- 359
Ramadan, Tariq 10, 30, 43, 44, 61, 179, 196, 198, 200, 204, 205, 209, 281, 377, 380, 397, 398, 404
Rasíd, Hárún ar- 244, 246, 339
Renan, Ernest 39
Ridá, Muhammad Rasíd 80
Robertson, Pat 285, 307, 341, 342
Robinson, Tommy 306
Rodinson, Maxime 30, 226, 252, 398
Rohani, Haszan 170, 361
Római Birodalom 199, 333
Roy, Olivier 17, 21, 28, 38, 43, 57, 59, 65, 96, 97, 104, 105, 157, 208, 219, 220, 229, 230, 231, 235, 259, 286, 291, 294, 297, 299, 300, 301–303, 378, 397, 398, 399
Rushdie, Salman 25, 128, 208, 210, 386
Sabesztari, Mohammad Modzstahed 175, 178, 179, 182
Sáfií, Abú Abdulláh Muhammad ibn Idrísz as- 200
Sahrúr, Muhammad 175, 179, 189, 190, 191
Said, Edward 42, 399
Sajkh, Abd al-Azíz ibn Abdalláh Ál as- 64, 126
Saltút, Mahmúd 171, 172
Saríf, asz-Szajjid Imám bin Abd al-Azíz as- 138, 139, 140, 141, 142, 143, 207
Sarkozy, Nicolas 204
Sarrazin, Thilo 264, 400
Schacht, Joseph 40, 196, 197, 220, 400
Schleyer, Hanns-Martin 314
Seehofer, Horst 239, 319
Siddiqui, Mona 215
Simon Róbert 21, 22, 24, 25, 27, 28, 39, 48, 49, 61, 62, 69, 77, 78, 79, 81, 82, 88, 89, 102, 103, 129, 146, 193, 195, 197, 200, 203, 205, 226, 248, 249, 250, 330, 332, 334, 335, 351, 373, 381, 383, 386, 397, 401
Sonboly, Ali David 310
Spencer, Robert 360
Stewart, Lyman 40
Stewart, Milton 40
Sukrí, Musztafá 49, 55
Szadat, Anvar 55, 133
Szadr, Bákir asz- 50, 153
Szadr, Szádik asz- 153
Szadr, Muktada asz- 167
Szadri, Mahmúd 178, 179
Szafavida-dinasztia 34, 118, 151, 163, 167
Szaláh ad-Dín 254, 340
Szalmán király 29, 171, 359
Szalmán, Muhammad bin 171, 231
Szanánirí, Kamál asz- 72
Szaúd, Abd al-Azíz ibn 41, 161, 162
Szaúd, Muhammad ibn 161
Szaúd, Abdulláh bin Abdul Azíz Ál 77, 150, 174, 357, 358, 400
Szántó István 337–339
Szeldzsúkok, Szeldzsúk-dinasztia 77, 150, 339, 340
Szent Ágoston 335
Szíszí, Abdel-Fattah asz- 22, 369
Szisztáni, asz-Szajjid Ali 154, 173, 174, 350
Szorus, Abdolkarim 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 209, 210, 222
Szulejmán, Nagy 205
Szúrí, Abú Muszaab asz- 54, 55, 57, 84, 85, 94, 96–99, 106, 120, 302, 303, 317
Tádzs ad-Dín, Ibráhím bin Muhammad 340
Tajjib, Ahmed at- sejk 167, 168, 361, 362, 363, 370
Talál, Gházi bin Muhammad bin 350
Tamimi, Izz-Eddín al-Khátib at- 172
Tamímí, Abdulláh ibn Ibádz at- 200
Tantáví, Muhammad Szajjid 126, 168, 172, 174, 346, 357

Tarrant, Brenton Harrison 297, 309, 310, 311
Tauran, Jean-Louis 9, 344, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 364
Tibériászi Ábrahám 334
Tibi, Bassam 14, 15, 20, 22, 23, 38, 42, 46, 53, 59, 61, 62, 65, 70, 179, 186, 198, 219, 223, 225, 226, 235, 239, 240, 243, 245, 250, 251, 280, 281, 327, 339, 403, 404
Tilmiszání, Omar at- 47
Timotheusz pátriárka 334
Timurida-dinasztia 340
Timur Lenk 340
Tocqueville, Alexis de 39
Trump, Donald 307, 321, 323, 324, 387, 397, 404
Turábí, Haszan Abdulláh at- 99
I. Ulászló 340
Urduní, Abú Szamír al- 122
Vahháb, Muhammad Abdul 155, 161
Vallaud-Belkacem, Najat 11
Venerabilis, Petrus 333, 337, 405
Warsi, Sayeeda 11
Watt, William Montgomery 227, 230, 244, 250, 251, 254, 405
Weber, Max 205, 219, 224, 226, 398
Welby, Justin 214, 359
Wiktorowitz, Quintan 405
Wilders, Geert 10, 123, 261, 308, 310, 405
Williams, Rowan 213, 214, 353, 357
Wright, Robert 78, 79, 406
Wright, Robin 45, 46, 180, 406
Yusuf Ali 78, 81
Záhirí, Davúd az- 200
Zaid ibn Alí 200
Zajját, Montasszir az- 134, 140
Zangi, Núr ad-Dín Abú'l-Kászim Mahmúd ibn 109
Zarkáví, Abú Muszaab az- 70, 88, 106–110, 111, 112, 113, 114, 118, 120, 155
Zaváhirí, Ajman az- 54, 55, 56, 66, 70, 71, 94, 96, 107, 110, 112, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 133, 135, 138, 139, 140, 142, 143, 155
Zelin, Aaron 83, 117, 406
Zemni, Sami 19, 21, 240, 259, 406
Zijád, Tárik ibn 240
Zuhajli, Vahba al- 167
Zuhdi, Karam 135, 136, 407
Zsigmond király 340